

## Finitud y objetividad desde la ontología de Spinoza

Aurelio Sainz Pezonaga<sup>1</sup>

Recibido: 11-01-2021 / Aceptado: 02-05-2021

**Resumen.** Partiendo de la proposición 28 de la Parte I de la *Ética* de Spinoza, defiende que la idea de interdeterminación que expone se forma excluyendo la indeterminación y el finalismo. Spinoza concibe la realidad como una red infinita de determinaciones singulares sin jerarquías ni exterior. La propia interdeterminación, además, sirve para explicar qué significa ser un modo finito de Dios. Este problema, no obstante, se resuelve de manera más completa a través de la noción de ‘necesidad absoluta de la relación’. Una vez disponemos de esas herramientas conceptuales, podemos entender el modo en que finitud y absoluto se funden en las cosas singulares, haciéndolas cognoscibles con objetividad. Pero, que todas las cosas sean cognoscibles, no quiere decir que nosotros podamos conocerlas todas. Pues también la potencia de nuestro entendimiento es limitada. Afirmando la cognoscibilidad universal y la limitación de nuestra capacidad de conocer, Spinoza impugna tanto el escepticismo irracionalista como la confusión del pensamiento humano con el entendimiento infinito de Dios.

**Palabras clave:** Ontología, interdeterminación, finitud, objetividad, escepticismo, relacionalidad.

### [en] Finitude and Objectivity from Spinoza’s ontology

**Abstract.** Based on proposition 28 of Part I of Spinoza’s *Ethics*, I argue that the idea of interdetermination set out there is formed by excluding indetermination and finalism. Spinoza conceives reality as an infinite network of singular interdeterminations without hierarchies or outside. From interdetermination itself the problem arises of what it means to be a finite mode of God. This problem, however, is more fully resolved through the notion of ‘absolute necessity of relation’. Once we have these conceptual tools, we can understand the way in which finitude and absoluteness merge in singular things, making them cognizable with objectivity. But just because all things are knowable, it does not mean that we can know them all. For the power of our understanding is also limited. Affirming the knowability of all things and the limitation of our capacity to know, Spinoza challenged both irrationalistic scepticism and the mistake of human thought for the infinite understanding of God.

**Keywords:** Ontology, interdetermination, finitude, objectivity, scepticism, relationality.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Redes de interdeterminación. 3. La necesidad absoluta de la relación. 4. Objetividad y finitud de la idea verdadera. 5. Conclusión. 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Sainz Pezonaga, A. (2021): Finitud y objetividad desde la ontología de Spinoza, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 483-494.

### 1. Introducción

El problema que busca resolver la Parte I de la *Ética*<sup>2</sup> de Spinoza consiste en asentar las premisas que sellen toda grieta por la que la indeterminación pudiera des-

lizarse en el mundo. En la realidad no hay indeterminación. No puede haberla. No existen los milagros o, como afirma Spinoza, ‘milagro’ significa aquel acontecimiento que, lejos de estar privado de una causa natural, posee una que rehuye nuestro entendimiento actual

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía. Profesor Asociado. Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades de Cuenca (UCLM) [aurelio.sainz@uclm.es](mailto:aurelio.sainz@uclm.es)  
<https://orcid.org/0000-0003-2978-9167>

<sup>2</sup> Citaré las referencias a la *Ética* (E) de Spinoza comenzando siempre por el número de la parte correspondiente. Luego, Pr: *Praefatio*; Ap: *Appendix*; P: *Propositio*, seguida del número de la proposición; también van seguidas de su número C: *Corollarium*, S: *Scholium*, Ax: *Axioma*, D: *Definitio*, L: *Lemma*, Pos: *Postulatum* y C: *Caput*. D después de P y número: *Demonstratio*; E: *Explicatio*. Cuando lo considere útil, añadiré detrás de dos puntos la página de la edición de Gebhardt sin referencia al volumen, que en este caso es el segundo.

(TTP 6: 84)<sup>3</sup>. Y no hay libre albedrío, sino desconocimiento de las causas que nos impulsan a la acción y conciencia de nuestros apetitos. Esta es la tesis principal de Spinoza: lo indeterminado solo existe en nuestra incompetencia concreta a la hora de determinar tal o cual causa. Todo lo que existe es finito y determinado, incluida nuestra ignorancia.

En la tradición que Kant condensa en su tercera antinomia<sup>4</sup> y que se remonta a la filosofía griega<sup>5</sup>, la indeterminación puede colarse en el mundo a través de dos angostas rendijas.

Una de ellas es la voluntad como primera causa, ya sea divina o humana. Una voluntad indeterminada o incausada es aquella que no está provocada por otra voluntad ni por nada. La decisión brota de ella sin que ninguna causa la impulse a actuar.

La otra grieta por la que la indeterminación se filtra en el mundo es la infinita derivación de las causas. Si las causas se suceden en una serie infinita, nunca podremos determinarlas. Si una causa es determinada por otra que, a su vez, es determinada por otra anterior, si es imposible alcanzar una primera determinación pues siempre hay una causa anterior y otra anterior a esta, toda la cadena infinita de causas se contagia de una indeterminación absoluta. La determinación, atrapada en una especie de maldición infernal, siempre se nos escapa un paso más atrás y un paso más atrás...

Tanto la voluntad primera como la serie infinita serían, entonces, indeterminadas y, por ende, incognoscibles. El pensamiento de la indeterminación, en un extremo o en el otro, es una metafísica del escepticismo absoluto.

La salida kantiana de esta antinomia, como sabemos, radica en la distinción entre fenómeno y noúmeno, pieza clave de su idealismo trascendental<sup>6</sup>. Sin embargo, la “salida spinoziana” ha sido estudiada con mucha menos atención. En lugar de distinguir entre las grietas, como podríamos describir la operación kantiana, lo que Spinoza hace en la *Ética* —en el *Breve Tratado* no acaba de resolver el problema— es unir las<sup>7</sup>. Podemos decir, aunque suene paradójico, que Spinoza cierra una grieta con otra. La causa primera es la necesidad absoluta activa en cada una de las causas singulares entrelazadas, necesariamente, en una trama que se complica y se extiende sin horizonte.

El procedimiento spinoziano pasa por definir una causa primera, que es una potencia absoluta e inmanen-

te, y una red infinita de interdeterminaciones<sup>8</sup>. Así podríamos resumir *De Deo*, la Parte I de la *Ética*.

Por supuesto, para poner en práctica su planteamiento, Spinoza tiene que alejarse de toda esa tradición para la que la primera causa y la serie infinita de causas eran opciones incompatibles<sup>9</sup>. La primera causa excluía la serie infinita. Y la serie infinita excluía la primera causa. Spinoza piensa, por el contrario, que esto no tiene por qué ser así. La serie infinita de causas es, más bien, una red infinita de interdeterminaciones en la que cada modo finito expresa de cierta y determinada manera la causa primera (E 1P16C3), esto es, la potencia infinita de la sustancia indivisible —en la que se encuentra y por la que es concebido—, porque se entrelaza con otras cosas singulares en una red de múltiple relacionalidad y en un doble nivel de complejidad. En disputa se encuentra si la razón o el mundo tienen una unidad sintética u orgánica, un fundamento unitario, o, por el contrario, como quiere defender Spinoza, existen en una dispersión relacional, que es el elemento común del conocimiento y de la realidad.

Esta va a ser, entonces, mi lectura. Busco entender qué significa ser un modo finito de Dios, pues en ese concepto se encuentra la teoría spinoziana que unifica finitud y objetividad. Para ello, trataré, primero, de definirlo en referencia a la idea de interdeterminación que Spinoza despliega en la proposición 28 de la Parte I de la *Ética*. La interdeterminación excluye la indeterminación y el finalismo y es la clave de una concepción de la realidad entendida como una infinita urdimbre de determinaciones singulares carente de jerarquías o de exterior. La urdimbre infinita integra en su trama la idea misma de la interdeterminación y, con ella, todo el universo de ideas singulares.

