

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

19



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1978

scientifique. La critique que fait Huc de la pensée et de l'action du président Allende et de la politique de l'Union populaire est violente et partielle, *unilatéralisée*. Nous ne nions point qu'il y ait au des erreurs dans la stratégie et la tactique de l'Union populaire, mais l'échec est surtout dû à la conjonction objective de l'intervention américaine (C.I.A. notamment) et de l'opposition gauchiste, comme le reconnaît incidemment A. Huc (p. 386, note 67). Huc refuse *dogmatiquement* toute voie pacifique, c'est-à-dire sans guerre civile, vers le socialisme, alors que Cuba, par exemple, montre la possibilité d'un tel passage. Il récuse la notion de *lutte pacifique* pour le pouvoil (p. 389), alors que la lutte des classes peut s'intensifier aux niveaux économique, politique et idéologique sans qu'il y ait toujours nécessairement guerre civile. De même, l'histoire contemporaine nous montre qu'il peut y avoir coexistence pacifique entre socialisme et capitalisme et lutte idéologique acharnée, cela avec un avancement progressif du socialisme. Huc fait partie des *imprécauteurs* gauchistes qui veulent empêcher, dans les démocraties occidentales, l'arrivée au pouvoir d'une gauche dotée d'un *programme commun* au parti de la classe ouvrière, c'est-à-dire au parti révolutionnaire, et aux réformistes. Pourtant, le mouvement historique avance grâce à l'*unité des contraires*. A. Huc n'est point dialecticien. Par rapport au marxisme, il est *autrement* hétérodoxe que le président Allende; et si ce dernier est hétérodoxe à l'égard du marxisme, il l'a été davantage à l'égard du capitalisme monopoliste et de son idéologie.

Comme la place nous manque pour conclure, disons surtout que ce volume, comme tous les autres volumes de l'équipe de M. Alain Guy, est d'une grande richesse humaine et philosophique, ce qui amène le lecteur à réfléchir, à discuter, à compléter sa lecture et son information. Il est précieux pour le lecteur français d'avoir ainsi accès à de nombreuses sources ibériques et ibéro-américaines. Nous souhaiterions qu'en Espagne, au Portugal, en Amérique latine, il y ait, de même, des équipes pluridisciplinaires de chercheurs qui produisent des volumes collectifs pour mieux faire connaître la philosophie française. Que l'équipe d'A. Guy constitue un modèle à imiter originalement! Pour terminer, que l'on nous permette de citer la fin de la préface de notre regretté maître Georges Bastide au premier ouvrage de l'équipe: "la volonté qui nous conduit dans notre tâche nous paraît doublement fondée: dans la conjoncture culturelle d'un monde en quête d'un humanisme dont il serait regrettable qu'il laisse échapper l'apport de l'irremplaçable esprit hispanique; plus profondément encore, dans la nécessité métaphysique et morale du dialogue de l'homme avec l'homme dans la commune édification de sa destinée et, peut-être, de son salut" (*Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine, op. cit.*, pp. 10-11).

ACERCA DE LAS FUENTES ESCOLÁSTICAS DE SPINOZA

CELINA ANA LERTORA MENDOZA
 Centro de Investigaciones filosófico-naturales (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Universidad Católica Argentina), Buenos Aires

I. Introducción

EL ESTUDIO DE las fuentes filosóficas de Baruj Spinoza (1632-1677) presenta dificultades en gran parte debidas a la disparidad interpretativa. Según se enfatice uno u otro aspecto, se dará mayor importancia a una corriente de influencias que a otra. Aunque la cuestión no está totalmente resuelta, mucho se ha progresado, superándose la visión simplista de un Spinoza mero continuador de Descartes y eslabón entre éste y Leibnitz o Wolf. Junto a interpretaciones cartesianizantes como las de Bausola,¹ Ben-Scholmo,² Burkil,³ Callot,⁴ Broetto,⁵ Feibleman,⁶ etc., podemos citar las de Caillois,⁷

¹ Criticando a Semerari insiste en la dependencia gnoseológica del dualismo cartesiano. Cf. ADRIANO BAUSOLA, "I problemi dello spinozismo", *Riv. Filos. Neoscol.*, 1945, v. 47, pp. 260-264.

