

SPINOZA: DIOS COMO SUBSTANCIA Y CAUSA SUI

Amalia Bernardini

En los *Principia philosophiae*, Descartes reconocía que su famosa definición de la substancia como *res quae ita existit ut nulla la alia re indigeat ad existendum* (aquello que existe de tal forma que no necesita de ninguna otra cosa para existir), propiamente habría debido aplicársele sólo a Dios, ya que sólo a El se le puede atribuir una absoluta autosuficiencia e independencia (1). Sin embargo, en Descartes encontramos una acepción relativa de la independencia que se le atribuye a la substancia, parecida a la que se encuentra en los Escolásticos; es decir, que él concibe la substancia como aquello cuya esencia debe ser en sí y no en otra cosa, así que se la entiende como algo que es de manera completamente distinta al accidente (o al modo), que es aquello cuya esencia no está en él, sino en otra cosa. De esta forma, como es sabido, Descartes concibe tres tipos de substancias: Dios, la *res cogitans* y la *res extensa* y, más bien, considera que el *primum cognitum*, el cual constituye, a la vez, el primer conocimiento y la base para alcanzar los demás conocimientos, es una de las substancias relativas y subordinadas, o sea, el *yo*.

(1) Cfr. *Principia philosophiae*, libro I, art. 51.

Ahora bien, como nos recuerdan G. De Ruggiero (2) y también J. Moreau (3), quien cita el *Entretien* de Leibniz y Tschirnaus sobre la *Etica*, Leibniz atestigua que a Spinoza le gustaba contraponer su manera de filosofar a la de Descartes, diciendo que mientras éste comenzaba de la mente humana, él partía de Dios (4). En efecto, la Substancia spinoziana se define de manera prácticamente idéntica a como Descartes define las substancias extensa y pensante y la substancia divina; solamente, que el principio de analogía sobreviviente en Descartes, y por el cual el término "substancia" recibía en realidad una significación distinta si se la refería a Dios, o a las dos substancias creadas, cede el lugar a un riguroso principio de univocidad en Spinoza. Para hablar propiamente, la única realidad autosuficiente es Dios, o sea, la única

(2) Cfr. *L'età cartesiana, Storia della filosofia, IV*, Bari, Laterza, 1958, p.180.

(3) Cfr. *L'argument ontologique*, en "Les Etudes philosophiques", Paris, n.3, 1972, Spinoza, pp.379 ss.

(4) *Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo*. Cit. en J. MOREAU, art. cit., p.379.

realidad *tout-court* es Dios (5). Se podría decir que aquel proceso de unificación que Descartes había cumplido en el mundo material, hablando de una única *res extensa* de la cual los cuerpos singulares no son sino modificaciones, es extendido por Spinoza al conjunto de la realidad, por lo que no hay sino una única Substancia, con sus atributos y modos. El principio metafísico fundamental es el mismo: la identidad de la substancia consigo misma, su autosuficiencia metafísica y conceptual, su impenetrabilidad con respecto a las otras substancias; sin embargo, este mismo principio es el que lleva a Descartes al dualismo, a la problemática de las comunicaciones entre las dos substancias creadas en el campo gnoseológico y a una antropología irremediablemente dualista en el campo metafísico; este mismo principio, junto con el afán de solucionar las dificultades de comunicación entre las substancias, conducirá a Malebranche a formular sus teorías ocasionalistas en el campo metafísico y cosmológico y la teoría de la visión en Dios en el gnoseológico; mientras que, más adelante, la deducción rigurosa de consecuencias racionales a partir de la definición cartesiana de substancia conducirá, por parte de Leibniz (6), a la formulación de la teoría de la *monada* y

de la *armonía preestablecida*, en polémica, esta última, con el "milagro continuo" que se encontraba implícito en el teocentrismo ocasionalista de Malebranche. Por fin, pero todavía como consecuencia del principio metafísico cartesiano de substancia, el rígido dualismo cartesiano se supera en el absoluto monismo spinoziano, donde mundo humano y naturaleza, libertad moral y mecanismo, inspiración religiosa y racionalismo filosófico encuentran, ya no una reconciliación, o una preocupación o intento de reconciliación, sino, más bien, una identificación.