De la propia interdeterminación surge la cuestión de la necesidad absoluta de la relación. Una comprensión de la concepción spinoziana de la realidad que se decante por la opción de lectura desarrollada por Pierre Macherey y Étienne Balibar conduce a subrayar la función plenamente activa que en la constitución de los seres singulares desempeña la relacionalidad. La relación es esencial, de hecho, es necesaria, es absolutamente necesaria. La necesidad absoluta de Dios no es diferente de la necesidad absoluta de los modos en relación. Y esa absoluta necesidad con sus dos caras es la condición ontológica de la objetividad del conocimiento verdadero, esto es, de que la idea verdadera perciba las cosas como son (*ut in se sunt*) (E 2P44D)<sup>10</sup>. Dios y los modos en

<sup>3</sup> El *Tratado teológico-político* (TTP) lo cito por el número del capítulo y, separada por dos puntos, la página de la edición de Gebhardt sin referencia al volumen, que en este caso es el tercero. Pr: *Praefatio*. Las referencias al *Tratado político* (TP) las cito por el número del capítulo y, separado por barra inclinada, el número del artículo. Cito la *Correspondencia* (Ep) por el número de carta y, separada por dos puntos, página de la edición de Gebhardt sin referencia al volumen, que en este caso es el cuarto. El *Tratado para la reforma del entendimiento* (TIE) por parágrafos. Y los *Pensamientos metafísicos* (CM) los cito por parte y capítulo. Todas las traducciones de Spinoza tienen en cuenta las versiones recogidas en las Referencias bibliográficas.

<sup>4</sup> *KrV*, A445/B473-A451/B479.

<sup>5</sup> Momentos clave en la filosofía clásica griega son *Timeo*, 28a y ss. de Platón y *Física*, XII, 5 y *Metafísica*, VI de Aristóteles.

<sup>6</sup> *KrV*, A532/B560-A565/B593.

<sup>7</sup> En la Ep. 12 da también Spinoza un bosquejo de esa unión de la primera causa, el infinito en acto, y la progresión infinita de las causas.

<sup>8</sup> André Tosel habla de «*réseaux interdeterministes*» (1984, p. 9). Para todo lo que sigue véase también el Prólogo y el capítulo 1 de ese libro de Tosel. Plantear la cuestión desde la interdeterminación o la determinación recíproca la desplaza del punto de vista hegeliano de la determinación como negación (o como afirmación), cf. Macherey (1990), pp. 175-180.

<sup>9</sup> Las cinco vías de la demostración de la existencia de Dios de Tomás de Aquino (S. T., I, 2, 3) son una referencia imprescindible de esa tradición.

<sup>10</sup> O también: “La idea verdadera debe convenir con su ideado (por el axioma 6), es decir (como es evidente por sí mismo), aquello que está contenido objetivamente en el entendimiento debe necesariamente darse en la naturaleza” (E 1P30D). O de manera todavía más ajustada: “todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en Dios objetivamente, en el mismo orden y con la misma conexión, a partir de la idea de Dios” (E 2P7C). La distinción

relación son la misma naturaleza considerada desde dos puntos de vista simultáneos, naturante y naturada. Ser una cosa finita y determinada significa, simultáneamente, ser en una relación múltiple, unas veces conflictiva, otras compositiva, con otros modos finitos y expresar dentro de ciertos límites la potencia infinita de la sustancia. Y esa misma caracterización debe atribuirse al deseo de entender, esto es, a la capacidad humana para descubrir las causas de los acontecimientos. El deseo de entender es, también, una cosa finita y determinada, que es más potente cuanto más consciente se hace de sí mismo como tal.

## 2. Redes de interdeterminación

La proposición 28 de la Parte I de la *Ética* es quizás su corazón<sup>11</sup>. Es importante porque en ella Spinoza expone lo que podemos llamar la tesis general del materialismo y de la inmanencia materialista, la teoría de la interdeterminación o de la determinación recíproca (Ep 32: 172): todas las cosas singulares, viene a decir esta tesis, afectan y se ven afectadas, determinan y son determinadas por otras cosas singulares.

La proposición 28 lo establece muy claramente:

Ninguna cosa individual, o sea, ninguna cosa que sea finita y tenga una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no está determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede existir, ni es determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

Solo causas singulares intervienen en la determinación de las cosas singulares (Spinoza ya equipara aquí cosa y causa, esencia y poder). “[E]t sic in infinitum”, remata el filósofo holandés: todo el espacio de la realidad está ocupado con la interdeterminación, no hay nada aparte de la interdeterminación hasta el infinito de las cosas finitas.

Dudo que sea posible interpretar la proposición 28 de otra manera. Sin embargo, esta lectura no deja de generar problemas. Si solo existen cosas finitas interdeterminándose, ¿para qué hablar de Dios como causa no solo de su existencia, sino también de su perseverancia en la existencia, de su esencia y su determinación a obrar? Esto es lo que Spinoza ha ido estableciendo paso a paso en las proposiciones 24, 25, 26 y 27 de la Parte I. Si nada hay aparte de cosas singulares determinando

la existencia y la acción de otras cosas singulares, ¿para qué hablar de Dios como su causa absoluta?

Leído desde la proposición 28, es decir, desde un cierto rincón de la Parte I que trata de Dios (lo que nos permite romper, dicho sea de paso, con la “naturalidad” metafísica del comienzo por Dios), nos encontramos ante el principal problema que plantea esta Parte de la *Ética* de Spinoza. Lo que está en cuestión es, en particular, el papel que el concepto de Dios desempeña en una realidad que se sostiene por la mera interacción de las entidades que la componen.

El enfoque que desarrolla Spinoza en la demostración de la proposición 28 radica en afirmar que Dios puede ser concebido de diferentes maneras: 1) en cuanto atendemos la naturaleza absoluta de algunos de sus atributos, 2) en cuanto es afectado por alguna modificación eterna e infinita, 3) en cuanto modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada. Aquí encontramos la “lógica del *Deus quatenus*”<sup>12</sup>, la unidad de las diferentes perspectivas sobre Dios, una de las operaciones filosóficas más complicadas de Spinoza.

De acuerdo con la demostración de E 1P28, Dios es la causa de la existencia de las cosas finitas. Cada cosa finita es determinada a obrar por Dios, pero no en cuanto atendemos a la naturaleza absoluta de este, ni en cuanto lo consideramos afectado por una modificación que es eterna e infinita<sup>13</sup>. Dios es causa absoluta de los modos finitos en cuanto lo entendemos modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia determinada.

Spinoza *no* afirma en E 1P28 que una cosa singular es la causa de la perseverancia en la existencia o de la esencia de otra cosa singular. Ambas le llegarán a la cosa finita de la naturaleza absoluta de Dios. Una cosa persevera en la existencia mientras no haya una causa que la fuerce a dejar de existir. Pero el hecho de que no se dé tal causa implica a la totalidad infinita de las interdeterminaciones, a la conexión de las causas (*causum connexionem*) (E 2P7E) de la realidad infinita, única e indivisible de la naturaleza.

La esencia también implica la totalidad absoluta, a condición de que concibamos la esencia de una cosa como su naturaleza, su forma o su relación constitutiva en su necesidad absoluta *junto con* la perseverancia de esa naturaleza, que será también absolutamente necesaria. Pero, no nos anticipemos.

Sintetizando, decir que Dios es la causa de la existencia y la determinación a obrar de una cosa singular y decir que lo que determina la existencia y la acción de una cosa finita son otras cosas finitas es lo mismo desde la filosofía de Spinoza. Pero con una condición: siempre y cuando se señale que una cosa finita es un modo finito de Dios. En la afirmación de que Dios es la causa inmanente de las cosas singulares debe entenderse en sentido

entre la realidad formal de un objeto de la idea y la realidad objetiva de la idea que utiliza en estos textos procede de Descartes, quien, al parecer, la toma a su vez de Suarez. El mismo Spinoza las define en los *Principios de la filosofía de Descartes*: “Por realidad objetiva de una idea entiendo la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea [...] Esto mismo se dice que está *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando es en estos tal como lo percibimos” (PPD, I, Def. 3 y 4).

