

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

# INDIVIDUO Y COMUNIDAD EN SPINOZA<sup>1</sup>

Wolfgang Bartuschat

Conferencia dictada en Katwijk, el 20 de mayo de 1995

Traducción del alemán de  
Cecilia Abdo Ferez  
Pesquisadora, CONICET-UBA/FSOC-UBA,  
Buenos Aires, Argentina  
ceciliaabdo@conicet.gov.ar

RESUMEN: En esta conferencia se sostiene que el intento de retrotraer la política en Spinoza a sucesos describibles físicamente, que se puede leer en el texto homónimo de A. Matheron, es falso. La presentación tratará la ontología de Spinoza: se quiere mostrar que ella no se puede interpretar físicamente. La interpretación se dirige igualmente contra la hipótesis de J. Bennett en su libro *A Study of Spinoza's Ethics*, para quien la filosofía de Spinoza es interpretada bajo la prioridad del atributo extensión y, con ello, según un modelo físico.

PALABRAS-CLAVE: Spinoza, ontología, física, política, comunidad.

I BARTUSCHAT, W. (1996). Individuum und Gemeinschaft bei Spinoza. In: *Medeligen vanwege het Spinozahuis* 73. Delft: Eburon

El título de mi presentación es la traducción del título de un libro importante sobre Spinoza: *Individu et communauté chez Spinoza*, de Alexandre Matheron (París, 1969;segunda edición, 1988), que está dedicado a un análisis de las partes 3 a 5 de la *Ética*, incluso de la teoría política allí integrable. La tesis central de Matheron es que la construcción de comunidad, ineludible para la autopreservación del singular, surge en el mecanismo de un juego de fuerzas de los afectos humanos, que se desenvuelve análogamente a lo que sucede en el campo de la física, en la auto-organización de cuerpos singulares hacia una unidad corporal de cada vez mayor complejidad, que encuentra su culminación en la unidad de la entera naturaleza. En mi opinión, un tal intento de retrotraer la política a sucesos describibles físicamente, es falso de raíz. Pero también me parece insostenible como interpretación de Spinoza, porque es inconciliable con presuposiciones fundamentales de su ontología. Esto es lo que quiero mostrar hoy, en primeralínea. Por esto, mi presentación no tratará sobre la teoría política de Spinoza, como quizá su título permita-presuponer, sino sobre su ontología. Desde ella quiero mostrar que ella no se puede interpretar físicamente. De allí es que mi interpretación se dirige igualmente contra la que ha dado Jonathan Bennett en su libro *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianápolis, 1984), en el cual la filosofía de Spinoza es interpretada, en general, bajo la prioridad del atributo extensión y, con ello, según un modelo físico.

Bajo el título “Individuo y comunidad” quiero discutir hoy una característica de la ontología de Spinoza, que puede sintetizarse como sigue: cuando cosas singulares tienen algo en común, eso en común puede entenderse a partir de algo que es atribuible a la cosa singular

misma. Esto implica que una cosa singular es algo en sí misma y no solo una parte de una totalidad que la abarca, de cuya estructura surgiría lo que es común a las cosas. Formulado con el título de mi presentación: bajo comunidad debe entenderse una comunidad de individuos, que la preceden como individuos, en tanto una comunidad resulta, primero, a partir de ellos. De esa determinación relacional se derivan importantes consecuencias para la ética y la política, sobre las cuales no puntualizaré en esta ponencia. Me restrinjo aquí a fundamentar la relación con la ontología de Spinoza, formulada como tesis. Por supuesto, no debiera quedar sin considerar, en este aspecto, que la ontología de Spinoza debe ser vista como el fundamento para la ética y la política, al menos en el sentido de que esos campos no pueden discutirse, adecuadamente, *contra* la ontología.

## II

Ciertamente algo habla a favor de entender la filosofía de Spinoza como una metafísica del campo, en la terminología de Bennett, o también como una metafísica de la estructura, como diría Matheron, o como ha hecho (esto no es tan conocido) Henrich Rombach, en su sección sobre Spinoza en “Sustancia, Sistema, Estructura” (Friburgo/Munich, 1966, pp. 9-97). Algo habla a favor de eso, si se parte de que el principio fundamental de esa filosofía es una sustancia junto a la cual y esto es, fuera de la cual, no solo no puede haber otras sustancias, sino ninguna otra cosa (tampoco lo que Spinoza llama modos). Los modos son *en* la sustancia que, por su parte, no es trascendente al mundo, sino el concepto integral de lo que es. Por eso, cada singular debe determinarse a partir de su lugar dentro de un campo cerrado, o también, como lo expresa Rombach, a partir de su función dentro de ese campo.