Semejante identidad es la que le hace afirmar, en una proposición como la XV de la I parte de la *Ética*, implícitamente, pero no por eso menos decididamente en contra de la "analogía" cartesiana: *Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest*; sigue, en el *Escolio*, la afirmación destinada a escandalizar a los contemporáneos, expresada con la acostumbrada serenidad: "...y, por lo tanto, concluimos que la realidad extensa es uno de los infinitos atributos de Dios". Del mismo modo, en la segunda parte de la *Ética*, *De Mente*, la otra substancia cartesiana, el pensamiento, pierde su autonomía metafísica, así como su puesto de prioridad en el orden de las cosas conocidas: *Cogitatio attributum est Dei*: el pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es realidad pensante (7).

(5) *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia* ((Además de Dios, no se puede dar, ni se puede concebir, substancia alguna"). (*Ethica*, parte I, prop. XIV).

Citaremos aquí, además, una expresión claramente parmenidea, que encontramos en los *Pensamientos metafísicos* y cuyas implicaciones encontraremos desarrolladas en la *Ética* en toda su plenitud: "Yo no me extrañaré nunca suficientemente de la demasiada y sutil inferioridad de espíritu de los que han buscado, no sin hacer una gran ofensa a la verdad, un intermediario entre el Ser y la Nada" (cap. III, en B. SPINOZA, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p.309).

(6) Dejamos, por ahora, de lado las críticas al mecanicismo y a la identificación del cuerpo con la extensión, presentes, por ejemplo, en el *Discurso de Metafísica*, de 1686, sobre todo en los párrafos 10-12, 19-22.

Entre los estudiosos de Spinoza son bien conocidas y ya clásicas las discusiones sobre la lejanía de este filósofo con respecto al mundo cartesiano, o bien, sobre su ubicación de racionalista, hijo intelectual, aunque genialmente original, de Descartes. Es sabido que el problema se suscitó ya entre los contemporáneos de Spinoza: entre los anticartesianos, que lo consideraban casi la muestra y el compendio de los peligros —el ateísmo y el panteísmo, fundamentalmente —implícitos en el cartesianismo, y los cartesianos,

quienes, en cambio, rechazaban cualquier proximidad con aquel pensador "que, con su aborrecida presencia, venía a hacer más pesada la ya difícil posición de ellos en el mundo oficial y tradicional de la Iglesia y de las academias" (8). En el último siglo y medio de estudios spinozianos, el problema se ha presentado más bien como una alternativa que podríamos resumir en la forma de si el Dios spinoziano se parece más al de Descartes o al de los dos judíos herejes Uriel da Costa y Juan de Prado, y al del más antiguo neoplatónico León Hebreo, cuyos *Diálogos de amor*, juntos con otras fuentes judío-platónicas medievales de inspiración mística y con las doctrinas panteístas de la Cábala ampliaron la formación bíblica de Spinoza alumno-rabino.

Los nombres, por un lado, de Boullier (9), Delbos (10), Cassirer (11) y, más recientemente, de R. Crippa (12) y de R. Misrahi (13) y, por el otro lado, de los creyentes en el platonismo judío de Spinoza: Freudenthal (14), en primer lugar, y el citado G. De Ruggiero (15), nos

conectan, respectivamente, a Spinoza con dos visiones teológicas profundamente distintas: la del Dios del racionalismo cartesiano, que contiene todavía implicaciones cristianas, o la del Dios de la mística hebraica medieval, con sus profundas implicaciones neoplatónicas.