<sup>11</sup> Badiou (2011), p. 46. Étienne Balibar, por su parte, considera que E 1P28 formula un “esquema general de causalidad”, la transindividualidad, que sería la noción propiamente spinoziana de causalidad (Balibar (2018), p. 206); cf. también Macheray (1998), pp. 179-184.

<sup>12</sup> Zourabichvili (2002), p. 116

<sup>13</sup> Las proposiciones 21, 22 y 23 se pueden entender principalmente como preparativos para poder rechazar más tarde en la proposición 28 que Dios sea causa de las cosas finitas en cuanto afectado por una modificación infinita. Se trata de establecer la imposibilidad de que lo finito se siga de lo infinito y, por lo tanto, la imposibilidad de que lo infinito se convierta en una condición trascendente de lo finito (Macheray (1998), pp. 165 y ss).

propio que una cosa finita es un modo finito de Dios (E 1P18).

Vista desde esta perspectiva, la lógica del *Deus quatenus* aplicada a la interdeterminación de todas las cosas finitas se asemeja en demasía a una mera atribución verbal. Se diría que a la cosa singular en nada le afecta ser o no ser modo finito de Dios. Parece que, sea o no sea modo finito de Dios, es determinada a existir y obrar y codetermina la existencia y obra de otras cosas singulares en una conexión infinita de interdeterminaciones, es decir, en una red de causas finitas que no tiene afuera alguno, ya sea físico o metafísico.

Esto es lo que deberíamos preguntarnos, entonces, con suficiente radicalidad: ¿si no fuera un modo finito de Dios, cambiaría algo respecto a la existencia o la acción de la cosa finita? ¿En el pensamiento de Spinoza, qué conlleva para una cosa singular el ser conocida como un modo finito de Dios? ¿Qué implicaría para su correcto conocimiento el ignorarlo?

Creo que la mejor manera de explicar, desde la infinita interdeterminación, qué significa que las cosas singulares sean modos finitos de Dios, es abordar el problema desde cuatro de las condiciones ontológicas de la filosofía de Spinoza.

La primera condición es que no hay espacio para la indeterminación en la explicación de la realidad (E 1P29). La segunda es que la metafísica finalista debe ser rechazada, pero también explicada (E 1Ap). La tercera condición supone defender la “contingencia radical” y la diversidad irreductible de todas las cosas y las causas del universo (E 1P16). La cuarta condición nos orienta a precisar el estatuto ontológico de la idea misma de la interdeterminación (E 1P15).

La primera condición es, pues, la decisión spinoziana de eliminar todo rastro de indeterminación de las relaciones de interacción. Es decir, si las cosas finitas no fueran modos finitos de Dios, no sería defendible la necesidad de las relaciones de interdeterminación en el grado óptimo, absoluto que pretende Spinoza. Siempre cabría alguna fisura de contingencia entendida como indeterminación<sup>14</sup> en esas relaciones y dejaría alguna ranura por la que podría deslizarse una noción de las voluntades divina o humana en tanto que libres, precisamente aquello *contra* lo que piensa Spinoza.

La segunda condición, vinculada a la primera, estipula que el hecho de que las cosas sean modos finitos de Dios excluye que puedan ser explicadas por medio de causas finales. Dios es la causa próxima de todas las cosas finitas, no una causa remota. Spinoza rechaza el finalismo aristotélico o tomista y, además, se aleja de las huellas de la idea de un primer motor aristotélico todavía presentes en la causalidad transitiva cartesiana<sup>15</sup>. El finalismo de la tradición del aristotelismo medieval se sostiene sobre la indeterminación como expone Spinoza con claridad en el Apéndice de la Parte I.

<sup>14</sup> Respecto a la contingencia en Spinoza y en concreto al significado de este término en la proposición 29 de la Parte I, sigo a Morfino (2012), pp. 23-39.

<sup>15</sup> Recuérdese que, para Descartes, Dios es la primera causa del movimiento y que de su inmutabilidad y constancia se siguen las leyes de la naturaleza, que son las causas segundas (Descartes (1995), pp. 96-97). Cf. Macherey (1998), p. 181; Lucchese (2009), p. 17.

Y no debe olvidarse aquí que los secuaces de esta doctrina, que han querido exhibir su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ningún otro medio de probarla. Pues, si, por ejemplo, cayese una piedra desde lo alto sobre la cabeza de alguien, y lo matase, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, de la manera siguiente. Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? (y, efectivamente, a menudo concurren muchas a la vez). Acaso responderéis que ello ha sucedido porque el viento soplabla y el hombre pasaba por allí. Pero —insistirán— ¿por qué soplabla entonces el viento? ¿Por qué el hombre pasaba por allí entonces? Si respondéis, de nuevo, que el viento se levantó porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, a su vez —ya que el preguntar no tiene fin—: ¿y por qué se agitaba el mar? ¿por qué el hombre fue invitado en aquel momento? Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia. (E 1Ap: 80-81)

La voluntad de Dios es el asilo de la ignorancia (*ignorantiae asylum*) porque la indeterminación, la contingencia-indeterminación, solo puede pensarse como defecto de nuestro conocimiento (*defectus nostrae cognitionis*), ya sea porque ignoramos (*ignoramus*) si de su esencia se sigue una contradicción, ya sea porque no somos capaces de afirmar ninguna verdad acerca de su existencia debido a que el orden de las causas se nos escapa (E 1P33S1)<sup>16</sup>. Para Spinoza, defender que la voluntad de Dios es la causa de un suceso es lo mismo que manifestar nuestra ignorancia respecto a qué lo ha producido. Pero, quizás lo más importante, es que, al querer retrotraernos a una voluntad primera, estamos convirtiendo todas las cosas que existen en instrumentos intermedios de esa supuesta voluntad suprema incognoscible y despreciando lo que cada causa efectivamente produce y nosotros podemos conocer. Hacía mucho viento y el hombre pasaba por allí y esas fueron las causas de que la piedra cayera y matara al hombre. No hay más explicación. Podemos seguir preguntando, pero en cada caso seremos capaces (o no) de responder a la causa de cada efecto, no del posterior, que tiene la suya propia. La agitación del mar fue la causa de que hiciera viento, pero no explica por qué cayó la piedra sobre la cabeza del hombre. Volveré más adelante sobre este ejemplo.

Como tercera condición encontramos que el ser modos finitos de Dios conlleva que las cosas posean una “contingencia radical”. Vittorio Morfino la define así:

Todo modo es entonces radicalmente contingente justamente porque la esencia y la existencia de cada uno de ellos se da y puede ser pensada solo en el interior de esta compleja trama que es el efecto siempre cambiante y nunca dado de una vez por todas de la autoproducción divina. Esto significa que la cosa particular es contingente no solo

<sup>16</sup> Esta concepción de la contingencia como ignorancia aparece ya en los *Pensamiento metafísicos* (CM I, 3: 242).

en el sentido de su emergencia, su duración y su disolución, sino sobre todo que es contingente su forma.<sup>17</sup>

Que Morfino atribuya a Spinoza una ontología de la contingencia radical, cuando este mismo la ha refutado expresamente, solo puede entenderse si advertimos que la interdeterminación supone una “radical no-determinación” respecto a unos supuestos voluntad o designio que fueran exteriores a la interdeterminación misma. La inexistencia de una voluntad, un destino o una providencia que, desde fuera, determinen los acontecimientos del universo infinito, el que estos se determinen enteramente en su interacción, se puede quizás pensar como contingente o como indeterminación, pero no por sí mismo, sino únicamente en referencia polémica a todas las tradiciones religiosas o filosóficas que han subordinado y subordinan lo que acontece a una presunta determinación proveniente de una supuesta instancia exterior al universo interdeterminado. Aun así, este uso que realiza Morfino del término “contingencia” puede confundir si no se tiene en cuenta el debate filosófico en el que se integra.

