

Juan Diego Moya Bedoya

## El amor *intellectualis Dei* spinociano

**Summary:** *The intellectual love of God is the emotive condition simultaneous to the knowledge of third genus. This paper intends to elucidate the two dimensions of intellectual love of God: the love of God towards himself, and the intellectual love of mind towards God. Finally, the paper demonstrates the irreducibility of intellectual love into affective love.*

**Resumen:** *El amor intelectual de Dios es el estado emotivo concomitante con el conocimiento de tercer género. El artículo se propone elucidar sus dos dimensiones: el amor intelectual propio de Dios, y el amor intelectual de la mente erga Deum. Por otra parte, hace observar su irreducibilidad al amor de índole afectiva.*

### Introducción

En el contexto del monismo spinociano, el amor ocupa un puesto relevante. Podríamos decir que sobre Spinoza repercutieron las corrientes neoplatónicas, en mayor medida las hebreas del Medioevo que las renacentistas.<sup>1</sup>

En el *Tractatus Brevis*,<sup>2</sup> obra temprana en la cual no escasean los arrebatos místicos, Spinoza acentúa la dependencia de la mente (*idea corporis*) con respecto de Dios.<sup>3</sup> La mente está sujeta a Dios en modo tal, que su separación de aquel comportaría la aniquilación. Tanto para efecto del conocer como para el de existir, la mente depende absolutamente de Dios. En su *Ethica ordine geométrico demonstrata*,<sup>4</sup> Spinoza no renuncia

a semejante convicción: sin Dios no existe la entidad formal de la mente, como no existe su entidad objetiva. En efecto, toda idea implica y expresa el atributo de pensamiento (*Correspondencia*, Epístola LXIV, págs. 277 y 278 de la edición de Carl Gebhardt).<sup>5</sup>

### 1. La inteligibilidad de los afectos

El punto de partida del desarrollo sobre la *libertas animae*, es decir, la potencia del intelecto, es la tesis de la inteligibilidad de los afectos, concebidos estos últimos como acciones y pasiones, tanto del cuerpo como de la mente (*E*, III, Df. III).

Para prevenir incorrectas interpretaciones de los textos de Spinoza, es menester aclarar que un afecto es meramente una afección del cuerpo, tanto como de la mente. Desde un punto de vista ontológico, el afecto es modificación de un sujeto de inherencia. Los afectos son incrementos o decrecimientos de la *potentia agendi* de un cuerpo o de una mente, concebida esta última como una afirmación noética de la potencia corpórea de existir (*E*, III, Definición general de los afectos).

Los afectos son, o bien acciones, o bien pasiones (*E*, III, Df. III, *Explicación*). Las acciones son afectos cuya causa adecuada es el cuerpo -o la mente; las pasiones, afectos cuyo sujeto -cuerpo o mente- es solamente una causa inadecuada o incompleta del afecto. Causa adecuada es aquella cuyo efecto se entiende por ella (*E*, III, Df. I); inadecuada es aquella causa cuyo efecto no es inteligible por ella misma (*E*, III, Df. I). Un ente es activo -i. e., actúa u obra- en la medida en que en él

o fuera de él acontece algo de lo cual el ente es causa adecuada; un existente es pasivo -i. e., padece- en tanto en él o fuera de él acaece algo de lo cual es él una causa inadecuada.

Sobre la base del isomorfismo psicofísico<sup>6</sup> Spinoza sienta la comprensibilidad de todo afecto, puesto que respecto de todo afecto existe en Dios una idea clara y distinta, idea que se diferencia del afecto por modo racional -esto es, conceptual-, no real (*E, V, III, Dem.*).<sup>7</sup>

En *E, V, XIV*, Spinoza establece que

*Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur. (E, V, XIV).*

La demostración del teorema XIV supone la de dos proposiciones: la IV de la V parte, y la XV de la primera parte, en la cual consigna el Amstelodamense su fórmula del panenteísmo:

*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest. (E, I, XV).*

*E, V, IV*, en cambio, estatuye que no existe una afección corpórea de la cual no pueda la mente producir una idea clara y distinta.

Colegimos que toda afección corporal es por principio inteligible. Empero, no existe ideación clara y distinta que no implique una referencia a la naturaleza divina, porque toda cognición adecuada procede desde el conocimiento de la causa eficiente hasta el del efecto. Por tanto, es preciso que la mente, en la medida en que conozca clara y distintamente, establezca eidéticamente la relación de la afección con el concepto de la naturaleza divina. Esta operación será necesaria.