² J. BEN SCHOLMO, "Human knowledge and the attribute of thought in Spinoza's philosophy", *Iyyim, Yisra'el*, 1959, v. 10, pp. 60-158 y 1-29 (original en hebreo, resumen en inglés).

³ Encuentra un paralelismo entre Spinoza y Hegel, cf. T. A. BURKILL, "Le theisme et l'absolutisme" ("Theism and absolutism") *Philosophy*, 1944, v. 73, pp. 117-129.

⁴ *Problèmes du cartesianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza*, ANNENCY GARDET, 1956, pp. 280 ss.; dedica tres ensayos a las interpretaciones de Spinoza.

⁵ "Lógica e metafísica nel metodo di Spinoza", *Riv. Filos.*, 1950, v. 41, pp. 260-279, considera que Spinoza sigue las líneas de desarrollo del "cogito" cartesiano.

⁶ Rechaza la tesis de Haserot y la hipótesis del nominalismo spinozista, afirmando su idealismo; cf. "Was Spinoza a Nominalist?", *Phil. Rev.*, 1951, v. 16, pp. 386-396.

⁷ "Spinoza et la métaphysique", *Critique*, 1953, v. 70, pp. 221-230.

Clark,⁸ De Rosa⁹ y especialmente Di Vona,¹⁰ todos ellos reconociendo fuentes diversas. Pío Gaja¹¹ al resumir los aportes de Joël, Freudenthal, Sigwart y Richter, concluye la necesidad de considerar las siguientes influencias: cábala y tradición judía, escolástica católica y reformada, filosofía hebrea, el panteísmo renacentista, y por supuesto un trasfondo general de cartesianismo.

Los resultados de la crítica histórica justifican ocuparnos de las fuentes escolásticas, aspecto poco tenido en cuenta, a juzgar por el escaso número de trabajos específicos. La Bibliografía filosófica de Van der Linde¹² las omite; la de Wetlessen¹³ menciona algunos títulos sin dedicarles acápites especiales; la de Préposiet,¹⁴ más completa y ordenada, distingue entre fuentes escolásticas (con citas de obras anteriores a 1910) y fuentes medievales. En total podemos contar apenas una docena de escritos, en su mayoría antiguos. Junto a ellos, por su vastedad e importancia, la obra de Di Vona se impone como referencia principal.

El pluralismo de fuentes nos parece la posición exegética más acertada y concordante con el cuadro histórico y los datos biográficos de Spinoza. Pero para evitar una interpretación atomista y tipo mosaico es necesario adecuar la estimación de las fuentes a una correcta metodología. Esto nos lleva a formular algunas precisiones liminares.

El concepto de "fuente filosófica" es ambiguo. Para deslindarlo mejor distinguimos entre:

⁸ Exposición en un estudio sobre los elementos neoplatónicos de la obra de Spinoza: "How plotinian is Spinoza's doctrine of freedom?", *New Scholst.*, 1959, v. 33, pp. 273-290.

⁹ La concepción de Dios spinozista no puede llamarse propiamente religiosa. Cf. "La religione nella vita e nel pensiero di Spinoza", *Divus Thomas*, 1961, v. 64, pp. 241-265.

¹⁰ En "L'analogia del concetto di 'res' in Spinoza", *Riv. crit. Stor. Filos.*, 1961, v. 16, No. 1, pp. 48-78; también "Vernierè: 'Spinoza et la pensée française'", *Riv. Crit. Stor. Filos.*, 1954, v. 9, No. 6, pp. 622-628; y sobre todo *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. La nuova Italia Editrice-Firenza, I parte, 1960, II parte, 1969.

¹¹ "Lo stato attuale deglo studi sulle fonti dello spinozismo", *Riv. Filos. Neoscol.*, 1951, v. 43, pp. 377-398.