Ahora bien, más allá de estas discusiones, es difícil no reconocer la afinidad profunda que hay entre ciertos elementos fundamentales de la metafísica cartesiana y de la metafísica spinoziana. Es el caso, concretamente, del *Causa sui* de la primera definición de la *Ética*, como "aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente". Por otra parte, no puede escapárenos la identidad de significado entre aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como necesariamente existente y el Ente "sumo y perfecto en la idea del cual está comprendida la existencia necesaria" de la tercera demostración cartesiana de la existencia de Dios contenida en la *V Meditación*. Esta identidad se nos hará todavía más evidente si recordamos que la teología cartesiana había alcanzado después, en las *Respuestas a las Objeciones* de Caterus, un rasgo muy incisivo y una claridad muy particular en la definición de Dios como *Causa sui positive*, definición discutida con fuerza por Arnauld, el autor de las *Cuartas Objeciones* a las *Meditaciones*, quien, partiendo más bien de la definición escolástica de Dios como *Causa sui negative*, en el sentido de aquello que no necesita de ninguna causa para existir, había observado que, según la novedosa expresión cartesiana, Dios debería estar a sí mismo como una causa a su efecto, o sea, que Dios habría tenido que precederse a sí mismo, dándose, de este modo, el ser que ya poseía. Respondiendo a la objeción, Descartes había confirmado, casi tautológicamente, la misma tercera demostración, que es en realidad una definición, en el sentido que no hace más que expresar analíticamente el concepto de Dios, exactamente como lo hará la *Ética* spinoziana: la causa positiva de Dios es su mismo ser infinito, tan positivo que, en él, esencia y

(8) G. DE RUGGIERO, *op. cit.*, p.169.

(9) Cfr. *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868, vol.I.

(10) Cfr. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, 1893.

(11) Cfr. *El problema del conocimiento*, II vol., México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

(12) Cfr. *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento - Le passioni in Spinoza*, Milano, Marzorati, 1965.

(13) Cfr. *Spinoza*, Madrid, EDAF, 1975. En esta obra se pone de relieve el racionalismo metafísico y teológico de Spinoza, en contraste con las pretendidas inspiraciones místicas de su pensamiento. Sin embargo, a veces quisiéramos que también quedara más claro el cartesianismo ético en Spinoza, cuya presencia para nosotros es indudable.

(14) Cfr. *Spinoza. Leben und Lehre*, bearbeitet von C. Gebhardt, Heidelberg, 1927. Recordaremos aquí que los estudios de Freudenthal han tenido una importancia determinante en el origen de la interpretación de un Spinoza menos vinculado al racionalismo cartesiano que a la literatura hebraica neoplatónica.

(15) Cfr. *op. cit.*, pp. 169-258.

existencia coinciden. De modo que, en una definición tan central como la del Dios—*Causa sui*, la afinidad entre Descartes y Spinoza es patente, a pesar de que el primero, como es sabido, hace una diferencia sustancial entre Dios y lo que es creado por El, y, en cambio, en el segundo, no hay diferencia, puesto que *una substantia non potest produci ab alia substantia* (una substancia no puede ser producida por otra) (16). Así pues, para Spinoza, *Causa sui* y *Substantia* coinciden, no solamente en el sentido de que la Substancia divina es *causa sui*, sino también en el sentido de que no hay más substancia que aquella que es *causa sui*; la prop. VII y su demostración son de una claridad cristalina: “a la naturaleza de la substancia le es propio de existir”, ya que “una substancia no puede ser producida por otra (por el corolario de la proposición precedente); ella será entonces causa de sí, es decir, que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza le es propio de existir”.

De esta forma, con la serenidad y la admirable falta de retórica que le son propias, Spinoza nos va conduciendo, a lo largo de la primera parte de la *Ética*, desde dos definiciones cartesianas y hasta cierto punto (sobre todo la de *substancia*) tradicionales, hacia una concepción teocéntrica monista, que lo sitúa en la tradición parmenidea, o sea, en aquella tradición del filosofar que toma como punto de partida el Absoluto y que será recogida por Schelling y por Hegel, para quien “der Spinozismus [...] ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens” (17).