El teorema XV de la V parte de la *Ethica* prosigue la ilación argumental: en tanto en cuanto el agente cognoscitivo se conoce clara y distintamente, y por modo idéntico conoce sus afectos, ama a Dios. Asimismo, su *amor erga Deum* será directamente proporcional al grado de comprensión de su conocimiento.

La prueba del teorema XV reposa fundamentalmente sobre la proposición LIII de la tercera parte de la *Ethica*:

*Cum Mens seipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur, et eo magis, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginatur. (E, III, LIII).*

En cuanto la mente ostenta una potencia operativa, la ejerce. Una potencia inejercida es nihilidad.

Toda potencia es perfección. El conocimiento distinto es acción. El se acompaña de un afecto de alegría (*laetitia*). La causa de este afecto es Dios, sin cuya esencia objetiva no habría conocimiento adecuado alguno. De ahí que la consideración clara y distinta, tanto de sí cuanto de los afectos, sea concomitante con el *amor Dei*.

El amor de marras no es en modo alguno pasivo, sino activo. Es una acción de la mente.

## 2. Propiedades del amor intelectual

Paremos mentes primeramente en que la cualidad de este amor es distinta de la de los afectos<sup>8</sup> de amor, por mor de que los afectos difieren por razón de los objetos que los especifican (*E, III, LVII, Esc.*). El *amor Dei* se inviste de una cadena de caracteres absolutamente individuantes.

Un primer rasgo característico del amor intelectual de Dios es la inexistencia de un afecto contrario a él,<sup>9</sup> como podría ser, v. gr., un odio intelectual *erga Deum*. Semejante afecto es imposible, puesto que el adecuado conocimiento de la *Natura Dei* nunca se vinculará con un desmedro del grado de perfección de la mente. *E, V, XIV* ha puntualizado que la mente puede referir todas sus imágenes a la *idea Dei*. Por otra parte, *E, V, XV* ha dilucidado que una mente concedora de sí, de sus afectos y de su cuerpo correlativo, no puede menos que amar a Dios.

El amor intelectual ocupa con extrema intensidad la mente. No existe, en efecto, una sola imagen que no sea capaz de causar el amor intelectual hacia Dios (*E, V, XV*). El amor alimentado por toda imagen y por todo afecto debe ocupar, en su mayor parte, la mente humana.

El *amor Dei* no puede trastrocarse en odio hacia Dios. Esta proposición es un corolario de *E, V, XVIII*:

*Nemo potest Deum odio habere. (E, V, XVIII).*

El enunciado anterior es paladino por razón de que la mente conoce en forma adecuada la esencia de Dios (*E, II, XLVII*). Debe rememorarse, por otra parte, que toda ideación clara y distinta es una acción noética. Así, pues, es imposible que concebir a Dios contriste a la mente (*E, III, LIX*). En efecto, el odio es un afecto de tristeza (*tristitia*), i. e., de impotencia e inactividad.

Conocer a Dios *qua* causa de la tristeza humana es inteligir la razón suficiente de la tristeza (*E*, V, III). Inteligir es una operación psíquica, solamente comprensible por referencia a la *mens*. Es una acción de la mente. Conocer a Dios en cuanto causa de la tristeza humana esfuma la posibilidad de profesarle animadversión alguna.

El *amor Dei* es indestructible, en vista de que no existe un afecto contrario a él y, mucho menos, un afecto que ocupe la mente de la manera en que el amor intelectual hacia Dios la pervade (*E*, V, XVII).<sup>10</sup>

El *amor Dei* es desinteresado. Quien ama a Dios (*amor erga Deum*) no apetece que Dios retribuya su amor con amor, puesto que sabe -mediante el conocimiento de tercer género-que Dios no ama.<sup>11</sup> El amor es, en efecto, una alegría acompañada de la idea de una causa exterior (*E*, III, XIII, Escolio). Empero, la alegría consiste en el incremento de perfección, y semejante medro supone transición, la cual es incompatible con la plenitud entitativa de Dios, ente absolutamente infinito (*E*, I, Df. VI) y soberanamente perfecto. Luego, amar es ajeno a Dios. Si la mente concedora pretendiese que Dios la amara, querría que Dios se enajenase. Por consiguiente, el *amor intellectualis erga Deum* es desinteresado (*E*, I, XIX).

Lo anterior deviene transparente a la luz de lo siguiente: que el amante apetezca que Dios no sea Dios importa querer su destrucción y, en consecuencia, desear la propia tristeza (por *E*, III, XIX). Empero, *E*, III, XXVIII excluye esta posibilidad. Luego (*Q. E. D.*).

