

Tschirnhaus crítico de Spinoza

Josep Olesti¹

Recibido: 12-07-2021 / Aceptado: 23-07-2021

Resumen. Se abordan las tres cuestiones principales que aparecen en la correspondencia entre Tschirnhaus y Spinoza: la libertad; la producción de los cuerpos a partir del atributo extensión; la relación entre los modos del atributo pensamiento y los modos de los demás atributos. Se analizan las dificultades que Tschirnhaus detecta y el valor y alcance de las respuestas de Spinoza.

Palabras clave: Spinoza, Tschirnhaus

[en] Tschirnhaus reader of Spinoza

Abstract. The three main questions that appear in the correspondence between Tschirnhaus and Spinoza are addressed: freedom; the production of bodies from the Extension attribute; the relationship between the modes of the Thought attribute and the modes of the other attributes. The difficulties that Tschirnhaus detects and the value and scope of Spinoza's answers are analysed.

Key words: Spinoza, Tschirnhaus

Sumario. 1. Libertad. 2. La extensión y los cuerpos. 3. El pensamiento y los modos de los demás atributos. Bibliografía.

Cómo citar: Olesti, J. (2021): Tschirnhaus crítico de Spinoza, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 403-413.

La lectura de la correspondencia entre Tschirnhaus y Spinoza ofrece dos aspectos de interés. El primero es el de identificar los principales asuntos de la metafísica spinozista – digo ‘metafísica’, no ‘filosofía’, porque el impacto del *Tractatus Theologico-Politicus*, enorme, se desarrolla por otros derroteros – que encienden el debate en los espíritus filosóficos (no en los voceros de la ortodoxia) contemporáneos e inmediatamente posteriores, como por ejemplo Leibniz, cuyo conocimiento de Spinoza viene mediado por Tschirnhaus,² o Toland, que se hace eco explícito de alguna de las dificultades que Tschirnhaus plantea a Spinoza para desarrollar, a su vez, su posición respecto al, por él denominado, panteísmo spinoziano³. El segundo aspecto por el cual merece la pena detenerse en este intercambio epistolar es el hecho de que la perspicacia de Tschirnhaus obliga a Spinoza (y a nosotros tras él) a un esfuerzo de aclaración o de desarrollo de algunos de los puntos más oscuros de la

doctrina de la *Ethica*. Tschirnhaus no será un filósofo de primerísima división, pero sí tiene la agudeza suficiente para detectar algunas de las dificultades que la doctrina spinozista suscita en un lector que se encuentre instalado de entrada en una perspectiva de las cosas más o menos tradicional, o incluso cartesiana, pero que, además (a diferencia de otros interlocutores de Spinoza, como por ejemplo Blyenbergh), esté bien predispuesto para dejarse conducir hacia otra manera de pensar las cosas si ésta se plantea con la evidencia suficiente. De estos dos aspectos, sólo el segundo será abordado en este trabajo.

Tschirnhaus entra en contacto personal con Spinoza durante su estancia en Holanda, en el invierno de 1674-75; anteriormente, sabe de él gracias a un amigo común, Hermann Schuller. Podemos dar por seguro que conoce la *Ethica*: a lo largo de la correspondencia que mantiene con Spinoza, cita literalmente pasajes de las dos primeras partes del libro, y la nota que Leibniz, a partir de sus

¹ Universidad de Girona; josep.olesti@udg.edu; ORCID: 0000-0003-2313-9534

² El estudio de referencia sobre este debate a tres bandas es Kulstad (2002).

³ El lector interesado puede remitirse a Dragon (2009), esp. cap. 8: «L'antispinozisme de Toland».

conversaciones con Tschirnhaus, redacta sobre Spinoza («Mons. Tschirnhaus m'a conté beaucoup de choses du Livre Ms. de Spinoza»: Leibniz, 1981, p. 384)⁴ se ocupa de asuntos que aparecen en la quinta parte. Confirma este conocimiento el hecho de que Schuller se dirija a Spinoza para solicitar su autorización (que no obtendrá) para que Tschirnhaus enseñe a Leibniz sus escritos (*scripta*)⁵. Y Spinoza mismo da por sentado que Tschirnhaus dispone de una copia (*exemplar*) de su obra, de cuya pulcritud llega a dudar («tua epistolae sensum hac in re non satis assequor, et vel in tua epistola, vel in ipsius exemplari errorem festinantis calami esse credo»; «[donec] sciam an satis emendatum habeat exemplar»)⁶.

El intercambio epistolar entre Spinoza y Tschirnhaus se extiende de octubre de 1674 hasta julio de 1676. Conservamos de él nueve cartas, cinco de Tschirnhaus a Spinoza (epístolas 57, 59, 65, 80, 82) y cuatro de Spinoza a Tschirnhaus (epístolas 60, 66, 81, 83).⁷ A estas, hay que añadir las cinco que intercambian Spinoza y Schuller acerca de asuntos que Tschirnhaus plantea y en las que Schuller actúa como intermediario: la epístola 58, en la que Spinoza transmite a Schuller su respuesta a las objeciones que Tschirnhaus había planteado en la carta 57; y las epístolas 63 (de Schuller a Spinoza: respuesta a Ep 60) y 64 (de Spinoza a Schuller: respuesta a Ep 63), así como las cartas 70 (de Schuller) y 72 (de Spinoza), que vuelven a presentar y a contestar objeciones de Tschirnhaus. En total, pues, se trata de catorce cartas, escritas todas en latín. De doce de ellas, el autógrafo se ha perdido, y se conocen por haber sido incluidas en las *Opera posthuma*; de otras dos, se conserva los manuscritos originales (el de una, Ep 70, en los Archivos municipales de Amsterdam; el de la otra, Ep 72, en manos privadas), dados a conocer por primera vez por J. van Vloten (1860).

A efectos de su análisis, propongo organizar estas cartas en tres grupos temáticamente homogéneos, aunque de magnitud desigual (otros asuntos comparecen en ellas, pero de manera marginal, y no me ocuparé de ellos):

El primer grupo lo forman la primera carta de Tschirnhaus (Ep 57) y la respuesta que Spinoza le da a través de Schuller (Ep 58). El tema central de dichas cartas es el de la libertad.

El segundo lugar, las epístolas 59-60 y 80-83. Se trata en ellas de la producción de los cuerpos a partir de la extensión. Aunque es probable que en las epístolas 80 y 82, de Tschirnhaus, haya colaborado, en alguna medida,

Leibniz (o que, por lo menos, se halle en ellas un eco de las conversaciones de Leibniz con Tschirnhaus)⁸, ello no obliga a segregar las cuatro últimas cartas citadas de las dos primeras, porque el contenido de todas ellas es fundamentalmente el mismo.

Por último, las epístolas 65-66 (Tschirnhaus y Spinoza) y 63, 64, 70 y 72 (Spinoza y Schuller), en las que se trata del tema probablemente más complejo: la relación entre los modos del atributo pensamiento y los modos de los demás atributos.

1. Libertad

La Ep 57 (8 de octubre de 1674) es la primera carta que Tschirnhaus escribe a Spinoza (enviada a Schuller, que se encarga de hacerla llegar a su destinatario). Tal vez por ello, pese a plantear una objeción de fondo fundamental a la posición spinozista (pues escribe desde una óptica explícitamente cartesiana), intenta edulcorar su crítica con una no demasiado inteligible consideración epistemológica previa y con una banal advertencia sobre el peligro de enfrascarse en discusiones sobre palabras cuando en realidad se coincide en lo que se refiere a la cosa. En efecto, manifiesta en primer lugar su sorpresa ante el hecho de que los filósofos sean capaces de demostrar de la misma forma («eadem ratione») que una cosa es falsa y que es verdadera, como por ejemplo Descartes, que en las *Meditationes* demuestra que la certeza del entendimiento es igual para todo el mundo, mientras que otros, en cambio, consideran que eso mismo es verdadero sólo cuando lo han establecido indudablemente hombres singulares. No parece Tschirnhaus haber suministrado un ejemplo para la tesis que supuestamente quería ilustrar. A continuación, advierte: la experiencia nos enseña que a menudo dos hombres que discrepan en un asunto dicen ambos la verdad, si se atiende a sus conceptos más que a sus palabras —con lo cual se podrían evitar muchos conflictos. Parece estar preparando el terreno para suavizar su discrepancia con Spinoza cuando, a la postre, termine inclinándose a favor de la posición cartesiana.