La definición de *Causa sui* constituye una prueba ontológica de la existencia de Dios, del mismo modo que la constituye la tercera demostración cartesiana:

(16) *Ethica*, parte I, prop. VI.

(17) “El spinozismo [...] es el comienzo esencial de todo filosofar”. (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, *Werke* 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971, p. 165).

Dios existe por el mismo carácter absoluto de su esencia, o, como se lee en la prop. XX de la I parte de la *Ética*: *Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt*, la existencia de Dios y su esencia son una sola e idéntica cosa. Conforme a una instancia exactamente opuesta a cualquier empirismo, sobre todo al de un inmediato sentido común, o también a una actitud fenomenológica, o existencialista, o a una metafísica basada en la *analogia entis*, para Spinoza el Absoluto es también el *primum cognitum*, tanto que es del hombre, *contingente*, y no de Dios, que hay que demostrar la existencia. En efecto, Spinoza nos recuerda: “La esencia del hombre no implica la existencia, o sea, que, según el orden de la naturaleza, puede darse tanto que éste o aquel hombre exista como que no exista” (18), y además: *Posse non existere impotentia est*, poder no existir es impotencia (19); hasta llegar a concluir, en la segunda parte de la *Ética*, que “a la existencia del hombre no le pertenece el ser de la substancia, o sea, la substancia no constituye la forma del hombre” (20). Para Descartes existían como substancias también las realidades que derivaban de Otro su ser metafísico, que no eran “primeras” en su ser, si bien, por lo menos la *res cogitans*, fuera inmediatamente *evidente*, primera, en el plano del conocimiento. Para Spinoza, en cambio, lo cognoscitivamente evidente y lo metafísicamente necesario coinciden o, como se expresa R. Crippa, “Spinoza no acepta las *res*, rechaza el proceso que permite su afirmación y se coloca inmediatamente en el plano de la evidencia (21).

No obstante, y como bien es sabido, en nuestro autor no se revela ningún acosmismo, ni la complacida insistencia sobre la nada y el sinsentido de la vida humana: la presencia de la extensión en Dios, la eliminación del finalismo y la

(18) *Ethica*, II, axioma, I.

(19) *Ethica*, I, prop. XI, *Aliter II*.

(20) Prop. X.

(21) *Op. cit.*, p. 113.

identificación de Dios con el orden geométrico del todo, la fusión de la inspiración religiosa y de la ciencia física, la valoración científica de las pasiones, que exige una actitud de *intelligere* y rechaza el *flere* y el *contemnere*, como el *ridere* (22), la afirmación de la alegría (*bene agere et laetari*) (23) y de la libertad como bienes supremos verdaderos, y que-remos decir, de la libertad no sólo como existencia perfecta del sabio (*libertas maior*), sino también como celosa defensa de la libertad individual de conciencia (24), el mismo reconocimiento de la utilidad de la vida asociada (25), todo esto lleva en sí una visión profundamente afirmativa del mundo y del hombre, y no en contraste, propiamente a causa del hecho de que mundo y hombre no son *per se*, sino que se colocan en el Absoluto, deduciéndose de él (*in alio sunt, per quod etiam concipiuntur*) (26).

Ahora bien, a primera vista podría parecer que a la *Causa sui* de Spinoza se le puedan hacer las mismas observaciones, tan clásicas a partir de Kant —o mejor dicho, de Gaunilo y luego de Santo Tomás— en adelante, de si es justificable la equivalencia entre la idea, la *posibilidad*, de un ser infinitamente perfecto y su existencia. Como respuesta podríamos

(22) Cfr. *Ethica*, III, *Prefacio*.

(23) *Ethica*, IV, prop. LXXIII, *Escolio*.

(24) “Ninguno podría alienar su libertad de juzgar ni de pensar lo que quiere y cada individuo, en virtud de un derecho superior de naturaleza, queda dueño de su reflexión” (*Tractatus theologico-politicus*, en SPINOZA, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p.954). “Una Autoridad política ejercería entonces un reino de una violencia extrema, si denegara al individuo el derecho de pensar, luego de enseñar lo que piensa” (*ibid.*).

