



REVISIÓN DE LA METAFÍSICA SPINOZISTA

Hacia una ontología de la diferencia

Javier Correa Román¹

Resumen

El objetivo de este trabajo es revisar los conceptos fundamentales, y su articulación, de la metafísica de Spinoza (1632-1677) plasmados principalmente en su *Ética*. En una segunda parte se hará un repaso a las principales críticas de esta metafísica dando un papel central a la lectura idealista que hizo Hegel y su crítica. En un último apartado y a modo de corolario -y porque creemos imposible revisar la Historia de la Filosofía sin reflexionar sobre ella, es decir, sin hacer filosofía- se articula una crítica personal con vistas a una nueva ontología que permita subsanar las aporías en las que estaba sumida la ontología spinozista (al igual que la tradicional).

Palabras clave: metafísica, Spinoza, ontología, diferencia.

Abstract

The objective of this paper is to review the fundamental concepts, and their articulation, of Spinoza's metaphysics (1632-1677), mainly expressed in his *Ethics*. In a second part, a review will be made of the main criticisms of this metaphysics, giving a central role to the idealist reading that Hegel made and his critique. In a final section and as a corollary -and because we think it impossible to review the History of Philosophy

¹ Estudiante de Máster en la Universidad Autónoma de Madrid: javier.correa@estudiante.uam.es



without thinking on it, that is, without doing philosophy- a personal criticism is articulated in order to reach a new ontology that allows to correct the problems in which the Spinozist ontology was submerged (as was the traditional one).

Keywords: metaphysics, Spinoza, ontology, difference.

Spinoza: vida, obra y filosofía²

Spinoza nació en Amsterdam en 1632 y murió en La Haya en 1677. Fue descendiente de judíos españoles llegados a los Países Bajos. Allí aprendió hebreo y la doctrina del Talmud. Además, realizó estudios de comercio y teología, pero pronto se alejó del judaísmo ortodoxo por su cercanía a los estudios de filósofos como Descartes y Hobbes. En este alejamiento se produjo su excomulgación en 1656 por los rabinos por su crítica racionalista de la Biblia. A partir de ahí Spinoza se retiró entonces a las afueras de Amsterdam, donde trabajó como pulidor de lentes.

En este período escribió un Breve tratado acerca de Dios, el hombre y su felicidad, y podría ser que también la obra De la reforma del entendimiento (además del polémico Tratado teológico-político). Pero las dos últimas se publicarían más adelante. Es interesante señalar que en 1673 rechazó una

² Para aspectos generales de la vida y obra de Spinoza puede verse: Cfr. Reale, G., Antiseri, D., & Iglesias, J. A. (1988). Historia del pensamiento filosófico y científico (Vol. 1). Barcelona: Herder; Russell, B. (2013). History of western philosophy: Collectors edition. Routledge;

además del importantísimo trabajo en este aspecto Nadler, S. (2018). Spinoza: A life. Cambridge University Press.



cátedra en Heidelberg por la razón de mantener la independencia intelectual. Fue en 1675 cuando terminó su obra magna, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, empezada catorce años antes y que no vería la luz hasta su muerte, en 1677.

La filosofía de Baruch Spinoza ha sido etiquetada en muchas ocasiones como panteísta y representa el intento más potente de llevar hasta el último extremo el racionalismo. En su introducción a la *Ética*, Francisco José Ramos describe la filosofía de Spinoza como “[la] aspiración infinita del pensamiento”³. Y es que en su *Ética*, y de una manera parecida a como Euclides lo hizo en sus *Elementos*, intenta deducir la totalidad de la filosofía a partir de unos axiomas y unas definiciones. Es justamente por eso por lo que se da una de las más interesantes confluencias y es que:

“[c]onfluyen de esta manera el plano ontológico y el plano ético. Esto quiere decir que el entendimiento de lo real implica una forma íntegra de vida a tono con dicha constatación”⁴.

Es justamente ese el gran logro (entre otros, seguro) de su *basta filosofía* y el responsable principal de que no pierda contemporaneidad. Lo explica mejor Juan Pedro García del Campo:

“se despliega consciente de ser una apuesta política en lo teórico (en lo científico y en lo filosófico-metafísico)

³ Francisco José Ramos a la introducción de Spinoza, B. (2017). *Ética*. Sevilla, España, Ediciones Espuela de Plata [traducción de Antonio Machado]. p.7

⁴ *Ibidem* p.10



y, en segundo término, porque esa apuesta –que no es otra cosa que una apuesta por el materialismo- se aplica al análisis del modo de ser de las relaciones sociales de una forma tan precisa que puede incluso ser hoy recorrida como antídoto frente a algunas de las mistificaciones del tardo-liberalismo “⁵

De hecho, para este mismo autor la mirada última de la filosofía spinozista es “una apuesta política”⁶, llegando a afirmar que:

“Spinoza, permítaseme la herejía, no hace metafísica. O, al menos, permítaseme reformularla en términos menos escandalosos: en Spinoza hay una metafísica; en Spinoza hay una ontología.... pero Spinoza no hace una metafísica ni hace una ontología.... sino que sistematiza una determinada mirada política al mundo. “⁷

Desde nuestra posición esta visión es quizá exagerada. Lo que sí pensamos, con Eduardo González⁸, es que su filosofía posee una finalidad práctica, buscando una solución al problema moral del hombre a través la razón pura.

Aunque pensar que toda la filosofía spinozista es política (y solo política) es algo difícilmente sostenible, muestra, hasta cierto punto, el alcance que puede tener (y tiene) un intento tan basto de abarcar la realidad como lo tuvo el pensamiento

⁵ Del Campo, J. P. G. (2009). Multitud e individuo compuesto. En Spinoza contemporáneo. Tierradenadie. p. 15-36. p.15

⁶ Ibidem. p.15

⁷ Ibidem. p.23

⁸ González, E.(2013) Aristóteles y Spinoza: algunas consideraciones ontológicas. Revista Espiga, vol. 12, no 26, p. 11-18. p.11



de Spinoza. Este intento (quizá desmesurado para algunas lecturas) se enmarca en la Historia de la Filosofía dentro de la estela racionalista iniciada por Descartes. Aunque no por ello no se desmarcó de su pensamiento. De hecho, se desmarcó y mucho. Destaca sobre todo su diferencia en la idea de substancia y su creencia en la suficiencia de la razón frente a la teología⁹. En otras palabras, si Descartes tuvo que acudir a Dios para salvar la diferencia entre la res cogitans y la res extensa, Spinoza asumirá la falta de Dios y de cualquier trascendencia en su proyecto filosófico. Quizá por esta característica, Spinoza consiga dinamitar el fuerte dualismo de Descartes que había separado al hombre en cuerpo y alma¹⁰.

Deleuze escribe:

“Spinoza es el vértigo de la inmanencia del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. [...] Spinoza es el Cristo de los filósofos. [...] Spinoza, el devenir-filósofo infinito. Mostró, estableció, pensó el plano de inmanencia “mejor”, es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...

[...]

Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de

⁹ Cfr: Berciano Villalibre, M. Metafísica panteísta en Spinoza, extraído de: <http://modestoberciano.50webs.com/> [Última visita el 23 de octubre de 2018]

¹⁰ González, E Op. cit. p.11



ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. [...] Llevó a buen fin la filosofía, porque cumplió su supuesto prefilosófico”¹¹

Para su compatriota Derrida, Spinoza representa un racionalismo que no se pliega al principio de razón en el cual predomina cierto teleologismo, no se determina la substancia como sujeto y la idea no es representativa. Resulta interesante, como apunta el artículo de Biset¹², ver como esta caracterización de la filosofía spinozista por parte de Derrida le permite romper con la estructuración heideggeriana de la historia de la filosofía. Habla Derrida:

“La forclusión de Spinoza me parece significativa. He allí un gran racionalismo que no se apoya sobre el principio de razón (en tanto que éste privilegia en Leibniz tanto la causa final como la representación). El sustancialismo racionalista de Spinoza critica radicalmente tanto el finalismo como la determinación representativa (cartesiana) de la idea; no es pues ésta una metafísica del cogito o de la subjetividad absoluta”¹³

¹¹ Deleuze, G. & Guattari F. (2009b) ¿Qué es la filosofía? México: Anagrama. pp 51,52,62

¹² Biset, E. (2010). Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida. Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas, 2010, no 8, p. 77-91. p.82

¹³ Derrida, J. , “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, trad. V. Gallo y N. Billi, Pensamiento de los Confines, no 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Disponible en Derrida en castellano (www.jacquesderrida.com.ar). (Fecha de consulta: 05/10/2018) citado en íbidem p.4



La filosofía de Spinoza generó un importante rechazo en su tiempo, pero un siglo más tarde sería recuperada y ejercería una importante influencia no sólo en el terreno de la metafísica, sino incluso entre poetas románticos como Shelley y Wordsworth.

Y ¿ahora? ¿es fructífero volver a él?:

“En una primera aproximación, diría que Spinoza nos es contemporáneo porque el asunto central que su obra aborda es el mismo con el que tenemos hoy que enfrentarnos: la construcción de la libertad y el rechazo del sometimiento (de todo sometimiento).”¹⁴

1. Metafísica de Spinoza

Substancia, modo y atributo

Los conceptos de substancia, modo y atributo forman una tríada conceptual sobre la que Spinoza erige su filosofía racionalista. En Spinoza no hay ninguna intención de investigar el Ser o el Ser de los entes y mucho menos de proceder a una fundamentación del saber al estilo cartesiano¹⁵, sino un despliegue de la razón en sí misma y sin ataduras o fines. ¿Qué significan cada uno de los conceptos?:

¹⁴ Del Campo, J. P. G. Op. cit. p.15

¹⁵ Ibidem p. 23



“Entiendo por substancia lo que es en sí y se concibe por sí; es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”¹⁶

“Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma”¹⁷

“Entiendo por modo las afecciones de una substancia, dicho de otra manera: lo que existe en otra cosa por medio de la cual es también concebido”¹⁸

Es decir, una substancia es un ente autónomo tanto en su realidad (“es en sí”) como en nuestro entendimiento (“se concibe por sí”) que puede ser percibida por nosotros por sus atributos. Podríamos decir que los atributos son la manera en que una substancia se muestra y en este sentido podemos decir es una “extensión, despliegue o expresión de la misma”¹⁹. Podemos conocer una substancia también por las afecciones o modos que provoca en otra cosa y por la cual se puede conocer. Es curioso ver como Spinoza cambió el término tradicional aristotélico de accidentes por el de modos²⁰ como consecuencia

¹⁶ Spinoza, B. Op. cit. (Definición III, primera parte)

¹⁷ Ibidem (Definición IV, primera parte)

¹⁸ Ibidem (Definición V, primera parte)

¹⁹ Cfr. CHAUI, Marilena (2000) Spinoza: poder y libertad. La filosofía política moderna. Buenos Aires: Clacso citado en NARVÁEZ, Mario Andrés; DIPIERRI, José Edgardo. Darwin y Spinoza sobre la Naturaleza: Apuntes para pensar una posible relación entre la filosofía de Spinoza y la teoría de la evolución de Darwin. *Hermeneutic*, 2014, no 12.

²⁰ Newlands, S. (2011). Hegel's Idealist Reading of Spinoza. *Philosophy Compass*, vol. 6, no 2, p. 100-108. p.101



de ese deseo de empezar una nueva filosofía en la que no haya ataduras ni confusiones herederas de la metafísica tradicional.

En la naturaleza de la substancia está el existir²¹ y no puede no hacerlo porque no puede ser producida por otra substancia²², siendo la substancia causa de sí²³ (a diferencia de los modos cuya causa de existencia es la substancia)²⁴. Además la substancia es anterior a sus afecciones porque la causa es anterior al efecto²⁵.

Por otro lado, por la propia definición de substancia, dos substancias que tengan distintos atributos no pueden tener nada en común entre ellas²⁶ porque el concepto de substancia no puede implicar nada distinto de ella. Por eso, solo puede haber una substancia con un mismo atributo²⁷ porque dos substancias con el mismo (o los mismos) atributos son la misma substancia pues no podrían diferenciarse por sus afecciones (pues las afecciones son posteriores a la substancia).

Otra característica de cualquier substancia es que es infinita²⁸ porque como está en su naturaleza existir si existiese de manera finita entonces tendría que estar limitada por otra substancia de la misma naturaleza. Pero ya hemos dicho que

²¹ Spinoza, B. Op. cit. (Proposición VIII, primera parte)

²² *Ibidem* (Corolario de la proposición VII, primera parte)

²³ Es importante notar, como señala Eduardo González, que como consecuencia de esto el Ser en Spinoza es causa sui. GONZÁLEZ, Eduardo. Op. cit. p.13

²⁴ Newlands, Samuel. Op. cit. p.101

²⁵ Spinoza, B. Op. cit. (Axioma III, primera parte)

²⁶ *Ibidem* (Proposición II, primera parte)

²⁷ *Ibidem* (Proposición V, primera parte)

²⁸ *Ibidem* (Proposición VIII, primera parte)



solo puede haber una substancia con los mismos atributos, por tanto, al no poder estar limitado la substancia existe como infinita. Por esta misma razón, la substancia resulta también indivisible²⁹ pues si fuera divisible se dividiría en partes de la misma naturaleza y así habría dos substancias con el mismo atributo, lo que hemos dicho que es imposible.

Llegamos a un paso clave en el desarrollo de la metafísica spinozista y es que solo puede haber una única substancia infinita e indivisible³⁰. Si una substancia es infinita no puede negársele ningún atributo que exprese su esencia (pues es infinita) y esta substancia es única porque de haber dos, a esta segunda tampoco se le podría negar ningún atributo (o sería finita) y por tanto habría dos substancias con los mismos atributos, lo que vimos que era absurdo en la lógica spinozista. A esta única substancia infinita e indivisible, Spinoza la llama Dios o Naturaleza, “esta idea de Dios es innata y es clara de por sí”³¹. Este es el centro de su metafísica de la unidad, “la idea de una única substancia que envuelve la integridad del pensamiento”³².