Si en efecto se trataba por parte de Tschirnhaus de una tentativa de endulzar su oposición a una de las tesis nucleares del spinozismo, hay que reconocer que no tiene ningún éxito. Spinoza empieza por confesar que

⁴ El fragmento (pp. 384-385) está escrito en latín, pero empieza en francés.

⁵ «In physicis, et praesertim metaphysicis studiis de Deo et anima pergit, illum esse expertissimum, tandem concludit eum esse dignissimum, cui scripta domini, concessa prius venia, communicentur [...]»; Ep 70: G IV, 303 (no reproduzco acentos diacríticos ni peculiaridades tipográficas; las traducciones son siempre mías).

⁶ Ep 72: G IV, 305. Más parece un esfuerzo caritativo de Spinoza para explicar (y explicarse) la objeción de Tschirnhaus (comunicada por Schuller en la carta 70, a la que Spinoza está contestando) que un escrípulo filológico fundado.

⁷ Sigo la numeración estándar de las cartas, que es la que establece por primera vez la edición de Van Vloten y Land (1882-1883), y que reproducen (con los añadidos a que obligan los descubrimientos más recientes de otras cartas) las ediciones ulteriores, entre ellas Gebhardt. Difiere sensiblemente de la de las *Opera posthuma*.

⁸ Con grados de intensidad distinta, lo han sugerido, entre otros, Vernière (1954, p. 108), Goldenbaum (1994, p. 266), Kulstad (2002, pp. 221-6), Laerke (2008, p. 393). Cf. también el trabajo de Pablo Montosa en este mismo número: «Interferencias metafísicas. Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus sobre el principio de plenitud». Conviene saber que en esta época Leibniz se ocupa intensamente del asunto de los cuerpos y el movimiento, alejándose irreversiblemente de la física cartesiana, ocupación que culminará en la invención de la dinámica. Según Michel Fichant (1978 y 1994), que ha estudiado los manuscritos *De corporum concursu*, esto tiene lugar en enero-febrero de 1678, pero con anticipaciones significativas ya en 1676, es decir, el año de sus conversaciones con Tschirnhaus acerca de Spinoza. Cf. también Garber & Tho (2018, p. 307): «probably in the summer of 1676, Leibniz wrote an essay that changed his thought about the physical world» (se refiere a *De arcanis motus*, que establece la equipolencia de la causa plena y el efecto entero). La Ep 80, de Tschirnhaus (¿o habría que decir de Tschirnhaus-Leibniz?), está fechada 2 de mayo de 1676.

la observación inicial le resulta incomprensible («quid tuus amicus velit [...], nescio»; G IV, 265) y continua sosteniendo una tesis que, en realidad, es inversa a la que Tschirnhaus había propuesto, a saber: que a menudo la coincidencia en las palabras oculta una discrepancia real sobre la cosa. Que es como decir: no es preciso disimular que partimos de posiciones opuestas; veámos cuál es la buena. Al fin y al cabo, las primeras líneas de su respuesta habían sido para decir que la salud y las obligaciones no le permitían perder demasiado el tiempo.

Tschirnhaus pretende que tanto Descartes como Spinoza dicen la verdad acerca del libre albedrío (*de libero arbitrio*), en función del modo como uno y otro conciben la libertad (*libertas*). Descartes denomina ‘libre’ la cosa que no está forzada por ninguna causa («quod a nulla causa cogitur»; G IV, 263), mientras que Spinoza llamaría así a aquella a la cual ninguna causa determina a nada («quod a nulla causa determinatur ad aliquid»; *ibidem*). Reconozco, continua Tschirnhaus, que en todas las cosas estamos determinados a algo por causas precisas y que, por lo tanto, no tenemos libre albedrío; pero, con Descartes, pienso que en algunas cosas (que identificaré) no nos vemos forzados por nada y, pues, que tenemos libre albedrío (hay que entender: la determinación es general, pero conlleva excepciones; se trata, como veremos, de las de la mente humana). Propone a continuación dividir el asunto en tres cuestiones parciales: (1) ¿Tenemos un poder absoluto («absolute aliquam habemus potestatem») sobre las cosas exteriores a nosotros? La respuesta es que no; por ejemplo, hubiera redactado esta carta mucho antes si mis desplazamientos no me lo hubieran impedido. (2) ¿Tenemos un poder absoluto («absolute habemus potestatem») sobre los movimientos voluntarios de nuestro cuerpo? Respuesta: sí, a condición de vivir en un cuerpo sano; si tengo salud, puedo ponerme a escribir o puedo no hacerlo. (3) Cuando puedo hacer uso de la razón, ¿puedo hacerlo libremente, es decir, absolutamente? Respuesta: sí; no se puede negar, sin contradecir la propia consciencia («nisi contradicendo propriae conscientiae»), que puedo pensar que quiero escribir o que no quiero hacerlo, si las causas exteriores me lo permiten (que remite a la segunda cuestión). Ciertamente, hay causas que me determinan a escribir, como por ejemplo que he recibido una carta que solicita mi respuesta a la primera ocasión, que se da ahora. Pero sostengo, con Descartes, a partir del testimonio de mi consciencia («teste conscientia»), que ellas no me fuerzan y que yo podría abstenerme de escribir. Si así no fuera y si las cosas exteriores a nosotros nos obligaran, ¿quién podría adquirir el hábito de la virtud? ¡Toda malicia sería excusable! Mas a menudo las cosas externas nos determinan a hacer algo y, sin embargo, podemos resistirnos a ello. En suma, de acuerdo con sus respectivos conceptos, tanto Descartes como Spinoza dicen verdad. Pero si consideramos la verdad absoluta, ella corresponde a Descartes. Ambos aciertan cuando definen que la esencia de la libertad consiste en la falta de determinación; y esta es perfectamente («clare sane») concebible, pese a que las causas externas nos determinen o inciten a actuar. Mientras que no puede concebirse la libertad si hay algo que nos obliga.

Hasta aquí Tschirnhaus. Sorprende su insistencia (lo afirma dos veces) en atribuir a Spinoza una definición de ‘libertad’ manifiestamente opuesta a la que preside la primera parte de la *Ethica* (def 7)⁹. Es lícito pensar que se trata menos de incomprensión que de un esfuerzo por limar de asperezas su crítica, ya que la afirmación final (que no es concebible la libertad si existe algo que nos obliga) parece denotar que ha detectado perfectamente cuál es la definición spinozista –aunque no alcance a entenderla, es decir, a ser capaz de hacerla suya.¹⁰ Y, en efecto, esta incapacidad es lo que traduce su advertencia de las consecuencias prácticas supuestamente funestas de la posición que se niega a considerar.

En resumen, Tschirnhaus empieza planteando el problema metafísico del libre albedrío, lo resuelve en sentido cartesiano, apelando al testimonio de la consciencia, y remata su posición advirtiendo de las implicaciones perniciosas de su negación. En su respuesta, Spinoza tendrá que insistir en su propia posición metafísica (a la base de la definición que propone), desactivar el papel de la consciencia (convirtiéndola en efecto, no en causa) y situar exactamente las implicaciones prácticas de su concepción. Tschirnhaus adopta el punto de vista espontáneo de un lector formado en la filosofía tradicional, de matriz cristiana, revestido de cartesianismo. Es un punto de vista pertinaz, difícil de erradicar, y posiblemente por ello Spinoza decide ocuparse de él con su respuesta.

