

Juan Diego Moya Bedoya

## La ontología spinociana de las modalidades entitativas

**Summary:** *This paper deals with the spinozistic ontology of real modalities: necessity and possibility. The author attempts to elucidate the domain where the concept of necessity works, and to restore to spinozistic ontology the idea of possibility.*

**Resumen:** *El presente artículo se ocupa de la ontología spinociana de las modalidades reales: la necesidad y la posibilidad. El autor intenta elucidar el dominio en el cual se aplica el concepto de necesidad, y recuperar para la ontología spinociana la noción de posibilidad.*

### 1. La existencia necesaria de Dios

La necesidad óntica es identificable con la aseidad de la Naturaleza: Dios o la Naturaleza es, en efecto, el existente a cuya esencia pertenece existir (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, I, VII), h. e., aquel existente cuya esencia y existencia son indiscernibles (E, I, XX). La necesidad causal –o causalidad determinante– es la atribuida a la producción de los existentes modales, necesidad que no difiere sino ex ratione del ser de la Naturaleza. Así, pues, la necesidad entitativa y la etiológica son objeto de conceptos diferentes; empero, los términos que las nombran son extensionalmente coincidentes.

En la ontología de Spinoza, el concepto modal de necesidad es fundante, puesto que el sistema spinociano es determinista. En él campea por sus fueros la absoluta necesidad. Definimos *determi-*

*nismo* como aquella posición que niega que una causa determinada a obrar se indetermine a sí misma; y que una causa indeterminada a obrar, se determine a sí misma a hacerlo (E, I, XXVII).

Cuando aludimos a la necesidad, pensamos en el carácter de lo necesario, es decir, de aquello cuya inexistencia importa una contradicción (*Tractatus de Intellectus Emendatione*, LIII).

Examinemos las premisas de E, I, XI:

1. Df.: Causa de sí es aquello cuya esencia implica la existencia (E, I, Df. I), o bien aquello cuya esencia no puede concebirse más que como existente.

2. Df.: Substancia es aquello que existe en sí y se concibe por sí (E, I, Df. III).

Axioma 1: El concepto de un efecto importa el de su causa (E, I, Ax. IV).

Cor.: Si algo es causado por otra cosa, su concepto implica el concepto de esa cosa. Es así que no lo implica. Luego, no es causado por otra cosa.

Nota: Lo anterior equivale a que si X es causa de Y, Y se concibe por X. En este contexto discutimos sobre la causa del ser de esencia, no del ser de existencia.

Axioma 2: Si algo no se concibe por otra cosa, se concibe por sí (E, I, Ax. II).

Axioma 3: Si algo se concibe por sí, no se concibe por otro.

4. Ninguna substancia se concibe por otro (por 2 y Ax. 3).

5. Ninguna substancia es causada por otra cosa (Ax. 3, Cor. posterior a Ax. 1 y 4).

6. Df.: Dios es una substancia, la cual consta de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (E, I, Df. VI).

7. De 5 y 6 se deduce que Dios no existe por causa de otra cosa.

Axioma 4: Si algo no existe por causa de otra cosa, existe por causa de sí mismo.

8. De 7 y el Axioma 4 inferimos que Dios existe por causa de sí mismo; h. e., Dios es causa de sí.

9. De 1 y 8 síguese que la esencia divina implica la existencia, y que por tanto no es posible concebir a Dios como inexistente (equivalente a E, I, VII).

Petitio: Affrmese que *Dios no existe*.

Axioma 5: Si alguna cosa puede concebirse, clara y distintamente, como inexistente, su esencia no importa la existencia.

10. Por la Petitio y el Axioma 5, colígese que la esencia divina no importa la existencia.

11. 9 y 10 son contradictorias.

Finalmente, en virtud del principio de no contradicción, se excluye la Petitio.

El argumento prueba que *Dios existe necesariamente*, dado que la negación del enunciado modal conduce a contradicción con un teorema establecido anteriormente (E, I, VII).<sup>1</sup>

La proposición XI se apoya sobre el concepto de necesidad acuñado por el TIE, LIII: necesario es aquello, la aserción de cuya inexistencia comporta una contradicción.<sup>2</sup> Si, en efecto, afirmamos que Dios no existe -o fingimos su inexistencia-, eclosiona una contradicción.

## 2. El monismo de substancia

A continuación, establecemos los siguientes presupuestos, con la intención de demostrar el monismo supraatributivo de substancia, es decir, la tesis ontológica según la cual existe una substancia única, la cual envuelve en sí misma -como atributo suyo- toda realidad pensable.