Es de esta manera que hemos mostrado, como Spinoza consigue superar toda tradición metafísica previa. Por un lado abandona la idea aristotélica de substancia (ousía) que se decía de muchas maneras: como cuerpos simples; lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un

²⁹ *Ibidem* (Proposición XIII, primera parte)

³⁰ *Ibidem* (Proposición XIV, primera parte)

³¹ Berciano Villalibre, M. *Op. cit*

³² Francisco José Ramos a la introducción de Spinoza, Baruch. *Op. cit.*p.8



sujeto, las partes immanentes de tales cosas y como esencia³³. Además de hacer lo propio con toda trascendencia, cualquier idea no adecuada o confusa, y todo dualismo o mediación externa de la que la filosofía de Descartes estaba impregnada. Habla Spinoza:

“Con lo dicho he explicado la causa de las nociones llamadas comunes, y que son los fundamentos de nuestro raciocinio. [...] Con todo, para no omitir nada que sea preciso saber, añadiré alguna cosa acerca de las causas de que han tomado origen los términos llamados trascendentales, como «ser», «cosa», «algo». Esos términos se originan en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar, distinta y simultáneamente, sólo un cierto número de imágenes [...] si ese número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse [...] Ahora bien, si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, el alma imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo el atributo de «Ser», de «Cosa», etc.[...] que dichos términos remiten a ideas sumamente confusas. De causas similares han surgido también las nociones llamadas universales, como «hombre», «caballo», «perro», etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes -por ejemplo- de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo

³³ Aristóteles (2011) *Metafísica* V, 8. Editorial Gredos:Madrid [Trad. Calvo].



bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares [...] y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo [...] Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas”³⁴

Como dijimos, es esencial a esta substancia el existir y no podría no hacerlo. Decimos que es su esencia porque Spinoza afirma que la “[esencia es] aquello dado lo cual queda puesta necesariamente la cosa, y quitado lo cual se quita necesariamente la cosa; [...] aquello sin la cosa no puede ni ser, ni concebirse”³⁵. Cualquier abismo que podría haber entre la esencia y la existencia de las cosas³⁶ desaparece así. En palabras de Francisco José Ramos:

“Desde esta perspectiva, en nada difiere la eternidad de la existencia misma”³⁷

Toda realidad tiene en su esencia el existir y no podría ser de otra manera. La realidad, la naturaleza y todo en lo que ella se manifiesta, aparece así como necesidad. Sentencia Spinoza:

³⁴ Spinoza, B.Op. cit. (Escolio I Proposición XL, segunda parte)

³⁵ Spinoza, B.Op. cit. (Definición II, segunda parte)

³⁶ Para verlo en Suárez Cfr. Cortés, M. (2015) "Spinoza y la herencia escolástica tardía en su pensamiento." Saga-revista de Estudiantes de Filosofía 16.29: 40-53.

³⁷ Francisco José Ramos a la introducción de Spinoza, B. Op. cit. p.13



“No hay nada contingente en la Naturaleza”³⁸

Para Juan Pedro García del Campo:

“La horizontalidad ontológica que proclama el spinozismo suprime toda metafísica e inaugura una filosofía no-prendida de la primacía de los Absolutos: una anti-metafísica en sentido estricto.”³⁹

Esta substancia única, infinita e indivisible es la que determina todo cuanto existe y es desde ella desde la que se deduce todo, desplegándose en la Ética “lo que podríamos llamar una geometría variables de los efectos”⁴⁰. Como sugiere Modesto Berciano Villalibre⁴¹ el racionalismo parece alcanzar en Spinoza su grado más alto de apriorismo y de deducción.

Dios o Naturaleza

Escribimos de título Dios o Naturaleza para dejar claro que en Spinoza asistimos a una des-teologización de Dios característica de su materialismo y que como consecuencia elimina cualquier concepción antropomórfica de este. Esta apuesta por el materialismo ya estaba presente en los primeros escritos de nuestro autor⁴² y significa una ruptura con la metafísica anterior

³⁸ Spinoza, Baruch Op. cit. (Proposición XXIX, primera parte)

³⁹ Del Campo, J.P.G. Op. cit. p.20

⁴⁰ Francisco José Ramos a la introducción de Spinoza, Baruch. Op. cit. p.10

⁴¹ Berciano Villalibre, M. Op. cit

⁴² Del Campo, J.P.G. Op. cit.p.15 A este propósito puede verse la famosa carta 56 de 1674 a Hugo Boxel donde apunta a “Epicuro, Lucrecio o Demócrito” frente “al peso de la autoridad de Platón,



de carácter fundante⁴³. Dios-naturaleza no sirve de fundamento a nada sino que es la consecuencia deductiva a unas ideas puramente racionales (adecuadas y evidentes) como son las de substancia, modo y atributo. Deleuze comenta:

“Es al nivel de Dios que el concepto es liberado, porque ya no tiene por tarea representar algo. He aquí que lo que Spinoza va a llamar “Dios” en el libro primero de la Ética va a ser la cosa más extraña del mundo. Va a ser el concepto en tanto que reúne el conjunto de todas sus posibilidades. A través del concepto filosófico de Dios se hace –y no podría hacerse más que ese nivel– la más extraña creación de la filosofía como sistema de conceptos”⁴⁴

Para Deleuze, el Dios-naturaleza de Spinoza es el campo problemático que abre la posibilidad de la emancipación máxima. El Dios de Spinoza es el plan(o) de inmanencia en el que todo está permitido. En Dios el concepto es liberado en el sentido en que ya no representa nada, no está dispuesto sobre un modelo de reconocimiento.⁴⁵

Es justamente esta concepción de Dios la que ha valido el calificativo de panteísta. Se le acusa a Spinoza de que al haber una única substancia todo es en Dios, desembocando en una

Aristóteles o Sócrates”en Spinoza, B. (2007). Epistolario. Ediciones Colihue SRL.

⁴³ Del Campo, J.P.G. Op. cit. p.18

⁴⁴ Deleuze, G. (2008) En medio de Spinoza. Buenos Aires: Cactus.p 23

⁴⁵ Cuevas. L. (2016) Hegel, Deleuze y el problema de la inmanencia. Revista Guillermo de Ockham, vol. 14, no 2, p. 33-41. p.35



metafísica de la identidad (divina)⁴⁶. Esta acusación solo tiene sentido si se entiende el concepto de Dios-naturaleza basculando hacia el primero. Es cierto que la concepción spinozista de Dios y la de las religiones del libro se asemejan, por ejemplo, en otorgarle como propiedades:

“causa sui y substancialidad [...] De modo semejante se pueden deducir otros atributos, como infinitud, eternidad etc. Pero según Spinoza, a Dios como fundamento de toda realidad no sólo le corresponden algunos atributos esenciales, sino infinitos atributos”⁴⁷.

Sin embargo, las concepciones de Dios típicas de su época y la suya divergen enormemente. El propio Spinoza habla muy claro al respecto:

“Mas para mostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas, no harán falta muchas palabras. [...] pues, si Dios actúa con vistas a un fin, es que —necesariamente— apetece algo de lo que carece[...] 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. [...] Han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, [...] y dicen que Dios ha creado todo según un orden, atribuyendo de ese modo, sin darse cuenta, imaginación a Dios,. [...]Y, por último, los que excitan el oído se dice que producen ruido, sonido o armonía, y

⁴⁶ Entre los estudios que estamos citando cfr., por ejemplo, González, E. Op. cit.

⁴⁷Berciano Villalibre, M. Op. cit



esta última ha enloquecido a los hombres hasta el punto de creer que también Dios se complace con la armonía; [...] Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro [...] Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la textura de la imaginación; "48

Después de leer este párrafo es difícil pensar en la concepción de Dios de Spinoza como divina (y su consecuente acusación de panteísmo). Por este motivo en lo que resta de trabajo nos referiremos a esta dupla Dios-naturaleza solo aludiendo al segundo de sus términos.