(25) Cfr. *Ethica*, IV, prop. XXXV, LXXIII y *Escolio*; *Tractatus theologico-politicus*, ed. cit., p.955: “...el fin de la organización en sociedad, es la libertad”.

(26) *Ethica*, I, *Def. V*. Con mucha claridad afirma Spinoza en el *Corolario* de la prop. X de la II parte: *Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus* (la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios).

tomar la prop. XXXIV de la I parte de la *Etica*, la cual representa, en síntesis, la originalidad de la concepción spinoziana: *Dei potentia est ipsa ipsius essentia*, la potencia de Dios es su misma esencia. Tal proposición nos ayuda a entender mejor la significación *dinámica* de la expresión *Causa sui*, en el sentido de que la esencia de Dios no es simple *posibilidad*, sino *potencia* infinita. Como bien nos lo hace notar J. Moreau, quien identifica la definición aristotélica de la esencia de Dios como *ousía cai énergeia* con la spinoziana *essentia actuosa* (27), “si la prueba *a priori* de la existencia de Dios es válida, no es porque en Dios la existencia sería una consecuencia de la esencia concebida como posibilidad; la existencia necesaria así entendida no sería, como también el concepto de donde ella se deduce, sino de suposición. Si yo puedo afirmar que Dios existe necesariamente, no es porque él no puede concebirse sino como existente; al contrario, es porque, a diferencia de los seres finitos, no puede ser concebido sin existir [...]. En Dios la existencia no es una consecuencia de la esencia, sino que, la esencia de Dios es la existencia misma, el acto de existir, el *ipsum esse*, como decía Santo Tomás” (28).

A estas consideraciones, nos parece importante añadir una reflexión más: de hecho, Spinoza, con esta identificación de la Substancia, de la *Causa sui* y de la Potencia, se coloca en la perspectiva moderna, que identifica el ser no con su definición, sino con su actuar y sus operaciones. Así el *yo* cartesiano es su propia operación de pensar, es *cogitans*, tanto que Descartes tuvo que enfrentarse a la dificultad de poder afirmar un *ser*, un *yo*, que es pensante sólo en potencia o

(27) Cfr. *art. cit.*, p.382.

Citaremos aquí con más amplitud el texto de Spinoza. “Hemos mostrado luego, en la prop. XXXIV de la primera parte, que la potencia de Dios; por lo tanto, nos es igualmente imposible concebir que Dios no actúe, como que Dios no sea” (*Ethica*, II, prop. III, *Escolio*).

(28) *Art. cit.*, pp. 381–382.

que, accidentalmente, no es pensante, como es el caso de los infantes o de los locos, respectivamente (29). De la misma manera, pero en otra perspectiva aunque con una exigencia cartesiana en lo que se refiere a no querer “descansar negligentemente en opiniones prestadas”, sino, más bien, a “poner a trabajar su propio pensamiento para encontrar y seguir la verdad” (30), debemos recordar aquí el mundo empirista, concretamente, a Locke, para quien el yo no se define como substancia, sino en la medida en que exista una exigencia de un *sub-stratum* que sostenga mi *actividad* de asociar ideas simples y, en el plano ético-político, de poseer trabajando y de responsabilizarme de mis actos y de mi pensamiento, lo que constituye la libertad de conciencia. Recordemos también la conciencia religiosa de la Reforma, expresión tan típica del pensamiento moderno, dentro de la cual el hombre, que con el pecado ha perdido la consistencia y la positividad de su naturaleza, vale no en tanto y en cuanto afirma su propia definición y su excelencia, entendida en sentido renacentista, sino en tanto y en cuanto *actúa, testimoniando una elección divina* que lo saca del estado de *vas perditionis* y lo coloca entre los *justificados*.