Para exponer la noción de encuentro contingente o aleatorio, Morfino nos remite al *De rerum natura* de Lucrecio a través del Althusser de “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre” (1982)<sup>18</sup>. En último término, para Morfino, la idea clave es el *clinamen*. La desviación es la condición de inteligibilidad de las determinaciones. En el marco de la física de Epicuro y Lucrecio, de no darse la desviación, los átomos caerían eternamente sin combinarse, no formarían cuerpo compuesto alguno, ninguna nueva realidad. La mínima desviación del *clinamen* provoca que los átomos choquen entre sí y, con los choques y engarces, se producen las concurrencias y separaciones que constituyen todas las nuevas realidades, las que observan y las observables. Pero, que la interdeterminación de todas las cosas se yerga sobre el *clinamen* conlleva, a su vez, que la interdeterminación sea necesariamente múltiple, mutable y precaria. Y descarta que haya alguna ley, voluntad o providencia sujetando las riendas de la totalidad de las determinaciones. De este modo, el *clinamen* hace posible teorizar la ausencia de un origen metafísico sin abismarse en la pura indeterminación, sin desplomarse por el boquete mudo de lo impensable.

Un encuentro es contingente, aleatorio o por azar si pudiera no haberse dado, si nada en sus componentes avanzaba que el encuentro se iba a dar. Es más, el encuentro puede ser breve o desenredarse de un momento a otro. Está en riesgo continuo de deshacerse porque es un encuentro entre una multitud inabarcable de otros encuentros y está compuesto de una urdimbre de encuentros contingentes. Por otro lado, eso supone que un aspecto esencial al encuentro es el enfrentarse a un antagonismo múltiple. El encuentro dura en la medida en que resiste los envites de todo lo que se opone a su perduración (y concierta alianzas con aquello con lo que conviene en naturaleza)<sup>19</sup>.

¿Hasta qué punto podemos decir que la filosofía de Spinoza concuerda con esta tesis del encuentro aleatorio? En *El tiempo de la multitud*, Morfino recuerda la famosa carta LVI a Boxel en la que Spinoza rechaza el finalismo y las formas sustanciales de “Platón, de Aristóteles y de Sócrates” y se sitúa del lado filosófico de los atomistas. Si el mundo es una totalidad sin clausura y sin *télos*, entonces está compuesto de una diversidad irreductible. O, con palabras de Deleuze, refiriéndose también a Lucrecio, un mundo así es la naturaleza “pensada como el principio de lo diverso y de su producción”<sup>20</sup>. La irreductible diversidad de las cosas y las causas conlleva que las composiciones y disyunciones que entre ellas se dan no estén sometidas a una ley más alta. La ley que las gobierna no difiere de la acción, sin *a priori*, de las mismas composiciones y disyunciones singulares. Por eso, la formulación quizás más directa en Spinoza de la irreductible diversidad de las causas sea E 1P16: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (*infinita infinitis modis*), esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito”. La necesidad spinoziana es la producción necesaria de lo diverso en tanto que diverso, una “necesidad aleatoria” la llama Morfino<sup>21</sup>, una necesidad que carece de afuera y de proyecto, la necesidad de la causalidad immanente.

En esta reflexión también está en cuestión la naturaleza de la tesis misma de la interdeterminación, y esa es la última condición. Si esta idea no procediera de la deducción que comienza con Dios como *causa sui* y de todas las cosas, existiría “fuera” del universo de las interdeterminaciones mentales. Habitaría en una esfera ubicada por encima de la realidad mental o anterior a ella. Lo que sería absurdo. Si así fuera, la tesis misma de la interdeterminación universal incumpliría la condición de existencia y obra que ella misma postula. En este sentido, el Dios de Spinoza, causa absoluta inmanente, ejecuta la tarea filosófica de hacer lógicamente imposible la existencia de una realidad trasmundana, de cualquier afuera del mundo, sea un afuera extenso, inteligible o expresivo de cualquier otro de los infinitos atributos de los que consta la sustancia.

En resumen, que las cosas singulares sean modos finitos de Dios significa que en ellas no cabe rastro de indeterminación, que no podemos considerarlas simples medios de una voluntad suprema incognoscible, que existen en una trama infinita de producción de lo diverso en tanto que diverso y que la comprensión que de ellas podemos tener como interdeterminadas forma parte de la naturaleza misma, en este caso, de la naturaleza pensante.

En el siguiente apartado me voy a ocupar de la noción clave en el problema de los modos finitos de Dios: el concepto de necesidad absoluta. Y lo haré examinando detalladamente una cuestión a la que ese concepto está ligado de forma inseparable, un tema central para la entera construcción filosófica spinoziana, el de la radical relacionalidad.

<sup>17</sup> Morfino (2012), p. 39.

<sup>18</sup> Althusser (1994), pp. 553-591.

<sup>19</sup> Balibar (2018), p. 203.

<sup>20</sup> Deleuze (1994), p. 267.

<sup>21</sup> Morfino (2014), p. 213.

### 3. La necesidad absoluta de la relación

Aunque Spinoza insiste en la necesidad absoluta de manera específica en las ocho últimas proposiciones de *De Deo*, de la 29 a la 36, trata de ella a lo largo de toda esta Parte.

No es difícil coincidir con Ferdinand Alquié<sup>22</sup> respecto a su afirmación de que Spinoza comparte con la doctrina religiosa, con el pensamiento medieval y con la filosofía cartesiana la idea de que las cosas finitas solo subsisten porque son sostenidas en el ser por Dios, no son autosuficientes (Spinoza lo expone en E 1P24). Ahora bien, de acuerdo con E 1P28, las cosas singulares, tomadas una a una, no son, en efecto, autosuficientes, pero sí lo son en su infinita determinación recíproca. Dios no sostiene las cosas desde un exterior del mundo. Como he dicho, no existe un afuera separado o distinto de la interdeterminación de los modos finitos.

Si esto es así, y creo que E 1P28 no deja lugar a dudas, la determinación recíproca<sup>23</sup> de las cosas finitas no puede ser un rasgo accidental de las mismas. Una cosa singular no puede dejar de entrar en relación con alguna otra cosa finita y seguir existiendo y obrando. Para ella, para todas ellas es absolutamente esencial entrar en relación con otras cosas. Es absolutamente necesario entrar en relación.

El lugar secundario respecto de la sustancia que la relación ocupaba en el cuadro aristotélico de las categorías es trastocado completamente. Las cosas singulares no son sustancias, sino modos de la sustancia única, porque son seres en relación<sup>24</sup>. La relación es constitutiva o, como lo expresa Morfino<sup>25</sup>, en Spinoza la relación prima sobre sus términos.

La relacionalidad constitutiva supone, entonces, que la relación es la esencia misma de las cosas y no un accidente de la sustancia. La relación opera a través de un orden segundo de complejidad<sup>26</sup> o una complejidad de doble nivel. En un primer nivel, la relación se da en virtud de que lo singular está siempre integrado dentro de una trama de relaciones. Y, en un segundo, sucede porque lo singular está compuesto por un complejo nudo de relaciones que lo define. Cuando Gilbert Simondon explica el proceso de individuación, entiende que hay dos sentidos en los que el individuo es relativo: uno, en tanto presupone una realidad preindividual<sup>27</sup> y, otro, en cuanto el resultado de la individuación es la relación individuo-ambiente y no un individuo aislado. Dicho con los términos de Louis Althusser, todo lo que existe está sobredeterminado por el tejido relacional del que depende y subdeterminado por las relaciones que lo constituyen. Esta determinación relacional de doble alcance es, así mismo, la condición del doble carácter, activo / pasivo, afirmativo / resistente, de todo lo que existe. La

singularidad, en fin, resulta de la relación entre los dos niveles de complejidad. O, según sostiene Morfino: “el individuo para Spinoza no es ni sustancia ni sujeto [...], sino una relación entre un interior y un exterior que se constituyen en la relación”<sup>28</sup>.

El principio clave que Balibar y Morfino ponen en práctica en sus lecturas de Spinoza es la identificación entre esencia, existencia y potencia. La potencia es, en efecto, la capacidad de afectar y de ser afectado (E 4P38)<sup>29</sup>, de entrar en relación con la complejidad exterior. Existir como algo determinado significa ser en relación diferencial constitutiva con un tejido complejo de otras potencias<sup>30</sup>.