Pero la ontología de la sustancia constituye solo una parte del libro *Ética* (el primero, como se sabe), y de ella no se sigue de ninguna manera la totalidad de lo que se desarrolla en las otras partes. El punto de partida de mis propias investigaciones sobre la filosofía de Spinoza han sido dos sitios en la *Ética* que no se encuentran en la primera parte, pero que tienen relación de una manera decisiva con esa parte, esto es, con la ontología. El primer sitio es la introducción a la segunda parte, que, intitulada “De natura et origine mentis”, no trata sobre el alma en general, sino solo sobre el alma *humana*. Allí Spinoza dice de sí, como autor de la *Ética*, que procederá a explicar lo que debe seguirse con necesidad de la estructura de Dios, antes expuesta. Pero que no podrá tratar de todo, porque de ella se deben seguir infinitos muchos (esto es, infinitos muchos modos, de infinitas muchas maneras, esto es, bajo infinitos muchos atributos), sino sólo de aquello que pertenece al contexto de su teoría del alma humana y de la más alta felicidad, que a ella le compete. Esto ciertamente no es una limitación querida, que se debe imponer trivialmente una esencia singular, que no puede investigarlo todo. La tematización del alma humana es, antes que eso, un punto de vista esencial para la ontología, porque (así reza mi tesis), recién en referencia a él se puede demostrar lo que ocupa a la ontología de la sustancia, esto es, demostrar que de la sustancia se siguen infinitamente *muchos*, que son *realmente diversos*, lo que compone una multitud de singulares, realmente diferentes. Esta pretensión no puede explicarse a través de un análisis de la estructura de la sustancia, sino que debe mostrarse *tomando como punto de partida* un singular. Y por eso es el alma humana un candidato pertinente, porque puede ponerse en una *relación* con la sustancia y por eso, puede mostrarse en él, como modo finito, que una singularidad finita se sigue de una sustancia infinita.

El segundo sitio se encuentra al final de la *Ética*, en el escolio a la proposición 36 de la parte V, es decir, allí donde se habíamos mostrado que el alma finita puede comprenderse a partir de la sustancia infinita y que se comprende entonces como lo que es desde la eternidad, como un modo eterno de esa sustancia. Esto es, donde se demuestra efectivamente en él, como algo finito, lo que ya había afirmado la ontología de la primera parte. Allí se dice: “Pues aunque en la parte primera he mostrado, en general (generaliter), que todas las cosas (y, consiguientemente, el alma humana) dependen de Dios en lo tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma (*ipsa essentia*) de una cosa cualquiera singular, que decimos depende de Dios”. Spinoza no ha concluido esto a partir de una cosa singular cualquiera, sino exactamente a partir del alma humana, que se sabe concebida por Dios y dependiente de Él. Y eso nos afecta, así dice Spinoza, de otra manera, porque el hombre se comprende aquí no como un caso de lo que es, en general, sino en su singularidad, en la que él, por fuerza de ese comprenderse, no está más determinado desde fuera, esto es, por las cosas de su entorno, de las que es una mera parte. Esta demostración desde la singularidad no es sólo relevante para el alma humana singular, en tanto puede ser dada desde ella una teoría de la libertad humana, sino también para la ontología de la sustancia, porque recién ella muestra que de Dios se sigue efectivamente un singular.

Y este estado de cosas, sin dudas, desafía la ontología de Spinoza, en tanto en ella se afirma que de Dios se sigue no sólo *en bloc* la totalidad de lo que es, sino también modos singulares finitos, que son realmente diferentes de otros modos. La tesis de que el spinozismo culminaría en que la realidad es solo una y que las diferencias no serían reales en el mundo,

sino relativas a nuestra precaria fuerza de conocimiento, es pseudo-spinozismo. Ni Matheron ni Bennett representan esa tesis sin sentido. Pero es justamente cuando la realidad del singular es tomada como un rasgo esencial del spinozismo, que ella debe ser demostrada desde un principio fundamental de esa filosofía. Pero una tal demostración no puede darse en la forma de una deducción a partir de la sustancia divina, desde la cual se derivan solo modos infinitos, pero no modos finitos. Ciertamente los modos infinitos pueden interpretarse como estructuras generales que subyacen a todos los modos finitos y, por lo tanto, como algo que es común a todos los modos finitos. Por supuesto una tal interpretación ha presupuesto que los modos finitos son reales; esto es, ha supuesto que no son nuestras ficciones, sino que existen, sin que ese hecho haya sido deducido de una constitución específica de los modos finitos. Si se caracterizara a los modos finitos sólo desde los modos infinitos, no es garantizable que eso común, tal como se entienden los modos infinitos, sea *algo común a los modos finitos*. Spinoza piensa, de hecho, que no es ese el caso. Y por eso la tematización del alma humana, que empieza con la parte II de la *Ética* y culmina en la parte V, tiene un tal significado eminente: el alma humana es un modo, que puede caracterizarse por un rasgo, con cuyo auxilio se puede demostrar la dependencia de un *singular*, que es finito, de la sustancia divina. Para esta demostración Spinoza se apoya en un rasgo, que distingue no a la sustancia, sino solo al alma humana: en una forma del *conocer*.<sup>2</sup>

La forma de conocimiento, a partir de la cual es producida toda otra demostración de la esencia de una cosa singular, es, como sabe

<sup>2</sup> Lo he expuesto detalladamente en mi libro *Spinoza's Theorie des Menschen*, Hamburgo, 1992.

todo conocedor de Spinoza, la *scientia intuitiva*, de la cual trata la parte V de la *Ética* y de la cual Spinoza dice, en aquel escolio sobre el que me apoyo, que sería mucho más poderosa (*potior*) que el segundo género de conocimiento. El segundo género de conocimiento, que Spinoza juzga menor, es la *ratio*, que llama aquí un conocimiento universal (*cognitio universalis*). Lo llama así por su objeto, que es uno general: las estructuras generales del mundo. Este género de conocimiento, aunque no sea menos adecuado que el otro, tiene para Spinoza un *status* menor, porque no permite concebir un singular desde su objeto, desde el universal. El otro género de conocimiento, el conocimiento intuitivo, no es más alto por su precisión, sino por su objeto, que es un singular, que no es caso de un universal; que es conocido como singular a partir de su causa, a partir de la sustancia divina. Todos los que interpretan a Spinoza como un teórico orientado al campo de la física, no pueden ni empezar con este género de conocimiento, sino con aquel otro, la *ratio*.