Esta empieza protestando que se le atribuya una definición de ‘libertad’ que no es la suya, que reitera ahora («ego [...] dico»; G IV, 265): digo que una cosa es libre cuando existe y actúa por la sola necesidad de su naturaleza. Tschirnhaus le hacía decir: cuando ninguna causa le determina a nada, lo cual situaría la libertad fuera del ámbito de la causalidad, ergo de la necesidad y de la inteligibilidad; naturalmente, le aproximaría a Descartes y a la tradición cristiana. Spinoza explicita: no hago consistir la libertad en un libre decreto, sino en una libre necesidad («non in libero decreto; sed in libera necessitate»; G IV, 265). Es que la necesidad puede ser libre o puede ser forzada, pero ninguna de dichas modalidades autoriza la ficción de la libertad humana (atención a la gramática; el sustantivo es ‘necesidad’, que puede adjetivarse de dos modos: G IV, 266). Es libre quien actúa por la sola necesidad de su naturaleza; así, lo es Dios, mas no las cosas singulares, que están determinadas por causas exteriores a existir y a actuar de un modo preciso y determinado. Por ejemplo, una piedra, que es impulsada por una causa exterior, o cualquier otra cosa singular, por compleja y por capaz de muchas cosas que sea (es decir, una cosa como el hombre). Si dicha piedra

⁹ Que, dicho sea de paso, se introduce en tiempo verbal futuro (*dicetur*): «se denominará libre»; es ya una forma sutil de indicar que no se trata de la manera habitual de definir la libertad, y por ello no es feliz la corrección de Gebhardt a las *Opera posthuma* (o a la copia vaticana rescatada por Spruit y Totaro, 2011), que para mantener la coherencia con el tiempo verbal de las otras definiciones substituye «*dicetur*» por «*dicitur*». La edición citada de Akkermann y Steenbakkers (Spinoza, 2020) recupera (sin hacerlo explícito) la lección original.

¹⁰ Es seguro, al menos, que la identificará bien después, pues la nota redactada por Leibniz (1981, pp. 384-385) sobre sus conversaciones con él acerca del spinozismo reproducen correctamente la postura de la *Ethica* sobre este particular.

pensara mientras continua su movimiento, sabiendo que se esfuerza tanto como puede para mantenerse en él, al ser consciente de su esfuerzo, se creería que es libre y que persevera en el movimiento porque así lo quiere. He aquí la famosa libertad de la cual presumen los hombres. Se creen libres porque tienen consciencia de sus apetitos mientras que ignoran las causas que los determinan: un recién nacido cree que libremente quiere la leche, y un borracho, la bebida, etc; y lo creen así porque, en alguna ocasión, han sido capaces de resistir a su apetito, cuando este era débil, a causa del recuerdo de alguna otra cosa. El lector reconocerá aquí el fragmento de la *Ethica* (III, 2 sch) que Spinoza está reproduciendo. Se trata de una página inequívoca y eficaz, que contiene el segundo momento de la respuesta a Tschirnhaus: la neutralización del potencial demostrativo de la consciencia. En efecto, la consciencia, en la modalidad de la volición, no es causa de efectos, sino que es ella misma un efecto. No hay algo así como una voluntad que determine ella misma lo que quiere, una «facultad absoluta de querer y de no querer» (E II, 48 dem), sino que toda volición está determinada por una causa precisa (E I, 32 dem; E II, 48) y, del mismo modo que no se puede dejar de percibir lo que se percibe («ad secundam objectionem respondeo negando, nos liberam habere potestatem iudicium suspendendi»; E II, 49 sch; G II, 134), no se puede dejar de querer aquello que se quiere (lo que estamos determinados a querer). La genealogía de la consciencia, que descubre la voluntad como un efecto, destruye así el valor epistemológico de la introspección (cosa que, dicho sea de paso, debería reconocer una descripción honesta de la cosa: la experiencia de la libertad y la experiencia de la ilusión de libertad son indiscernibles).

Tras establecer su posición, Spinoza puede abordar las objeciones de Tschirnhaus. Se puede hablar, si se quiere, de acciones libres para referirse a aquellas en que no actuamos contra nuestra propia voluntad. Pero incluso estas acciones se producen necesariamente, como nuestra voluntad misma (G IV, 267). Y por lo que respecta al libre uso de nuestra razón, que supuestamente vendría atestiguado por nuestra consciencia, cabe preguntar: ¿de qué consciencia estamos hablando? ¿de la que he ilustrado con el ejemplo de la piedra? Por mi parte, continua Spinoza, por fidelidad a la consciencia, y también a la experiencia y a la razón, no a los prejuicios ni a la ignorancia, niego que pueda pensar, en virtud de una potencia absoluta de pensar («absoluta cogitandi potentia»), que quiera o que no quiera escribir (G IV, 267). Y si quiere apelar a la experiencia, a su propia consciencia apelo: seguro que ha hecho la experiencia, cuando sueña, de no tener la potestad de escribir o no escribir, sino que su mente se ha visto arrastrada a pensar en lo que piensa en función de la imagen que su cuerpo ha excitado en ella. Spinoza dirige así contra su interlocutor la apelación a la consciencia y a la introspección, y pone a su favor la llamada a la experiencia. El carácter no voluntario del contenido de los sueños demuestra que, por lo menos en ellos, no tenemos la potestad de pensar una cosa o la contraria; pero lo mismo confirma la experiencia en general: nuestro pensamiento está en correspondencia con lo que le ocurre a nuestro cuerpo (G IV, 267;

es la conclusión del escolio a E II, 13). Nuestro ánimo está dispuesto de la manera en la que está, alimenta un deseo o su contrario, como resultado de los afectos que le asaltan. Spinoza destruye, en filigrana, la base implícita de la posición de su adversario: la asimetría cartesiana entre el cuerpo y la mente, que reconoce a la segunda una libertad que niega al primero.

La última página de la carta está dedicada a la cuestión de las consecuencias prácticas de negar el libre albedrío. Spinoza insiste en que esta negación no impide la adquisición del «hábito de la virtud». ¿Cómo podría decir otra cosa? Es el proyecto mismo de la *Ethica* el que depende de ello, aunque, ciertamente, las confusiones y los sofismas se acumulan en su contra. Así, podrá aducirse,¹¹ si la *Ethica* es de naturaleza descriptiva, si sus lectores no tienen libre albedrío para modificar su conducta tras la lectura de la obra, ¿qué beneficios aporta ella? ¿Pero cómo va a ser otra cosa que descriptiva? ¿Cómo podrá ser prescriptiva sin suponer el libre albedrío? Evidentemente, a Spinoza le basta con decir (no lo hace aquí; ¿tal vez por obvio?) que, aquel a quien la lectura de la *Ethica* hace más sabio, es por la secuencia necesaria de las causas y los efectos que se hace más sabio, y es necesariamente que actuará sabiamente y será virtuoso. Sucede aquí algo parecido a lo que Leibniz (*Essais de Théodicée*, I, 55) denunciará como el sofisma de la razón perezosa, de acuerdo con el cual, si lo que va a suceder tiene que suceder necesariamente, da igual qué es lo que haga yo —que es un sofisma porque presupone que, entre las causas que determinan aquello que va a suceder, no se encuentra mi eventual acción. Del mismo modo, Spinoza puede decir que, del hecho de que todo lo que sucede sea el resultado necesario de la cadena de las causas y los efectos, no se sigue que no puede formar parte de estas causas, como una entra otras, la lectura de la *Ethica* —que conduce así a «adquirir el hábito de la virtud» (G IV, 267).

La objeción de Tschirnhaus según la cual la negación del libre albedrío conduciría a justificar cualquier maldad es la otra cara de la misma moneda. Los malvados no son menos perniciosos por el hecho de ser necesariamente malvados. Y el carácter necesario de su conducta no nos impide a nosotros tomar precauciones respecto a ellos, igual como las tomamos frente a animales nocivos como las serpientes venenosas, por mucho que ellas se limiten a actuar con necesidad de acuerdo a su naturaleza (el ejemplo es de los tempranos *Cogitata Metaphysica*, II, 8; G I, 265). La ausencia del libre albedrío no suprime la distinción entre bueno (útil) y malo (perjudicial), ni, por tanto, la necesidad de que nosotros actuemos de acuerdo con ella. Había sido este un tema estelar de la correspondencia de Spinoza con Blyenbergh.