A. Extra mentem no existen más que substancias y modos (E, I, IV), puesto que todo lo que es, es en sí o en otro (E, I, Ax. I).

B. No existen en la naturaleza de las cosas dos o más substancias con idéntica naturaleza (E, I, V).

La demostración de B es la siguiente: si, en efecto, suponemos que existen, diferirán en virtud de, ora sus atributos, ora sus modos. El primer disyunto confirma el teorema. En conformidad con el segundo, si prescindimos de la diversidad modal, posterior por naturaleza a la substancia (E, I, I), obtendremos un mismo atributo, a fuer del principio de identidad de los indiscernibles.

Hémos ante el monismo intraatributivo de substancia: toda substancia es única en su género. Se mejante monismo es compatible con un pluralismo supraatributivo de substancia.

C. Toda substancia es un existente necesariamente infinito (teorema que se deduce de la definición de finitud genérica (E, I, Df. II), en conjunción con B).

D. Tanto mayor realidad posee un ente, cuanto más atributos le corresponden, y viceversa.

E. Fuera de Dios no existe, en la naturaleza de las cosas, otra substancia (por B y D).

A fin de inteligir E, atiéndase a la siguiente ilación:

1. Según E, I, VII, a una substancia, cualquiera que sea la multitud de sus atributos -unimembre o polimembre-, pertenece existir.

Al demostrar el teorema de marras, se hizo abstracción de la pluralidad de atributos que corresponde a toda substancia.

2. Según E, I, Df. VI, Dios es un ente absolutamente infinito, h. e., substancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

3. Si E, I, VII afirma que a una substancia, independientemente de la multitud de sus atributos, pertenece existir, con mayor razón existe Dios-Naturaleza.

He aquí un argumento a fortiori, de la índole a minori ad maius (EP, XXXV, pág. 182). Si toda substancia existe, con mayor razón existe Dios, quien reúne en sí mismo la perfección suma, dado que posee todo atributo.

4. Dios consta de todo atributo (por E, I, Df. VI).<sup>3</sup>

5. Si suponemos que existen otras substancias amén de Dios -seu Natura-, habrá en la naturaleza dos o más substancias con idéntico atributo (contra B).

Conclusión: *No existe, fuera de Dios, otra substancia.*

Corolario: *Dios es único* (E, I, XIV, Cor. I).

## 3. La acción necesaria

La demostración de la existencia de la substancia de marras es basamento de la prueba de que Dios es una causa libre (causa libera), es decir, necesaria por sí. Si fuera de Dios no existe otra substancia; es decir, si Dios es la única realidad -la realidad-, nada extrínseco lo compele a obrar. Por ello,

su actividad es espontánea. Dios es libre en el sentido de que actúa por necesidad de su naturaleza.

Spinoza categoriza la Naturaleza como cosa libre (*res libera*), scil., como una cosa existente y actuante por las solas leyes de su esencia (E, I, Df. VII):

*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione. (E, I, Df. VII).<sup>4</sup>*

En conformidad con la definición de cosa libre, Dios actúa por la sola necesidad de las leyes de su esencia (E, I, XVII). Con arreglo a lo anterior, solamente Dios es una causa libre (E, I, XVII, Cor. II). La razón suficiente de la actuación de Dios es su propia autosuficiencia causal (E, I, XVII, Cor. I).

Dios actúa tan necesariamente como existe (E, II, III, Esc.). Entre su *potentia existendi* y su *potentia agendi* no existe más distinción que la conceptual. Sus leyes son las formas en que Dios existe y actúa. Estas leyes son a priori, es decir, absolutamente independientes de toda experiencia.

Dios causa irrefragablemente cuanto conoce. Su conocimiento no es previo a su actuación, sino concomitante con ella. Su pensar todo lo inherente a El es la dimensión noética de la causación universal. La *potentia cognoscendi* es un caso particular de la *potentia agendi*.

Dios crea todo lo posible. Esto significa que actualiza cuanto se da en su potestad absolutamente infinita. No existe en Dios o la Naturaleza una sola virtualidad que no se desarrolle, puesto que toda esencia inhiere eternamente en Dios. Esta su inherencia es una índole particular de ser: el ser implícito, atópico y acronotópico (E, V, XXIX, Esc.).

La necesidad merced a la cual Dios existe -o es causa sui- es la misma mediante la cual Dios produce infinitos efectos en infinidad de maneras (E, I, XXV, Esc.). En el mismo sentido en que Dios es causa sui, El es causa de todas las cosas (*causa omnium rerum*). Semejante necesidad es absoluta, no condicional.