La coincidencia de Dios y Naturaleza (Deus sirve natura) es para M. Walther⁴⁹ algo más que mera coincidencia. Para él, Spinoza era fundamental identificar a Dios con la naturaleza para saltar sobre la radical contingencia de un mundo creado libremente por Dios. El hombre en ese mundo no podía ser más que algo también contingente. ¿Por qué desea evitar esto? Porque esto no le permitía ni llegar hasta Dios, ni tomar su razón como norma segura en el conocer. Más bien lo dejaba orientado a una revelación también contingente. En esto se ve un intento de superar un voluntarismo precedente y se muestra el racionalismo radical de Spinoza, quien quiere justificar la filosofía ante el absolutismo de la fe.

⁴⁸ Spinoza, B. Op. cit. (Apéndice, primera parte)

⁴⁹ Cfr. Walther, M. (1971), *Metaphysik als Anti.Theologie*, Hamburg citado en Berciano Villalibre, M. Op. cit



Nosotros, como entes pensantes, sólo percibimos dos de las infinitas formas -o modos- en que se manifiesta la substancia, una es el pensamiento y otra es la extensión, o en término actuales, la conciencia y la materia. Esto representa una continuidad respecto al cartesianismo que ya había dado dividido la res en res cogitans y res extensa, pero ahora con la importante salvedad de que forman parte de la misma substancia: desaparece el dualismo. Para nuestro autor, tanto el cuerpo, el mundo, como nuestras ideas o pensamientos forman parte de la misma naturaleza.

Pero no solo eso (los dos modos: nuestras ideas, nuestro cuerpo) está en la naturaleza sino que esta abarca la totalidad de las cosas que se nos muestran como infinitos atributos de la única substancia. Spinoza elabora así una ontología de la inmanencia en la que todo es (en) la naturaleza. Incluso los accidentes aristotélicos que parecían tener un grado de perfección menor que su ousía, ahora son reconvertidos en modos⁵⁰ donde son por la substancia y donde esta se manifiesta, haciendo imposible cualquier degradación de la naturaleza⁵¹. Todo es naturaleza y, similar al primer motor inmóvil aristotélico, esta es necesaria, increada, acto puro y por esencia⁵².

La relación de los atributos con la substancia ha dado lugar a diferentes interpretaciones entre los comentaristas de

⁵⁰ González, E.Op. cit. p. 16

⁵¹ A pesar de algunas interpretaciones que niegan este principio y que se basan en la Proposición I de la segunda parte de la Ética: "cuantas más cosas puede pensar un ente pensante, tanta más realidad o perfección concebimos que contiene". Esta interpretación nos parece insuficiente por remitir al sujeto pensante y no a la substancia en sí.

⁵² Cortés, M. Op. cit. p.49



Spinoza⁵³. Los realistas han defendido que los atributos existen en la substancia y son, por así decir, constitutivos de la misma. Los idealistas en cambio, afirman que los atributos sólo existen en el entendimiento que percibe la substancia, pero no son nada fuera de él. La substancia en sí misma no poseería cualificaciones de ningún tipo. Como señala Samuel Newlands⁵⁴ la lectura idealista (que seguirá por ejemplo Hegel) se basan en dos principios muy específicos:

- Los atributos del pensamiento se convierten en los únicos atributos fundamentales en su sistema.
- La existencia de un número finito de modos es algo ilusorio

Cual de las dos lecturas es más fiel a los escritos de Spinoza es algo que excede los límites de nuestro trabajo.

Las diferencias con otro grande la tradición como Descartes son evidentes. En primer lugar, la naturaleza spinozista desplaza así al cogito cartesiano del papel central de la ontología y (di)(re)suelve todos sus problemas. Descartes encontraba problemas para justificar al mundo a partir del cogito mientras que Spinoza no encuentra tal dificultad pues nosotros somos (en) la naturaleza. En segundo lugar, Descartes y su preocupación por el método mantienen a la ontología a merced de su teoría del conocimiento. En Spinoza en cambio, y en

⁵³ Cfr. Narváez, M. A., & Dipierri, J. E. (2014). Darwin y Spinoza sobre la Naturaleza: Apuntes para pensar una posible relación entre la filosofía de Spinoza y la teoría de la evolución de Darwin. *Hermeneutic*, (12)

⁵⁴ Newlands, Samuel. Op. cit. p.102



consonancia con las filosofías contemporáneas, “es la gnoseología la que rinde tributo de sumisión a [la] ontología”⁵⁵. La responsabilidad ontológica de las ideas es el posible lugar común para Descartes y nuestro autor porque aunque este rehuye del método como camino a la verdad, o no busque una fundamentación más que la razón pura, su sistema, como el de Descartes, “descansa sobre el papel de las ideas para la fundamentación de una metafísica de la sustancia”⁵⁶.

Siguiendo con nuestra comparación con diversos autores nos parece útil e interesante traer aquí las semejanzas con la teoría evolucionista de Darwin (fundante del nuevo paradigma en la ciencias biológicas) que, de alguna manera, sugiere la contemporaneidad de la idea de naturaleza de nuestro autor:

“A nuestro entender hay tres puntos principales en los que la concepción metafísica de Spinoza converge con la teoría biológica de Darwin. En primer lugar, la idea de que la naturaleza es una potencia que se manifiesta o desenvuelve de infinitas maneras, manteniendo una cierta unidad en la diversidad. En segundo lugar, la negación de una teleología en la naturaleza, es decir, la ausencia de un plan prefijado hacia el cual tendería el devenir de la vida, en función del cual pudiese pensarse un progreso en los cambios del mundo natural. En tercer lugar, como resultado de que, tanto en la metafísica de Spinoza como en la biología de Darwin el hombre carece de cualquier privilegio, ya que es producto de los mismos procesos y de las mismas

⁵⁵ Rábade, S. (2006). El racionalismo. Descartes y Espinosa. Madrid: Trotta, 2006. p.313

⁵⁶ Cortés, Ml.Op. cit.p.48



leyes que gobiernan a todos los seres que pueblan el mundo, la desacralización del lugar del hombre en el cosmos.”⁵⁷

Naturaleza naturata, singularidad y connatus

Cómo dijimos, Spinoza deriva la totalidad del universo de su metafísica de la unidad al estilo de los Elementos de Euclides. Establecerá así un camino que va desde la antropología hasta la ética o la política. No es nuestro objetivo recorrer todo el camino pero sí avanzar un poco más de lo que ya hemos expuesto. Así queremos cerrar este repaso a la ontología de Spinoza con unas últimas pinceladas hacia temas concretos.

El primero es la división en la naturaleza que establece Spinoza:

“Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí –o más bien advertir– qué debe entenderse por naturaleza naturante y qué por naturaleza naturada. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por naturaleza naturalizante debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es [...], Dios, en cuanto se lo considera como una causa libre. Por Naturaleza naturalizada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios; esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas

⁵⁷ Narváez, M. A., & Dipierri, J. E. Op. cit. p.2



que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse”⁵⁸

O en palabras de José María Rodríguez Paniagua:

“Que ésta [la naturaleza] se pueda distinguir en una realidad que da el ser y lo explica (natura naturans) y una realidad que lo recibe y es explicada o entendida (natura naturata)”⁵⁹

La natura naturans estaría formada por los infinitos atributos y es, siguiendo a Santiago Díaz, absolutamente eterna e inmutable⁶⁰. La segunda estaría constituida por los efectos de la primera, por sus modos finitos. Es importante señalar que aunque hay una división en el concepto de naturaleza, Spinoza no pretende dividirla sino solo mostrar dos facetas o dimensiones. Así un modo de verlo sería que la naturata está incluida en la naturans. La identidad de la naturaleza con el todo y consigo misma se salvaría.