¿Qué es, entonces, la absoluta necesidad de la potencia divina? La absoluta necesidad, deducida en las proposiciones 29 a 36 de *De Deo*, es la necesidad de la relación, la absoluta necesidad de la interdeterminación. Creo que, a este respecto, no hay ninguna excepción ni ninguna vacilación: la existencia y la acción de las cosas finitas se explican por su interacción. Son otros hechos del mundo los que explican un hecho y así hasta el infinito. El conocimiento de la naturaleza se extrae de la naturaleza misma (TTP 7: 99). No hay espacio lógico para ninguna intervención extramundana o síntesis trasmundana.

Veamos esto paso a paso: Parte I, proposición 29. “En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo”. Esta proposición es la enunciación expresa de la necesidad absoluta de la relación. Si se refiere de manera específica a la naturaleza de las cosas, es porque está excluyendo la posibilidad de una necesidad de la interdeterminación general que abrigara una contingencia de las interdeterminaciones singulares.

Una interdeterminación singular cualquiera es y no puede no ser. Si cupiera demostrarse que una interdeterminación pudiera no ser, entonces ya no sería esencial, ya no sería constitutiva. La cosa podría ser lo que es sin esa interdeterminación concreta. Dado que esa interdeterminación es una cualquiera, tendría sentido sostener, entonces, que no necesita de ninguna interdeterminación, pues, ¿por qué, a este nivel de generalidad, iba a necesitar de unas y no de otras? Y si algo que existe no necesita de interdeterminación alguna, es porque subsiste por sí mismo. Es porque es una sustancia. Pero, entonces, si lo que hay son múltiples sustancias, la necesidad de la interdeterminación queda excluida: las sustancias pueden subsistir sin relacionarse entre sí, así se definen (E 1D3). Ahora bien, “múltiples sustancias” quiere de-

<sup>22</sup> Alquié (1998), p. 125.

<sup>23</sup> Como señala Étienne Balibar, la causalidad spinoziana se diferencia de la kantiana y la aristotélica en que es acción recíproca o interacción no lineal, no sucesiva, sino compleja, “*infinito causarum nexu*”, según E 5P6 remitiendo a E 1P28, cf. Balibar (2018), pp. 206-208.

<sup>24</sup> Morfino (2006), p. 105.

<sup>25</sup> Morfino (2014), p. 77.

<sup>26</sup> Balibar (2018), p. 211.

<sup>27</sup> Para una lectura crítica de este preindividual, cf. Toscano (2006), p. 156 y Lucchese (2009b), pp. 185-6.

<sup>28</sup> Morfino (2014), p. 78.

<sup>29</sup> E 2P24, E 2P39D, E 2P39C, E 4P18S, E 4P38, E 4P38D y E 5P39 y su escolio construyen la línea argumentativa de la potencia como capacidad de afectar y de ser afectados del cuerpo y la mente.

<sup>30</sup> Siguiendo también a Balibar, François Zourabichvili ha estudiado detalladamente este primado de la relación en el modo en que Spinoza recoge el concepto clásico de forma para incorporarlo a su teoría, de manera que, en su pensamiento, forma y materia son lo mismo. La forma es unión de cuerpos (*corporum unio*) (E 2P13D, E 2P13L4) “es lo que permite, al mismo tiempo, [...] dar consistencia a la individualidad y descubrir su lazo indisoluble con las otras individualidades” (Zourabichvili (2002), p. 73). No es el *télos* de la materia, como en Aristóteles, ni aquello que garantiza la identidad de los cuerpos, como en Descartes.

cir, para Spinoza, múltiples sustancias finitas, concepto contradictorio en el espacio de su filosofía (E 1P13S), ya que “finita” significa “limitada” por otra sustancia (E 1D2), es decir, en interdeterminación con otra sustancia. Siendo que dos sustancias que se limitaran tendrían que poseer una naturaleza común, ya no satisfacerían la definición de sustancia por la que una sustancia es lo que es en sí y se concibe por sí (E 1D3). Ni las sustancias constarían de infinitos atributos (E 1D6), pues solo tendría sentido concebirlas a partir de uno de ellos, ya que la limitación se da entre modos del mismo atributo: los cuerpos se limitan entre sí, igual que los pensamientos, pero un pensamiento no limita a un cuerpo o viceversa (E 1D2). Esto así, si hay múltiples sustancias, son en interdeterminación. Mas si son en interdeterminación, no son sustancias. Para sostenerse lógicamente, la idea de la interdeterminación exige evacuar cualquier excepción imaginable a la determinación recíproca.

Dicho de otro modo, en Spinoza, la relación es esencial específicamente para cada una de las cosas o causas singulares, no solo para la totalidad en general. Nada contingente se da en la naturaleza misma de las cosas. La relación es necesaria para cada causa singular y lo es en cuanto mantiene necesariamente unas precisas relaciones de interdeterminación; y, en virtud de que mantiene estas relaciones, no le es posible mantener otras. Sin esas relaciones concretas, la cosa no se da y esas relaciones no se dan sin esa cosa singular. De acuerdo con el modo en que Spinoza define la esencia en E 2D2, para la cosa, estas relaciones son esenciales y la cosa es esencial para las relaciones. Relaciones concretas y cosa singular son condición recíproca de existencia. Es más, las cosas, a su vez, son relaciones, formas, uniones (E 2D7, E 2P13S).

Entonces, concluyo, por un lado, que todas y cada una de las determinaciones singulares son absolutamente necesarias. Ahora bien, sabemos también, por el otro, que esa necesidad absoluta no la posee por sí misma una determinación, con independencia de cualquier otra. La necesidad absoluta la detenta por ser parte de una red infinita de interdeterminaciones.

La necesidad de la interdeterminación consiste, entonces, en que toda cosa singular es *limitada* respecto a su determinación y *absoluta* en referencia a la necesidad de su determinación. Es *limitada* ya que es una parte de la naturaleza en la medida en que está totalmente integrada en la red de interdeterminaciones. Es *limitada* porque es una causa entre causas. Es *absoluta* en virtud de que su incorporación en la infinita cadena de determinaciones es absolutamente necesaria:

Pero la razón por la que un círculo o un triángulo existen o no existen, no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo (*ex ordine univervae naturae corporeae*); pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora. (E 1P11S)

Según lo que he expuesto hasta aquí, toda cosa singular es un modo finito de Dios debido a que la totalidad infinita indivisible de todo el universo es activa en su existencia y en su determinación a obrar. Si existe, si

está determinada a obrar, ello ocurre con una necesidad absoluta que no pende de una parte de la naturaleza, que no depende de “la presión del entorno” (como a partir de E 2P13Def quizás se podría mal interpretar), ni tampoco descansa en todas las causas menos la misma cosa singular, pues si esta cosa y aquellas partes fueran de algún modo separables, se convertirían en sustancias. Un modo finito no puede ser determinado por todos los demás excepto él mismo. Si ese caso se diera, dejaría de ser un modo finito para convertirse en una sustancia finita, ese absurdo. Pende “*ex ordine univervae naturae corporeae*”, de la infinita conexión de causas en bloque. En los ejemplos del triángulo y del círculo concretos, su existencia o inexistencia dependen de la sustancia en cuanto consta de infinitos atributos, uno de los cuales es la extensión, que deriva en un modo infinito inmediato y otro mediato.

Una cosa singular es determinada a existir y a obrar por una parte de la naturaleza, esto es, por otra cosa singular. Pero, esa determinación es absolutamente necesaria en virtud de la naturaleza absoluta y del orden único, infinito e indivisible de la naturaleza. De otro modo, si cada determinación no expresara la totalidad indivisible de la naturaleza, que es lo que le hace ser una realidad absolutamente necesaria, se abriría una grieta de indeterminación ontológica, haciendo insostenible la tesis de la interdeterminación.

Esta condición de las cosas singulares absolutamente necesarias la formula Spinoza ya en E 1P25C: “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera”. La formulación se repite de formas diferentes a lo largo de todo el texto de la *Ética*. En ocasiones, se ha entendido en un sentido emanantista. Se ha querido identificar el atributo como mediador en una jerarquía ontológica que desciende de Dios a los seres finitos<sup>31</sup>. Sin embargo, en este debate, la demostración de E 1P36 y 3P6D –proposición en la que se demuestra el *conatus*– se convierten en momentos cumbre. En ellas desaparece cualquier rastro de la teoría neoplatónica de la emanación, si es que acaso lo había en la Parte I. Allí, Spinoza equipara ser afección de los atributos de Dios y que las cosas singulares expresen de cierta y determinada manera la infinita potencia de Dios, por la que Dios es y actúa. Ser en Dios implica expresar de manera determinada su potencia infinita.