En Spinoza encontramos la operatividad del ser ante todo en la *essentia actuosa* de la substancia divina. Esto no significa, por supuesto, olvidar que ya en la definición cartesiana del *Causa sui positive* se reflejaba tal dinamismo y, a la vez, la claridad de la esencia divina spinoziana; el Dios de Descartes, así como la Substancia de Spinoza, existe por su infinita positividad y al mismo tiempo por su total capacidad de explicarse a sí mismo, o sea, de ser *quod in se est et per*

se concipitur. Por lo tanto, ser *causa sui positive*, además de referirse a la infinita *potencia* de Dios, representa una claridad y distinción de esencia bien superior al simple hecho de *no tener causa*, de la definición escolástica. O sea, que si Dios es causa del ser y garantía de la validez de nuestro pensar, no puede ser contradictorio con nuestra experiencia primera y más radical del ser, que es operación antes que esencia y que se revela en claridad y distinción (31).

La profunda raíz del cartesianismo presente en Spinoza se manifiesta en la definición y en la articulación metafísica de la *Causa sui* aún más que en la definición de Substancia. Las características de *claridad y distinción* de la *Causa sui* nos inducen a concluir esta breve exposición con otra reflexión, que en seguida expresaremos. Como es sabido, para Spinoza nosotros conocemos solamente dos de los infinitos atributos en los cuales se expresa la naturaleza divina: el pensamiento y la extensión, o sea, los dos aspectos bajo los cuales la Substancia divina se realiza en nosotros. Esta desproporción entre la finitud de nuestro conocimiento y la infinitud real de los atributos divinos podría llevarnos a pensar en un concepto de Dios spinoziano como lo misterioso, lo insondable, lo metaproblemático de Marcel, lo Otro de Jaspers, la Noche Oscura de San Juan de la Cruz o el *Deus Incognitus* de la teología negativa, y así plantearíamos la hipótesis de un momento sobreracional o ultracognoscitivo en nuestro Autor. Sin embargo, si nosotros examinamos bien los conceptos spinozianos de infinito, de eterno, de *Amor Dei*, los mismos que a primera vista parecieran prestarse para una tal interpretación, vemos que, en realidad, estos conceptos son transparentes para la razón y designan una secuencia lógica a partir de la particular definición spinoziana de

(29) Confróntense las observaciones de Gassendi en las *Quintas Objeciones* a las *Meditaciones Metafísicas* (n.3) y de Arnauld en las *Cuartas*, con las respectivas *Respuestas* de Descartes.

(30) J. LOCKE, *Essay concerning human understanding*, ed. italiana, Bari, Laterza, 1951, *Epistola al lettore*, p.8.

(31) A propósito de la interpretación del *Causa sui positive* cartesiano, véase también R. CRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento*, Brescia, La Scuola, 1960, *Ontologia e libertà in Cartesio*, pp. 9-22.

Substancia y de Causa de sí. En la definición VI de la I parte de la *Etica* se dice que Dios es el "Ser absolutamente infinito, o sea, una substancia constituida de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita". Ahora bien, esta definición, así como la VIII, que se refiere a la eternidad, no son más que maneras de excluir cualquier negación en el ser de Dios y de eliminar cualquier contingencia de su concepto; son, una vez más, maneras de decir que Dios es lo que no puede concebirse sino como existente. La necesidad racional del ser de Dios, y no un místico perdernos en él, nos lleva a afirmar su infinidad, ya que *omnis determinatio est negatio* y ser finito es en parte una negación (32), lo que vendría a chocar con la plenitud de existencia, con la potencia totalmente realizada que constituye el ser de Dios y que está implícita en la prueba ontológica, que es cartesiana y no anselmiana, del *Causa sui*.