Sin embargo, como señala Vidal Peña⁶¹ en sus notas al pie de la Ética, la cadena causal del mundo de las cosas singulares remite siempre a otra cosa singular no a la naturaleza como Substancia (en mayúsculas, la naturans). Aunque intelectualmente se pueda mostrar la inclusión de uno en otro,

⁵⁸ Spinoza, B. Op. cit. (Escolio a la proposición XXIX, primera parte)

⁵⁹ Paniagua, J. M. R. (1983). El pensamiento filosófico político de Baruch Spinoza. Revista de estudios políticos, (36), 159-180. p.161

⁶⁰ Díaz, S. (2009). Spinoza y el cuerpo. Revista a Parte Rei. 65 (Septiembre.) p.1-14, p.3

⁶¹ Nota al pie de página de Peña, Vidal a su traducción de la Ética [Editora Nacional: Madrid (1980)] p.53



en nuestro mundo y en nuestra experiencia de él es difícil salvar esta separación. Como dice Vidal Peña:

“Parece reforzar nuestra interpretación, según la cual hablar de Dios como natura naturans y hablar de Dios como natura naturata son dos maneras muy distintas de hablar de Él: entre uno y otro concepto hay un hiato”⁶²

La natura naturata estaría habitada por las cosas singulares pero ¿qué es para Spinoza las cosas singulares? Aquellas que son finitas y tienen una existencia finita⁶³ aunque no podamos tener un conocimiento adecuado de su duración⁶⁴. Estas cosas singulares forman parte de la natura naturata y por tanto implican la idea de Naturaleza (natura naturans)⁶⁵ por eso “cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios”⁶⁶ aunque esto que es común a todas las cosas, no sea la esencia de ninguna⁶⁷.

Un asunto quizás espinoso es cómo distinguir dos cosas singulares si ambas son parte de la misma naturaleza en los dos sentidos (de la única Substancia y de la naturaleza naturata). Para nuestro autor los cuerpos son cosas singulares que se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo⁶⁸.

⁶² Ibidem p.53

⁶³ Spinoza, B. Op. cit. (Definición VII, segunda parte)

⁶⁴ Ibidem. (Proposición XXI, segunda parte)

⁶⁵ Ibidem. (Proposición XXI, segunda parte)

⁶⁶ Ibidem. (Proposición XXIV, quinta parte)

⁶⁷ Ibidem. (Proposición XXIV, quinta parte)

⁶⁸ Ibidem. (Proposición XXXVII, segunda parte)



Nos parece importante señalar aquí que la consideración de cosa singular en Spinoza equipara a todas las cosas singulares, acabando con un discurso antropocéntrico imperante en su siglo y los venideros. El ser humano es así ente entre los entes y participa de (y obedece a) la naturaleza en todos los niveles, en todas sus leyes, en sus vicios y en sus virtudes. La diferencia ontológica del ser humano con el resto de la Naturaleza es, cuanto menos, una aspiración de nuestra vanidad.

Por último en esta sección, todas las cosas singulares tienen en común un principio que entre los comentaristas se ha dado en llamar *connatus* y dice así:

“Cada cosa en tanto que es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser”⁶⁹

Este principio se ha interpretado como que ninguna cosa tiene en su naturaleza el destruirse así misma. Spinoza deja claro que este esfuerzo no proviene del exterior sino de la misma cosa⁷⁰ y es un esfuerzo infinito⁷¹. O en palabras de Daniel Álvarez Montero: “No existe, en efecto, nada en la esencia de cualquier cosa que contenga su propia destrucción”⁷².

Algunos autores⁷³ rastrean el *connatus* como implicación de otros principios anteriores. El primero sería la identificación de

⁶⁹ Ibidem. (Proposición VI, tercera parte)

⁷⁰ Ibidem. (Proposición VII, tercera parte)

⁷¹ Ibidem. (Proposición VIII, tercera parte)

⁷² Montero, D. Á. (2016). *Metafísica de la Naturaleza en la filosofía de Spinoza: una interpretación del conatus como primera determinación ontológica de la natura naturata*. Agora: papeles de Filosofía, 36(1). p.204

⁷³ Cfr. Ibidem.



la esencia de la Naturaleza con su potencia⁷⁴, estableciendo así un principio de causalidad en el que se establece que de todo se sigue algún efecto, que no hay nada en la naturaleza del que no se siga ningún efecto⁷⁵. Esto permitirá definir a las cosas singulares por su causalidad, es decir, por sus efectos (y por supuesto también al ser humano) y así establecer que no hay nada de cuyo efectos se siga su propia destrucción, o sea, que todo se esfuerza por preservar en su ser (connatus).

2. Crítica de la ontología de Spinoza.

Para comenzar con este apartado me gustaría hacerme eco de las críticas que Hegel vertió sobre Spinoza y su metafísica⁷⁶. Butler señala la gran diferencia de la que saldrán todas las fricciones:

“La metafísica de Spinoza adopta como su punto de partida la perspectiva del sistema ya completado, pero la Fenomenología de Hegel plantea la pregunta acerca de cómo se conoce ese sistema y de qué modo el sujeto cognoscente llega a conocerse como parte de ese sistema”⁷⁷

La principal acusación de Hegel a Spinoza es que es un acosmicist (cuya traducción al español sería acosmista) por olvidar (o negar) la existencia de individuos finitos. La crítica no

⁷⁴ Ibidem. (Proposición XXIV, primera parte)

⁷⁵ Ibidem. (Proposición XXXVI, primera parte)

⁷⁶ Para toda la crítica hegeliana a la metafísica spinozista Cfr: Newlands, Samuel. Op. cit.

⁷⁷ Butler, J. (2012). Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX. Buenos Aires: Amorrortu. p.44



es cosa fácil porque ya vimos que la Ética tematiza , y de una manera relativamente profunda, las cosas singulares y sus determinaciones. Así que no estamos hablando de un olvido textual o literal sino más bien de una incapacidad para integrar lo finito en su sistema de Una-Única-Substancia. La supuesta diversidad interna que presenta esta substancia es, para Hegel, ilusoria.

“Thus for Hegel, Spinoza’s collapse into idealism is symptomatic of Spinoza’s larger philosophical failure.”⁷⁸

¿Y por qué este calificativo de acosmista? Para la crítica idealista la estrategia de negar la diversidad para salvar así la unidad es la misma que sigue Spinoza de manera encubierta. Hegel clarifica el argumento así⁷⁹:

- (i) La naturaleza de toda cosa finita implica su negación
- (ii) Nada real implica negación
- (iii) Por tanto, no hay un x tal que x sea algo finito y sea algo real
- (iv) Es evidente que solo existen cosas reales
- (v) Por tanto, no existen cosas finitas.