Una cosa finita expresa a su cierta y determinada manera la necesidad infinita, sin límite, sin resquicios y absoluta de estar determinada a existir y a obrar como lo está.

Desde esta lectura, Dios es la absoluta necesidad del orden de la naturaleza en su totalidad indivisible, haciéndose efectiva en cada causa singular. O, en palabras de Macherrey: “es un solo y mismo orden, una sola y misma conexión, la que se efectúa en todos los atributos y los constituye idénticamente en su ser: la sustancia no es otra cosa justamente que esta necesidad única que se expresa a la vez en una infinidad de formas”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Negri (1993), pp. 104-116; Deleuze (1996), cap. XI.

<sup>32</sup> Macherrey (1990), pp. 131-132.

En consecuencia, la necesidad absoluta, o Dios *quatenus* naturaleza absoluta, existe y actúa implicada en sus efectuaciones singulares, en su efectuación en cada determinación singular, no separada de ellas. Dicho con palabras que no son las de Spinoza, pero pueden servirnos, la producción absoluta de lo que hay no existe ni actúa separada de las producciones singulares que hay.

Cuando Spinoza afirma en E 1P25S que en el sentido en que Dios se dice causa de sí, debe afirmarse también causa de todas las cosas se está refiriendo, en efecto, a la inmanencia de la necesidad absoluta en la determinación singular. Él mismo anuncia que esa idea se va a aclarar en el corolario siguiente, que no es otro que el citado tres párrafos más arriba: las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera.

Me alejo, de esta forma, de lecturas como la de Yirmiyahu Yovel, que habla de una causalidad horizontal (el encadenamiento causal entre cosas finitas) y otra vertical (la causalidad divina, de carácter emanantista)<sup>33</sup>. Si separamos las dos causalidades, reintroducimos la división entre Dios y el mundo y, con ella, la distinción ontológica entre la causa primera y la cadena infinita de causas, opciones contra las que está pensando Spinoza. La proposición 28 es decisiva en este aspecto: una cosa singular es determinada a existir y a obrar, únicamente, por otra cosa singular. La causalidad absoluta de Dios actúa en esa misma interdeterminación entre cosas singulares.

Nos encontramos, entonces, con dos opciones. O bien defendemos una doble determinación, ya sea horizontal y vertical, a la manera de Yovel, o interna y externa como la indicada por Martial Gueroult<sup>34</sup> —o incluso una ambigüedad o contradicción, como diría Alquié, en el concepto de causalidad que utiliza Spinoza<sup>35</sup>. O bien decimos que se trata de un doble punto de vista sobre la determinación, siguiendo a Macherey, una lógica del *Deus quatenus*, que sería la fórmula de Zourabichvili a la que ya me he referido. Si lo entendemos desde un doble punto de vista o, mejor, desde un enfoque simultáneo de doble alcance<sup>36</sup>, hay que tener en cuenta, por un lado, la absoluta necesidad de la conexión infinita e indivisible de causas y, por otro, la absoluta necesidad de cada determinación recíproca: naturaleza naturante y naturaleza naturada. La absoluta necesidad de cada determinación recíproca (naturaleza naturada) solo es efectivamente absoluta por la absoluta necesidad de la

sustancia indivisible e infinita (naturaleza naturante) en la que son todas las interdeterminaciones. Pero, esta naturaleza absoluta, o Dios en tanto que naturaleza naturante, no es algo distinto, como señala Spinoza en TTP 16: 189<sup>37</sup>, de la potencia infinita de todas las conexiones juntas. O según lo expresa Macherey:

La causalidad absoluta que define a la acción divina y la causalidad relativa por la cual se manifiestan las relaciones recíprocas que conectan entre sí a los diversos elementos de la realidad modal, en el interior del todo que constituye esta realidad como tal, es decir, tal como es producida por Dios [...] son dos expresiones diferentes, desde puntos de vista distintos, de la misma necesidad, aquella que define a la propia naturaleza en su relación exclusiva consigo misma, necesidad por la que se efectúa simultáneamente como naturaleza naturante y como naturaleza naturada.<sup>38</sup>

Cada cosa singular es necesaria, por lo que en la naturaleza no hay nada indeterminado (E 1P29), pero esa necesidad no la sostiene la propia cosa singular, sino la absoluta necesidad de la infinita interdeterminación *en la que es*. Por ello, dice Spinoza que la esencia de las cosas producidas por Dios no engloba la existencia (E 1P24), porque ella existe necesariamente por la infinita interdeterminación y no por su propia naturaleza concreta. Mientras que la infinita interdeterminación en su totalidad compacta es la existencia necesaria.

¿Cómo se anuncia esta necesidad en la demostración de la proposición 28? Aparece en hueco. Spinoza había demostrado en las proposiciones anteriores que Dios, además de ser causa de la existencia de las cosas finitas (E 1P16) y de determinarlas a obrar (E 1P26) (únicas causalidades que Spinoza menciona en E 1P28), era también causa de que estas perseveren en la existencia (E 1P24C) y de su esencia (E 1P25). Si existencia y determinación a obrar se sitúan del lado de la limitación de las cosas singulares; perseverancia en la existencia y esencia son su vertiente de absoluta necesidad:

Pues, aunque cada [cosa singular] esté determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios. (E 2P45S)

En ausencia de una causa que produzca su descomposición, las cosas singulares perseveran en la existencia con absoluta necesidad. La naturaleza absoluta, la necesidad absoluta de la infinitud de causas en bloque hace que, necesariamente, ninguna de las otras causas la descomponga y, por ello, perseveren con una determinada potencia. Y, a la inversa, si una causa la descompone, entonces, será también la naturaleza absoluta la que lo haga. Perseverar en la existencia o sea descompuesta por causas externas, una cosa finita actúa o deja de actuar

<sup>33</sup> “Hay dos vías en Spinoza para dar cuenta de una cosa particular. Según 1P28, la cosa es producida por otras cosas finitas en una cadena infinita de causalidad externa. Esta es la línea “horizontal”, expresión del universo desde un punto de vista del mecanismo y la finitud. Por muy lejos que regresemos o avancemos en la línea de causas, permaneceremos siempre en el reino de los modos finitos y la determinación externa. Por otro lado, según 1P16 (y su ampliación en 1P18 a través de 1P25), las cosas particulares se derivan de Dios como su causa *inmanente*, siguiendo un principio *lógico* de particularización. Esta es la línea de causalidad “vertical”. Va de la sustancia a través de un atributo a un conjunto de modos infinitos (directos y mediatos), hasta que se dice que alcanza y determina al individuo particular” (Yovel (1990), p. 160).

<sup>34</sup> Gueroult (1968), p. 338n25.

<sup>35</sup> Alquié (1998), pp. 146-150.

<sup>36</sup> Althusser (1996), p. 23.

<sup>37</sup> “En efecto, la potencia de la naturaleza es la misma potencia de Dios, que tiene el máximo derecho a todo: pero, como la potencia universal de la naturaleza en su totalidad no es nada más que la potencia de todos los individuos juntos se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su potencia determinada”.

<sup>38</sup> Macherey (1998), p. 179.



siempre con la necesidad absoluta de la naturaleza. Y, como la necesidad absoluta está igual en todas las circunstancias, ocurra lo que ocurra, no explica ninguna de ellas en su particularidad, las explica todas en su necesidad. Por esa razón, conocer la esencia de una cosa singular radica en conocer su necesidad absoluta a partir de la absoluta necesidad de las causas próximas que le hacen existir o desistir y esta a partir de la de otras, hasta el infinito (E 5P40S). Esto es, la naturaleza absoluta aporta la necesidad de la determinación ocurra esto u ocurra lo otro, pero no explica su especificidad. Todo lo que podemos afirmar a partir de ella es que, suceda lo que suceda, el acontecimiento es siempre determinado y, por tanto, cognoscible, objetivamente cognoscible. Es concebible como es (*ut in se est*) porque es necesariamente de un cierto modo determinado, pero, de qué modo es solo lo podemos saber preguntando a sus causas próximas. La otra opción ontológica sería que las cosas fueran por sí mismas de un modo indeterminado, es decir, que, o bien, solo fueran determinables desde una voluntad primera, divina o humana, aunque si fuera humana arrastraría el problema de su propia determinación; o bien, que fueran pura indeterminación, esto es, que no fueran. Si no hay voluntad primera, entonces, la necesidad de la determinación tiene que residir en las cosas / causas mismas de manera inmanente, en la naturaleza absoluta que se expresa en cada una de ellas.