Dios es ciertamente uno e infinito, pero, para expresarnos con R. Misrahi, "...este infinito no es lo indecible de la cábala, ni la noche de los místicos. Es claramente pensable, porque en el espíritu y en la realidad se da como especificación" (33). Para decirlo en otra forma, Dios no es lo Otro, por la simple razón que el atributo no es "otra cosa" de la Substancia, ni es la criatura infinitamente lejana de su Creador en el orden del ser, ni la hipótesis emanada del Uno y que se encuentra al borde de la oscuridad del no ser. Por la prop. XVI, las cosas —infinitas, de infinitos modos— provienen de la necesidad de la naturaleza divina, pero no desprendiéndose o desbordándose de ella, ya que nada está fuera de Dios y Dios *est omnium rerum causa immanens, non vero transiens* (34). La Substancia no es algo diferente de sus atributos, que son lo que

el intelecto percibe de su esencia (35) y de los cuales cada uno expresa, a su manera, la totalidad del Ser y, aún más, ella no es algo diferente de los modos de sus atributos (36), por esto, "cuanto más nosotros conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios" (37).

Ahora bien, si nos fijamos en la prop. XXVIII de la parte IV, leemos que el bien supremo de la mente es el conocimiento de Dios y la suprema virtud de la mente es conocer a Dios. Esto implica dos cosas: antes todo que el conocimiento de Dios no es sólo posible, sino que constituye el verdadero fin del hombre y, en segundo lugar, con base en un principio de no contradicción con la prop. XXIV de la parte V, que mencionamos más arriba, implica que la beatitud y la virtud se identifican con el conocimiento de la realidad que nos rodea.

La expresión *Amor Dei intellectualis* no se refiere a una experiencia distinta de la racionalidad y viene a tomar un sentido bien original con respecto a la acepción que tenía en León Hebreo, ya que significa la satisfacción —*laetitia*— ligada al conocimiento de las cosas singulares *sub specie aeternitatis* y a la conciencia de que Dios es causa de las cosas, de tal conocimiento *sub specie aeternitatis* o "de tercer género" y de nuestro mismo amor de Dios, puesto que este Amor de la mente hacia Dios "es el Amor mismo de Dios, con el cual Dios se ama a sí mismo, no en cuanto él es infinito, sino en cuanto puede ser explicado mediante la esencia de la mente humana, considerada *sub specie aeternitatis*" (38).

El camino spinoziano hacia la perfección es difícil y pocos son los que lo recorren, ya que "todas las cosas sublimes son tan difíciles como infrecuentes" (39), pero no entra en el campo de lo extraordinario, de la exaltación mística, ni de lo

(32) *Ethica*, I, prop. VIII, *Escolio*
 (33) *Op. cit.*, p.67.
 (34) "Dios es causa inmanente, y no transitiva, de todas las cosas" (*Ethica*, I, prop. XVIII).

(35) Cfr. *Ethica*, I, def. IV.
 (36) Cfr. *Ethica*, I, prop. IV, *Demonstración*.
 (37) *Ethica*, V, prop. XXIV.
 (38) *Ethica*, V, prop. XXXVI.
 (39) *Ethica*, V, prop. XLII, *Escolio*.

“superhumano” nietzscheanamente entendido. Spinoza no se dirige a una élite excepcional, ni a una aristocracia del espíritu, sino que se dirige a todos los hombres, a los de sus días, vivientes en un país “burgués”, con toda la “cotidianidad” que el término puede llevar en sí. Del mismo modo, también el método cartesiano se dirigía a todos los hombres, pues partía de la idea que el sentido común es el bien mejor repartido, dependiendo exclusivamente del amor hacia la

verdad, del uso de un buen método y del rechazo efectivo de la pereza mental el alcanzar la claridad y distinción de las ideas (40). Realmente, en cada uno de estos dos grandes racionalistas, una ontología de un ser que se expresa en sus operaciones, más que en la definición de su estructura, no podía sino coincidir con una ética del esfuerzo, del *conatus* (el término es spinoziano) hacia la claridad como libertad.

(40) Cfr. *Discurso del Método*, parte I y *I Meditación Metafísica*.