¹² Cf. *Benedictus Spinoza, Bibliografía*, Niruwdoop, B. de Graaf 1961, reim. de 1870.

¹³ *A Spinoza Bibliography*, Universitests Forlaget, 1968.

¹⁴ *Bibliographie Spinoziste*, Les Belles Lettres, París, 1973. Recoge los datos contenidos en las dos antes citadas y en ADOLPH S. OKO, *The Spinoza Bibliography*, published under the Auspices of the Columbia University Libraries, Boston, Mass., G. K. Hall & Co., 1964.

Fuentes en sentido amplio, que comprende todas las influencias —directas o indirectas—, motivaciones y conocimientos que el filósofo experimentó en su desarrollo y elaboración sistemática, incluyendo aún las influencias inconscientes y las motivaciones (positivas o negativas) inspiradas por otros autores y obras y por el medio cultural en que actuaba.

Fuentes en sentido estricto, que incluye solamente aquellos sistemas filosóficos, doctrinas o teorías que un filósofo consciente y voluntariamente ha incorporado a su sistema sin modificarlas sustancialmente, y aquellas en las cuales se ha inspirado directamente.

La diferencia entre las dos es importante, no todo lo que es fuente en el primer sentido puede serlo en el segundo. Según esta distinción intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo que la escolástica medieval y moderna, católica y reformada ha sido una fuente spinozista en el primero de los sentidos, no en el segundo. Es decir, que hay en Spinoza una tematización acorde con ciertos modos escolásticos recibidos y consecuentemente una utilización de terminología ya elaborada, pero no hay incorporación consciente, voluntaria e inmodificada de ningún contenido doctrinal de la escolástica relevante en su sistema.

Los aspectos más salientes de su vinculación con la escolástica se refieren a la metafísica, y por ello daremos especial preferencia a *Cogitata Metaphysica*, única obra en que trata sistemáticamente los temas de ontología, sin perjuicio de comparar nuestros resultados con el análisis de otras obras. Por lo demás queda entendido que al hablar de fuentes nos referimos al segundo sentido, salvo que expresamente se indique lo contrario.

II. Las fuentes escolásticas

La ubicación de las fuentes escolásticas supone deslindar previamente los aspectos y elementos tomados por Spinoza de sus fuentes principales y según un cierto consenso a que actualmente arriba la crítica histórica.

Hasta no hace mucho *la influencia de Descartes* era considerada con primacía absoluta. Hoy se tiende a matizar afirmaciones. Así, el método geométrico, supuestamente exclusivo del francés, era en realidad un lugar común en la filosofía del 1600,¹⁵ e inclusive Spinoza utilizó con preferencia el submétodo sintético del cual Descartes desconfiaba obstinadamente. También

¹⁵ Cf. ENRICO DE ANGELIS, *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Felice Le Monnier, Firenze, 1964, cap. II. Spinoza admite redemonstrar con método sintético problemas que Descartes resolvía con el analítico (p. 65), sobre todo en *Et*.

la escolástica (católica y reformada) hacía uso de elementos geométricos euclídeos para explicar la analogía del ente. Tampoco coinciden Descartes y Spinoza en sus respectivas distinciones entre sustancia y modo, pensamiento y extensión. Esto deja abierta la vía a la escolástica: lo que Gilson demostró en Descartes sobre su influencia vale también para Spinoza, en la medida que tomó un léxico filosófico y muchos planteos de los "escolásticos nuevos". Todo ello muestra ciertamente que el cartesianismo spinozista es limitado y que existe una vinculación cierta con la escolástica, pero no quiere decir nada sobre su contenido.