Es característico de la *ratio*, y con esto arriba explícitamente al tema anticipado en el título de mi presentación, que se relaciona con un *universal*, que tiene el carácter de un común (*commune*). Según Spinoza es esta relación lo que la convierte en un conocimiento adecuado. Lo común, que ella conoce, son en primer lugar los modos infinitos, que deben entenderse como las eternas estructuras del mundo, que permanecen iguales a sí mismas.<sup>3</sup>De ellas se dice que son algo que es común a todas las cosas (*omnibus communia*) y que por eso son tanto en la parte, como en el todo (*aeque in parte ac in toto*) y que, por eso, el hombre (que a causa de su finitud no puede tener un conocimiento de la totalidad) pue-

3 Dejo de lado, en este contexto, la tesis de Spinoza de una especificación posible de ese universal por propiedades específicas (ver EII, proposición 39), que presenta un problema.

de tener un conocimiento que es adecuado y en tanto tal, verdadero -así desarrollado en la proposición 38 de la parte II, que prepara el género de conocimiento racional. Porque los modos infinitos y, en tanto tales, también eternos, se siguen con necesidad de la naturaleza infinita y eterna de Dios, sus conceptos no son, así concluye Spinoza, construcciones subjetivas de un entendimiento consustanciado con el mundo de la vida. Conceptos de ese tipo son llamados por Spinoza “naciones universales” (naciones universales), porque ellos se ganan a través de la comparación que abstrae, a partir de la empiria, y que, a sus ojos, son ontológicamente insignificantes (Hombre, Caballo, Perro, nombra como ejemplos). A diferencia de ello, se trata de naciones comunes (naciones comunes), que articulan algo en común de dos maneras. Se dirigen a algo que, en su universalidad, efectivamente es común a todas las cosas, y son efectivamente comunes a todos los hombres que conocen, porque no pueden ser formados de manera arbitraria. Spinoza concluye del primer momento al segundo, aprovechando su teoría de un paralelismo entre los atributos: de lo común determinado del mundo corporal, que subyace a todos los cuerpos (leyes del movimiento en base al modo infinito “movimiento y reposo”), deriva sus conceptos correlativos, que están a la base de todos los actos de conocer y que, por eso, son comunes a todos los hombres, de manera diferente a los conceptos meramente universales.

Quisiera mostrar ahora que esa forma de lo común, aunque no sea ganada por medio de abstracciones, en relación a los hombres a los que es atribuida, es una determinación abstracta y que, por eso, la ratio que se dirige a la comunidad del mundo corporal es un conocimiento meramente universal (cognitio universalis), que no tiene por objeto nada que sea común a los individuos, sino algo que es exterior al individuo y, justamente por eso, no es nada común *a los individuos*.

Para fundamentar esa tesis, se precisaría una caracterización más cercana de la individualidad. Para ello retomo primero la ontología de la sustancia. La proposición clave de la primera parte de la *Ética*, que expone la ontología, no es, como opina Bennett, la proposición 15, sino la proposición 16, a la que se refiere también, por otra parte, a la introducción de la segunda parte, que resume la quintaesencia de la primera parte: que de la naturaleza de Dios se siguen infinitamente muchos, de infinitas muchas maneras. La proposición 15 contiene que todo, lo que es, es en Dios (“quicquid est, in Deo est”), y por eso, sin él, no puede ser ni ser concebido. La proposición 16 contiene que todo, lo que es, se sigue (“sequitur”) de la necesariamente determinada naturaleza de Dios y especifica en qué manera puede ser y ser concebido, esto es, como efecto de una causa. La proposición 15, como en particular ha explicitado Martial Gueroult (*Spinoza/Dieu*, París 1968, cap. VII), trata una mera propiedad de Dios (*proprium*) con el Ser-En; en cambio, la proposición 16 trata de la naturaleza o la esencia de Dios, que es caracterizada a partir de que produce algo, esto es, modos, como efectos de su propio poder [Macht]. La naturaleza de Dios es, por consiguiente, lo que formula el primer corolario de la proposición 16: esencialmente causa (causa) o, lo que significa lo mismo, *poder* (potentia) [Macht]. Recién por la teoría de la causalidad de Dios, Spinoza puede tener en cuenta una determinación fundamental del mundo (que es un conjunto de los modos), sobre la cual se asienta también una metafísica del campo: el momento de su divisibilidad y el momento de la caducidad de las partes, que se asienta sobre ella. En Dios no hay partes, porque Dios es indivisible (y por ello, tampoco en el atributo extensión). Partes puede haber recién en algo diverso de Dios, y la diversidad de los modos respecto de Dios está garantizada, para Spinoza, en que uno es el efecto y el otro, la causa.