La carta de Spinoza termina observando que la posición de Tschirnhaus no está libre de dificultades, en particular una que el mismo Descartes reconoce, a saber: la conciliación del libre albedrío con la preordenación divina. Spinoza, que difícilmente podría ignorar los deba-

¹¹ Hasta donde yo sé, el primero en plantear esta dificultad es Bayle (1730, s. v. Spinoza, N, vi; IV, p. 262a). Cf. sobre el fondo del asunto De Dijn, 1978, pp. 27-35.

tes escolásticos sobre el asunto,¹² prefiere la asociación de Tschirnhaus con la escuela cartesiana, no sólo porque ha sido aquella bajo la que este, espontáneamente, se había puesto en su primera intervención, sino también, creo, porque esta se impone la obligación de la claridad y la distinción, que debería inclinar la balanza del lado del spinozismo. Si en efecto lo hizo o no, es difícil de determinar; el tema no vuelve a aparecer en el decurso ulterior de la correspondencia con Tschirnhaus, pero algunos pasajes de la *Medicina mentis* no parecen dar pie a que uno se haga muchas ilusiones sobre ello.¹³

2. La extensión y los cuerpos

Tschirnhaus introduce en su segunda carta a Spinoza (Ep 59) este asunto: ¿de qué manera se puede deducir a priori, a partir de la extensión concebida por sí misma (que es indivisible e inmutable), el surgimiento de tan variadas cosas distintas, y en particular la existencia de la figura propia de cada cuerpo en particular? (G IV, 268). De forma muy parecida se expresarán Ep 80 (G IV, 331) y Ep 83 (G IV, 334). Cabe resaltar que, de buen principio, Tschirnhaus plantea el problema en términos eminentemente físicos: solicita una definición verdadera de ‘movimiento’ y hace referencia explícita a la exposición de cuestiones de física en los lemas de la Segunda parte de la *Ethica* (lo que los comentaristas modernos suelen llamar la ‘Pequeña Física’, insertada entre E II 13 y 14).

En su primera respuesta (Ep 60), Spinoza dice que se trata de un asunto sobre el que tiene pendiente escribir y, cuando Tschirnhaus insiste (Ep 80), responde con un ataque al cartesianismo, diciendo que la deducción a priori de los cuerpos es completamente imposible si el atributo extensión se concibe como lo hace Descartes, a saber, como una masa en reposo (“molem quiescentem”). Aunque Tschirnhaus (Ep 82) no se da por satisfecho con la respuesta (que, en efecto, no parece ser otra cosa que una excusa: yo no lo explico, pero los otros, vale decir, los cartesianos, tampoco), no es capaz de sacar a Spinoza de ahí, pues este se limitará a decir (Ep 83) que ha demostrado de forma suficientemente clara («satis clare») que la explicación solicitada es imposible y que, por ello («ideoque»)¹⁴, el concepto cartesiano de extensión es deficiente a la hora de definir la materia,

que debe ser explicada por medio de un atributo que expresa una esencia eterna e infinita (es decir, por medio de la extensión concebida como un atributo); añadirá simplemente que, si el tiempo se lo permite, tal vez más adelante explicará el asunto mejor («clarius»), es decir, de forma ordenada («ordine»).

El lugar donde Tschirnhaus se muestra más insistente es en Ep 82 (G IV, 333-334). Reproduce la respuesta, más bien lacónica, que había recibido de Spinoza para, a continuación, reformular sus dudas. Spinoza reprocha a Descartes que la producción de los cuerpos a partir de la extensión no es posible sin suponer un movimiento que excita en ella, desde el exterior, Dios. Pero esta crítica a Descartes no vale como explicación positiva de aquella producción. Y si se trata de obtener dicha explicación, Tschirnhaus detecta una dificultad, a saber, la pretensión spinozista de deducir diversas propiedades a partir de una sola definición. Tschirnhaus afirma que, en matemáticas, a partir de la definición de una cosa no se puede deducir más que una sola propiedad y que, para descubrir más propiedades, es necesario relacionar la cosa definida con otras cosas (p. e., si en un círculo se considera únicamente su circunferencia, se puede deducir que es una curva igual a sí misma en todos sus puntos; para deducir más propiedades, hay que referirla a otras cosas, como los radios trazados desde el centro, o dos líneas que se cortan, etc.). Tschirnhaus destaca explícitamente que esta afirmación suya se contradice con E I, 16, que sostiene que a partir de la definición de una cosa cualquiera pueden deducirse múltiples propiedades (efectivamente, dicha afirmación aparece en la demostración de la proposición citada). Si no se acepta esta afirmación de E I, 16 dem, que Tschirnhaus dice no aceptar, hay que concluir que no se puede entender cómo puede deducirse la infinita variedad de los cuerpos a partir del solo atributo extensión (a no ser que –sugiere– lo que Spinoza esté pensando es que se deduce a partir de todos los atributos tomados conjuntamente).

La respuesta de Spinoza es inequívoca. Niega la premisa de Tschirnhaus, a saber, que de la definición de una cosa no pueda deducirse más que una sola propiedad. Tal vez («forsan») sea así en las cosas más simples o en los entes de razón, pero no es así en las cosas reales, y en particular no es así en Dios, a partir de cuya definición (el ente a cuya esencia corresponde la existencia) se concluyen múltiples propiedades (la existencia necesaria, la inmutabilidad, la infinitud, etc.).

Se ha objetado que Spinoza no es aquí completamente honesto (Laerke, 2008, pp. 395 s.): cuando Tschirnhaus pregunta cómo se deducen de Dios los cuerpos particulares y lo compara con la dificultad de deducir propiedades a partir de una definición, estas ‘propiedades’ equivalen a ‘modos de la substancia’ (cuerpos). Pero cuando Spinoza responde, las ‘propiedades’ múltiples que deduce de Dios (existencia necesaria, inmutabilidad, etc.) no son ya ‘modos de la substancia’ (cuerpos), sino más bien lo que el Spinoza del *Korte Verhandeling* denominaba «propios» (existencia necesaria, inmutabilidad, etc.).

A mi modo de ver, el reproche es injusto. En Spinoza, ‘propiedad de la substancia’ puede significar tanto

¹² El grado de conocimiento de la escolástica (o las escolásticas) por parte de Spinoza es difícil de precisar (cf. Manzini, 2011).

¹³ Tschirnhaus, 1695, p. 24, p. 286. Así los interpreta Schröder, 1987, p. 24. Era ya el punto de vista de Kuno Fischer (1878, p. 172). De todos modos, no se puede obviar el deseo de Tschirnhaus de aparecer respetable ante la ortodoxia. Ante las acusaciones de cripto-spinozismo que le dirige Thomasius, protesta airadamente e insiste en decir (en el manuscrito *Anhang An Mein so gennantes Eilfertiges bedencken [...]*, inédito hasta su publicación en 1983) que se siente más próximo a Descartes que a Spinoza; sobre este particular, cf. J.-P. Wurtz, 1980, pp. 489-506 y, de nuevo, P. Montosa en este mismo número.