¿Son fieles estas premisas y esta argumentación a Spinoza? Spinoza dice: “Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta”⁸⁰ y en otro

⁷⁸ [Así para Hegel, el colapso de Spinoza en el idealismo es el síntoma de fallos más graves en el sistema filosófico spinozista] Newlands, S. Op. cit p.100

⁷⁹ Hegel (1995) Lectures on the History of Philosophy. Vol. 3. Trans. E. S. Haldane and Frances H. Simson. Lincoln: University of Nebraska Press. p.286

⁸⁰ Spinoza, B. Op. cit. (Proposición VIII, escolio 1, primera parte)



lado dice: “se llama finita en su género aquella cosa que puede, ser limitada por otra de su misma naturaleza”⁸¹ por lo que podría encajar la primera premisa. Pero la segunda premisa, aunque difícil de encontrarla en la Ética, no es imposible de conciliar con ella porque ¿cómo va a haber negación de algo dentro de ese mismo algo? La unidad de la substancia difícilmente facilita eso y permite pensar que (ii) nada real implica negación.

Las dificultades vienen dadas por la tríada conceptual básica de substancia-modos-atributos de la que deriva racionalmente el resto de la filosofía spinozista. Sabemos que hay exactamente dos categorías ontológicas dotadas de existencia: la substancia y los modos. Y sabemos también cuántos hay de cada: una única substancia e infinito modos.

Los problemas, empiezan cuando se distingue entre modos finitos y modos infinitos. ¿En base a qué es esa separación? ¿Cómo se relacionan entre ellos? ¿Existe acaso una brecha causal entre estos dos tipos de modos? Y si es así... ¿Cómo se mantiene la unidad de la substancia? Además esta distinción entre dos tipos de modos ¿Es real o es del intelecto? Si es real los problemas son los anteriores pero si son del intelecto ¿en base a qué ocurre esta distinción no-real?

Y estos problemas se agravan cuando se añade una tercera categoría ontológica: los atributos. Algunas de las preguntas que surgen en este apartado son⁸²: ¿Qué trabajo hace el intelecto en la recepción del atributo? ¿Es pasivo o activo o en esta construcción? Si es pasivo ¿No se podría equivocar? En la

⁸¹ Ibidem. (Definición 2, primera parte)

⁸² Newlands, Samuel. Op. cit. p.101



décima proposición de la primera parte Spinoza afirma que una substancia es lo mismo que sus atributos pero ¿Cómo se puede reconciliar lo uno y lo múltiple? ¿Cómo pueden constituir diversos atributos una única substancia? Si cada atributo es una esencia de la substancia ¿Cómo puede tener una sola cosa tener varias esencias? Y si no lo son ¿Cómo pueden formar parte de la misma substancia con la misma esencia y seguir siendo distintos?

Parecería que la doctrina substancia-modos-atributos pretende una única substancia con una infinita diversidad interna en su estructura a múltiples niveles: infinitos modos e infinitos atributos. Pero integrarlo todo (modos finitos, modos infinitos y atributos) en la unidad y coherencia de la única substancia no es tarea fácil. Para Manuel Cortés⁸³ en Spinoza hay una confusión entre los aspectos cualitativos y los cuantitativos. El propio filósofo cuantifica una realidad trazada por la necesidad bajo el paraguas de una unicidad de la substancia dónde es difícil encajar la infinidad modos, atributos (o de cualquier cosa). El mismo Spinoza dice:

“It will be marvelous indeed, if this should turn out to be consistent: that Unity agrees with the Diversity I see everywhere in Nature. But how could this be?”⁸⁴

Si la lectura que se hace de Spinoza es idealista, como la que hizo el propio Hegel, estos problemas emergen con facilidad

⁸³ Cortés, M. Op. cit.. p.43

⁸⁴ [Sería maravilloso de hecho, si esto se hiciese consistente: que la Unidad encajase con la Diversidad que veo en todos los lugares de la Naturaleza. Pero ¿Cómo podría ser?] Spinoza, B. D. (1995). Tratado breve. Tratado teológico-político. (First Dialogue) citado en Newlands, Samuel. Op. cit.. p.102



(otras lecturas presentarán los mismos y/u otros problemas). Los idealistas discuten este encaje entre unidad y diversidad y abogan por el abandono de uno de ellos: la diversidad ontológica de lo finito⁸⁵.

En la misma línea Hegel señala que Spinoza mantiene que no hay algo así como mundo. Es decir que el mundo es una mera forma de la naturaleza, que el mundo que percibimos no tiene verdadera realidad y por tanto no hay algo así como la realidad finita. Sólo Naturaleza⁸⁶. Y esto parece venir, como sugiere Modesto Berciano⁸⁷ por su absolutización de la realidad que parece no permitir ni la negación ni la contingencia. Deleuze defiende aquí a Spinoza:

“En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia, reside la gloria y la inocencia de Spinoza, su más propio descubrimiento. En un mundo roído por lo negativo, él tiene suficiente confianza en la vida, en la potencia de la vida, como para controvertir la muerte, el apetito asesino de los hombres, las reglas del bien y el mal, de lo justo y de lo injusto. Suficiente confianza en la vida como para denunciar todos los fantasmas de lo negativo”⁸⁸

Nuestra opinión es que esta defensa parece entenderse mejor como la visión positiva que Deleuze tenía de Spinoza (y su materialismo) que como una defensa seria acerca de este

⁸⁵ Newlands, Samuel. Op. cit.. p.102

⁸⁶ Hegel, Op. cit. p.281

⁸⁷Berciano Villalibre, M. Op. cit

⁸⁸ Deleuze, G. (2009) Spinoza filosofía práctica. Barcelona: Tusquets. p.22



olvido. Es innegable la negatividad en el mundo, así que ¿puede algún sistema ontológico explicar el mundo sin ella?

Estamos muy de acuerdo con Hegel en que el sistema spinozista difícilmente puede integrar a los individuos concretos (finitos) o si los integra es a costa de no poder explicarlos en su individualidad. La lectura idealista nos ha dejado claro que los atributos solo existen en nuestro entendimiento y por tanto sólo hay una única substancia. Ya hemos visto los problemas que acarreaban al sistema spinozista esta consideración que parece ser la más cercana a nuestro autor cuando dice⁸⁹ :

“las cosas singulares no existen a no ser como comprendidas en los atributos de Dios, su objetivo, sus ideas, no existen”⁹⁰

⁸⁹ Otra cita importante que apoyaría esta lectura idealista de Spinoza sería el Escolio I de la Proposición XL de la primera parte: “De causas similares han surgido también las nociones llamadas universales, como «hombre», «caballo», «perro», etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes -por ejemplo- de hombres, que la capacidad de imaginar queda, sino del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo [...] Ahora bien, debe notarse que esas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente. Quienes, por ejemplo, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra «hombre» un animal de posición erecta [...] Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas”

⁹⁰ Spinoza, B Op. cit. (Corolario proposición VIII, 2º parte)



La lectura realista, en cambio, afirmará que los atributos existen en la substancia y son, de una manera u otra, constitutivos de la misma. Manuel Cortés señala entonces el gran problema:

“A esto último podemos añadir que Dios consta de infinitos atributos, de modo que si le quitásemos uno de estos, este dejaría de ser lo que es. Pero desde este punto de vista, si las cosas en el mundo no pueden ser entidades, ¿entonces cómo pueden ser existentes?”⁹¹