Lo propio del Ser-En de algo en Dios caracteriza también a la esencia de Dios, que es poder causativo. Esto formula la proposición 18: la causalidad de Dios es causalidad inmanente, cuya productividad se llena en las cosas y no se reserva un resto de mera potencialidad para sí. La esencia de Dios se llena en esa forma de productividad en las cosas, porque todas las cosas son en Dios, porque Él, por fuerza de su causalidad, es *en todas las cosas*. De ahí se sigue un teorema esencial del spinozismo: cuando hay cosas singulares, entonces cada cosa singular es necesariamente caracterizada por eso que es caracterizada la esencia de Dios. Con otras palabras: cada cosa es, en sí misma, poder esencial (potentia) y con ello, esencia *actuante*. Exactamente esto formula la proposición clave, que cierra la ontología de la primera parte de la *Ética*, la proposición 36. Afirma: “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto (nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur)”. Todo, lo que es, está determinado a producir algo por sí. Es esencialmente causa qua potentia.

Dediquémonos ahora, en un segundo paso, a la teoría de la cosa individual, como la desarrolla Spinoza en la parte III de la *Ética*. Ahí, la determinación de la cosa singular, de ser esencialmente poder, es modificado en la medida en que ese poder toma necesariamente la figura de un *esfuerzo* (conatus), que la cosa singular intenta hacer valer contra lo que le es exterior. Spinoza ha descrito ese poder de la cosa singular como *conatus in suo esse perseverandi* (E III, 7), como un esfuerzo, en el que la cosa está en relación a sí misma y a la vez, a lo externo a ella, contra lo cual busca conservarse. Eso exterior son, obviamente, otros modos finitos que, por su parte, son conatus, de manera tal que el conatus de una cosa se articula sólo en la trama con el conatus de otras cosas, en relación a los cuales ella sólo puede desplegarse más o menos (esto es, en la manera

de estar por principio limitada). Cada limitación de la actividad de una cosa desde afuera es un padecer (*pati*), de manera que el *agere*, que es cada modo, por definición, porque es *potentia*, no es ya un actuar en sentido estricto (*agere*), que recién se presenta cuando una cosa hace algo solo a partir de sí misma (ver E II, def. 2). Igualmente, cada cosa es, según su determinación originaria, hacer. Por ello, cada padecer es una restricción del hacer. Bajo esta presuposición es posible, por principio, que una cosa pueda actuar solamente a partir de sí misma. En la realización de una tal actividad, es libre; cuya realización sólo puede llevar a cabo un modo determinado, el hombre y sólo ese modo -Spinoza no deja ninguna duda de eso (ver la parte V de la *Ética: De libertate humana*). La realidad de la libertad humana reside en que un modo finito está, de hecho, en una trama, en un campo de relaciones, pero que no tiene su ser a partir de esa trama. Y es, en los hechos, a partir de una tesis de la ontología que Spinoza funda su teoría de la libertad humana.

Esa fundamentación se basa en el pensamiento central de la coincidencia entre ser y comprensibilidad [*Begreifbarkeit*]. Este pensamiento se introduce, ciertamente, ya en las definiciones de la primera parte de la *Ética*. La sustancia es lo que “*quod in se est et per se concipitur*” (def. 3) y modo es lo que “*quod in alio est, per quod etiam concipitur*” (def. 5). Con esta coincidencia está relacionado otro pensamiento central, que es introducido en el axioma 4 de la primera parte: que el conocimiento de algo es el conocimiento de ese algo, por su causa. De la reunión de ambos momentos se sigue que cada modo tiene su ser de su causa y que puede ser conocido en su ser, cuando es conocido por su causa. El pensamiento fundamental ligado con ello, que cada existente es por principio *inteligible* (que no es introducido definitoria ni axiomáticamente, porque se precisa su demostración), está bajo la condición fundamental de que esa causa

no es trascendente a la cosa, condición que procura cumplir la teoría de la causalidad inmanente de Dios.

Desplacémonos sobre el suelo de esta forma de causalidad, esto es, dentro de la parte I de la *Ética*. Allí se afirma: lo que Dios produce inmediatamente, esto es, de acuerdo a su propia naturaleza, son modos infinitos, que, como Dios mismo, existen necesariamente y son eternos (proposiciones 21-23). Ellos pueden ser entendidos como la totalidad de eso que es, a la que se le atribuyen determinadas marcas estructurales, de las cuales Spinoza puede decir que son comunes a todas las cosas del mundo. Al mismo tiempo, los modos finitos pueden ser entendidos sin problema como partes de un modo infinito, así comprendido, y por ello, como momentos de una trama, que es la totalidad del mundo. Pero: ningún camino conduce desde los modos infinitos a los modos finitos. La proposición 24, que abre la teoría de los modos finitos, no deriva tales modos de productividad alguna de los modos infinitos. Se parte, mucho más, de que los modos finitos están dados y luego se muestra que ellos, presupuesto que los hay, no pueden ser sin la sustancia divina, ni en existencia ni en esencia. Muestra con ello que las cosas no son otra cosa que modos. Por los modos finitos se afirma entonces, en un primer paso, la productividad de Dios, sin mediación por los modos infinitos. Con cuya infinitud se hace compatible, en un segundo paso, que un modo finito solo puede ser causado por Dios en tanto, en su determinación, sea causado por otro modo finito, para el cual vale lo mismo; lo que lleva a una cadena de la disposición causal de todos los modos finitos (proposición 28).