¹⁴ El adverbio es relevante, porque establece una relación causal entre la definición cartesiana y la imposibilidad de satisfacer la demanda de Tschirnhaus: puesto que el concepto de extensión (vale decir, el concepto cartesiano; para referirse a su propia concepción, Spinoza prefiere decir el atributo extensión) es incapaz de ofrecer la demostración solicitada, resulta que la definición cartesiana de materia a partir de aquel concepto es mala y debe ser substituida por la que pasa por el atributo.

sus modos como sus características («propios»). Es por ello que puede decir que la relación entre Dios y sus modos es idéntica a la relación entre el triángulo y sus propiedades:

Ego me satis clare ostendisse puto (vid. Prop. 16), a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, *omnia necessario effluxisse*, vel semper eadem necessitate sequi, *eodem modo*, ac ex natura trianguli ab aeterno, et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Quare Dei *omnipotentia* actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate manebit.¹⁵

Pienso que, en realidad, Spinoza tiene razón cuando dice que ya ha respondido a la pregunta que se le hace (y que no la tienen los comentaristas que dicen que no lo ha hecho)¹⁶, aunque, ciertamente, la respuesta no es particularmente explícita (como suele suceder, por otra parte, en la correspondencia de Spinoza, que, salvo excepciones, como la denominada carta sobre el infinito, es más bien expeditiva). Todo se reduce a dar beligerancia a la tesis según la cual el problema aparece, y es irresoluble, si se piensa la extensión como lo hace Descartes, es decir, como ocupación de espacio, respecto a la cual el movimiento es algo que se introduce desde el exterior.¹⁷ El problema, en cambio, se disipa si se piensa la extensión como un atributo de una substancia que se define como actividad, *actuosa essentia* (E II, 3 sch: «[...] ostendimus, Dei potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse»), y que se identifica con la potencia (E I, 34); es decir, si se entiende el atributo como un principio productivo. No podría ser de otro modo, ya que la potencia es la esencia de la substancia («Dei potentia est ipsa ipsius essentia»; E I, 34) y ya que esta está constituida por los atributos¹⁸, hasta el punto que puede decirse «Deus, sive omnia Dei attributa [...]» (E I, 19). Un atributo no es una cosa, sino un principio de producción de cosas. La extensión no

es una masa en reposo, como la piensa Descartes, sino aquello que hace que exista cierto tipo de cosas, a saber, los cuerpos (del mismo modo que lo son los otros atributos, que producen, cada uno, cierto tipo de cosas).

A lo sumo, lo que se podría reprochar a Spinoza (Matheron, 1991, pp. 86-87) es que no hubiera aprovechado la ocasión para insistir en lo que Matheron denomina una «ontología de la potencia», subrayando que forma parte de la naturaleza de todo atributo expresarse, cada uno en su género, de una infinidad de modos. Pero, en cualquier caso, el atributo extensión no necesita nada adicional (como el empujoncito que, a decir de Pascal, sí necesitaba la extensión cartesiana) para producir, necesariamente, cuerpos.

Si esto es así, podemos retomar la respuesta final de Spinoza a Tschirnhaus (Ep 83) para comprobar que, en lo substancial, es razonablemente satisfactoria. Podemos distinguir en ella dos momentos, porque responde a dos cuestiones próximas, pero distintas: (1) ¿Se puede demostrar a priori que la extensión produce cuerpos? Respuesta: sí, y la *Ethica* lo ha demostrado, porque ha establecido que un atributo no es más que una esencia de una substancia que se define por producir, de manera que, del mismo modo que no se puede concebir que la substancia no produzca, no puede concebirse que no lo hagan todos y cada uno de sus atributos; (2) ¿Se puede demostrar a priori el detalle de esta producción? Respuesta: no, y nadie va a poder hacerlo, pues ello equivaldría a convertir en apriori una ciencia, la física, que, en alguna medida al menos, es y va a continuar siendo siempre empírica.

3. El pensamiento y los modos de los demás atributos

Se trata posiblemente de la cuestión más interesante de las que se suscitan en la correspondencia entre Spinoza y Tschirnhaus, porque obliga a pensar un tema oscuro del spinozismo. Su primera aparición se halla en la Ep 63, entre una batería de dudas que Schuller traslada a Spinoza de parte de Tschirnhaus, a saber: (1) solicita (1.a) una demostración positiva (y no por reducción al absurdo) de la afirmación que, de los múltiples atributos de Dios, no podemos conocer más que el pensamiento y la extensión; tesis de la cual parece seguirse (1.b) que criaturas que consten de otros atributos no podrán conocer la extensión, de manera que habría tantos mundos como atributos divinos (cuyas criaturas percibirían el atributo de su mundo y, además, el pensamiento, tal como nosotros percibimos extensión y pensamiento); (2) puesto que el intelecto humano y el divino no tienen nada en común, ya que difieren tanto por su esencia como por su existencia, el intelecto de Dios (por E I, 3) no puede ser causa del nuestro; (3) de E I, 10 sch, que establece que cuanto más realidad tenga un ser, tantos más atributos le corresponden, parece seguirse que habrá entes que tengan tres, cuatro, o más atributos; pero en cambio se sostiene que todo ente consta sólo de dos atributos, a saber, uno de los atributos de Dios y la idea de este atributo (el lector observará que, en su formulación, Tschirnhaus

¹⁵ «Creo que he mostrado (ver Prop. 16) con la claridad suficiente que de la potencia suprema de Dios, o sea, de la naturaleza infinita, han efluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, *todas las cosas*; o que se siguen siempre con una misma necesidad, *del mismo modo que* de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y hasta la eternidad, que sus tres ángulos equivalen a dos rectos. De manera que la *omnipotentia* de Dios ha sido en acto desde la eternidad y permanecerá en la misma actualidad hasta la eternidad» (E I, 17 sch: G II, 62). El subrayado es mío, así como la coma que, por mor de claridad, añado tras «sive infinita natura», como hacen también en su edición, sin explicitarlo, Akkermann y Steenbakkers (Spinoza, 2020).

¹⁶ El último, el más reciente traductor francés del epistolario: Rovere, 2002, p. 386n.

¹⁷ Es el defecto de la física-metafísica cartesiana, que p. e. Pascal criticará por razones teológicas (la reducción del papel de Dios a dar un empujoncito, *chiquenaude*, al mundo; cf. *Pensées*, fr. 1001 ed. Lafuma = 77 ed. Brunschvicg), Leibniz, por razones físicas (la insuficiencia de la foronomía para salvar los fenómenos) y metafísicas (la necesidad de reformar la noción de substancia para introducir en ella el concepto de fuerza; cf. p. e. *De Prima Philosophiae Emendatione, ed de Notione Substantiae*), Toland, por razones metafísicas más que físicas (el fomento de un materialismo que reconozca en la fuerza una cualidad esencial de la materia; cf. *Letters to Serena*, IV y V).

¹⁸ De acuerdo con la definición de atributo (E I, def 4). No es preciso introducir aquí la *disputata quaestio* sobre el carácter supuestamente subjetivo de la definición de atributo, a la que, según algunos intérpretes, daría pie la presencia en la definición de la referencia al intelecto («quod intellectus de substantia percipit»).

se resiste a conceder primacía a la extensión, en la línea de la objeción 1.b); (4) solicita ejemplos de las cosas producidas inmediatamente por Dios y de las que lo son por medio de una modificación infinita (y, por su parte, sugiere, para los primeros, pensamiento y extensión, y para los segundos, el intelecto y el movimiento).

De estas cuatro dificultades, son (1) y (3) las que nos ocuparán aquí. La (2) sólo aparece si se concede que el intelecto divino es causa del humano, y se desvanece si ambos pasan a ser considerados efectos (modos) de una única causa, que es Dios (por ello, en su respuesta, Ep 64: G IV, 278, Spinoza remitirá a E I, 25). La (4) tiene la virtud de animar a Spinoza a ser algo más explícito y a ejemplificar, como se le pide, los denominados modos infinitos inmediatos (el intelecto absolutamente infinito de Dios y el movimiento y el reposo) y mediatos (la «facies totius universi» o el rostro del universo entero), pero de modo tan lacónico (G IV, 278) que, aparte de corregir la sugerencia de Tschirnhaus, no hace sino incrementar el deseo de mayor concreción, que no se verá ya satisfecho (y que dará pie a innumerables conjeturas por parte de intérpretes y comentaristas).

La respuesta de Spinoza a la primera cuestión suscitada por Tschirnhaus (después volveré sobre ello) consiste en suministrar la demostración solicitada (1.a), a partir de la idea que la esencia de una mente no es otra cosa que («in hoc solo consistit»: Ep 64; G IV, 277) la idea de un cuerpo existente en acto, por lo que su capacidad de comprensión («mentis intelligendi potentia») no puede rebasar lo que dicha idea conlleva; y por lo que respecta a la inferencia que Tschirnhaus pretende deducir de ahí (1.b), sobre la eventual existencia de otras criaturas que consten de otros atributos que no sean la extensión y que, pues, ignoren este, Spinoza se limita a remitir a E II, 7 sch, donde se establece que los infinitos atributos de Dios son formas distintas como este se expresa, cada una de las cuales presenta el mismo orden secuencial que las demás y cuya conexión causal es, para cada atributo, epistemológicamente autosuficiente. Puede concederse que, por pasiva, el escolio responde a Tschirnhaus, pues, al asignar a un único sujeto los infinitos atributos, no parece haber lugar para pensar que uno de ellos (o mejor, un modo finito de uno de ellos) pueda no ser replicado en todos los demás. En su respuesta a la tercera cuestión planteada por Tschirnhaus, Spinoza insistirá en subrayar que los atributos lo son de Dios, por lo cual es sólo a la idea de un ser que conste de infinitos atributos a quien se aplica el principio que, a más realidad, más atributos.