En *E*, V, XX, Spinoza establece que el *amor Dei* no es mancillable por la envidia o los celos,<sup>12</sup> o bien por los *parafernalia* de los afectos sensuales: los eróticos en su más carnal sentido. El amor intelectual hacia Dios es generoso, por cuanto es fortificado por el aumento del número de quienes aman intelectualmente a Dios (*E*, IV, XXVIII).<sup>13</sup>

En *E*, V, XXXII, se asevera que el conocimiento de tercer género nos proporciona deleite, deleite del cual es causa Dios. La prueba de este teorema apela a la definición de *acquiescentia in se ipso*, alegría nacida de una cognición distinta acerca de sí -hablamos de la mente-, y de la conciencia de la propia *potentia agendi* (*E*, III, *Definitiones de los afectos*, XXV). De *E*, V, XXX, se desprende que la *idea Dei* es concomitante con la *acquiescentia*. De ahí que del conocimiento de tercer género emane un amor intelectual hacia Dios (*E*, V, XXXII, Cor.).<sup>14</sup>

El amor intelectual *erga Deum* es eterno (*E*, V, XXXIII), puesto que el conocimiento de tercer género procede de la mente *qua* verdad eterna.

### 3. Intemporalidad del amor intelectual

La mente es una verdad eterna (*E*, V, XXIII, Esc.). No ha nacido y no perecerá. La mente posee eternamente las perfecciones cognoscitivo-ónticas que ficticiamente suponemos (*E*, V, XXXIII, Esc.) que adquiere en el transcurso de un lapso definido, a saber, el de su vida duradera.

Es menester educir la desconcertante consecuencia de que la mente, *qua* verdad eterna, no se alegra o entristece -modalidades del *conatus sui conservandi*,<sup>15</sup> sino que disfruta de una beatitud no temporal. Semejante estado -la beatitud-consiste en la posesión de la perfección misma (*E*, V, XXXIII, Esc.).

Por lo tanto, la proposición XXXV debe ser reinterpretada. Dios, como lo dice el teorema XXXV, se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.<sup>16</sup> La proposición contradice a la definición de amor, el cual es un afecto de alegría, al cual acompaña la idea de una causa exterior.<sup>17</sup>

Para comprender cabalmente la inserción de *E*, V, XXXV, en el conjunto de la doctrina spinociana del amor intelectual, convendría explicitar que la beatitud, definida como la posesión de la perfección misma (*E*, V, XXXIII, Esc.), no es un afecto, puesto que no involucra transición alguna.

*E*, V, XXXV adquiere sentido en la medida en que se determina que el amor de que ella habla no es el amor afectivo, sino un estado emotivo concomitante con la *scientia intuitiva*, de la cual dimana como de causa inmanente.

El amor intelectual de Dios no es más que el aspecto emotivo de la comprensión intelectual de la realidad substancial. El amor intelectual no es afectivo, por cuanto todo afecto es una afeción corpórea -y su correlativa idea.

La perfección de la mente es su realidad (*E*, II, Df. VI). Por tanto, la beatitud no es temporalmente medible, puesto que no es duradera.<sup>18</sup> Para afirmar la intemporalidad de la beatitud, nos fundamos sobre un texto de la segunda parte de la *Ethica*, en acuerdo con el cual la razón concibe las cosas como necesarias, por cuanto las conoce tal como son en sí mismas (*E*, II, XLV, Cor. II).

En consecuencia, el amor intelectual no es un afecto. Los afectos suponen la duración y la

graduación. El amor intelectual pertenece, en cambio, a la potencia de la mente *qua* verdad eterna. Se profesa hacia Dios, no como presente, sino como naturaleza del existir.

El amor intelectual emana de la mente cuya actualidad es la naturaleza absoluta del existir. El amor intelectual es amor *erga Deum*, considerado este último como verdad eterna. La mente cuyo conocimiento es adecuado, ama necesariamente a Dios -*seu Naturam*-, constituyente formal intrínseco de su ser de esencia (*esse essentiae*) y de su ser de existencia (*esse existentiae*) (*E*, II, XI, Cor.). La mente es un modo componente del intelecto infinito (*E*, V, XL, Esc.).<sup>19</sup>

Por ende, la mente que ama de manera intelectual a Dios, no ama a una causa extrínseca. Este amor es una *fruitio essendi*,<sup>20</sup> solamente explicable por la eternidad. *Amor* es un vocablo equívocamente aplicado a la *fruitio essendi* y al afecto de alegría. El amor intelectual no es un afecto de alegría, sino un estado regocijante de perfección cognoscitiva y entitativa, en el cual la mente se reconoce como una verdad eterna.

Entre el amor intelectual -o la beatitud- y la alegría, existe la misma inconmensurabilidad que la existente entre las realidades duraderas y las eternas.