#### 4. Objetividad y finitud de la idea verdadera

Volvamos al ejemplo del Apéndice de la Parte I de la *Ética*. La muerte del hombre sobre cuya cabeza cayó una piedra fue necesaria porque el que soplara el viento y el hombre pasara por allí fueron también necesarios y porque las causas que produjeron el soplo del viento y que el hombre pasara por aquel lugar fueron también necesarias y así hasta el infinito. La necesidad no está en un supuesto comienzo, “porque Dios lo quiso así”, sino en cada una de las causas de la red infinita. Y eso significa que conocemos la necesidad del efecto singular X cuando conocemos sus causas próximas, sin tener que recorrer toda la red causal hasta un supuesto origen absoluto. O, dicho con otras palabras, que ya he utilizado, un hecho se explica *solo* por otros hechos. La necesidad del conocimiento racional no reside, por tanto, en otro mundo o en otra dimensión distinta de los hechos mismos. Cada hecho es, al mismo tiempo, relativo o limitado, dice Spinoza, porque solo puede existir en relación causal con otros hechos, y absoluto, porque su necesidad no depende de una necesidad primera o última o de una instancia ajena, sino de la naturaleza absoluta en la que es.

Y lo mismo, en coherencia, les ocurre a las ideas. En este sentido, sean adecuadas o inadecuadas, las ideas son hechos de la naturaleza pensante (E 4P1) y se siguen en Dios en el mismo orden y con la misma conexión que las cosas que son sus ideados (E 2P7C). Son también simultáneamente limitadas y absolutas y, por ello, en Dios, o por sí mismas, son todas verdaderas (E 2P32). La diferencia entre nuestras ideas claras y distintas y las

oscuras o mutiladas es que nosotros sabemos que las primeras son ideas que se siguen de unas ideas y de cuáles se siguen, y que de ellas se siguen otras ideas, mientras que, respecto a las ideas inadecuadas, carecemos de ese conocimiento (E 2P35). Las ideas adecuadas son, entonces, absolutamente necesarias como todas las demás ideas y las cosas en tanto que son modos finitos de la sustancia, pero además conocen su doble carácter de ser en relación con otras ideas y de no poder ser de otro modo (E 2P43, E 2P44). Así, una idea confusa se convierte en verdadera cuando descubrimos de qué ideas se sigue, pues su falsedad, como he dicho, no consiste sino en una privación de conocimiento (E 2P35).

Pero ¿cómo sabemos que una idea adecuada conviene con lo ideado por ella? (E 2P43S). ¿Cómo sabemos que es objetiva, que percibe las cosas como son? (E 2P44D). La respuesta de Spinoza es clara. Conocer es algo que hacen las ideas, pero una idea adecuada no es una representación, no es una pintura muda sobre un lienzo, sino un modo de pensar (*modus cogitandi*), es el mismo entender (*ipsum intellegere*) (E 2P43S). Nada ni nadie nos puede decir si entendemos o no una cosa. O bien la entendemos o bien no. Y si tenemos dudas, es que no la entendemos bien. Habrá que aclarar esas dudas. La idea verdadera es la norma de la verdad. La idea verdadera percibe una cosa como es porque explica las causas que la producen en su necesidad. Y si no las explica, es porque no es verdadera, no es clara y distinta. Dicho de otra manera, la idea adecuada percibe la cosa como es y se percibe a sí misma como es. Por eso, “quien tiene una idea verdadera sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de ello” (E 2P43). La objetividad de la idea verdadera es respecto a lo ideado por ella y respecto a sí misma<sup>39</sup>.

Al final del escolio de E2P43, Spinoza añade que las ideas verdaderas en nuestra mente son también ideas verdaderas en Dios, porque nuestra mente es parte del entendimiento infinito de Dios. Nuestra mente, idea del cuerpo, es una realidad limitada y absoluta como cualquier otro modo finito de Dios. Es limitada porque es afectada y afecta a otras ideas. Y absoluta en tanto que actúa con la misma necesidad con la que lo hace todo lo que existe. Por eso, las causas que la llevan a producir una idea adecuada no suceden en una dimensión especial ni están sometidas a ningún arbitrio externo a la naturaleza misma de la interdeterminación de las ideas. Se integran en la red de interdeterminaciones cognitivas cuyos orden y conexión son idénticos al orden y conexión de las interdeterminaciones de los cuerpos. Y en esa red encuentra su propia determinación necesaria absoluta. Por tanto, da igual que la verdad se conciba como certeza o como proceso mental natural. La mente no es un imperio dentro de otro imperio. Solo en las ideas falsas puede concebirse la mente como aislada respecto de las demás ideas. Precisamente, la privación del conocimiento de su relación con otras ideas es lo que las hace falsas, lo que las hace oscuras y mutiladas. Creen estar aisladas de la naturaleza mental infinita, porque ignoran

<sup>39</sup> Esta es la posición epistemológica clave contra el escepticismo irracionalista que Spinoza había apuntado ya en TIE, 33-38 y que esgrime, igualmente, contra Albert Burgh en Ep. 76: 320.

las causas que las determinan a ser y obrar. Las ideas son falsas porque se consideran indeterminadas en sí mismas; solo determinadas, en todo caso, por una voluntad primera. Las ideas son verdaderas cuando se saben determinadas y saben el modo en que están determinadas, porque saben de qué otras ideas se siguen con necesidad. Esa es su objetividad.

Esto así, podemos entender también la crítica de Spinoza a Descartes y los estoicos en los prefacios a las partes III y V de la *Ética*. Que no tenemos un absoluto imperio sobre los afectos significa, en este contexto, que no debemos considerar nuestra mente como una entidad aislable, ya que precisamente esa es la fuente de la que beben todas las ideas falsas. Spinoza defiende que todo es cognoscible, pero al mismo tiempo que a nosotros nos es imposible conocerlo todo. Especialmente, no podemos tener un conocimiento adecuado de la duración de las cosas particulares, incluido nuestro cuerpo, lo que las convierte, para nosotros, en contingentes (E 2P31C, E 4D3) y posibles (E 4D4, TTP 4: 58). Nuestra mente no puede equipararse con el entendimiento infinito de Dios, solo es una parte mínima de ese entendimiento. Visto de esta manera, podríamos decir que hay un profundo escepticismo en Spinoza. Lo que nosotros podamos llegar a conocer siempre será una parcela ridícula del universo. Muchas cosas solo las conoceremos por medio de nociones comunes. Pero ese escepticismo se convierte en una condición necesaria del conocimiento. Es un escepticismo racional. Solo si entendemos nuestra finitud, nuestra plena integración en las redes de la interdeterminación, solo si conocemos nuestra imposibilidad de alcanzar un absoluto imperio sobre nuestros afectos, de lograr una liberación completa respecto de nuestras ideas falsas, podemos al mismo tiempo encontrar la raíz de la objetividad de las ideas verdaderas. Nuestra finitud, que implica una privación de conocimiento crónica en algún grado no menor, supone al mismo tiempo que el conocimiento puede pensarse en su necesidad, en su carácter absoluto de objetividad de la idea verdadera respecto a su ideado y respecto a sí misma como idea verdadera de la idea verdadera.