Tschirnhaus no se da por satisfecho con las respuestas y en la siguiente misiva, Ep 65, vuelve a la carga, insistiendo en la solicitud de (1.a) y añadiendo ahora que, a su modo de ver, la tesis de Spinoza (que la mente sólo puede percibir dos atributos divinos, extensión y pensamiento) entra en conflicto con el escolio de E II, 7 que Spinoza ha aducido para satisfacer (1.b), ya que en él se dice que toda cosa singular se expresa en una infinidad de modos (uno para cada uno de los infinitos atributos). Si esto es así, ¿por qué razón la mente, que es un modo que debe expresarse también en el resto de los atributos (no sólo en el de la extensión), percibe sólo su cuerpo y

no también los modos correspondientes del resto de los atributos? (Ep 65: G IV, 279).

La respuesta de Spinoza, Ep 66, es muy breve, más bien oscura y, sin insistir en (1.a), que considera resuelta, atañe sólo a (1.b):

[...] dico, quod quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu, illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis Mentem constituere nequeunt; sed infinitas: quandoquidem unaquaeque harum infinitarum idearum nullam connexionem cum invicem habent, ut in eodem Scholio Propositionis 7 Part. 2. Ethic. explicui, et ex Prop. 10. Part. 1. patet.¹⁹

Más adelante retomaré el pasaje para elaborar el sentido definitivo de la posición de Spinoza. Por de pronto, baste clarificar lo que dice: pese a que cualquier cosa sea un modo de cada uno de los infinitos atributos divinos, y por lo tanto pese a que exista una idea de cada uno de estos infinitos modos, no puede decirse que estas infinitas ideas (una para cada uno de los modos de los infinitos atributos) constituyan una mente (la mente de una sola cosa singular), sino que constituyen infinitas mentes²⁰; se entiende: una para cada atributo (igual que decimos que la mente es el modo en el atributo pensamiento del cuerpo, que es el modo de la misma cosa en el atributo extensión, habrá que decir que hay otra mente que es el modo en el atributo pensamiento del modo que la misma cosa es en el atributo X, y otra para el atributo Y, etc; y dado que los atributos son independientes los unos de los otros, así lo son sus modos y así lo son su reflejo modal en el atributo pensamiento, es decir, sus ideas o mentes (porque, cabe recordar, una mente no es en el spinozismo una facultad, sino una idea).

Queda, por fin, la Epístola 70, donde Schuller transmite que Tschirnhaus no termina de ver que la posición de Spinoza no tenga dos implicaciones problemáticas, que parecen poner en cuestión la consistencia interna del sistema.

La primera de ellas (5) pretende que existe una contradicción entre E II 5 y E II 7, porque en la proposición 5 se dice que los objetos a los que las ideas se refieren («ideata») son causa eficiente de estas, contra lo que establece la proposición 7 a partir del axioma 4 de la primera parte (lo que la tradición denominará el paralelismo). La objeción deja perplejo a Spinoza, porque supone entender que el texto de E II 5 dice exactamente lo contrario de lo que Spinoza sostiene en él, a saber, que la causa de las ideas es Dios en tanto que cosa pensante, no las cosas que las ideas representan (los objetos a los que las ideas se refieren). Tanto es así, que Spinoza, tras

¹⁹ G IV, 280: «[...] digo que, aunque toda cosa se exprese de infinitos modos en el intelecto infinito de Dios, estas infinitas ideas por las cuales se expresa no pueden constituir una y la misma mente de una cosa singular, sino infinitas: porque estas infinitas ideas no tienen ninguna conexión entre sí, como he explicado en el escolio de la proposición 7 de la Segunda Parte de la Ética y es evidente a partir de la prop. 10 de la Primera parte».

²⁰ No «infinitas cosas singulares». La gramática es inequívoca, y el significado también: las infinitas ideas de los infinitos modos de los distintos atributos son todas ideas de una sola y la misma cosa; pero, pese a ello, no son una sola mente, porque son ideas que corresponden a atributos diferentes, que no tienen ninguna conexión entre sí.

repetir lo que dice el pasaje de la *Ethica*, llega a especular con que, tal vez, Tschirnhaus no disponga de un ejemplar lo suficientemente depurado («satis emendatum») y que esté leyendo un texto que contenga un error del copista («errorem festinantis calami»; Ep 72: G IV, 305).²¹ Sea como fuere, es evidente que la objeción no afecta a la posición de Spinoza.

Muy distinto es el caso, en cambio, de la segunda implicación señalada por Tschirnhaus (6), que denota agudeza por su parte y que debiera haber forzado a Spinoza a alguna aclaración complementaria. Tschirnhaus se da cuenta de que, como consecuencia de la posición spinozista, habrá que sostener que el atributo del pensamiento tiene una extensión mucho mayor que los demás atributos («multo latius, quam attributa caetera extendere statuatur»), lo cual entraría en contradicción, añade, con el hecho de que cualquier atributo constituye la esencia de Dios. La dificultad detectada está clara: si el atributo del pensamiento contiene las ideas de todos los modos de los infinitos atributos, tendrá que contener infinitos modos más que los que contenga cada uno de los atributos restantes: no sólo va a contener las ideas de los infinitos modos del atributo extensión, es decir, de los infinitos cuerpos, sino también las ideas de dichos modos tal como se expresan en los demás atributos. Lo cual parece poner en cuestión la equivalencia de los atributos (pues habrá uno mucho más rico que los demás), contra lo que se establece en E II 7 y 8 —aunque Schuller se apresura a matizar que pudiera ser que no se hayan comprendido bien estas proposiciones, muy lacónicamente demostradas.²² Por desgracia, Spinoza no da beligerancia a esta segunda dificultad y se limita a decir que, puesto que Tschirnhaus o no ha entendido bien su posición o no dispone de un ejemplar correcto de la *Ethica*, como denota (5), no tiene sentido continuar ocupándose del asunto (G IV, 302).

En suma, de las seis objeciones que creo haber podido identificar en las cartas consideradas, creo que se puede conceder que están resueltas (2) y (5), que descansaban en algún malentendido, y (4), que no era más que una petición de aclaración. Merece la pena explicitar ahora hasta qué punto las respuestas de Spinoza, resumizadas en las páginas precedentes, resuelven también (1), (3) y (6).

Vayamos con (1). Como se recordará, sugería que, si se admite que, de los infinitos atributos de Dios, únicamente conocemos pensamiento y extensión (1.a), podría

plantearse que hubiera otras criaturas (luego otros mundos) que conocieran el pensamiento (por hipótesis, pues se supone que conocen) y solamente uno de estos otros atributos, distinto de la extensión (1.b). Lo que genera las dificultades es el hecho de que Spinoza sostenga simultáneamente que existen infinitos atributos pero sólo percibimos dos, y a esta tesis se mantiene fiel en sus respuestas (Ep 64 y Ep 66). La infinidad de atributos se demuestra en E I, 11; que de ellos sólo podemos percibir dos, resulta de la naturaleza de la mente humana, que no es más que la idea de un cuerpo existente en acto («et nihil aliud», como subraya E II, 13). Porque la mente no es más que esto, su capacidad de intelección se circunscribe a las cosas que la idea del cuerpo contiene o que se siguen de ella; y es obvio que dicha idea no contiene otros atributos que extensión y pensamiento.