#### 4. Identidad existente entre el amor intellectualis Dei y el amor intellectualis erga Deum

El amor intelectual de Dios -hacia sí mismo- y el amor intelectual profesado por la mente hacia Dios, son uno y el mismo. Entre ambos media, a lo sumo, una distinción de razón. El amor intelectual de Dios hacia sí mismo es idéntico al de la mente hacia Dios, no en cuanto aquel es infinito, sino en la medida en que la mente expresa la esencia divina (*E*, V, XXXVI).

Esta es la prueba de *E*, V, XXXVI:

1. El amor intelectual de la mente *erga Deum* es una acción mental (por *E*, III, III y *E*, V, XXXII, Cor.).

2. La causa adecuada del conocimiento de tercer género es la mente *qua* verdad eterna (*E*, V, XXXI).

3. El amor intelectual hacia Dios es una consecuencia necesaria del conocimiento de tercer género (*E*, V, XXXII, Cor.).

4. De 2 y 3 se sigue que la mente, como verdad eterna, es causa del amor intelectual hacia Dios.

5. El conocimiento adecuado y perfecto -ejercido por la mente- es la idea eternamente producida por Dios (*E*, II, XI, Cor.).

6. 5 equivale a que en la medida en que la mente conoce adecuada y perfectamente, su ser de esencia es constituido por Dios.

7. El conocimiento de tercer género es adecuado y perfecto (*E*, II, XL, Esc. II).

8. De 5 y 7 se infiere que el conocimiento de tercer género es la idea eternamente producida por Dios.

9. De 4, 6 y 8 se deduce que el amor intelectual de la mente hacia Dios nace de la idea adecuada concebida por Dios, en cuanto El constituye el ser de esencia de la mente.

10. El conocimiento de tercer género procede desde la adecuada cognición de la esencia formada de los atributos divinos, hasta la de la esencia actual de las modificaciones de la substancia única (*E*, II, XL, Esc. II).

11. De 9 y 10 se sigue que Dios, como constituyente formal intrínseco del ser de esencia de la mente, conoce la naturaleza de sus atributos.

12. Los atributos constituyen una esencia de substancia (*E*, I, Df. IV).

13. Dios es una substancia constituida por una infinidad de atributos (*E*, I, Df. VI).

14. De 12 y 13 se desprende que los atributos constituyen la esencia divina.

15. De 11 y 14, se colige que Dios, como constituyente formal intrínseco de una mente que conoce en forma adecuada, se conoce a sí mismo.

Una vez sentado lo anterior, se apela al concepto de amor intelectual como perfección acompañada de la conciencia de su causa. Puesto que Dios desde la mente, se concibe como causa inmanente de su concreta autopoición mental, se ama en cuanto modificado por *esta* mente concedora. Por lo tanto, la mente amante no es más que un modo del amor que Dios se profesa.

Ahora bien: este amor es la conciencia -eso intuitiva e inconsciente- de la perfección o realidad. Por ende, es comprensión intelectual de la substancia, no un afecto.

El amor intelectual es la beatitud (*beatitudo*) gloria, o bien la libertad del alma (*libertas animae*) (*E*, V, XXXVI). La *Ethica* concluye con una poderosa afirmación de la dependencia entitativa

de la mente con respecto de la actividad intelectual divina, y viene a coincidir con la tesis tempranamente esgrimida en el *Tractatus Brevis*<sup>21</sup>

### Conclusiones

La temática del amor intelectual continúa suscitando acalorados debates entre expertos. No obstante, estimamos que diversas apreciaciones bien fundadas pueden ser extraídas a partir de una modesta contemplación del objeto, tal como la que hemos conducido en este ensayo.

Primeramente, creemos innegable que el amor intelectual importa dos vertientes: el de Dios hacia sí mismo, y el de la mente *erga Deum*. Más aún: de los textos se desprende que Dios ama a los hombres, en tanto en cuanto los hombres son posiciones inmanentes en las cuales Dios-Naturaleza se constituye como una realidad autoconsciente y amante de sí misma; en las cuales se autoposesiona efectivamente.

Dios no ama a los hombres en el sentido en que un teólogo escolástico habría asumido la aserción: no ama a los hombres en el sentido de que se proponga o quiera el bien de, tanto la especie como cada uno de sus miembros.

Por otra parte, es indisputable que el amor intelectual no es un afecto profesado hacia una causa extrínseca y transitiva de efectos ajenos a ella misma, sino un estado mental concomitante con el conocimiento intuitivo de la inherencia de la mente (*noûs*) en Dios. El amor intelectual es realmente indiscernible de la autoconciencia de la mente que goza de la *aquiescentia in se ipsa*, y que tanto más ama a Dios-Naturaleza cuanto con mayor distinción se concibe a sí misma y a su *potentia agendi*.