La importancia de la tradición judía en Spinoza es innegable, tanto en su vertiente mística, cabalística y teológica como en su orientación filosófica de inspiración aristotélica,¹⁶ aunque su alcance y significación son diversamente interpretados. Se discute si el filósofo fue un espíritu religioso; De Rosa y Di Vona lo niegan y Ecsodi habla de una "fluctuación" entre tesis católicas y judías;¹⁷ también se sabe de su admiración por Ibn Ezra, conocido y aceptado antes que Maimónides e Ibn Daud, pero estas influencias, como la de la cábala, deben entenderse en sentido amplio, más bien como inspiración y elementos aislados, pues los aspectos mitológicos y fantásticos del misticismo, el neoplatonismo y los cabalistas no son acordes con la mentalidad ordenada y racional de Spinoza, un hombre del siglo XVII. En cambio los aristotélicos judíos, como Ibn Daud y Maimónides fueron duramente criticados, a pesar de lo cual algunos autores creen encontrar influencias subterráneas, así por ej., Roth.¹⁸

La relación de Spinoza con el pensamiento renacentista es difícil de precisar; seguramente conoció los movimientos anteriores en dos siglos, no totalmente eliminados por la irrupción del cartesianismo, pero en sus obras no hay citas que demuestren conocimiento de textos. En cuanto a la ciencia moderna, parece que Spinoza estaba al tanto, aunque su aporte al respecto es insignificante. Frente a las teorías de Boyle sobre las combinaciones químicas se muestra más cerca de los antiguos escolásticos al afirmar el valor científico de la experiencia común y no del "experimento bien hecho".¹⁹ A pesar

¹⁶ Cf. LEON DUJOVNE, *Spinoza - Su vida - Su época - Su influencia*, Bs. As., Fac. de Filosofía y Letras, 4 vol., 1943. Especialmente en t. II señala: Ibn Ezra, Ibn Gabirol, Gersónides, etc. en el neoplatonismo místico e Ibn Daud y Maimónides entre los filósofos aristotelizantes (p. 94).

¹⁷ Cf. JOÃO ECSODI, "As oscilações de Spinoza entre judaísmo e cristianismo", *Revista da Universidade Católica de São Paulo*, 1952, No. 2, v. 1, pp. 67-82.

¹⁸ Cf. LEON ROTH, *Spinoza, Descartes & Maimonides*, Russel & Russell, New York, 1963.

¹⁹ Cf. "Spinoza et la science expérimentale: sa discussion de l'expérience de Boyle", *Rev. Hist. Scien.*, 1949, v. 11, pp. 179-190.

de no haberse ocupado de estos temas, es posible una reconstrucción hipotética²⁰ que lo muestra acorde con el modo de pensar científico del siglo XVII; inclusive su "natura naturata" sería el mundo físico de la ciencia natural y la matemática aplicada a ella.

Frente a la escolástica Spinoza se encuentra en posición de recepción de un léxico y ciertas fórmulas de significado preciso, pero estos elementos fueron tomados con la finalidad de combatir y criticar esta corriente. De los escolásticos medievales conocía a Santo Tomás, Alberto Magno y Duns Scoto, quizá algunos más. Parece que conoció también, aunque indirectamente, los más importantes escolásticos católicos modernos. Más profundo, por ser directo, fue su conocimiento de la escolástica reformada.

Spinoza escribía en el momento culminante de la escolástica moderna, antes que comenzara su curva decadente, acaecida después de la muerte del filósofo. Era natural que en los temas claves no pudiera prescindir del contorno coetáneo, que era cartesiano o escolástico sin mayores variantes. Una profundización en la temática específica nos mostrará que en casi todos los puntos Spinoza se opuso tanto a la escolástica católica cuanto a la reformada, afirmando una doctrina diferente que partía de algunos presupuestos comunes, de cierta identidad de lenguaje y de un núcleo problemático al que dio su solución personal. Estos aspectos se concentran en *CM* y las relaciones detectables en otras obras resultan derivación lógica de ésta, habida cuenta de la estrecha dependencia que la escolástica establece entre filosofía primera y segunda.