Sea cual sea la lectura y cómo se conciban las cosas singulares, estas siempre estarán subordinadas respecto al Todo-substancia y su comprensión en su finitud siempre será difícil desde los presupuestos spinozistas. Y es que comprender o explicar estas partes singulares respecto a la Naturaleza se convierte en un problema cuando afirma Spinoza:

“Entre las partes hay una diferencia modal solamente y no real”⁹²

Si entre las partes hay una diferencia no-real, desde nuestro punto de vista, eso equivale a negar la existencia de las partes o de su comprensión aislada respecto al Todo. Sin embargo, ante la evidencia empírica de partes finitas distintas entre sí, nuestro autor se ve obligado a buscar criterios para distinguir entre estas partes (aunque no sean reales). Así dice:

⁹¹ Cortés, Manuel. Op. cit. . p. 49

⁹² Spinoza, B. Op. cit (Escolio de la proposición XV, primera parte)



“Los cuerpos se distinguen unos de otros con relación al movimiento y al reposo, a la rapidez y a la lentitud, y no con relación a la substancia”⁹³

¿Significa esto que dos cuerpos en reposo son el mismo cuerpo? Sabiendo que el movimiento es siempre relativo y nunca un absoluto (del que está impregnada la filosofía de Spinoza) ¿cuál es el centro de referencia para determinar este movimiento? Si es la substancia ¿No son ellos mismos substancia? ¿Cómo se van a mover entonces con referencia a la substancia siendo ellos mismos substancia?. Difícilmente podría este criterio servirnos para distinguir entre cuerpos individuales.

En ningún momento negamos que Spinoza hable o conciba elementos individuales. De hecho, como vimos en el apartado anterior, los concibe como composición de más partes actuando hacia un efecto. Composición y actuación. Lo explica mejor Juan Pedro García del Campo:

“Composición de individuos, pues, y carácter activo, actuante, de la individualidad así “construida”: consideración, entonces, de las singularidades como “individuos compuestos” en un proceso que se extiende a todo lo real y que –a eso lleva el conjunto de lemas y axiomas que siguen a la proposición 13 del libro II- permite concebir claramente que “toda la naturaleza es un sólo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas formas sin cambio alguno del individuo total. Consideración de la realidad –de la individualidad y de su articulación- como composición que, por serlo, pone también al margen,

⁹³ Ibidem (Lema I, segunda parte)



inmediatamente, el carácter meramente lineal de un mecanicismo entendido sólo como regla y norma del movimiento: actuación plural y multidireccional de los individuos –compuestos- que genera efectos de constitución en una red de relaciones pluricausales en la que la actuación de unos se compone con la actuación de otros implicando, una realidad necesariamente multiforme y plenamente “activa”: constitutiva, por así decir, de realidad constituyente.”⁹⁴

No es difícil pensar en una substancia compuesta por partes (modales, no reales) que se mueven sin cambiar el Todo. Lo que nos resulta problemático es pensar en cómo distinguir las partes porque si son partes distintas, ¿no se tendrán que distinguir en algo?. Este problema, el de conocer a las cosas singulares, compartimos con Spinoza que es crucial cuando dice que “cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios”⁹⁵. Si no podemos distinguir a las cosas singulares ¿cómo vamos a conocerlas?

De estas dificultades se derivan otras como poder explicar el cambio. Si no hay partes reales y solo hay un Todo-naturaleza, y este es infinito en su totalidad ¿cómo cambian las cosas? O mejor que cómo cambian ¿Qué significa el cambio? Si el cambio es diferencia y no hay cabida para la diferencia en el sistema spinozista (y mucho menos para las partes como acabamos de ver): ¿cómo explicar el cambio? Y más aún. ¿Cómo explicarlo cuando todo es necesario y “no hay nada contingente en la Naturaleza”⁹⁶?

⁹⁴ Del Campo, J. P. G. Op. cit.p.30

⁹⁵ Spinoza, B. Op. cit (Proposición XXIV, parte quinta)

⁹⁶ Ibidem (Proposición XXIX, parte I)



Un último aspecto que vamos a criticar de la metafísica spinozista es el del polémico connatus pero lo haremos ya bajo el paraguas de una nueva metafísica que resuelva, al menos en parte, los problemas que hemos mencionado en este apartado aun a costa de que aparezcan otros nuevos.

3. Hacia una ontología de la diferencia

Toda nuestra metafísica puede seguirse de esta proposición de la Ética:

“No puede haber en la naturaleza dos o más substancia de igual naturaleza o atributo”⁹⁷

Parece querer decirnos que si algo es igual que otra cosa, es lo mismo, de dónde nosotros queremos andar un poco más y decir, si algo es es por comparación con las otras substancias que no son eso. De alguna manera la pregunta por lo que somos o por lo que es algo no puede escaparse de la pregunta por lo que no es. De hecho, dos cosas son la misma cuando no hay no-ser entre ellas. Cuando no se diferencian. Aun si pensamos en un mundo lleno de esencias formales dadoras de ser a la realidad material, estaríamos obviando el paso de que solo podemos separar, cuantificar, conocer o comprenderlas respecto otras y sus diferencias. Así, este análisis del ser como esencia fija y positiva solo intenta enmascarar otro más complejo y menos apto para la filosofía nihilista: a saber que el ser corre detrás del no-ser persiguiéndolo pero nunca alcanzándolo. De hecho en este “pilla-pilla” es el no-ser el que

⁹⁷ Ibidem (Proposición V, primera parte)



guía al ser, empecinado este con alcanzarle y taparle. Si hay algún movimiento dialéctico en la realidad, es este.

El mapa de Spinoza queda así invertido. Dice nuestro autor en su primera frase:

“Todo lo que es, es o bien en sí, o bien en otra cosa” ⁹⁸

Para nosotros todo lo que es lo es porque no es lo otro y solo así es en sí. El no-ser es anterior metafísica y epistemológicamente al ser y más aún, al ser-en-sí o al ser-en-uno. La diferencia es el único fundamento ontológico. La metafísica cerrada del en sí deja paso a una metafísica previa del en lo otro o, mejor dicho, una metafísica del no en lo otro. Compartimos fuertemente con Spinoza que de toda metafísica deriva, se quiera o no, una ética. La metafísica del no-ser es una ética del Otro, en la línea de Lévinas, aunque derivarla aquí exceda los límites de nuestro trabajo.

De una manera parecida dice Sartre que “la nada frecuenta al ser”⁹⁹. Dejando de lado la equiparación sartreana de la nada con la conciencia (nuestra nada no está en nosotros sino en el mundo con nosotros y tiene el mismo estatus ontológico que el ser), la frase a nuestro parecer sería que el ser corre tras la nada, la persigue, la busca siguiendo sus migas de pan. El alma libre no es el ser dador de realidad, es la nada al que el ser persigue una y otra vez dejando una estela tras ello de esencias contingentes y mundos posibles.

⁹⁸ Ibidem (Axioma I, parte I)

⁹⁹ Sartre, J. P. (1943). *L'Être et le néant* (Vol. 14). Paris: Gallimard (9^o edition) p.47



Esta propuesta encaja con la de algunos autores posestructuralistas como Deleuze¹⁰⁰ que sitúan a los entes en un espacio abierto, a-categorial, generando entes nómadas. Entes nómadas como resultado del juego entre el ser y la nada. Una metafísica que se mueve en este plano dejará de buscar los espacios de la realidad como presencia y entenderá, en esta dialéctica entre el ser y la nada, que la realidad se capta mejor en procesos más dinámicos como el de posibilidad. Para Francisco José Martínez:

“El pensamiento en términos de categorías, particularmente las categorías de espacio y tiempo, pertenecen a una estructura mental-racional de conciencia. A través de la liberación del ego, la realidad (o verdad) se libera de los filtros duales característicos del modo racional de acceder al conocimiento, que se aproxima a la realidad a través de metáforas espaciales. Esto conduce a una categorización sistemática basada en la lógica aristotélica. Sin embargo, la percepción integral de la realidad, trasciende los conceptos y las categorías mentales-racionales. Esta forma de percibir la realidad se conoce como acategorial, aespacial y atemporal.”¹⁰¹

Es bajo estas coordenadas donde se vislumbran las limitaciones del famoso connatus spinozista. Aunque lo escribimos más arriba, este dice así

¹⁰⁰ Cfr. Martínez, F.J. *Metafísica*, UNED: Madrid. (1998).

¹⁰¹ <https://filotecnologa.wordpress.com/2011/08/05/realidad-y-categorias/> [Última consulta el 25/10/2018]



“Cada cosa en tanto que es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser”¹⁰²

Desde nuestra concepción, la asimilación del en-sí con el ser y este con el tiempo eterno es el error en que ha caído toda la filosofía desde el platonismo. El ser de algo no es más que su diferencia con los otros y por tanto, algo en tanto que es, es por su no-ser-en-otros. Dada esta relación, que en un momento concreto siempre es relacional y contingente, no puede preservarse porque es, por esencia, dinámica, como lo es la realidad. La historia de la realidad no es más que las sucesivas idas y venidas de lo que algo es y ya no es, o de lo que nunca fue y ahora es. La historia es la carrera del ser detrás de la nada.

Dicho esto, queda también rechazado la octava proposición de la tercera parte de la Ética según la cual “el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no envuelve tiempo alguno finito, sino en tiempo indefinido”¹⁰³. Esto solo ocurre, como ya denunció Martin Heidegger¹⁰⁴ por pensar el ser sin el tiempo, alejado de él, como escapándose a un tiempo estático que sería el no-tiempo. Pero es que hasta el tiempo es y el ser corre tras la nada y esta dialéctica no puede menos que ser temporal. Por eso la realidad es dinámica y nunca fija, acabada o estática.

La metafísica spinozista consiguió zafarse de la eterna presencia de la trascendencia (presente aún en muchas

¹⁰² Spinoza, B. Op. cit (Proposición VI, parte tercera)

¹⁰³ Ibidem (Proposición VIII, tercera parte)

¹⁰⁴ Cfr. Heidegger, M. (1998). Ser y tiempo trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria: Santiago de Chile,



filosofías contemporáneas). A pesar de ello, reprodujo sus métodos y conductas, sus ambiciones y caminos y en vez de colocar un Absoluto fuera de la realidad, absolutizó la realidad perdiendo así una ocasión histórica para captar la realidad en toda su dýnamis, su contingencia y su existencia. Para alcanzar este propósito, la metafísica de la unidad debe dejar paso a una ontología de la diferencia.

Bibliografía

1. Aristóteles (2011) *Metafísica*. Editorial Gredos: Madrid [Trad. Calvo]
2. Berciano Villalibre, M. *Metafísica panteísta en Spinoza*, extraído de: <http://modestoberciano.50webs.com/> [Última visita el 23 de octubre de 2018]
3. Biset, E. (2010). Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 2010, no 8, p. 77-91.
4. Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
5. Chauí, Marilena (2000) *Spinoza: poder y libertad. La filosofía política moderna*. Buenos Aires: Clacso
6. Cortés, M. (2015) "Spinoza y la herencia escolástica tardía en su pensamiento." *Saga-revista de Estudiantes de Filosofía* 16.29: 40-53.



7. Cuevas. L. (2016) Hegel, Deleuze y el problema de la inmanencia. Revista Guillermo de Ockham, vol. 14, no 2, p. 33-41. p.35
8. Del Campo, J. P. G. (2009). Multitud e individuo compuesto. En Spinoza contemporáneo. Tierradenadie. p. 15-36.
9. Deleuze, G. (2008) En medio de Spinoza. Buenos Aires: Cactus.
10. Deleuze, G. (2009) Spinoza filosofía práctica. Barcelona: Tusquets.
11. Deleuze, G. & Guattari F. (2009b) ¿Qué es la filosofía? México: Anagrama.
12. Derrida, J. , “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”. Entrevistado por Jean-Luc Nancy, trad. V. Gallo y N. Billi, Pensamiento de los Confines, no 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Disponible en Derrida en castellano (www.jacquesderrida.com.ar). (Fecha de consulta: 05/10/2018)
13. Díaz, S. (2009). Spinoza y el cuerpo. Revista a Parte Rei. 65 (Septiembre) p.1-14
14. González, E.(2013) Aristóteles y Spinoza: algunas consideraciones ontológicas. Revista Espiga, vol. 12, no 26, p. 11-18.



15. Hegel (1995) Lectures on the History of Philosophy. Vol. 3. Trans. E. S. Haldane and Frances H. Simson. Lincoln: University of Nebraska Press.
16. Heidegger, Martin. Ser y tiempo trad. Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria: Santiago de Chile, (1998).
17. Martínez, F.J. Metafísica, UNED: Madrid. (1998).
18. Montero, D. Á. (2016). Metafísica de la Naturaleza en la filosofía de Spinoza: una interpretación del conatus como primera determinación ontológica de la natura naturata. Agora: papeles de Filosofía, 36(1).
19. Nadler, S. (2018). Spinoza: A life. Cambridge University Press.
20. Narváez, M. A., & Dipierri, J. E. (2014). Darwin y Spinoza sobre la Naturaleza: Apuntes para pensar una posible relación entre la filosofía de Spinoza y la teoría de la evolución de Darwin. Hermeneutic, (12)
21. Newlands, S. (2011). Hegel's Idealist Reading of Spinoza. Philosophy Compass, vol. 6, no 2, p. 100-108.
22. Paniagua, J. M. R. (1983). El pensamiento filosófico político de Baruch Spinoza. Revista de estudios políticos, (36), 159-180.
23. Rábade, S. (2006). El racionalismo. Descartes y Espinosa. Madrid: Trotta, 2006.



24. Reale, G., Antiseri, D., & Iglesias, J. A. (1988). Historia del pensamiento filosófico y científico (Vol. 1). Barcelona: Herder.
25. Russell, B. (2013). History of western philosophy: Collectors edition. Routledge.
26. Sartre, J. P. (1943). L'êre et le néant (Vol. 14). Paris: Gallimard (9º edition)
27. Spinoza, B. Ética [trad. De Vidal Peña] Editora Nacional: Madrid (1980)]
28. Spinoza, B. (2007). Epistolario. Ediciones Colihue SRL.
29. Spinoza, B. D. (1995). Tratado breve. Tratado teológico-político.
30. Spinoza, B. (2017). Ética. Sevilla, España, Ediciones Espuela de Plata [traducción de Antonio Machado]
31. Walther, M. (1971), Metaphysik als Anti.Theologie, Hamburg
32. <https://filotecnologa.wordpress.com/2011/08/05/realidad-y-categorias/> [Última consulta el 25/10/2018]

Fecha de finalización: domingo 15 de marzo de 2020