La producción del universo físico es absolutamente necesaria, puesto que la acción productora de la Naturaleza, identificable con la *potentia Dei*, se objetiva como actualización exhaustiva de una virtualidad absolutamente infinita de afección. Dios, como lo advierte Gilles Deleuze, colma por sí mismo una potencia infinita de afección, creando en sí mismo todo lo que puede educir de sí.<sup>5</sup>

El acto de concebir, añadimos nosotros, es la expresión de la eficiencia natural en el orden del pensar; es la realización de la *potentia cogitandi*.

El universo es una relación inmutable de movimiento y de reposo. El movimiento y el reposo constituyen un modo infinito, eterno e inmediato. Algunos lo denominan el modo absoluto dado en el atributo de la extensión,<sup>6</sup> la cual es conceptuada por Spinoza como un acto subsistente de extenderse.<sup>7</sup> Este acto se articula como movimiento-reposo, el cual se revela como aspecto invariable de todo el universo (*facies totius universi*).

El movimiento-reposo pertenece a la substancia extensa (*materia-extensión*) como una característica esencial<sup>8</sup>; como un afección propia e inseparable. Las leyes de la naturaleza física son la legalidad de la extensión, la inteligibilidad in actu de la substancia extensa (*Dios sub specie extensionis*).

El movimiento-reposo se sigue de Dios qua substancia extensa (con arreglo a E, I, XXI, y EP, LXIV, pág. 278). Su posición es necesaria. La extensión es el acto de poner el movimiento-reposo o energía.<sup>9</sup>

De la Naturaleza qua energía, consecuencia necesaria es el aspecto de todo el universo (según E, I, XXII y EP, LXIV, pág. 278).

Todo aquello que Dios produce en cuanto El es eterno e infinito, es también eterno e infinito (E, I, XXIII). Todo aquello que Dios produce en cuanto El es modificado eterna e infinitamente, es eterno e infinito (E, I, XXIII).

Lo mismo puede decirse por lo que respecta al atributo de pensamiento. Dios, qua *Cogitatio*, crea en sí mismo el intelecto absolutamente infinito (EP, LXIV, pág. 278). Dios, en cuanto infinitamente inteligente, pone una infinidad de conceptos, las cuales constituyen el aspecto de todo el universo bajo la especie del pensamiento.

La producción de los modos finitos y duraderos, es decir, de las cosas singulares (E, II, Df. VII), se adecua a un esquema distinto.

Puesto que no es posible que una cosa singular se siga de Dios qua eterno e infinito, o qua afectado de un modo eterno e infinito, es preciso que sea consecuencia de Dios en cuanto finito y duradero, esto es, en la medida en que Dios se expresa cierta y determinadamente (E, I, XXV, Cor.). Por ende, de un modo finito y duradero A, la causa eficiente es Dios en cuanto modificado por B, modo finito y duradero, del cual es causa eficiente Dios qua afectado de C; etc. La regresión en el dominio de las causas eficientes es infinita (E, I, XXVIII).

Estas consideraciones etiológicas conducen a Spinoza a excluir, de una manera tajante, digna de la mejor tradición estoica, toda contingencia natural:

In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certe modo existendum, et operandum. (E, I, XXIX).

En este contexto, Spinoza entiende por contingencia la condición de una causa incierta que puede tanto producir como no su efecto. Las cosas no son en modo alguno contingentes, pues el factor causante es infalible. Una vez puesta una condición, el efecto se sigue necesariamente (E, I, Ax. III). Y si hubiere un impedimento contrario a la efectuación, esto último reconocería, en todo caso, una razón suficiente (cfr. E, I, XI, Dem. 2).

\* \* \*

Spinoza niega que las esencias sean creadas, pues son eternamente producidas por Dios o la Naturaleza. Tan efecto de la potencia divina es la esencia de un modo, como lo es la existencia tópicica y cronotópica de ese (E, I, XXV). Si una esencia, como lo pretendían los platónicos, no hubiese sido creada por Dios, sería concebible por sí. Sin embargo, toda esencia que no sea la divina, se conceptúa por Dios (E, I, XV), puesto que existe por Dios (todo lo cual se adecua a E, I, Ax. IV).

La causación eficiente de las esencias no obsta a que sean eternas, en vista de que su producción es intemporal. Ella abstrae de la temporalidad, ya que no expresa duración. El tiempo, en efecto, es un modo de imaginar en virtud del cual se mide -o explica- la existencia duradera (CM, I, I, pág. 234).