a) Temas metafísicos

Algunos intérpretes de Spinoza descuidan la metafísica, considerándolo sobre todo moralista (Brunschvig, Freudenthal), un espíritu religioso (Delbos) o un continuador de la gnoseología cartesiana (Meyer), y por ello centralizan su atención en la *Ética*. El hecho de ser ésta la obra máxima del filósofo, no autoriza sin más a prescindir de las otras o a juzgarlas en un todo a la luz de ella. Si Spinoza trató sistemáticamente temas metafísicos en *CM* y en las sucesivas no varió explícitamente esta concepción, es legítimo considerarla una expresión de su doctrina y no solamente continuación de los problemas cartesianos (Meyer) o mera introducción a la *Ética* (Wolfson). Las dos partes en que se divide *CM*, acorde con la sistematización escolástica hace aconsejable analizar separadamente los temas ontológicos. Dejamos pa-

²⁰ Cf. MICHELE GIOGANTONIO, "Intorno ad un tentativo di ricostruzione della meccanica e della fisica di Spinoza", *Sophia*, 1954, v. 22, Nos. 3-4, pp. 326-330.

ra el párrafo correspondiente la parte de *CM* que se refiere al alma humana.

b) *Temas ontológicos*

Aquí es *CM* prácticamente la única fuente textual, pues Spinoza no se ocupó de ellos sistemáticamente en ninguna otra obra. La división de esta primera parte sigue un esquema escolástico. Su concepto de *ente* mantiene estrecha vinculación con Descartes, ya que lo define como una percepción clara y distinta:

"Incipimus igitur ab Ente, pero quod intelligo Id omne quod, cum clare et distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimum posse existere, reperimus." *CM*, I, 1 (*Opera*, II, 4, p. 187).

A pesar de este sabor cartesiano Di Vona considera que el sentido real del mismo se ve claro²¹ sobre todo en la doctrina de las afecciones del ente. El objeto de la metafísica en *CM* es el ente real, aunque entendido en sentido cartesiano. El ente real, en sentido ontológico, guarda relación con la tradición del concepto *res* y *ens*. La identidad entre estos términos es común a la filosofía de su tiempo: Suárez los considera sinónimos y también opinaba así Fonseca; Heereboord, único autor con el que polemiza Spinoza en *CM*, y otros contemporáneos, como Keckenmann, escriben "*res seu ens*".²² Inclusive hay una semejanza con la doctrina tomista según la cual ente y cosa se convierten, siendo "entitas" el ente que se divide por los diez predicamentos.²³ Pese a estas referencias, Spinoza traza sus propias líneas, como se demuestra en la carta XII, a L. Meyer:²⁴ la sustancia de que allí se habla no difiere del ente necesario y posible del capítulo IV de esta primera parte. Por lo demás, toda esta elaboración no contradice el determinismo metafísico por él aceptado. El modo de oponerse a Heereboord en el concepto de ente real no puede ser casual, como ya lo nota Di Vona. El sentido de su definición es, pues: una esencia que existe de modo necesario o que lo menos puede existir. Aquí se afirma que el *esse essentiae* y el *esse existentiae* se distinguen realmente en la creatura; la metafísica de la V Parte de la *Ética* se opone tanto a Descartes como a Heereboord y el zuarismo. El

²¹ Ob. cit., t. I, p. 66.

²² Di VONA, ob. cit., t. I, pp. 176-7.

²³ Cf. SANTO TOMÁS, *ST*, I, q. 48 a. 2.

²⁴ *Opera*, t. II, v. 3, pp. 38-43. En esta carta, del 20 de abril de 1663, trata del infinito, incluye además los conceptos de Sustancia, Modo, Eternidad, Duración, Cantidad, Número, Medida y Tiempo.

progreso ideológico de Spinoza consiste en haber restringido el concepto de ente al concepto de ente necesario por el perfeccionamiento de la teoría de la contemplación de la cosa "sub specie aeternitatis". Así la definición de ente, a pesar de su tono cartesiano, queda dotada de sentido propio.

Spinoza rechaza la división escolástica de ente real y de razón con palabras fuertes:

"Hincque facile videre est, quam inepta sit illa divisio, que dividitur Ens in ens Reale et ens Rationis; dividunt enim Ens in Ens et Non-Ens, aut in Ens et modum cogitandi. Attamen non miror, Philosophos verbales sive grammaticales in similes errores incidere: res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus." *CM*, I, 1. (*Opera*, II, 4, p. 189.)