Con esta teoría se relacionan 3 implicaciones:

1. Los modos infinitos no producen modos finitos; por tanto, entre ellos no hay relación causal. Si la totalidad, como se entienden los modos infinitos, no produce las partes de esa totalidad, entonces un ser singular, aunque sea parte de una totalidad, no tiene su ser por medio de esa totalidad.
2. Una relación causal existe, por el contrario, entre los modos finitos de cada atributo. Ella debe ser diferenciada, sin embargo, en tanto causalidad mundana, de la causalidad inmanente de Dios.<sup>4</sup> La causalidad mundana produce el concreto y temporal existir y hacer de una cosa, en cambio la causalidad divina, la esencia de esa cosa, esto es, que cada cosa en sí misma es potentia y con ello, actividad.
3. Una cosa finita solo puede ser producida por otra cosa finita (esto es, ser su efecto), porque es ya causa. Y este rasgo originario no es gracias al modo infinito ni a los otros modos finitos, sino solo gracias a la sustancia divina, cuya causalidad inmanente hace que cada cosa, en sí misma, sea potentia. Sobre un modo finitoson efectivos otros modos finitos, en tanto producen las maneras en las cuales se exterioriza su potencia, que no es activa por sí, de acuerdo a la finitud de toda cosa. El modo infinito, por el contrario, no tiene ningún efecto *en relación a los modos finitos*. En vistas a aquello que distingue a los modos finitos (el cambiar continuamente), él no es otra cosa que la figura del completo universo, que permanece siempre igual a sí misma (*facies totius universi*),

4 Ver CURLEY, 1969, p. 45 y siguientes.

que se sostiene pese a los concretos cambios que puedan surgir, en singular, en la relación de los modos finitos entre ellos.

### III

Con estas disquisiciones puedo empezar a decir algo sobre individuo y comunidad en Spinoza. Quería mostrar que el concepto base en el campo de los modos finitos, de acuerdo a la causalidad inmanente de Dios, es el de poder (potentia) [Macht], el cual, siempre en su modificación como esfuerzo (conatus), sólo es atribuible a un individuo. En relación a eso, esto es, en relación a una cosa singular, Spinoza usa el concepto de lo común (el latín *communis*) con dos significados, que deben ser diferenciados, aún cuando él no se mantenga con claridad suficiente en esa diferencia. Lo común puede ser entendido como una determinación que le es exterior o interior al individuo. Mi tesis es que una determinación exterior, mientras permanezca exterior a los individuos, no contiene nada que sea verdaderamente común a ellos, porque no permite caracterizar suficientemente aquello que es un individuo.

Para lo común exterior vale lo siguiente: en tanto un modo no es potente por sí [selbstmächtig], él está puesto necesariamente en un campo de seres, que lo rodea y que es más que él mismo. Ese campo está determinado por estructuras, que son precedentes al poder de un modo singular y por medio de las cuales siempre está ya determinado su poder, lo mismo que el poder de los otros modos finitos. Tales estructuras comunes se permiten evidenciar en, al menos, tres maneras.

1. El axioma 5 de la primera parte de la *Ética* afirma: “Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden

entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra”. Esto es: no están en relación causal mutua. Ese axioma formula que los modos sólo pueden ser efectivos entre sí, cuando son modos de un mismo atributo común. El necesario terreno común excluye de otra manera un interaccionismo entre modos de diversos atributos, esto es, entre el psíquico y el físico.

2. Agregado a esto, es común a modos finitos, que están bajo el mismo atributo, que están también bajo el modo infinito de ese atributo. Esto fue desarrollado por Spinoza, en especial, para los modos del atributo extensión, esto es, para sucesos corporales. A ellos es común el participar del modo infinito movimiento y reposo (*motus et quies*), de lo que Spinoza concluye que las leyes, que se dejan derivar de eso, son comunes a todos los cuerpos. “Todos los cuerpos se mueven o están en reposo”, afirma el axioma 1 de la física incluida en la parte II, luego de la proposición 13, y “cada cuerpo se mueve, sea más rápido, sea más lento”, el axioma 2 de esa misma física. Todos los cuerpos tienen, por lo tanto, algo en común, desde una determinada perspectiva (“*in quibusdam*”, lema 2). De ello dice Spinoza no sólo que se puede conocer adecuadamente, sino que también concluye (como ya he indicado) que hay determinadas ideas o conceptos que son comunes a todos los hombres (*ideae sive notiones omnibus hominibus communes*, E II, 38, corolario). Esta conclusión, extraída desde el paralelismo del devenir de cadenas de sucesos en el campo de lo corporal y de lo espiritual, conduce al supuesto de que hay algo así como un entramado categorial común en el acervo de conocimiento humano.

3. Finalmente, se puede filtrar una ley general desde el concreto interaccionismo de los modos finitos de un atributo. A esto lo ha presentado Spinoza, en particular, en su exposición de los afectos, cuyo núcleo es una teoría genética de los afectos, en la que ellos pueden derivarse de su origen, del conatus humano. En esa derivación se puede describir también la manera determinada de su juego (por ejemplo, la reversión de alegría en tristeza y de amor en odio), de manera tal que se puede mostrar una regla común a todos los afectos, que subyacería a los afectos, en la inestabilidad de la vida afectiva, en su supuesta falta de reglas. Por lo que podemos liberar a la teoría de los afectos, de los afectos.<sup>5</sup>

Estas tres formas de lo común, la del atributo, la del modo infinito y la de una regularidad de los sucesos concretos de la vida afectiva, son exteriores a un individuo, porque le son atribuidas desde una perspectiva, que no es la del individuo en sí. Bajo este aspecto de la atribución y en vistas a la forma de lo común, se muestra una diferencia decisiva entre lo corporal y lo espiritual. Porque un cuerpo no puede tomar ninguna perspectiva, no puede atribuirse él mismo ninguna determinación, de manera que todas las determinaciones bajo las cuales puede ser puesto, deben permanecerle exteriores. De otra manera sucede con el alma, presupuesto que aquel aspecto, el de adoptar una perspectiva, en la que algo es *para él*, constituye al alma esencialmente.