La cosa singular que nosotros somos es un cuerpo (un modo del atributo extensión) y la idea de este cuerpo (un modo del atributo pensamiento). Puesto que existen infinitos atributos, es seguro que esta cosa singular que nosotros somos se replica también en todos ellos, de manera que somos también un modo de cada uno de estos otros infinitos atributos; y puesto que hay una idea de todo lo que existe, de cada uno de estos otros modos que también somos existe una idea («unaquaque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu»; Ep 66: G IV, 280). Lo que sucede es que estas ideas de los modos de los otros atributos no las conocemos, porque no forman parte de nuestra mente (sólo forma parte de ella la idea del cuerpo), o como dice Spinoza (Ep 66) no pueden constituir una sola mente, puesto que no tienen conexión entre sí, al referirse a atributos distintos. Es decir, las infinitas ideas de los modos de los otros atributos que, como toda idea, se encuentran en el intelecto divino, constituyen no una mente, sino una infinidad de mentes («[...] unam eandemque rei singularis Mentem constituere nequeunt; sed infinitas»). Esta expresión es la que sorprende, y la que debió resultar incomprensible a Tschirnhaus, formado en la tradición que piensa la mente como una facultad. Pero el spinozismo establece otra cosa. La mente no es una facultad, sino una idea, un modo del pensamiento («mens certus, et determinatus modus cogitandi est»; E II, 48 dem), una parte del intelecto de Dios («hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei»; E II, 11 cor). El intelecto divino contiene todas las ideas posibles, es decir (porque todo lo que es posible existe), constituye el conjunto formado por las ideas de todo lo que existe (E II, 3); nuestra mente no es más que un subconjunto de dicho conjunto, a saber, el que contiene la idea de nuestro cuerpo y de todo aquello que a él se refiere. Por otra parte, ya en el *Korte Verhandeling* Spinoza había advertido del uso singular del término *mente* (el texto dice «ziel», «alma», pues la lengua neerlandesa no dispone de un sustantivo etimológicamente derivado del latín *mens*):

En hier mede achten wy dan genoegzaam verklaart, wat voor een ding de ziel in 't algemeen is, verstaande onder het gezeide niet alleen de Ideen, welke ontstaan uyt de lichaamelyke wyzingen, maar ook die welke ontstaan uyt

²¹ Laerke (2008, p. 399) abunda en la hipótesis aduciendo que la objeción cita un lema de alguna de las dos proposiciones concernidas, cuando en el texto de la *Ethica* que conocemos no aparece ahí lema alguno. Pero no ha lugar. Se trata de un error de la traducción francesa de la correspondencia por Ch. Appuhn, que Laerke, por inadvertencia, da aquí por buena. En Ep 70 (G IV, 302) no se habla de la «démonstration du lemme» (Appuhn), sino de la «demostración de la segunda [proposición]» («demonstrationem posterioris»). El lector curioso puede consultar el manuscrito original de Schuller aquí: <https://spinozaweb.org/letters/124#lightbox> [último acceso: 11/09/2020].

²² No me ocuparé de otra dificultad que, en este contexto, ha sido señalada por los comentaristas, pues sólo tangencialmente atañe a lo que se plantea en la correspondencia con Tschirnhaus, a saber: el hecho de que, si existen infinitos atributos que no conocemos pero que constituyen la esencia de Dios, pareciera que esta debiera ser inaccesible a nuestro conocimiento. Cf. p. e. Ariew, 1990.

de wezentlykheid van een ygelyke wyzing van de overige eyenschappen.²³

En lo que Tschirnhaus sí que tiene razón es en aspirar a una demostración a priori de la “limitación” que constituye nuestra mente, a saber, que su objeto no sea más que el cuerpo. Pero Spinoza no puede suministrarla. Al fin y al cabo, la demostración de la proposición 13 de la segunda parte descansa, finalmente, en un axioma (el axioma 5 de la segunda parte) que dice que no percibimos otra cosa que cuerpos y modos de pensar, y cuya asunción parece remitir, en última instancia, a la experiencia.

En cuanto a (3), Tschirnhaus planteaba que, aunque se afirma que todo ente consta sólo de dos atributos, pudiera haber cosas constituidas por tres, cuatro o más atributos. Spinoza se había limitado a señalar que el sujeto de los atributos es Dios y que le corresponden en número infinito. Pero hubiera podido añadir que la objeción incurre en, al menos, un error más: afirmar que todo ente consta únicamente de dos atributos. En realidad, todo ente, o por utilizar la terminología preferida de Spinoza, toda cosa singular, se expresa como un modo de cada uno de los infinitos atributos de Dios: «sive naturam sub attributo Extensionis, sive sub attributo Cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus».²⁴ La *Ethica* no tolera que un modo se replique sólo en algunos atributos y no en todos. ¿Cómo podría no ser así? Significaría que alguna de las cosas que la infinita potencia de Dios puede haber producido (a saber, la réplica de aquel modo en alguno de los infinitos atributos) no ha sido producida; como si Dios se reservara potencia productiva y no produjera todo cuanto puede. Mas no hay tal reserva de potencia o entendimiento en potencia (E I, 31 sch), pues la esencia de Dios debe pensarse como potencia siempre activa («actuosa essentia») y no a partir del modelo de la potencia que, no siendo infinita, puede no realizarse (E II, 3 sch). El error de Tschirnhaus puede haber sido suscitado por el hecho de que, puesto que lo que a Spinoza le interesa es la mente humana y el modo como pueda llegar a la suprema felicidad (G II, 84), se ocupa fundamentalmente de lo que ella puede comprender. Pero del hecho de que la mente humana sólo sea la idea del cuerpo y, por tanto, sólo perciba dos atributos, no se sigue que no haya también, de la cosa singular que es un cuerpo humano y de la idea de ese cuerpo, una modificación paralela en cada uno del resto de los infinitos atributos.

Resta, en fin, el asunto de la eventual mayor amplitud del atributo pensamiento respecto al resto de atributos (6). Aunque Spinoza optara por no abordarlo, merece la pena que nos detengamos en él, a fin de determinar de qué modo puede encajar en la doctrina. A mi entender, hay que distinguir en el asunto dos cuestiones: la primera, determinar si, en efecto, Tschirnhaus tiene razón al decir que la manera spinozista de tratar las cosas obliga a otorgar al pensamiento mayor amplitud que a los demás atributos; la segunda, suponiendo que la respuesta a la primera sea afirmativa, analizar si ello genera dificultades suplementarias en el sistema spinozista. A mi modo de ver, hay que contestar que sí a la primera cuestión y que no a la segunda.²⁵

El problema puede plantearse así: puesto que (a) el pensamiento produce todas las ideas posibles, y puesto que (b) puede haber ideas de todos los modos de todos los atributos (es decir, de todo modo de todo atributo es posible su expresión mental), resulta que el atributo pensamiento reduplica los modos de todos los atributos y, por lo tanto, aún siendo todos los atributos infinitos, ‘contiene más’ modos —hoy diríamos, es más ‘denso’.²⁶ Nótese que esta singularidad de la reduplicación del pensamiento se produce porque existen infinitos atributos, y no se daría si sólo hubiera dos, pensamiento y extensión, porque la idea de la idea, y la idea de la idea de la idea, etc., corresponden siempre a modificaciones distintas del cuerpo: cuando tengo una idea de una idea (es decir, cuando tengo una idea que consiste en la idea de sí misma —reflexión), la configuración de mi cuerpo es distinta de aquella configuración que adopta mi cuerpo cuando tengo una idea cuyo contenido es otro —no reflexivo.