\* \* \*

Si suponemos, con quienes atribuyen a la naturaleza divina el intelecto y la voluntad -los teólogos naturales-, que Dios podría haber creado otro universo, nuestra hipótesis importaría que Dios podría haber elegido distintamente, esto es, que la volición suya podría haber sido otra. Por lo tanto, reconoceríamos por ello que su voluntad podría haber sido toto coelo diferente, por razón de que la teología natural no reconoce una distinción real o modal entre la volición y la voluntad divinas. Por ende, el orden de razones nos compelería a

sentar que la substancia de Dios podría haber sido distinta, y que por consiguiente no se da contradicción alguna en la hipótesis de que podría haber otros dioses que el que existe. Empero, esto se opone a E, I, XIV, Cor. I. En consecuencia, la suposición de que Dios podría haber creado otro orden de cosas es imposible (E, I, XXXIII):

Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.

El argumento ha sido objeto de polémica entre expertos, a fuer de que importa contradicciones con presupuestos del sistema spinociano.<sup>10</sup>

Aquello que escandaliza a los filósofos contemporáneos<sup>11</sup>, básicamente a los cercanos a la noción de mundos posibles, es la consecuencia -implícada por el sistema spinociano- de que toda proposición sobre estados de cosas del universo sea analítica, reproche que también podría esgrimirse contra Leibniz, quien concibió todo juicio de hecho como infinitamente analítico.

Spinoza es aún más radical: niega que haya alguna diferencia entre negación y privación de ser. Si algo -llamémoslo Z- se considera privado de una facultad, como por ejemplo el oído, diremos, en tanto ignoremos la concatenación universal de las causas, que en el momento A, Z carece de oído, h. e., Z es sordo. Mas si nos fuese posible adquirir la perspectiva de la totalidad, diríamos que tan imposible es que Z escuche en el momento A, como que sea Z y no sea Z a la vez (EP, XXI, pág. 128).

Esto implica, evidentemente, el arrumbamiento de la línea divisoria entre lo esencial y lo accidental, dicotomía aristotélica. Todo lo que en A pertenezca a Z, le pertenecerá necesariamente, así sea el encontrarse en un lugar X -v. gr., el Museo del Prado-, como ser un existente de tal o cual especie.

Esta posición se asemeja asombrosamente a la leibniziana.<sup>12</sup> Empero, existe una distinción: Leibniz afirma que el concepto individual de Z contiene como determinación todo lo que acaece a Z durante su trayectoria vital. No obstante, Leibniz reconoce que en la haecceitas (noción individual) de Julio César, aun cuando se contiene como determinación el paso del Rubicón -i. e., que a César se atribuya como predicado *vadear el Rubicón*-, se contiene también la libertad de la acción. Esto es: en el concepto individual de Julio César se lee a priori -tan solo podría lograrlo un entendimiento infinito- que Julio César cruza el Rubicón, y se lee

que podría no hacerlo, puesto que el juicio contradictorio con la proposición fáctica *Julio César cruza el Rubicón*, scil.: *Julio César no cruza el Rubicón*, no entraña una oposición en los términos.

La posición spinociana no es tan flexible. Es imposible que lo expresado por la noción individual de un objeto -ideatum- no acontezca, puesto que de lo contrario una idea verdadera -como lo es toda noción individual- podría transformarse en falsa, o bien sería falsa. En estricto sentido metafísico, ninguna idea individual anticipa información, dado que ella es el ideatum mismo, considerado bajo el aspecto del pensar.<sup>13</sup>

\* \* \*

A propósito de la prueba de E, I, XXXIII, Charles Jarret ha señalado que el argumento importa una supeditación de la substancia al modo, consecuencia que choca contra el primer teorema de la *Ethica*. En efecto, si la alteridad del orden de la producción entrañase la de la substancia productora, la esencialidad de la substancia dependería de la del modo, lo cual es absurdo.<sup>14</sup>

Por otra parte, se objeta contra el argumento el hecho de que acabe por difuminar toda distinción modal entre substancia y afección -contra E, I, XXIV-: si la producción de los modos y su manera de ser no pueden darse en otra forma, es decir, no pueden ser otros que los que son, el modo es tan necesariamente existente como la substancia.<sup>15</sup>

Y contra lo anterior no podría aseverarse que su necesidad sea solo hipotética, no absoluta, porque si solo fuese hipotética -como la necesidad física-, habría posibilidad -al menos lógica- de que el encadenamiento de las causas fuese otro. Sin embargo, una posible alteridad de la concatenación causal es explícitamente excluida por el discurso de la prueba que examinamos, dado que es lógicamente imposible -desde el punto de vista del necesitarismo spinociano- el supuesto de la consecuencia, a saber: que Dios sea otro que el que es.