5 Ver WIEHL, 1983.

En tanto para un cuerpo aquel aspecto no es constitutivo, una descripción de su constitución desde el modo infinito es también adecuado a los ojos de Spinoza. Por eso Spinoza determina la mismidad de un cuerpo singular por una regla de movimiento y reposo de sus partes, que mantendría constante la forma que compone el cuerpo. Leibniz lo vio temprano y objetó críticamente, contra Descartes y con ello también contra Spinoza, que de esa manera los cuerpos singulares no se pueden identificar, en el campo físico.<sup>6</sup> Solamente bajo las leyes de las magnitudes de movimiento, los cuerpos se ensamblan con otros cuerpos según leyes mecánicas hacia cuerpos más complejos, desde los cuales pueden ser diferenciados de nuevo en partes corporales y pueden tomar otra figura, de manera que sólo se puede hablar de la naturaleza como un todo como de un individuo, en lo que concluye la física de Spinoza, en los hechos (ver comentario al lema 7). Es la naturaleza una, que conserva su figura más allá de cómo se modifiquen las partes en ella. La objeción de Leibniz me parece correcta y Spinoza no lo hubiese contradicho, aún cuando con seguridad hubiese contradicho la solución de Leibniz de atribuirle a los cuerpos un momento de lo espiritual, en favor de su identidad. Porque Spinoza creía que un cuerpo singular como mera parte de un ensamble corporal no era otra cosa que caduco. Por eso no utilizó el dinamismo inscripto en el concepto de potentia, que estalla el mecanismo cartesiano, para su teoría de los cuerpos.

Por cierto que le corresponde a cada cuerpo singular también una potentia propia (Spinoza no podría afirmar otra cosa, dado el concepto

6 LEIBNIZ (1993). *Discours de métaphysique*, párrafos 17 y 18. Ver también su correspondencia con De Volder, un semi-spinozista (LEIBNIZ (1978). *Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, tomo 2) y KLEVER (1988).

de Dios): porque Dios está, por fuerza de su atributo extensión, también *en cada cuerpo*, obviamente. Pero el cuerpo no tiene nada de ese dato ontológico, porque no puede ponerse a sí en relación con Dios. Solo aquel modo tiene algo de ello, que lo puede hacer, y ese es aquel que puede saber de Dios, esto es: el alma humana. Recién aquel que comprende su potencia y esto significa, que comprende su causa (y esas causas no son los otros modos, sino la sustancia una), se constituye como un modo que hace algo desde sí y no se pierde a sí en el campo que le es exterior. También al alma le subyace el atributo pensamiento, como a un cuerpo el atributo extensión (no importa cómo conozca, si inadecuadamente y determinado entonces de manera confusa, desde afuera, o adecuadamente y por ello, desde sí). Pero sólo en el conocimiento adecuado es el atributo algo para él, y solo allí comprende él, a la vez, su propia potencia. En él es activo, cuando él comprende su propio poder como conocer adecuadamente, esto es, se comprende a sí mismo como una esencia puramente cognoscente.

Spinoza ligó estos hechos con una tesis de la comunidad, que no tiene sentido relacionar con cuerpos: una verdadera comunidad solo tienen los hombres que conocen de una manera determinada. Porque sólo ellos son los que, en los hechos, *concuerdan* en algo, en que hacen algo a partir de ellos mismos. De esa tesis se concluye, al mismo tiempo, que no puede haber algo común entre los hombres en la vida afectiva, aún cuando esa vida se rija por determinadas leyes generales. Porque estar sometido a la afectividad significa no saber precisamente de esas leyes que, por ello, le son exteriores al hombre conmovido por la afectividad. Los hombres en sus afectos tienen ciertamente algo en común y es lo común más general, que están sometidos a todos los afectos. Pero no tienen nada en común en el sentido de que ellos *concuerdan* en algo *por sí mismos*,

no cuando los afectos son pasiones (passiones) y por eso, expresión de una potentia que en su agere es un mero pati. En la proposición 32 de la parte 4 dice Spinoza por eso: “en la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza”, y por “en naturaleza” debe entenderse “desde sí mismos”.

Aquí Spinoza une lo común de los hombres a un convenir (en latín: “convenire”), que obviamente contiene otra cosa que tener eso común (commune) que se atribuye a las cosas meramente de afuera. Pero Spinoza no siempre usa el término “convenire” de manera unívoca. También en relación a cuerpos dijo, en la explicación a su física en el lema 2: “Omniacorpora in quibusdamconveniunt”. Fundó esta concordancia en la demostración de ese lema de que todos los cuerpos encierran el concepto de uno y el mismo atributo y que ellos, porque participan del modo infinito movimiento y reposo de ese atributo, pueden moverse ya sea más lento o más rápido y, de manera general, a veces se mueven y a veces pueden reposar (possunt). Recurrió al concepto de potentia para “conveniencia” (possunt, es decir), pero de una manera completamente abstracta. No es visible en qué medida los cuerpos singulares, de cuya concordancia se trata, tendrían un poder que les sea propio, cuando pueden describirse, en la peculiaridad de su naturaleza, sólo desde su atributo y desde el modo infinito de ese atributo.