No hay dificultad mayor con (a). ¿La hay con (b)? La habría si se dijera que sólo puede haber ideas cuyo contenido objetivo sea un modo de la extensión. Pero nada obliga a entender la idea así; más bien al contrario. Del hecho de que la idea que es la mente humana sea la idea de un cuerpo (y de un cuerpo existente en acto) no se sigue que toda idea sea idea de un cuerpo. Como establece E II, 3, existe una idea de todo lo que se sigue necesariamente de la esencia de Dios —y no parece que haya razones para restringir esta esencia a la que se expresa por el atributo extensión. Lo corrobora E II, 5 cor: en el contexto de la explicación de por qué la causa de las ideas no son las cosas que las ideas representan, escribe Spinoza que «las cosas sobre las que hay ideas se siguen y concluyen a partir de sus atributos» («res ideatae ex suis attributis consequuntur, et concluduntur»); si se refiriera únicamente a los cuerpos, no hablaría de los atributos en plural («ex suis attributis»); al hacerlo, denota claramente que piensa que existen ideas de los modos de todos los atributos; y todas estas ideas forman la idea de Dios (E II, 4). Por ello, la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de actuar

²³ G I, 120: «Pensamos haber explicado suficientemente lo que es la mente en general, comprendiendo por ella no sólo las ideas que nacen de las modificaciones corporales, sino también las que nacen de la existencia de cualquier modificación de los atributos restantes». Doy la referencia de Gebhardt, pero cito por la edición más reciente de Mignini (Spinoza, 2009). Sobre el uso sorprendente del término ‘mente’ en este contexto, cf. ya S. Dunin Borkowski, 1933-1936, IV, p. 69.

²⁴ E II, 7 sch: «sea que concibamos la naturaleza bajo el atributo de la extensión, sea que la concibamos bajo el atributo del pensamiento, sea que la concibamos bajo cualquier otro [atributo], encontraremos siempre uno y el mismo orden, es decir, una y la misma conexión de causas, esto es, las mismas cosas siguiéndose las unas de las otras».

²⁵ Los intérpretes discrepan. Para muestra, un botón: niegan la mayor amplitud del atributo pensamiento Gueroult (1972, pp. 83-84) o Laerke (2008, p. 402); la afirman, Deleuze (1968, p. 110) o Curley (1969, p. 149).

²⁶ Por lo menos desde la Edad Media se sabe que hay infinitos mayores que otros. Cf. el monumental Duhem (1913-1959). Este debate resuena en la carta de Spinoza a Meyer sobre el infinito (Ep 12).

(«Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae»; E II, 7 cor). Y en el escolio de esta misma proposición 7 (que es la que cita Tschirnhaus), Spinoza habla explícitamente de otros atributos que la extensión y el pensamiento. Ciertamente, Spinoza se demora poco de ello y en seguida (E II, 10) pasa a ocuparse de la mente humana, ya que es el objetivo de la segunda parte de la *Ethica*. Sucedió lo mismo en el *Korte Verhandeling* (G I, 120), donde, tras decir que por ‘mente’ (‘ziel’) hay que entender no sólo las ideas nacidas de los modos corporales sino también las de las que nacen de los modos de los restantes atributos, añadía que, dado que de estos tenemos un conocimiento menor que de la extensión, era recomendable analizar esta para comprender mejor la esencia de la mente, «nuestra verdadera intención» («ons eigentlyke voornemen»).

Si esto es así, ¿no se resiente el paralelismo de los atributos? A mi modo de ver, no. El paralelismo se mantiene porque, pese a que el atributo pensamiento contenga más modos que los que contiene cualquiera de los atributos restantes (pues de todos ellos produce aquel la idea), no se da el caso de que un elemento del conjunto ‘ideas’ no tenga una correspondencia con un elemento de uno de los otros conjuntos, del mismo modo que, en el conjunto de los números naturales, algunos elementos tienen una correspondencia con el conjunto de los números pares y, el resto, la tienen con el conjunto de los números impares. No existe, en el conjunto formado por todas las ideas, ninguna idea desaparejada, es decir, que no encuentre, en aquello que ella expresa en el atributo pensamiento, un modo paralelo que exprese lo mismo en otro atributo.

Bibliografía

- Ariew, R (1990). «The Infinite in Spinoza’s Philosophy», en Curley, E. & Moreau, P.- F. (eds.). *Spinoza. Issues and Directions*, Leiden: Brill, pp. 16-31.
- Bayle, P. (1730). *Dictionnaire Historique et Critique*. Amsterdam: P. Brunel et al. & Leiden: S. Luchtman.
- Curley, E. (1969). *Spinoza’s Metaphysics. An Essay in Interpretation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Minuit.
- Dijn, H. de (1978). «The Possibility of an Ethic in a Deterministic System like Spinoza’s», en J. Wetlesen, J. (ed.). *Spinoza’s Philosophy of man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977*, Oslo-Bergen-Tromsø: Universitetsforlaget, pp. 27-35.
- Dragon, T. (2009). *Toland et Leibniz. L’invention du néo-spinozisme*. Paris: Vrin.
- Duhem, P. (1913-1959). *Le système du monde. Histoire des idées cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris: Hermann.
- Dunin Borkowski, S. (1933-1936). *Spinoza*, Münster: Aschendorff.
- Fichant, M. (1978). «Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz en 1676», en Heinekamp, A. (ed.). *Leibniz à Paris (1672-1676)*. Wiesbaden: Steiner, pp. 219-232.
- Fichant, M. (1994). *Gottfried Wilhelm Leibniz. La réforme de la dynamique: De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*, Paris: Vrin.
- Fischer, K. (1878). *Geschichte der neuern Philosophie. Descartes und seine Schule. Dritte neu bearbeitete Auflage*. München: Bassermann.
- Garber, D. & Tho, T. (2018). «Force and dynamics», en Antognazza, M. R. (ed.). *The Oxford Handbook of Leibniz*, Oxford University Press, pp. 304-330.
- Goldenbaum, U. (1994). «“Qui ex conceptu extensionis secundum tuas meditationes varietas rerum a priori possit ostendi?” Noch einmal zu Leibniz, Spinoza und Tschirnhaus», en *VI. Internationaler Leibniz-Kongress. Leibniz und Europa*, Hannover, pp. 266-275.
- Gueroult, M. (1972). *Spinoza II. L’âme*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Kulstad, M. A. (2002). «Leibniz, Spinoza, and Tschirnhaus. Metaphysics à Trois, 1675- 1676», en O. Koistinen & J. Biro (eds.), *Spinoza. Metaphysical Themes*, Oxford: O. U. P., pp. 182-209.
- Laerke, M. (2008). *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*. Paris: Champion.
- Leibniz, G. W. (1981). *Leibniz-Edition. Akademie Ausgabe. Reihe VI*, vol. 3. Berlin: De Gruyter.
- Manzini, F. (2011). *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*. Paris: P.U. Paris-Sorbonne.
- Matheron, A. (1991). «Physique et ontologie chez Spinoza: l’énigmatique réponse à Tschirnhaus». *Cahiers Spinoza* (6), pp. 83-111.
- Rovere, M. (2002). *Spinoza. Correspondance*. Paris: Flammarion.
- Schröder, W. (1987). *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg: Konigshausen & Neumann.
- Spinoza, B. (1925-1987). *Spinoza. Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winter. Salvo indicación contraria, es la edición citada, abreviada G (la *Ethica* en particular, abreviada E).
- Spinoza, B. (2009). *Oeuvres, I. Premiers écrits: Tractatus de intellectus emendatione / Traité de la réforme de l’entendement. Korte Verhandeling / Court traité*, ed. F. Mignini, trads. M. Beyssade & J. Ganault, Paris: PUF.
- Spinoza, B. (2020). *Oeuvres, IV. Ethica / Ethique*, ed. F. Akkerman & P. Steenbakkers, trad. P.-F. Moreau. Paris: PUF.
- Spruit, L. & Totaro, P. (2011). *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica*, Leiden- Boston: Brill.
- Tschirnhaus, E. W. (1695). *Medicina mentis et corporis, sive artis inveniendi praecepta generalia*, Leipzig: Th. Fritsch.
- Tschirnhaus, E. W. (1983). «Anhang An Mein so gennantes Eilfertiges bedencken worinnen, die [...] objectiones beantwortet werden», *Studia Leibnitiana* (15), pp. 149-204.
- Vernière, P. (1954). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris: PUF.
- Vloten, J. van (1860). *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Supplementum. Continens [...] epistolas nonnullas ineditas [...]*. Amsterdam: F. Muller.

- Vloten, J. van, & Land, J. P. N. (1882-1883). *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*. Den Haag: Nijhoff.
- Wurtz, J.-P. (1980). «Tschirnhaus et l'accusation de spinozisme: la polémique avec Christian Thomasius», *Revue Philosophique de Louvain* (4), pp. 489-506.