La exclusión de la posibilidad lógica de la alteridad es refrendada por el texto del escolio de la proposición XXV de la primera parte de la *Ethica*, en acuerdo con el cual, en el mismo sentido en que Dios es causa sui, esto es, en el mismo sentido en que existe por sí -en que el existir pertenece a su esencia (E, I, VII), por mor de que en Dios, esencia y existencia se identifican (E, I, XX)-, Dios es causa de sus modificaciones, i. e., todas las cosas (afecciones del ente único). Esto signifi-

ca que en Dios, existir y producir son idénticos, y puesto que existe de una manera absolutamente necesaria, no sujeta a condición alguna -pues su ser es espontaneidad-, produce en forma incondicionalmente necesaria.

Tan imposible es que el universo se siga de la naturaleza divina de otra manera, que Dios lo concibe de la única manera en que el universo es.

El Dios-Naturaleza spinociano no es presciente, en el sentido de que conozca lo que creará con anticipación respecto de la acción de crear. No es un Dios que conozca todo lo que según la potencia absoluta le es posible realizar. Dios se limita -la expresión misma nos traiciona- a conocer todo aquello que El mismo produce en cada uno de sus infinitos -en multitud- atributos, incluido el atributo de pensamiento.

En efecto, la entidad formal de los existentes modales no se deriva de la naturaleza divina porque Dios sea presciente y providente, sino que el orden y el seguimiento de las ideas es el mismo que el de los ideata:

Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit, sed eodem modo, eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur, et concluduntur, ac ideas ex attributo Cogitationis consequi ostendimus. (E, II, VI, Cor.).

La necesidad con que las ideas fluyen del atributo de pensamiento, es la misma con que las cosas se siguen de todos los restantes atributos. Spinoza asimila la fluencia de que hablamos a una consecución puramente deductiva.

Lo que deseamos subrayar es que no se da la posibilidad de concebir un mundo posible alternativo, por ligeramente distinto que sea del *nuestro*, puesto que el único intelecto existente -el intelecto infinito- consiste en el infinito conjunto de las ideas adecuadas, ideas las cuales, como ya se ha señalado, consisten en el aspecto pensante de los ideata. La modalidad -el orden- y la necesidad de su seguimiento son uno y el mismo, no dos órdenes numéricamente diferentes.

#### 4. La posibilidad real

El tratamiento de la posibilidad es doble. Por una parte, Spinoza visualiza la posibilidad como una modalidad epistémica. Posible es lo etiológi-

camente indeterminado (E, IV, Df. IV). Si conociésemos exhaustivamente el orden natural e indefectible de la producción de todos los existentes modales, muchos de los *posibles* desaparecerían, puesto que advertiríamos su oposición con la realidad. En conformidad con este sentido de *posibilidad*, el dominio de los mundos posibles o el de las situaciones posibles se reduce al de las ficciones, puesto que podemos fingir mundos alternativos en la medida en que ignoramos el orden y la concatenación universales de las causas eficientes.

No obstante, contra lo que podría *prima facie* creerse, es factible rescatar para la ontología, desde la perspectiva spinociana, la realidad de lo posible. La posibilidad de que hablamos ahora no es la *posibilidad aristotélica o la filónica*. Aristóteles concibió lo posible como aquello, la actualización de cuya potencia pasiva no implica contradicción alguna (*Metaph.*, IX).

Defendemos la tesis de que la posibilidad óptica es la modalidad -modo de ser- propia de las afecciones de las substancia. Esta modalidad, claro está, no se aplica a todas las modificaciones de la substancia, como por ejemplo las eternas e infinitas, sino a las duraderas y finitas, i. e., a las que el Amstelodamense ha denominado *cosas singulares* (E, II, Df. VII).

\* \* \*

Para inteligir lo anterior, es menester que hagamos una sucinta referencia a ciertos elementos de la ontología general spinociana: la doctrina del ente y sus afecciones.

Spinoza define *ente* como aquello que, conocido clara y distintamente, se afirma como necesariamente existente in actu o como existente posible (CM, I, I, pág. 233). La definición de ente transluce su adecuada división: el ente es necesario o posible.

Tan necesariamente existente es el uno como el otro. La distinción que media entre ambos estriba en que el ente necesario (la substancia única) existe por sí, y el posible existe por otro. Esto parece coincidir con la escisión escolástica de la necesidad en absoluta e hipotética. No obstante, hemos proporcionado las razones en virtud de las cuales nos negamos a asimilar la necesidad por otro a una necesidad construida o condicional.

Concebimos la posibilidad del ente posible como la modalidad de una afección existente en Dios-Naturaleza. Este existente es un estado del sujeto -lógico y óptico- Dios.

Las cosas necesarias se dicen de dos maneras: según la esencia y según la causa. Con arreglo a la esencia, necesaria es la Naturaleza, de la cual se predica la aseidad. Con respecto de la causa, necesario es todo modo. Cosas que se dicen necesarias de esta manera, pueden ser concebidas con abstracción de su existencia. Si, abstrayendo de su existencia, se las considera en sí mismas, serán denominadas contingentes. Si se las considera en tanto en cuanto preexisten formalmente en causas cuya actuación es incierta, se las cualificará como posibles. Este enfoque de las modalidades de contingencia y posibilidad las categoriza como epistémicas (CM, I, III, pág. 242).

Ya hemos establecido (en el acápite 3) cómo todo lo existente en Dios es irrefragablemente determinado por otro a actuar, por manera cierta y determinada, y cómo es imposible que un actuante determinado se indetermina a sí mismo; ó que de la indeterminación misma proceda la determinación a obrar (E, I, XXVI y XXVII).

La posibilidad óptica es el modo de ser de la afección que necesariamente se sigue de Dios. La posibilidad es la necesidad de lo que existe por una causa extrínseca. Tan imposible es que no exista como que la causa no exista, ya que la causa actúa necesariamente.

\* \* \*

Spinoza se vale de un concepto cuasi diodórico de posibilidad<sup>16</sup>, y aplica el principio de plenitud.<sup>17</sup> En conformidad con la definición diodórica de posibilidad, posible es todo enunciado que, o bien es verdadero, o bien será verdadero. *Un tronco inmerso en lo profundo del océano es combustible* es una proposición posible, si y solamente si es verdadera en el tiempo presente, o será verdadera en algún momento futuro.

El principio de plenitud, muy semejantemente, plantea que si A es posible, A existe en algún momento. Si se diera el caso de que A no existiese del todo -en ningún momento del continuo temporal-, A sería imposible. El principio de plenitud responde a una interpretación extensional de las nociones modales: necesario es aquello que existe en todo tiempo; imposible es aquello que no existe en tiempo alguno; contingente es aquello que existe en algún momento, y en alguno no existe, y posible es aquello que existe en algún momento.<sup>18</sup>

En acuerdo con esta línea de pensamiento, Diodoro Crono conceptuó la proposición A como ne-

cesaria, si y solamente si (sii) es verdadera y será verdadera; como contingente la proposición B, sii es falsa o será falsa, y como imposible la proposición C, sii es falsa y será falsa.<sup>19</sup>

Spinoza responde positivamente a esta caracterización de los conceptos modales, puesto que asevera que

Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est. (E, I, XXXV).

Esto es: existe necesariamente cualquier cosa que concibamos como dada en la potestad -léase potencia activa- de Dios. En efecto: si se da en la potestad de Dios, su esencia se da en la esencia divina; h. e., es una esencia dada en la naturaleza de Dios, por cuanto la esencia -o naturaleza- y la potencia divinas son idénticas (E, I, XXXIV).

La noción ontológica de posibilidad que Spinoza utiliza, no es plenamente diodórica, pues con arreglo al concepto diodórico de posibilidad, *posible* es lo que existe o existirá. Empero, se ajusta cabalmente al principio de plenitud, porque el principio de plenitud considera el continuo temporal en su totalidad.

La formulación spinociana del principio de plenitud afirmarí­a que solamente es posible -realmente posible- lo que se da en los atributos de Dios, i. e., todo aquello cuya esencia es contenida por alguno de los atributos divinos, los auténticos géneros supremos de la naturaleza.

La posibilidad es el carácter modal de una afección de la substancia única, la cual no agota la potencia de afección de Dios sive Natura. Por ello, los modos infinitos y eternos, tanto inmediato como mediato, son necesarios. Los modos finitos y duraderos se siguen necesariamente de la substancia o, mejor aún, de alguna ley natural. Empero, siempre en conjunción con condiciones iniciales de orden fáctico, tan fácticas como los modos que de aquella conjunción se derivan en calidad de consecuencia.

Podríamos decir que la esencia de todo modo infinito implica la esencia divina y, a su vez, es implicada por ella, concebida esta última distintamente bajo cierto aspecto. Así, pues, el movimiento-reposo implica la esencia de Dios qua extensión, y la extensión entraña, a su vez, el movimiento-reposo o energía.

La esencia de todo modo finito, en cambio, entraña la esencia divina, tanto como la de todo concepto implica la naturaleza de la Cogitatio natural.

No obstante, la esencia de Dios -o atributo- no implica más que sintética o confusamente la esencia del modo finito y duradero, scil.: en cuanto miembro de la infinita clase de las modificaciones (cfr. E, II, Df. II, y E, II, X, Esc. II).

En última instancia, por tanto, la posibilidad real y la necesidad absoluta vendrí­an, en el orden de las afecciones de la substancia única, a confluír.

De esto no debe colegirse, sin embargo, que necesidad y posibilidad sean, en la medida en que se los aplique en la ontología de los modos de la substancia, términos sinónimos, puesto que intensionalmente no son equivalentes. La posibilidad es la inhesión de la cosa en la potencia activa de la Naturaleza. Por ello, todo lo posible deviene existente, por razón de que la potencia divina se actualiza exhaustivamente.

## Notas

1. El objetivo de la formulación del teorema XI no es reconocer la existencia de Dios-Naturaleza, sino precisar la modalidad de su existir, a saber: la necesidad. Esta necesidad es obviamente entitativa, ya que se atribuye al ser de existencia de la substancia única.

Ruth Barcan-Marcus remite, en "Spinoza and the Ontological Proof" (Modalities, 1993, pp. 163-176), al segundo escolio de la proposición octava (E, I, VIII, Esc. II), según el cual un lector no inficionado por el prejuicio captaría como axioma la tesis de que toda substancia existe; o bien tendría por inconcusa la admisión lógica de que la afirmación de la existencia de una substancia es un juicio de identidad.

En cuanto al tratamiento spinociano del argumento ontológico, Barcan-Marcus niega que E, I, XI siente la existencia de Dios, puesto que la existencia de Dios-Naturaleza es una verdad previa al sistema; por mejor decir, una evidencia suprasistemática. La proposición XI no hace más que elucidar la modalidad de la existencia divina, a saber: la necesidad absoluta.

2. La interpretación de Ruth Barcan-Marcus (cfr. artículo citado, en Op. cit.) es plausible en la medida en que rinde satisfactoria cuenta de la petición que hace Spinoza al lector:

Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. (E, I, XI, Dem.).

3. Como lo ha observado Jonathan Bennett, Spinoza trabaja sobre la base de la ecuación 'infinitud = totalidad'. De acuerdo con semejante identificación, si Dios-Naturaleza consta de una pluralidad infinita de atributos, posee todos los atributos. (Jonathan Bennett. Un estudio de la ética de Spinoza, traducción de José Antonio Robles. (México. FCE, 1990), pp. 81, 82).

4. *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Florenca. Sansoni, 1963. Traducc. italiana de Gaetano Durante).

5. Gilles Deleuze. *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. de Horst Vogel (Barcelona. Muchnik Editores, 1975), pp. 87 y 88.

Una tesis homóloga fue defendida por H. F. Hallet en su *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy*. (London. The Athlone Press, 1957), pág. 18.

6. Ignacio Falgueras S. *La res cogitans en Espinosa*. (Pamplona. EUNSA, 1976), p. 179. Falgueras concibe los modos infinitos y eternos como identidades complejas. No obstante, sus causalidades entrañan especificidad. El modo mediato (facies totius universi) es causa eficiente de las existencias de los modos finitos y duraderos, componentes de la misma facies. El modo inmediato es causa eficiente de la esencia de aquellos (Loc. cit.).

7. Alexandre Matheron. *Individu et communauté chez Spinoza*. (Paris. Les Editions de Minuit, 1988), p. 25.

8. Stuart Hampshire. *La filosofía de Spinoza*, trad. de Vidal Peña G. (Madrid. Alianza Editorial, 1981), p. 51).

9. Stuart Hampshire conceptúa el movimiento-reposo como energía. Cfr. *La filosofía de Spinoza*, trad. de Vidal Peña G. (Madrid. Alianza Editorial, 1981), p. 58.

10. Wallace Matson, v. gr., prefirió abandonarlo, máxime en consideración de que ninguna otra proposición de la *Ethica* depende probatoriamente de él. Otros autores han efectuado lecturas tautológicas del teorema, celosos de preservar, como irónicamente lo hizo notar Wallace Matson, la reputación lógica de Spinoza. En conformidad con semejantes lecturas, la proposición según la cual este es el único mundo posible, es verdadera siempre y cuando se la interprete en el sentido trivial de que ningún otro existe, fuera de este (cfr. Wallace Matson. "Steps toward Spinozism". En: *Revue Internationale de Philosophie*. (Año XXXI. N°s 119-120. 1977, pp. 69-83)).

Finalmente, algunos subrayan, v. gr. Jonathan Bennett, que Spinoza careció de una lógica modal, y que su ontología de los modos de ser resiente la ausencia de una elaborada teoría sobre la modalidad (J. Bennett. Un estudio sobre la ética de Spinoza, trad. de J. A. Robles. (México. FCE, 1990), p. 130).

11. Obsérvese la expresión utilizada por Wallace Matson en Op. cit., pág. 80.

12. Gottfried Leibniz establece un deslindamiento entre los juicios de hecho y los de razón. Los de razón involucran la necesidad lógica, por cuanto sus opuestos son contradictorios en sí mismos; los de hecho, en cambio, son contingentes, por mor de la postbilidad lógica de sus opuestos. Los juicios de razón conciernen solamente a las esencias; los de hecho, a las existencias. Los juicios de razón circunscriben el dominio de lo lógicamente posible. Los juicios de razón se deducen del principio de no contradicción; los de hecho, en cambio, se rigen en conformidad con el principio de ra-

zón suficiente. Finalmente, los juicios de razón son finitamente analíticos; los de hecho, infinitamente analíticos. Los juicios de razón se conocen a priori; los de existencia, a posteriori (cfr. Guillermo Fraile. *Historia de la filosofía*, Tomo III. (Madrid. BAC, 1978), pp. 666 y 667).

13. De ahí que en EP, XXI, Spinoza asevere que si consideramos a un ente en relación con las perfecciones que otro posee -y de las cuales se halla desprovisto-, o que en algún momento pretérito él mismo tuvo, lo denominaremos imperfecto. Empero, si atendemos al decreto o intelecto divinos, descubriremos que tan imposible es que en el momento presente le pertenezca la perfección que extrañamos en él, como que la perfección de marras inhiera en un sujeto incompatible con ella (EP, XXI, pág.s. 128 y 129).

14. La lectura de Charles Jarret es objeto del comentario de Wallace Matson (Cfr. W. Matson. "Steps toward Spinozism". En: *Revue Internationale de Philosophie* (Vol. XXXI, N°s 119-120, pp. 69-83), pág. 79).

15. Wallace Matson. Op. cit., p. 79.

16. En su Lógica de los estoicos, Benson Mates formaliza la definición de posibilidad -según Diodoro Crono- en la siguiente forma:

((p en t1) v (Et) (t1 anterior a t · p en t)).

Lo anterior viene a significar que p es posible si y solamente si (sii), o bien p es verdadera (es el caso que p) en t1, o bien p es verdadera en t (donde t es un tiempo posterior a t1) (cfr. Benson Mates. *Lógica de los estoicos*, trad. de Miguel García B. (Madrid. Tecnos, 1985), p. 70).

17. Arthur Lovejoy fue el primero en trazar una historia de este principio (1936), según el cual ninguna posibilidad genuina permanece eternamente irrealizada. Lovejoy ubicó su génesis en las elaboraciones teóricas de la Academia, y consideró que Aristóteles no asumió el principio. Una tesis opuesta fue esgrimida por Jaakko Hintikka, en 1973 (cfr. Simo Knuttila: "Modal Logic". En: N. Kretzmann et alia (Ed.s.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge. Cambridge University Press, 1982, pp. 342-357), p. 344).

En acuerdo con Knuttila, aun cuando Aristóteles no define los términos modales con auxilio del principio de plenitud, la apelación al principio está presente en un capítulo de la lógica modal aristotélica: la interpretación estadística de los conceptos modales aplicada a las proposiciones temporalmente indefinidas (Loc. cit.).

18. Cfr. Simo Knuttila, en Loc. cit., y Klaus Jacobi, en: "Enunciados sobre eventos. Análisis modales y temporales en la lógica medieval". El artículo de Jacobi fue publicado, en alemán, por *Anuario filosófico*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Navarra*. Hemos utilizado la fotocopia de una traducción castellana, remitida desde la Universidad de Navarra a un miembro del Círculo de Lógica de la Universidad de Costa Rica.

Jacobi afirma que según la interpretación estadística de las nociones modales, estas son definidas por referencia a segmentos temporales de la historia del mundo real (*Loc. cit.*).

19. En notación simbólica, las definiciones son estas:

$Lp$  en  $T^1$  sii  $((p$  en  $T^1) \cdot (T$  ( $T^1$  anterior a  $T$  implica  $p$  en  $T))$

$-Mp$  en  $T^1$  sii  $((-p$  en  $T^1) \cdot (T$  ( $T^1$  anterior a  $T$  implica  $-p$  en  $T))$

Finalmente,  $p$  es contingente si y solamente si  $((-p$  en  $T^1) \vee (ET$  ( $T^1$  anterior a  $T$   $\cdot$   $-p$  en  $T))$

Juan Diego Moya  
Apartado postal 124-1000  
Correo central  
San José, Costa Rica