En vistas a aquello que se funda en la constitución del alma, Spinoza exige para “concordancia” expresamente más. Fundamenta como sigue, en la demostración, la proposición que dice que los hombres en sus pasiones no concuerden en naturaleza (E IV, 32): “Al decir que las cosas concuerdan (convenire) en naturaleza se entiende que concuerdan en potencia (por la proposición 7 de la parte III [¡la proposición del conatus!]), pero no en impotencia o negación; y, por consiguiente (ver

Escolio de la proposición 3 de la parte III), tampoco en pasión; por ello, los hombres, en la medida en que están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza”. Una impotencia, como señalan las pasiones, es incapaz de determinar positivamente una cosa, cuya positividad sin embargo es requerida, para que pueda decirse de una cosa que concuerda con otra distinta. A esa demostración se agregael siguiente escolio, que caracteriza brillantemente la filosofía de Spinoza: “Esta cuestión es también evidente por sí misma (per se patet); en efecto, quien dice que lo blanco y lo negro concuerdan sólo en que ninguno es rojo, está afirmando, absolutamente, que no concuerdan en nada. Así también, si alguien dice que la piedra y el hombre concuerdan solo en que ambos son finitos, impotentes, o en que ninguno de los dos existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, o, finalmente, en que ambos son ilimitadamente superados por la potencia de las causas exteriores, ese está afirmando rotundamente que la piedra y el hombre no concuerdan en cosa alguna, pues las cosas que concuerdan solo en algo negativo, o sea, en algo que no tienen (quod non habent), no concuerdan realmente en nada”. Esto es: El hecho de que las cosas sean modos y estén bajo una regularidad estructural general, que se deriva de la sustancia divina o de los modos infinitos, no dice absolutamente nada en relación a la concordancia de esas cosas. La concordancia de dos tiene como presupuesto una determinación interna de cada uno de ellos y sólo puede llamarse una forma de actividad (potentia), en la que el individuo hace algo desde sí. Que esto sea el caso en los cuerpos, Spinoza no puede mostrarlo, en tanto el poder del cuerpo está definido por estar bajo una regularidad del movimiento, en la que un cuerpo está determinado por el poder de otros cuerpos y con ello, desde afuera. Análogamente, por cierto, la pasión de un hombre es también expresión de su poder, de su conatus, pero

ese poder, que está definido desde fuera, se demuestra en verdad como impotencia.

La consecuencia que extrae Spinoza es clara. Ella formula la proposición 35 de la parte IV: “Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón (*ex ducturationis*)”. Lo hacen, dice Spinoza en la demostración, porque ellos realmente actúan en uso de la razón y por ello, producen algo a partir de sí. Ellos hacen algo desde su propia naturaleza bajo una determinada presuposición, que esa naturaleza pueda ser comprendida como razón; y esa presuposición se colma cuando el hombre se comprende a sí mismo también como una esencia cognoscente racional. A ese comprender le llama Spinoza “conocimiento intuitivo”. En él un individuo se conoce a sí mismo desde Dios y esto, de una manera en la que concuerda con cada otro individuo. Y por eso (esto formula la siguiente proposición, la proposición 36), el bien más alto, al que Spinoza antes (en la proposición 28), determinara como el conocimiento de Dios, es común a todos (*omnibus commune*). Es un bien en el que todos pueden contentarse (*gaudere possunt*) en igualdad (*aeque*), esto es, sin competencia y sin la tensión de la vida afectiva. Aquí, la base de lo común es un poder hacer real, en el que el singular aporta algo y que es expresión de cada poder singular, que se articula como uno propio solo en el acto de conocer.

Spinoza por eso ha distanciado expresamente el conocimiento adecuado de la forma de conocer en la que el hombre percibe las cosas “según un orden común de la naturaleza (*ex communi naturae ordine*)”, una manera de percibir en la que el hombre conoce confusa e inadecuadamente, porque sigue un orden que no es nada para él y le permanece

por eso externo (E II, 29, esc.). La impotencia humana la ha definido Spinoza desde algo común que permanece externo al hombre (E IV, 37, esc. 1): que el hombre es determinado a hacer por cosas que son externas a él (a rebus quae extra ipsum sunt), que le hacen hacer “lo que la común constitución de esas cosas exteriores exige (quae rerum externarum communis constitutio postulat)”. Y en oposición a ello, él define el poder humano como lo que está en mayor medida cuando el hombre hace aquello que exige su propia naturaleza, en sí sola considerada (ipsa ipsius natura, in se sola considerata) (ibid).

Desde esta propia perspectiva, debe advenir algo común que no puede ser lo común de las estructuras que subyacen, por las cuales cada uno está, desde siempre, ya determinado. Lo común descrito por Spinoza, que promueve una comunidad de los sabios, puede ser dependiente de que existan estructuras comunes en el mundo, que puedan conocerse. Pero no *adviene por causa* de tales estructuras comunes. Porque tales estructuras se conservan también, cuando el hombre no conoce adecuadamente. Recién cuando él las comprende se produce una comunidad y ese comprender no es producido por aquellas estructuras. Así, desde lo común entre cuerpos podría arribarse a ideas que son comunes a todos los hombres (ideae comunes), como Spinoza hace, orientado por su paralelismo físico-psíquico. Lo común entre las ideas, cuya marca es sustraerse del capricho de la formación meramente subjetiva, promueve recién lo común entre los sujetos espirituales cuando un alma singular no sólo se sirve de esas ideas inconscientemente, sino que también las conoce y esto significa, cuando *usa de hecho* su razón latente.