Mas, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber hecho lo que debíamos hacer, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por la actividad de entender, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que entendemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es con la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte conviene con el orden de la naturaleza. (E 4C32)

Objetividad y finitud se coimplican en Spinoza. La objetividad que está a nuestro alcance es una objetividad determinada que es fruto de nuestro deseo determinado de entender, de nuestra actividad propia dentro de las redes de interdeterminación en las que necesariamente existimos. Si la determinación es interdeterminación, entonces, todas las cosas son activas y pasivas, afectan y son afectadas, en un modo u otro. El modo en que nuestra mente es activa es su esfuerzo por entender, por percibir las cosas como son. Pero, que el entender sea un esfuerzo significa que se realiza en una trama de ideas en las que encuentra todo tipo de resistencias, todo tipo de ideas inadecuadas. El esfuerzo consiste en construir conocimiento en el contexto complejo de los encuentros azarosos (*fortuito occursus*) que Spinoza denomina “el orden común de la naturaleza” (E 2P29S), trabajando no solo sobre lo que nosotros hacemos, sino también sobre lo que nos pasa, sobre lo que nos afecta y sobre las imágenes que se producen en esos encuentros, de tal modo que nuestra potencia se mide tanto por nuestra capacidad de afectar como por la de ser afectados. No podemos producir conocimiento objetivo si no entendemos que somos finitos, que esa producción es un esfuerzo, un trabajo, una construcción, una pugna contra las ideas inadecuadas y contra el deseo de ignorar las causas naturales que conduce a la superstición (TTP 6: 81). Y no podemos entender nuestra finitud si no poseemos algún conocimiento objetivo. Si no somos conscientes de nuestra interdeterminación cognitiva con el entorno que nos rodea. La finitud es interdeterminación. La determinación es singularidad, conatus, deseo, otorgados recíprocamente por todos los participantes en una red infinita de conexiones causales, sin un primer hacedor que inicie las series.

No podemos dejar de ser escépticos y relativistas en algún grado, pero el deseo de entender actúa transformando nuestra ignorancia determinada o nuestro conocimiento parcial en conocimiento objetivo.

## 5. Conclusión

El concepto de modo finito de Dios concentra, así, la fuerza crítica y constructiva de la filosofía de Spinoza. Excluye la indeterminación ontológica y el finalismo. Rechaza la posibilidad de una síntesis que clausure lo real y de un pensamiento exterior a la naturaleza. Pero, afirma la absoluta necesidad de todo lo que existe y deja de existir. Reivindica la potencia de afectar y de ser afectadas de todas las cosas singulares. Su naturaleza se resuelve en su recíproca determinación, en la necesidad absoluta de la relación.

La ontología de Spinoza es un pensamiento contra la jerarquización de lo real. Es la condición ontológica para concebir la libertad humana como potencia, como potencia de la mente, que es también potencia del cuerpo, esto es, potente deseo de entender. Y el deseo de entender es máximamente potente cuando es consciente de su finitud, cuando evita confundirse con la totalidad

del entendimiento infinito<sup>40</sup>. En ese momento, la finitud del deseo de entender coincide con su objetividad. El deseo de entender se sabe un modo finito de Dios, un ser en necesaria interdeterminación con el mundo y, por tanto, afectado y afectando otras muchas cosas, sin las que no puede ser ni entenderse. Se sabe, entonces, expuesto a la ignorancia, a la confusión y a la oscuridad, en definitiva, a las pasiones. El conocimiento de esta exposición a las pasiones, de esta objetividad solo suya, es, pues, el modo en que el deseo de entender integra de un modo racional el escepticismo, las limitaciones del conocimiento humano, la subjetividad, la historicidad, la opacidad del lenguaje, los sesgos culturales

(como diríamos hoy) ..., el modo en que rechaza tratar las condiciones del conocimiento como obstáculos inexpugnables. Asumir la finitud, la condicionalidad del conocimiento no es un freno al deseo activo, sino la vía para su perfeccionamiento, el medio para conocerse a sí mismo sin el que no puede conocer su relación necesaria con las cosas exteriores, el modo en que las afecta y es afectado por ellas.

No hay medida común entre los entendimientos humanos finitos y el entendimiento infinito de Dios. Pero, para Spinoza, esa distancia insalvable no es una barrera para concebir ideas verdaderas. Tenerla en cuenta es, precisamente, el único camino hacia la objetividad.

## 6. Referencias bibliográficas

- Alquié, F. (1998). *Le rationalisme de Spinoza*. París : PUF.
- Althusser, L. (1994). *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. París : Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1996). « Du 'Capital' à la philosophie de Marx ». En L. Althusser, É. Balibar, et al. *Lire le Capital*. París : PUF.
- Aquino, T. de. (1994). *Suma de Teología I*. Madrid: BAC.
- Aristóteles (1982). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (2011). "What Is a Proof in Spinoza's Ethics?" En D. Vardoulakis (ed.). *Spinoza Now*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 39-49.
- Balibar, E. (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. París: PUF.
- Deleuze, G. (1994). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza I. Dieu (Éthique I)*. París : Aubier.
- Kant, I. (1993). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfabeta.
- Lucchese, F. del (2009a). *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. Londres: Continuum.
- Lucchese, F. del (2009b). "Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology". *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol. 20, nº 2 y 3.
- Macherey, P. (1990). *Hegel ou Spinoza*. París : La Découverte.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. París : PUF.
- Morfino, V. (2006). "Spinoza: an ontology of relation?" *Graduate Faculty Philosophy Journal*. Volume 27, Number 1, pp. 103-127.
- Morfino, V. (2012). "Spinoza y la contingencia". En D. Tatián (comp.), *Spinoza. Octavo Coloquio*. Córdoba, Argentina: Brujas, pp. 23-39.
- Morfino, V. (2014). *El tiempo de la multitud*. Ciempozuelos, España: Tierradenadie ediciones.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos.
- Platón (1992). *Diálogos, VI. Filebo; Timeo; Critias*. Gredos: Madrid.
- Simondon, G. (2007). *L'individuation psychique et collective*. París: Aubier.
- Spinoza, B. de (1972). *Opera*, (4 vols.). ed. de C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, (1ª edición, 1925).
- Spinoza, B. de (1980). *Ética*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional.
- Spinoza, B. de (1986). *Tratado teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. de (1986). *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. de (1999). *Œuvres III. Tractatus theologico-politicus / Traité théologique-politique*. Texto establecido por Fokke Akkerman. Trad. Jaqueline Lagrée y Pierre François Moreau. París: PUF.
- Spinoza, B. de (2005). *Ética*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. de (2005). *Œuvres V. Tractatus politicus / Traité politique*. Texto establecido por Omero Proietti. Trad. Charles Ramond. París: PUF.
- Spinoza, B. de (2009). *Œuvres I. Premiers écrits. Tractatus de intellectus emendatione / Traité de la réforme de l'entendement ; Korte verhandeling / Court traité*. Textos establecidos por Filippo Mignini. Trad. Michelle Beyssade y Joël Ganault. París : PUF.
- Spinoza, B. de (2009). *Œuvres IV. Ethica / Éthique*. Texto establecido por Fokke Akkerman y Piet Steenbakkers. Trad. Pierre François Moreau. París: PUF.

<sup>40</sup> Dado que el pensamiento es un atributo de Dios no se puede decir que Dios posee entendimiento (E 1P31), pero incluso aunque lo tuviera, que no lo tiene, la palabra "entendimiento" cuando fuera referida a Dios y cuando fuera referida al hombre significaría cosas completamente distintas (según ocurre con el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra) (E 1P17S). Como el pensamiento es un atributo de Dios (E 2P1), si que hay un entendimiento infinito, es decir, una potencia infinita de pensar, todo lo que se sigue de la idea de Dios (E 2P4). Pero, la mente humana tampoco es comparable con el entendimiento infinito, que percibe la naturaleza infinita, pues es solo una parte ínfima de este, percibe su propio cuerpo (Ep. 22), y está integrada en la red de interdeterminaciones cognitivas (E 2P9). Spinoza impugna cualquier concepción antropomórfica de Dios o del entendimiento infinito.

- Toscano, A. (2006). *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tosel, A. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Paris : Aubier Montaigne.
- Yovel, Y. (1990). "The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation". En E. Curley y P.-F. Moreau (eds.). *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden: Brill.
- Zourabichvili, F. (2002). *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris : PUF.