Asimismo, concluimos que el amor intelectual de Dios no es un afecto de alegría, y por ende no es el amor de índole afectiva, sino un estado de conciencia de plenitud, de *beatitudo* o *gloria*. Por lo consiguiente, el término *amor* se aplica por manera equívoca a ambos estados: al de transición y al de perfección.

A nuestro juicio, este es el único expediente que posibilita la conciliación de dos proposiciones aparentemente incompatibles como las siguientes:

*Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet.* (E, V, XVII, Cor.).

*Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat.* (E, V, XXXV).

Según el corolario de E, V, XVII, Dios no experimenta los afectos de amor u odio, por cuanto

*Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur.* (E, V, XVII).

Con arreglo a E, V, XXXV, Dios se concibe a sí mismo como la absoluta perfección y como causa inherente de semejante plenitud inexhaustible.<sup>22</sup>

En este artículo hemos procurado interpretar pasajes enigmáticos y proporcionar una lectura de la doctrina spinociana del *amor intellectualis Dei*. No hemos pretendido someter a un examen exhaustivo la congruencia de los desarrollos del Sefardí a propósito del amor intelectual de Dios. Este será el objeto de otro artículo.

En todo caso, convendría concluir nuestra contribución apuntando a que el tratamiento del tema, por parte de Spinoza, no es todo lo coherente que *prima facie* podría creerse. Y como una ejemplificación de ello, podríamos precisar que, si bien en E, V, XXXIII, *Escolio*, el autor asimila el amor intelectual *erga Deum* a la beatitud, la cual conceptúa como la posesión de la perfección misma, en E, V, XXXII, *Corolario*, en cambio, define el amor intelectual de Dios como una alegría -concomitante con la idea de Dios-nacida del conocimiento de tercer género:

*Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur Laetitiae concomitante idea Dei, tanquam causa, (...).* (E, V, XXXII, Cor.).

### Notas

1. Para una verificación de este aserto, es indispensable remitir a la magnífica obra de Harry Austryn Wolfson: *The Philosophy of Spinoza* (1934). (Harry Austryn Wolfson. *The Philosophy of Spinoza*. Dos volúmenes (Cambridge. Harvard University Press, 1983)).

2. El título de la obra es este: *Tractatus brevis de Deo, homine eiusque felicitate, scil., Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad* (compuesta entre 1656 y 1661).

El *Tratado breve* fue originariamente escrito en latín, mas solamente se conservan dos versiones escritas en holandés. Presumiblemente, los manuscritos fueron el resultado de sendas reportaciones de discípulos de Spinoza.

3. En el escolio de la proposición XXXVI de la V parte de la *Ethica ordine geométrico demonstrata* (1677), Spinoza reconoce que, aun cuando el teorema

XV de la I parte de su obra capital manifiesta la absoluta dependencia, óptica y lambanológica, de todo existente modal con respecto de la substancia absolutamente infinita -única substancia existente-, lo hace desde el punto de vista del conocimiento de segundo género, *i. e.*, el que opera mediante reglas o leyes. Por lo tanto, semejante conciencia no pervade al espíritu, *scil.*, no lo afecta de la manera en que lo hace la conciencia intuitiva de la dependencia de *este* ente -la mente que intuye- con respecto de Dios. En el contexto de la *scientia intuitiva* la mente -cuyo ser es el conocer- se sabe momento del intelecto divino; sabe que sin su concreta inherencia en Dios-Naturaleza -*qua res cogitans*-, ella no podría existir -condicionalidad óptica- y no podría, del todo, ser concebida -condicionalidad lambanológica.

G. H. R. Parkinson enfoca la conciencia de la inhesión de la mente en Dios -y de su identidad real con Dios-, como una instancia de la *scientia intuitiva* (G. H. R. Parkinson. *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford, at the Clarendon Press. 1954. Páginas 185 y 186)). Parkinson hace observar que la distinción entre conocimiento racional e intuitivo no radica en que el intuitivo carezca de una dimensión inferencial, sino en que no opera sobre la base de reglas (*Op. cit.*, pág. 187).

4. En lo sucesivo, denotada por la sigla *E*.

En nuestro artículo, `E, I, XV', *v. gr.*, viene a significar: *Ethica ordine geométrico demonstrata*, I parte, proposición XV. *Esc.* significa, en cambio, *Escolio*; *Cor.* significa *Corolario*; *Dem.* significa *Demostración*; *Ax.* significa *Axioma*, y *Df.* significa *Definición*.

Hemos extraído los pasajes citados de la edición bilingüe (latina e italiana) de *Sansoni* (Florencia), publicada en 1963. La versión italiana es de Gaetano Durante.

5. En el *Tractatus Brevis*, Spinoza asevera, apelando a un lenguaje próximo al de la mística, que nuestra dependencia de Dios es servidumbre y esclavitud. Nuestra perfección estriba en ser un siervo de Dios (*TB*, II, XVIII, 2). Más aún, valorándonos por nosotros mismos, nos contristaríamos, puesto que nada podríamos hacer por nosotros. Por lo contrario, el esclavo se sabe partícipe del amo, y se percató de que contribuye a la realización de obras perfectas (*TB*, II, XVIII, 2).

Contra esto cabe esgrimir que no es en modo alguno evidente cómo podría quien no posee eficiencia causal alguna, contribuir a la plasmación de obras perfectas.

En todo caso, la conciencia de la sujeción a Dios es prácticamente benéfica, en vista de que impide la parálisis posterior a la ejecución de empresas muy ambiciosas (*TB*, II, XVIII, 3). No existe efecto del cual podamos reconocernos como causa autosuficiente.

6. Nótese que hablamos sobre una identidad de órdenes: la concatenación de las ideas y la de las cosas es una y la misma, concebida bajo el aspecto de dos atributos conceptualmente distintos (*E*, II, VII, *Esc.*). No referimos a un paralelismo psicofísico -como se suele

replantear *E*, II, VII, por cuanto el paralelismo supone la diversidad de los órdenes paralelos.

7. El texto de la demostración dice lo siguiente:

*Affectus, qui passio est, idea est confusa. Si itaque ip-sius affectus clarum, et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam Mentem refertur, non nisi ratione distinguetur; (...).* (*E*, V, III, *Dem.*).

8. Por definición de *afecto*, todo afecto es duradero, es decir, explicable por la duración y medible por el tiempo.

9. El amor intelectual hacia Dios es eterno, puesto que se sigue de la mente *qua* verdad eterna. La hipótesis de que haya un afecto contrario a aquel entraña una imposibilidad: habría entonces un afecto contrario a lo verdadero, el cual podría transmutar a lo verdadero en falso (*E*, V, XXXVII).

10. En *E*, V, XX, *Escolio*, el Amstelodamense subraya que no existe afecto alguno que entre en directa oposición con el *amor Dei*. Por ende, este es el más constante afecto.

En cuanto referente al cuerpo, el amor intelectual no parece sino con la muerte del cuerpo existente *in actu*. En cuanto remite a la mente, considerada independientemente del cuerpo, es eterno. La mente es un momento del sistema de las ideas (*E*, V, XL, *Escolio*), *i. e.*, del intelecto infinito, actualización de la potencia universal de pensamiento propia de la naturaleza. La mente es un eterno *modus cogitandi* (*E*, V, XXIII), tal como el intelecto infinito, del cual es *momentum*.

11. El *Tractatus Brevis* también se manifiesta contra el amor divino *erga homines*, dado que el intelecto infinito solamente contiene los pensamientos singulares de los entendimientos finitos existentes en Dios. La aserción de que Dios ama a sus creaturas es el resultado de una concepción antropomórfica de la deidad (*TB*, II, XXIV, 2).

12. Ningún afecto podría anonadar el amor intelectual, dado que todo afecto admite una cognición clara y distinta. Empero, esa cognición y su *ideatum* se distinguen por modo racional, no real o modal. De ahí que no exista afecto que no sea transmutable en punto de partida del amor hacia Dios.

13. La prueba procede en la siguiente forma:

1) El bien sumo de la mente es conocer a Dios. La suprema virtud de la mente es el acto de conocer a Dios (*E*, IV, XXVIII).

2) El sumo bien es común a todos los agentes intelectuales, los cuales pueden gozar idénticamente del mismo (*E*, IV, XXXVI).

3) El virtuoso desea para los otros cuanto desea para sí; y tanto más cuanto más conoce a Dios (*E*, IV, XXXVII).

4) De 2 y 3 se sigue que el virtuoso apetece para los otros que estos posean el sumo bien.

5) De 1 y 4 se deduce que el virtuoso desea que los otros conozcan adecuadamente a Dios.

6) La envidia es una modalidad de odio -es decir, un afecto de tristeza-, consistente en disponer a quien odia a alegrarse por causa del mal que aqueja a quien odia, y a contristarse en consideración del bien que sobreviene a quien odia (*E*, III, *Definiciones de los afectos*, XXIII).

7) De *E*, III, 3 y de 1 se colige que el sumo bien es incompatible con la tristeza.

8) De 6 y 7 se infiere que la envidia es ajena al bien supremo de la mente (o beatitud).

9) Los celos consisten en un afecto de odio hacia una cosa amada, acompañado de envidia, experimentado de manera fluctuante (cfr. *E*, III, XXXV, Escolio).

10) De 7 y 9 se sigue que quien padece de celos no posee el sumo bien.

Todo lo anterior demuestra la primera mitad de la proposición XX de la V parte de la *Ethica*. La prueba de la segunda mitad se fundamenta sobre *E*, III, XXXI. En conformidad con este teorema, la representación de que otros agentes intelectuales desean, aman u odian lo deseado, amado u odiado por nosotros, fortalece nuestro afecto correspondiente, haciendo de él un afecto más constante. Lo contrario -la representación de lo contrario- provoca una *fluctuatio animi* (*E*, III, XXXI).

14. En efecto, el adecuado conocer es la suma perfección noética, y todo conocimiento adecuado importa la *idea Dei* (*E*, I, XV). En consecuencia, la causa de la perfección suprema de la mente es Dios, y es imposible que del conocimiento de tercer género no dimane el amor intelectual *erga Deum*.

Spinoza formula una precisión conceptual: el amor intelectual se profesa hacia Dios -*seu Natura*-, no en cuanto se lo imagina como presente -tópica y cronotópicamente determinado-, sino en la medida en que se lo concibe como eterno (*E*, V, XXIX).

En *E*, V, XXIX, se propone que cuanto la mente concibe *sub specie aeternitatis*, no es concebido porque la mente entienda la existencia actual del cuerpo -su *ideatum*-, sino porque expresa la esencia del cuerpo correlativo bajo el aspecto de la eternidad. La prueba es la siguiente:

1) La mente percibe los cuerpos exteriores existentes *actu* en tanto se percata de las afecciones de su *ideatum* (*E*, II, XXVI).

2) La mente conoce la duración -continuación indefinida de la existencia (*E*, II, Df. V)- en tanto en cuanto el cuerpo concomitante perdura (*E*, V, XXI).

3) La eternidad no es explicable por la duración ni medible por el tiempo (*E*, I, Df. VIII, Explicación).

4) De 2 y 3 se sigue que la mente no conceptúa la eternidad en la medida en que expresa la duración del cuerpo correlativo -su *ideatum*.

5) Es propio de la esencia de la razón percibir las cosas *sub specie aeternitatis* (*E*, II, XLIV, Corolario II).

6) De 1 y 5 se colige que pertenece a la esencia de la razón expresar, bajo el aspecto de la eternidad, la esencia de las afecciones del *ideatum mentis*.

7) En la mente no existen más que imágenes e ideas (*E*, II, XIII).

8) De 6 y 7 se deduce que la mente *qua* razón expresa, *sub specie aeternitatis*, la esencia formal de otros cuerpos en tanto en cuanto concibe, bajo el aspecto de la eternidad, la esencia de su *ideatum*.

Dos son las especies de la actualidad: la actualidad de lo tópica y cronotópicamente determinado, y la existencia en Dios. La primera especie es la de la existencia explícita. La segunda es la de la existencia implícita. Cuanto existe en Dios y se concibe por El, se conoce *sub specie aeterni* (*E*, V, XXIX, Escolio).

En *E*, II, XLV, Escolio, el Sefardí elucida la distinción entre ambas especies de existencia: la una es la duración, existencia concebida abstractamente, cual magnitud, y la naturaleza de la existencia.

La existencia duracional reconoce por causa a otro modo, de la existencia del cual es causa otro modo, y regresivamente *in infinitum* (*E*, I, XXVIII). Ser una causa de existencia en este sentido, equivale a ser causa del *fieri*, no del *esse* (*E*, I, XVII, Escolio). De la existencia en el segundo sentido es causa Dios, concebido bajo el aspecto del atributo por el cual se conoce el efecto (*Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.*) (*E*, II, VI).

Dios no es solo causa del *fieri* de los entes modales, sino la causa del *esse entium* (*E*, I, XXIV, Corolario). El *esse* es la potencia por mor de la cual los modos se esfuerzan por perseverar en la existencia. Semejante potencia es la *potentia Dei*, en cuanto Dios constituye la esencia del modo que persiste en la existencia *actu*.

En relación con lo últimamente mencionado, hacemos observar que el Amstelodamense alude a una doble causalidad: por una parte, el teorema IX de la II parte de la *Ethica* refiere a una causalidad horizontal: la de la producción o causación eficiente de la existencia explícita. En este respecto, Dios es causa de una idea singular, *v. gr.*, en cuanto es afectado por otra idea singular, de la cual es causa en cuanto afectado por otra, y de esta manera se retrocede, en conformidad con lo establecido por *E*, I, XXVIII, hasta lo infinito.

No obstante, *E*, II, XLV, Escolio, reconoce la causalidad inmediata o vertical: Dios, *qua res cogitans*, es causa inmediata de cada una de sus modificaciones. Eso sí: causa inmediata del ser implícito, no del devenir o del *fieri*.

G. H. R. Parkinson apunta, a propósito de la causalidad vertical, que

*Spinoza está diciendo que una explicación de algún evento en términos de esfuerzo o poder es de un tipo diferente de una que explica un evento en términos de algún otro evento.* ("Spinoza on the Power and Freedom of Man". En: *Spinoza. Essays in Interpretation*. (Open Court. La Salle, Illinois, 1975), pp. 18 y 19).

15. El *conatus sui conservandi* es el esfuerzo en virtud del cual, un ente modal se esfuerza por conservar su ser, esto es, por perseverar en la existencia (ser *in actu*). En *E*, III, VI, se reconoce que

*Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.* (*E*, III, VI).

16. La prueba es la siguiente:

1) Dios es un ente absolutamente infinito, esto es, una substancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (*E*, I, Df. VI).

2) El amor intelectual consiste en una perfección noética, emanada del conocimiento de tercer género, a la cual acompaña la *idea Dei*.

3) Realidad y perfección son lo mismo (*E*, II, Df. VI).

4) Dios produce una idea de sí y de sus modos (*E*, II, III).

5) De *E*, I, VI, Cor., *E*, I, Df. I, y 3, se sigue que Dios se conoce como *causa sui*.

6) De 2 y 5 se colige que Dios se ama intelectualmente.

17. Esto significa que la alegría nace de la imagen de una causa exterior. Sin embargo, Dios no es una causa exterior. Tan solo cuando se lo imagina -suponiendo que sea posible imaginarlo-, se lo representa como una causa extrínseca y transitiva.

Contra *E*, V, XXXV, podría oponerse, *prima facie*, que Dios no experimenta afectos, dado que su perfección es soberana.

18. El amor intelectual proviene de la entidad formal de la mente, en cuanto esta es una verdad eterna. La verdad eterna importa el conocimiento de Dios-Naturaleza *qua* causa inmanente. Por consiguiente, el amor nacido del conocimiento de tercer género es el amor hacia una causa inmanente.

19. En efecto, el concepto que forma la mente cuyo conocimiento es adecuado -la mente que ejerce una adecuada cognición-, es el mismo concepto existente en el intelecto infinito, en cuanto Dios constituye la esencia -*esse essentiae*- de la mente (*E*, II, XI, Cor.).

20. Como *fruitio essendi* define Spinoza la eternidad en su epístola sobre la infinitud (*Correspondencia*, XII):

*Pues por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la substancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser* (*Correspondencia*, Epístola XII, pág. 55 de la edic. de Carl Gebhardt). (Hemos recurrido a la versión española de Atilano Domínguez B., publicada por *Alianza Editorial* en 1988).

21. El itinerario ilativo del *Tractatus Brevis* es similar al de la *Ethica*: primeramente, el Amstelodamense sienta que el principio de la salvación propia no es otro que la prosecución de nuestro provecho (*TB*, II, XXVI, 5), caso particular del *conatus sui conservandi* de que habla la *Ethica*. Sin embargo, quien mejor puede indicarnos qué es proficuo y qué es nocivo, es el intelecto. Por lo tanto, es preciso acogerse a sus dictámenes. No obstante, ningún conocimiento intelectual es posible sin una previa cognición de Dios. Así, pues, es menester, antes que todo, conocer la naturaleza divina. Por otra parte, esta se nos revela como el bien soberano, garante de inmortalidad y de una estabilidad perpetua. En consecuencia, solamente Dios puede conferir la libertad del alma, concebida por Spinoza como un estado de dicha sujeción a Dios o la Naturaleza.

Spinoza condensa, valiéndose de una elocución mística, lo último:

*Pues hemos visto que fuera de El no hay cosa ninguna que nos pueda proporcionar alguna salvación y que ésta es nuestra única verdadera libertad, estar y permanecer atados con las amables cadenas de su amor.* (*TB*, II, XXVI, 5) (Hemos empleado la versión de Atilano Domínguez Basalo, publicada por *Alianza Editorial* en 1990).

22. Como sustento de lo que aseveramos, cabe citar una definición de beatitud, formulada por Spinoza a propósito de la beatitud de la mente:

*Quod si Laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod Mens ipsa perfectione sit praedita.* (*E*, XXXIII, Esc.).

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