Por eso, no hay analogía estructural entre lo corporal y lo espiritual, en vistas a lo común (commune). De los cuerpos puede haber

una teoría de lo que les es común, que es lo universal, sacado de los cuerpos individuales. De las entidades espirituales no puede haberla, porque lo que les es común no es algo extraído del singular y de su ser activo, sino un común, que resulta recién del actuar de hecho que llevan a cabo los singulares. Pero el actuar de hecho es contingente, porque no es la consecuencia necesaria de lo que se deriva de Dios y tampoco la consecuencia de las estructuras universales del mundo, que se deducen de Él.

Cuando lo que es común a los hombres son actos de razón reales, esto es, llevados a cabo, entonces una teoría estructural de lo universal no puede mostrarlos más como *posibles*. En el escolio a la proposición 36 de la parte IV, que liga lo verdaderamente común al acto de conocer, Spinoza busca contradecir esta consecuencia, que parece ser devastadora para su sistema, por medio de la mirada a lo meramente posible, en tanto dice: “el hecho de que el supremo bien del hombre sea común a todos, no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad (potestas) de gozar de ese supremo bien”.

Pero para ello Spinoza exige más de lo que la teoría de Dios puede dar. Que la naturaleza del hombre sea razón, no puede ser deducido de la naturaleza de Dios, sino que precisa de una demostración solo a partir de los hombres. No se sigue de Dios, sino solo de hombres, que usan su razón. Spinoza intenta mostrar de ese uso, en la *Ética*, que podría determinar al hombre en la totalidad de su existencia, porque el hombre experimentaría en él, que depende de Dios. Pero no es una experiencia

que él hace *porque* sea dependiente de Dios.<sup>7</sup> Recién *si* la hace, identifica al mismo tiempo, sin poder fundamentarlo, aquello que pretende la ontología de la sustancia: que un modo singular no puede ser ni ser concebido sin Dios y que por eso tiene algo en común con otros modos.

Con esto no he dicho nada todavía de lo que esta teoría de lo común tiene de consecuencias para una teoría de la comunidad, como reclama una teoría política. Pero no quería hacer eso hoy. Sólo quería demostrar que el concepto de naturaleza humana de Spinoza no puede interpretarse físicamente. Si esto es correcto, resta implícito sin dudas, que la política (aún cuando ella no pueda sustentarse, por buenos motivos, en el uso de la razón de los individuos como principio de la comunidad), no puede retrotraerse a formas organizativas cuyo principio sea un juego de fuerzas de afectos humanos, que se desenvolvería como el cuerpo singular se ensambla, según leyes físicas, en un complejo de cuerpos, en el cual ellos tendrían algo, que les es común.<sup>8</sup>

7 Ver mi llamada disertación, en el esolio 5 (Cap. VIII)

8 Ver al respecto mi introducción en la edición bajo mi cuidado del *Tratado Político/ Tractatus politicus* de Spinoza. Hamburgo, 1994.

RESUMO: Nesta conferência, argumenta-se que a tentativa de retroceder a política em Espinosa a eventos passíveis de descrição física, como apresentada no texto homônimo de A. Matheron, é incorreta. A exposição deste argumento terá como centro a ontologia espinosana, com o objetivo de mostrar que esta não pode ser entendida fisicamente. Esta crítica se dirige igualmente contra a hipótese de J. Bennett (em seu livro *A Study of Spinoza's Ethics*), para quem a filosofia de Espinosa é interpretável sob a prioridade do atributo da extensão e, com isso, segundo um modelo físico.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, ontologia, física, política, comunidade.

ABSTRACT: In this lecture it is argued that the attempt to trace Spinoza's politics back to physically describable events, which can be read in A. Matheron's text of the same name, is false. The presentation will deal with Spinoza's ontology: it is intended to show that it cannot be physically interpreted. The interpretation is also directed against the hypothesis of J. Bennett in his book *A Study of Spinoza's Ethics*, for whom Spinoza's philosophy is interpreted under the priority of the attribute of extension and, therefore, according to a physical model.

KEY-WORDS: Spinoza, ontology, physics, politics, community.

#### REFERENCIAS

BARTUSCHAT, W. (1992). *Spinoza's Theorie des Menschen*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

\_\_\_\_\_. (1994). *Baruch de Spinoza, Politischer Traktat / Tractatus po-*

*liticus, neu übersetzt, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat.* Hamburg: Felix Meiner.

BENNETT, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*: Indianapolis: Hackett Publishing Company.

CURLEY, E. M. (1969). *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.

GUEROULT, M. (1968). *Spinoza: Dieu*. Vol. I. Paris: Aubier-Montaigne.

KLEVER, W.N.A. (1988). "Burchard de Volder (1643-1709), a crypto-spinozist on a Leiden cathedra" In: *LIAS* 15, pp. 191-241.

LEIBNIZ, G.W. (1978) *Die philosophischen Schriften*. (Gerhardt, B. ed.), 7 vols. \_\_\_\_\_ . (1993) *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*. Paris: Vrin.

MATHERON, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. 2 ed. Paris: Éditions de Minuit.

ROMBACH, H. (1966). *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. Freiburg/München: Alber.

WIEHL, R. (1983). *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*. Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen.