

Juan Diego Moya Bedoya

El monismo de substancia en el *Tractatus Brevis* spinociano

Summary: *This paper reconstructs Benedict de Spinoza's proofs around monism of substance in the Short Treatise. Our paper exhibits coincidences and distinctions between the treatment of monism of substance in the Short Treatise, and in Spinoza's epistles.*

Resumen: *El presente artículo reconstruye la argumentación de Benedicto de Spinoza, en su Tractatus Brevis, en favor del monismo de substancia. Nuestro artículo se propone poner de manifiesto las coincidencias y las divergencias en cuanto al tratamiento del tema por parte de esta obra, y las epístolas de Spinoza.*

El monismo de substancia en el *Tractatus Brevis*

En primer lugar, debemos definir el monismo intraatributivo de substancia. Esta es la tesis según la cual, la substancia existente en cada uno de los géneros supremos de la naturaleza, correlativos de los cuales son los conceptos de las naturalezas simples, es única. Ello significa que una misma substancia es perfecta y única en su género. La tesis del monismo intraatributivo de substancia se expresa negativamente de la siguiente manera: no existen dos o más substancias con idéntico atributo (*Ethica*, I, V).

En el *Tractatus Brevis* (en lo sucesivo: TB), Spinoza demuestra, antes que otra proposición cualquiera, la de que Dios existe (TB, I, I). En esta obra, Spinoza procede a determinar, en segundo lugar, qué es Dios (TB, I, II, 1). En esta obra formula una definición real de Dios, muy semejante a la consignada en *Ethica*, I, Definición VI. Dios es

un ente del cual es afirmado todo, a saber, infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género. (TB, I, II, 1)

En el *Tractatus Brevis*, Spinoza proporciona un razonamiento en favor de la omniabarcabilidad divina. Puesto que la nada no existe, carece de inteligibilidad. Esto significa que está desprovista de atributos, los cuales se dicen siempre en relación con el entendimiento. Por consiguiente, todo atributo lo es de alguna realidad. Cuanto más real es un ente, tanto más inteligible es. Por ende, tanto más atributos posee. La multitud de los atributos es directamente proporcional a la realidad-inteligibilidad de una cosa. Empero, Dios es omniperfecto. Luego, la pluralidad de los atributos es en Dios infinita. Este argumento es homólogo al que esgrime Spinoza en su *Ethica*, I, IX.

Dios es único porque todo atributo existente y concebible pertenece a su naturaleza. Si careciese de algún atributo, habría en Él alguna nihilidad, alguna decompresión meóntica. Si Dios existe, es la plenitud inconmensa del existir puro (*Ethica*, I, XX).

La demostración de que todo atributo pertenece a Dios reposa sobre la negación de la finitud de la substancia y sobre la negación del pluralismo intrasistemático de substancia, scil.: la pretensión de que hay dos o más substancias dotadas de idéntico atributo.

Por otra parte, cabe fundamentar otra prueba sobre la evidencia intelectual de la inexhaustible perfección del *ens absolute infinitum*.

El argumento al que primeramente aludimos discurre en esta forma:

1. Toda substancia es necesariamente infinita, porque si fuese finita, o bien sería limitada por otra, o bien sería finita por sí.

1.A. Empero, no es posible que sea limitada por otra.

1.B. Tampoco es posible que sea limitada por sí, por cuanto en tal caso, una realidad se negaría a sí misma, y ninguna esencia expresa su negación (*vide Ethica*, III, IV).

En la Nota 2 a TB, I, II, Spinoza apunta que

como ella había sido ilimitada, debería haber cambiado todo su ser. (TB, I, II, Nota 2).

No obstante, incurre en petición de principio, porque lo que debe demostrarse es que la infinitud pertenece como determinación formal -y por tanto necesaria- a una substancia. O bien hémos ante un entimema, en el cual se presupone implícitamente la posterioridad de toda negación respecto de la afirmación del ser.

En relación con 1 A, cabría rescatar la prueba:

Si la substancia es limitada, lo es por una causa externa. Esta es, ora finita, ora infinita. La disyunción es excluyente. Si la causa limitadora es finita, tendremos que preguntarnos nuevamente por su limitación, por la razón suficiente de esta. Así, no habremos más que postergado el problema fundamental. Si la causa limitadora es, en cambio, infinita, lo infinita habrá sido delimitado, en cuanto al menos uno de sus extremos -¡paradoja!-, por la realidad finita, lo cual es una *contradictio in adiecto*.

Regresemos ahora al problema postergado. Si la causa limitadora es a su vez finita, lo es, o bien por sí, o bien por otra. Ya hemos determinado que el primer disyunto es, según Spinoza, absurdo. Consideremos entonces el segundo disyunto de la dicotomía examinada. Si la cosa es limitada por otra, esta es, ora finita, ora infinita. Señalemos a continuación lo siguiente: si la regresión en el dominio de los limitantes es infinita, no habrá una limitación efectiva. Una regresión infinita no explica el límite *in actu*. Si suponemos, en cambio, que uno de los limitadores es infinito, Dios por ejemplo, tendremos que concluir que, o bien Dios es impotente, o bien es malvado. Si las substancias limitadas por Dios han sido creadas *ex nihilo* por El, y Dios pudiese haberlas creado infinitas, entonces Dios habríales negado una infinita perfección genérica, lo cual es incompatible con su generosidad y con la difusividad de su bondad substantiva. Ahora bien: si Dios no ha podido crearlas infinitas, es impotente en algún respecto, lo cual es también una *contradictio in terminis*. Luego,

in summa, la suposición de que una substancia es limitada nos conduce a ineluctables paradojas. Y puesto que lo imposible solamente se sigue de lo imposible, lo supuesto entraña una imposibilidad lógico-ontológica.

Debe advertirse que Spinoza argumenta contra sus adversarios, los escolásticos judíos y cristianos, apelando a los recursos logomáquicos de la escolástica misma. Su procedimiento es claramente apagógico. No se ha de creer que Spinoza opine que Dios es el bien subsistente, dado que su posición implica la exterioridad de todo bien y mal. El bien y el mal son denominación extrínsecas (TB, I, X). En este sentido, su razonamiento es idéntico al que le ha rendido profusos frutos dialécticos de índole anatréptica (*Cfr. Ethica*, I, XVII, Esc., y *Ethica*, I, XXXIII, Escolio II). En estos pasajes, el Amstelodamense demuestra, por reducción a lo absurdo, que de la suposición de la existencia de un Dios-persona, inteligente y volente, se sigue la homonimia de índole equívoca en la aplicación de los términos *intelecto* y *voluntad* a los entendimientos y voluntades increado y creados. Esto porque el efecto difiere de la causa en todo aquello que la causa le participa, y de acuerdo con la doctrina escolástica, Dios causa tanto la esencia como la existencia. Debemos confesar que en este pasaje, el escolasticismo adversado por Spinoza es voluntarista, en vista del reconocimiento de la creación de las esencias, incluido su aspecto formal, por parte de Dios.

Otro argumento enarbolado por el holandés parte de la aseveración de que si en efecto existe una substancia finita, ella se distingue realmente de Dios. No obstante, la distinción se dice por parte de la creatura, no de lo increado, ya que este es simple. Un escolástico afirmarí que la distinción de marras es una relación real por parte de la creatura, e imaginaria por parte de lo increado. Sin embargo, ello nos obliga a reconocer que el fundamento de la distinción procede de la nada, a fuer de que no encuentra asidero en Dios, el cual es afirmación absoluta de la existencia, en tanto que una diferencia remite de inmediato al no-ser.

Así, pues, si suponemos la distinción real entre una substancia limitada y una ilimitada, tendremos que reconocer, en consecuencia, que es solamente aparente, lo cual es antinómico.

En resumidas cuentas, Spinoza recalca que es imposible que una potencia apetezca libremente su limitación, ya que toda limitación implica negar la realidad negada: *Omnis determinatio nega-*

tio est (Correspondencia, L). La finitud es siempre una negación parcial de la existencia (*Ethica*, I, VIII, Esc. I).

La limitación procede de una causa eficiente extrínseca, mas no de su eficiencia en cuanto tal, sino de su ineficiencia. El límite es un efecto de la insuficiencia o mezquindad de la causa; indicio de que es absurdo atribuir a Dios la causación de la finitud de un objeto.

Por ende, dado que no podemos adscribir a Dios los rasgos de la impotencia o la mezquindad, la cual niega lo que podría atribuir, es menester reconocer la infinitud de toda substancia. Por consiguiente, toda substancia existe formalmente tal cual existe objetivamente (conceptualmente) en Dios (*TB*, I, II, 6).

Por todo lo que se ha expresado previamente, es imposible conceder que haya dos o más substancias con idéntico atributo o naturaleza. De ahí que Spinoza defienda el monismo infraatributivo de substancia. Toda substancia es genéricamente única; es genéricamente perfectísima.

La individualidad de la substancia no es numérica, sino metafísica. La substancia es individual en cuanto no divisa, scil., no dividua. No es individual en cuanto su materialidad se distinga de otras materialidades *signatae quantitate*. Una cosa se dice una en la medida en que se la puede contraponer a otras, específicamente idénticas; se dice *única* en cuanto sabemos que no hay otra específicamente idéntica. Empero, hénos antes denominación extrínsecas. En sí mismo, algo no es único, uno o múltiple. Lo es en relación con otros. Esto indica que semejantes denominaciones no son decibles de Dios:

No obstante, si quisiéramos examinar la cuestión con más rigor, quizá podríamos mostrar que sólo impropriamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres. (*Cogitata Metaphysica*, I, VI).

La individualidad de los atributos de Dios, es decir, la de toda substancia, es una consecuencia de la perfección genérica de aquellos. Esto significa que el monismo intraatributivo de substancia implica la individualidad o simplicidad de los atributos y de las substancias. Si pudiésemos, por añadidura, demostrar que no hay más que una substancia, scil., establecer demostrativamente la tesis del monismo supraatributivo de substancia, tendríamos que predicar de esa substancia la simplicidad, y de esta simplicidad colegir numerosas identidades.

Por otra parte, percatémonos de que la perfección genérica de los atributos es consecuencia de la afirmación que de por sí entraña el atributo. Esta afirmación importa la imposibilidad de la producción de una substancia por otra.

En consecuencia, otra tesis que se desprende del monismo intraatributivo, en conjunción con el principio de que toda causalidad supone la comunidad de causa y efecto en cuanto al atributo, es la de que toda substancia es causa sui, a saber, una cosa a cuya naturaleza pertenece existir (*Ethica*, I, Definición I).

En el *Tractatus Brevis*, el raciocinio spinociano apunta al hecho de que la producción de una substancia importa una contradicción intrínseca, ya que una substancia creadora se limitaría a sí misma al crear la substancia producida.

Un argumento paralelo señala que si la substancia *A* es causa de la substancia *B*, entonces cabe un trilema:

1. ora *A* es tan perfecta como *B*;
2. ora *A* es menos perfecta que *B*;
3. ora *A* es más perfecta que *B*.

Si suponemos la opción 1, tendremos que reconocer la existencia de al menos dos substancias con idéntico atributo o idéntica naturaleza.

Si suponemos el disyunto 2, habrá en el efecto una perfección derivada de la nada, lo cual es racionalmente recusable.

Si suponemos la opción 3, entonces *B* será limitado por *A*.

De esta manera, verificamos que del monismo intraatributivo de substancia se desprende la tesis de la aseidad de atributo o de la substancia. Una substancia existe a se, no ab alio. Toda causación supone la comunidad de naturaleza. De lo contrario, los efectos procederían de la nada, y *ex nihilo nihil fit* (axioma ontológico). Empero, toda substancia es individual, y no comunica en naturaleza con otra substancia. En consecuencia, a ningún otro debe su ser de existencia (*esse existentiae*), el cual, en toda substancia, se confunde con el ser de esencia (*esse essentiae*). Esto equivale a decir que toda substancia existe a se, que su naturaleza importa el existir (*vide TB*, I, II, 16).

La naturaleza divina según el *Tractatus Brevis*

La esencia divina es realmente idéntica a cada uno de los atributos. Dios se define realmente

como un ente respecto del cual se afirma todo, scil.: infinidad de atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género (*TB*, I, II, 1).

Debemos observar que en esta obra, la primera de Spinoza, este es aún tributario del tratamiento del tema por parte de los escolásticos: primeramente, ha de demostrarse la existencia de Dios. En segundo lugar, ha de proceder a determinarse qué es Dios (*quid est Deus*). En obras posteriores, Spinoza corrige lo que desde su punto de vista ulterior es un defecto, pues la construcción ontológica de la esencia divina, a través del discurso metafísico general -pues Dios equivale al Ser-, debe revelarnos como una evidencia matemática la existencia de Dios-Naturaleza (*vide* la identificación explícita de lo referido por ambos términos en *TB*, *Apéndice*, IV, Corolario).

No obstante, hemos de subrayar que en el *Tractatus Brevis*, Spinoza es consciente de la posibilidad de una definición afirmativa de la esencia divina; una definición que observa, por otra parte, el *canon* de la recta definición, a saber: la definición genética, aquella que procede sobre la base de las causas immanentes del ser de esencia de los *definienda*. De ahí que Spinoza defina la entidad divina mediante una referencia a los infinitos -en multitud-atributos perfectos.

Esto conduce al filósofo holandés a estatuir que toda substancia debe pertenecer a la naturaleza divina (*TB*, I, II, 2, Nota 2). En el *Tractatus Brevis*, Spinoza concibe a Dios como un ente plenario, omniabarcante, capaz de contener en sí mismo, totalidad del Ser, toda substancia ilimitada -valga la tautología-, como él lo expresa en el lugar últimamente citado. De acuerdo con Spinoza, ese todo del Ser debe estar provisto de todos los atributos, es decir, de todo aquel ente cuya esencia sea un atributo, en vista de que la nada está despojada de todo atributo posible. Spinoza razona de la siguiente manera: a términos contrapuestos deben corresponder determinaciones opuestas. Si la nada carece de todo atributo, ya que no es un ente, el todo encierra todo atributo concebible.

En el segundo capítulo de la primera parte del *Tractatus Brevis*, Spinoza sienta la identidad real entre los términos Naturaleza y Dios, cuyo referido es el mismo. Dios no podría ser *ex natura* distinto de la Naturaleza, por cuanto entonces, si se supusiera que la Naturaleza es una substancia o un conglomerado de substancias, habría efectos diferentes de Dios, contra todo lo que se ha expresado de antemano:

De todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza se afirma absolutamente todo y que, por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. Lo cual concuerda puntualmente con la definición que se da de Dios. (*TB*, I, II, 12).

Ahora bien: ¿cuáles son los atributos de los cuales se habla con tan notable insistencia; atributos infinitos en cuanto al número? No son, en efecto, las denominaciones exteriores que los escolásticos, equivocadamente, tenían por atributos, a los cuales denominaban entitativos y operativos. En realidad, estas denominaciones o atribuciones extrínsecas no son sino los propios (*propria*), a saber: determinaciones que aplicamos o predicamos necesariamente de Dios-Naturaleza, en ausencia de los cuales no habría Dios o Naturaleza. Por decirlo de algún modo, condiciones necesarias de la afirmación de Dios-Naturaleza. Si, en efecto, suponemos que *A* no existe por sí (*TB*, I, VII, 2), entonces sabremos que *A* no es Dios o la Naturaleza; si se concede que no es causa emanativa o productora de sus modos (*TB*, I, III, 2), sabremos que *A* no es Dios; etc.

Los atributos de que se nos habla son constituyentes formales intrínsecos de esa realidad omnimoda llamada Dios o Naturaleza. Su concepto es una noción simple y absoluta, para concebir activamente la cual no es necesario contar con otro concepto. El atributo es, en cuanto a la intención, un género supremo o un concepto descriptivo primigenio. El atributo es, en realidad, una naturaleza simple, *i. e.*, no compuesta. Nosotros solamente conocemos dos conceptos descriptivos que satisfagan el criterio de lo que es un atributo: la extensión y el pensamiento (*TB*, I, II, 28). El uno es irreducible al otro. Del uno no se requiere para conceptuar el otro, y viceversa.

Desde un punto de vista gramatical, reconocemos el atributo como aquel sustantivo concreto que no admite una transfiguración en denominación abstracta.

Comentemos ahora el siguiente párrafo:

Las razones, pues, por las cuales hemos dicho que todos estos atributos, que existen en la naturaleza, no son más que un ser único y de ningún modo seres distintos, por cuanto podemos entender clara y distintamente el uno sin el otro y este sin aquel, son estas: (...). (*TB*, I, II, 17).

En el capítulo I del *Tractatus Brevis*, Spinoza demuestra la existencia de Dios, definido de la manera de nosotros conocida. Establecido que

Dios existe, evidencia inconcusa, y habiendo certidumbre metafísica del monismo intraatributivo de substancia, se sigue como necesaria consecuencia la tesis del monismo supraatributivo de substancia, tesis con arreglo a la cual, no existe, en absoluto, más que una substancia.

Obsérvese, por otra parte, que el Amstelodamense alude a atributos existentes en la naturaleza. Habla sobre entes reales, no entes ficticios. Los términos empleados para designarlos poseen no solamente una connotación, sino también un *ideatum*. Esto significa que los atributos o las substancias existentes en la naturaleza son constituyentes formales intrínsecos de Dios. Estos constituyentes son las causas inmanentes de Dios, las razones absolutas que lo ponen como existente. Obviamente, los constituyentes deben revelarse como idénticos, según el ser, a Dios.

Contra lo que hemos establecido podría objetarse que el mismo Sefardí asevera que los atributos, considerados en sí mismos (*quoad se*), no son necesarios, sino contingentes (TB, I, II, 3 y Nota 17). No obstante, creemos que la dificultad podría dirimirse estableciendo una distinción entre dos órdenes: el entitativo y el epistémico. Del hecho de que concibamos A, clara y distintamente, como necesario, se deriva que A es necesario. Mas del hecho de que concibamos a B como contingente, no se sigue que en sí sea contingente.

También podríamos formular, como conjetura, que en esta primera obra, el *Tractatus Brevis*, Spinoza no contaba aún con un concepto de atributo qua indiscernible, en la realidad, de la substancia, sino del atributo qua determinación esencialmente predicativa. Esto último parece ser corroborado por los textos últimamente citados.

Según estos textos, la necesidad del atributo es una necesidad *ab alio, scil.*: necesidad por la substancia en la cual inhiere. El atributo es una esencialidad particular, contrapuesta a la esencialidad universal de la substancia. En la nota 17 lo anterior es aún más palmario:

Es decir, si no puede haber substancia alguna que no exista y, por otra parte, de su esencia, considerada aisladamente, no se sigue ninguna existencia, se concluye que ella no debe ser algo particular, sino algo que es un atributo de otro, a saber, del uno, único y omnisciente. O en otros términos: toda substancia es existente y ninguna existencia de una substancia concebida por sí misma se sigue de su esencia; luego ninguna substancia existente puede ser concebida por sí misma, sino que debe pertenecer a algo distinto. (TB, I, II, 17, Nota 17).

El párrafo permite inferir que la existencia de todo atributo -v. gr. A- se colige *a priori* en tanto en cuanto se ha demostrado previamente que A es atributo de la substancia única; del ente universal o todo (TB, I, II, 17, Nota 17). Ello no excluye una demostración *a posteriori* de la existencia del atributo, también admitida por Descartes como válida: si múltiples objetos concretos comparten un atributo, eso significa que el atributo se individualiza y concreta en los modos.

Esta posición conduce a negar la identidad real entre atributos de la substancia única: aun cuando extensión y pensamiento sean atributos de una misma substancia, ninguno de ellos es idéntico al otro. Este punto de vista refuerza la lectura objetivista de los atributos, concebidos como determinaciones reales de la cosa y no como modos de visualizarla (*Ethica*, II, VII, Esc.).

Colación de lo anterior con el *Epistolario*

El epistolario de Spinoza pone de manifiesto cierta ruptura en el tratamiento de los temas. Una epístola suya a Henry Oldenburg, Secretario de la Sociedad de Ciencias londinense, revela que Spinoza había iniciado ya la redacción de la sección ontológica de su *Ethica*, es decir, la primera parte de la obra (*De Deo*).

En la cuarta carta, cuyo destinatario fue el alemán Oldenburg, responde a una serie de preguntas formuladas por Oldenburg, debidas, según este, a su torpeza (*tarditas*).

Lo primero que tenemos que hacer notar es que Spinoza se distancia en esta epístola de la tesis que lo hemos visto defender en su *Tractatus Brevis*, a propósito de la contingencia de los atributos. De acuerdo con la epístola, el atributo es tal, que de su esencia se sigue la existencia; y de su definición, por ende, la convicción de su existencia. El atributo es aquello que se concibe en sí y por sí. A esto lo hemos denominado, en otro artículo -siguiendo el término acuñado por el lógico noruego Arne Naess-, autosuficiencia lambanológica. Esta misma concepción de atributo es preconizada por el Amstelodamense en su epístola IX, dirigida a Simón de Vries, aun cuando en esta misiva señala que el atributo, idéntico a la substancia, dice relación con el entendimiento que lo concibe.

Así, pues, si concebimos un atributo clara y distintamente, el atributo se nos revelará como existente. Este es un argumento epistemológico,

no ontológico, ya que no demuestra que Dios o la Naturaleza existan. Se limita a elucidar la posibilidad de concebir a Dios por modo claro y distinto, *i. e.*, a determinar la posibilidad de inteligir su naturaleza.

La segunda proposición examinada por el Sefardí en su cuarta misiva versa sobre el tema de que nos ocupamos: el monismo intraatributivo de substancia. En este caso, Spinoza responde también a un interrogante de Oldenburg: si la extensión (*extensio*) no es limitada más que por la extensión, jamás por el pensamiento (*cogitatio*), esto significa que es infinita, no en absoluto, sino *in suo genere*.

En la epístola cuarta, Spinoza extrae el mismo partido de la tesis del monismo intraatributivo de substancia, a fin de estatuir la aseidad de toda substancia. Para educir semejante consecuencia, debe previamente sentar que las cosas no coincidentes en atributo son heterogéneas,

ya que he explicado el atributo como aquello cuyo concepto no incluye el concepto de otra cosa. (*EP*, IV, p. 14).

En la epístola IX, sugiere su monismo supraatributivo de substancia, al que también podríamos denominar monismo trascendental, en contraposición al predicamental o genérico. En otro lugar hemos determinado que el monismo intraatributivo es compatible con el pluralismo supraatributivo de substancia, en tanto que el monismo supraatributivo implica el intraatributivo de substancia.

Dos son las pruebas enarboladas por el Sefardí:

1. Todo ente es concebido por nosotros bajo la especie o aspecto de algún atributo. Por otra parte, a una mayor realidad del ente, mayor número de atributos le corresponde. Luego, un ente absolutamente real debe ser infinitamente inteligible, es decir, tener infinidad de atributos.

2. A una mayor colección de atributos corresponde una mayor verdad del objeto (léase, una mayor inteligibilidad); y viceversa. No obstante, la verdad de Dios o la Naturaleza es suma. Luego, Dios debe disponer de una infinidad de atributos (*EP*, IX, pp. 44 y 45).

Si conjuntamos lo anterior, destinado a probar que Dios puede tener y en efecto está provisto de infinitos atributos, con la tesis del monismo intraatributivo de substancia, obtendremos como conclusión la tesis de que Dios es único. Hemos omitido un presupuesto más: el antecedente según

el cual, si Dios posee infinitos atributos, es necesario que los tenga todos. El argumento es, entonces, un entimema. Y, por otra parte, el presupuesto tácito es falso (*vide* Bennett, 1990: cap. 3).

Un último elemento queremos mencionar: el epistolario señala la transición hacia una tesis explícitamente preconizada en la *Ethica*: basta que una esencia exprese una esencia eterna e infinita de substancia, para atribuir a Dios esa naturaleza. De ahí que *a priori* quepa demostrar la existencia de los atributos, lo cual es explícitamente reconocido en la carta décima, destinada también a Simón Joosten de Vries:

Me pregunta Ud. si necesitamos de la experiencia para saber si la definición de un atributo es verdadera. A lo cual respondo que nosotros no necesitamos jamás la experiencia, excepto para aquellas cosas que no se pueden deducir de la definición de la cosa, como por ejemplo la existencia de los modos, ya que ésta no se puede derivar de la definición de la cosa. (*EP*, X, p. 47).

Paremos mientes en que solamente existen, *extra mentem*, los atributos y los modos (*Ethica*, I, IV). Si suponemos este teorema ontológico, del párrafo citado se seguirá que la esencia de todo atributo implica la existencia. Ahora bien: ¿cómo explicar que de la esencia del atributo se siga necesariamente la existencia? Por cuanto en el atributo ambos polos de la dicotomía, esencia y existencia, son realmente idénticas (*Ethica*, I, XX). De ahí que sea superflua la experiencia para establecer si un atributo existe o no. El hecho de que un atributo exista es una verdad eterna:

No es, pues, necesaria para aquellas cosas cuya existencia no se distingue de su esencia y que, por lo mismo, se concluye de su definición. (...) De ahí que, como la existencia de los atributos no se distingue de su esencia, no podremos alcanzarla con experiencia alguna. (*EP*, X, p. 47).

Observaciones finales

De la elaboración del monismo de substancia en la *Ethica* no nos ocuparemos en este artículo, ya que hemos escrito sobre él en otras contribuciones.

Queremos, sin embargo, hacer ciertas observaciones acerca de lo comentado hasta el momento. En primer lugar, convendría prestar atención al hecho de que en su madurez, Spinoza concibe el atributo como *causa sui* y verdad

eterna. La proposición de acuerdo con la cual todo atributo existe, es idéntica, i. e., analítica. Es *a priori* verdadera. De ahí que la substancia, realmente idéntica al atributo, sea *causa sui*.

Si consideramos el concepto de substancia tal como esta ha sido definida en *Ethica*, I, Df. III, tendremos que subrayar su carácter de concepto teórico, no descriptivo. Si atendemos a la forma en que ha sido definida la substancia, nos percataremos de su calidad de criterio óntico. Por tanto, el concepto no es sistemático, sino suprasistemático. No versa sobre existentes más que mediatamente. El criterio óntico no nos habla inmediatamente sobre la realidad; enuncia las determinaciones formales que ha de satisfacer un concepto descriptivo para que se lo admita como atributo. Del atributo sabemos, *a priori*, que su ser de existencia, tanto como su ser de esencia, es una verdad eterna.

Así, pues, una substancia existe porque del atributo que la constituye se sigue la existencia necesaria. Del mismo modo, una substancia es simple por cuanto todo atributo es simple. Dios es simple, o sea indiviso, por cuanto consta de todo atributo concebible, y todo atributo, como sabemos, es indivisible. El todo y la parte, como se dice en el *Tractatus Brevis*, I, II, son nociones segundas, no referentes a la realidad formal de los existentes. El todo y la parte, como lo universal y lo particular, son entes de razón, formas de concebir inadecuadamente lo real (*TB*, I, II, 18).

Hemos detectado también una superación de cierta doctrina temprana, presente en el *Tractatus Brevis*. En conformidad con este dogma, los atributos son existentes particulares, y la substancia un existente universal, necesario por sí. Los atributos son formas de existencia contingentes, cuya existencia es *a priori* demostrable en la medida en que se estatuye su condición de atributos de la substancia única.

Si el todo y la parte son entes de razón, no reales, ello significa que la extensión es simple (*TB*, I, II, 19 y Nota 19). Los cuerpos son afecciones de esa extensión substancial y plenamente inteligible. La inteligibilidad de la substancia extensa importa

tres características: infinitud, indivisibilidad y unidad (*Ethica*, I, XV, Esc.). Empero, esta será temática de otra contribución escrita.

En relación con la *cogitatio*, el monismo intraatributivo de substancia entraña la siguiente consecuencia: se la concibe como un poder natural de pensar, ejemplificación de la potencia de actuar propia de la Naturaleza. Ese poder de pensar se concreta como intelecto infinito, el cual debe poder conceptuar adecuadamente una infinitud de entes en infinitud de maneras, i. e., todos aquellos que necesariamente son actuados por la substancia divina (*Ethica*, I, XVI).

De lo anterior se deduce que el entendimiento humano es la potencia universal de pensar, en cuanto piensa y concibe este cuerpo en particular, a saber, el cuerpo humano (*EP*, XXXII, pp. 173, 174). La mente humana es, en relación con Dios, el concepto singular del cuerpo humano *in concreto*. Semejante concepto individual contiene toda la información relativa a todos los eventos constituyentes de esa realidad complejísima que es el cuerpo humano.

Bibliografía

- Bennett, Jonathan. *Un estudio de la ética de Spinoza*. Fondo de Cultura Económica. México. 1990. Traducc. de José A. Robles.
- Cramer, Konrad. "Trascendencia o inmanencia de Dios. Reflexiones sobre la ontología de Espinoza". En: *XXV Reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra (Actas)*. Vol. II. Pamplona. 1991.
- Falgueras S., Ignacio. *La res cogitans en Espinosa*. EUNSA. Pamplona. 1976.
- de Spinoza, Baruch. *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Sansoni. Firenze. 1963. Edic. bilingüe. Traducc. italiana de Gaetano Durante.
- de Spinoza, Baruch. *Tratado breve*. Alianza Editorial. Madrid. 1990. Traducc. de A. Domínguez B.
- de Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alianza Editorial. Madrid. 1988. Traducc. de A. Domínguez B.
- de Spinoza, Baruch. *Correspondencia*. Alianza Edit. Madrid. 1988. Traducc. de A. Domínguez B.

Juan Diego Moya
Apartado postal. 124-1000
San José Costa Rica