Di Vona no se explica, tras esta declaración, la dependencia que halla en esta obra spinozista de la escolástica, y lo considera un caso raro.²⁵ En realidad lo que se rechaza en el texto es un medio entre el arte y la nada, admitido por Burjersdijck y Heereboord. Esto se ve por lo expresado al comienzo del capítulo III, al cual sigue la reducción del ente de razón a la nada. Hay que admitir que el rechazo de esa distinción implica un retorno a la equivocidad del ente respecto de ambas formas, oponiéndose así a los escolásticos calvinistas y también a Suárez y la escolástica católica, es decir, todos los que admitían el posible como ente. Para Spinoza sólo lo real es existente, y sólo lo existente es necesario; éste es el concepto de ente sostenido en la V parte de *Et*. Di Vona encuentra una cierta analogía entre esto y el "ente infinito" de Scoto y la tradición scotista, concluyendo que, sin mengua de la originalidad de Spinoza, sus resultados estaban latentes y surgen de la cultura metafísica de su tiempo.²⁶ Sin embargo el mismo autor ha de reconocer que esta analogía no es satisfactoria y frente a esa insuficiencia resulta más claro el rechazo explícito de *CM*. Tampoco suscribimos la idea de Di Vona en cuanto a que estos desarrollos nada tenían de aberrantes para el pensamiento de su tiempo.²⁷ No sólo fue rechazado en vida sino que posteriormente las críticas y aun los intentos píos por "salvarlo del panteísmo" (como si él se hubiese preocupado por esa salvación) muestran que el determinismo metafísico no teísta que profesó es difícilmente digerible para la mentalidad escolástica.

²⁵ Ob. cit., t. II, p. 28.

²⁶ Ob. cit., t. II, pp. 113-114.

²⁷ Ob. cit., t. II, p. 176.

La división del ente propuesta al comienzo y sin subordinación a la segunda parte deja al lector considerar su dicho como descripción simplemente. El contenido del "aquello" de su definición no incluye el ente de razón, éste no es una idea de las cosas sino un modo de pensar. Aquello a lo cual compete una existencia actual o posible es lo ideado de una idea clara y distinta, y esto es idéntico a la esencia del ente. De allí su división en: de existencia necesaria por su esencia o no.

La división más general de ente en real y de razón la da en el *BT*, cap. 16 de la I parte, limitando los entes reales a los individuos naturales y sin mencionar las acciones, pero esta división fue superada en *CM* con su rechazo del ente de razón. Esta corrección explícita nos impide aceptar, con Di Vona, que la triple ordenación de los amores (cap. 5 de la II parte del *BT*) pruebe la trascendencia divina y con ella la analogía del ser. No obsta a esta reticencia el hecho de no ser común a todas las obras esta doctrina, ya que la división del ente en real y de razón se expone también en el *TIE*. Pero nos parece que lo explícito y sistemático de este texto de *CM* debe prevalecer sobre los otros, fragmentarios y circunstanciales.

Ahora bien, puesto que la única afección del ente es la necesidad, no hay distinción entre necesario y posible. En la Epístola XII funda la división del ente en las relaciones de esencia y existencia de un modo más sistemático que en *CM*, pero admitiendo allí la distinción de ente real y de razón. Esto demostraría que el concepto de ente real fue de elaboración fatigosa. Algunos autores, como Wolfson²⁸ consideran posible reducir la división del ente de *Et.* a la división de sustancia y modo, o ente *in se et in alio* pues todas sus teorías concluyen a partir de la noción de sustancia. Esto lleva a Di Vona a interpretar que el modo es la causalidad eficiente de la sustancia y de Dios, que sería entonces causa eficiente equívoca a sus efectos, y por tanto, trascendente.²⁹ Estimamos que esto es llevar demasiado lejos el sentido de los textos. Que la inmanencia de los modos tenga un sentido metafísico, lo que es innegable, no significa que deba entenderse en los términos aristotélicos de causalidad eficiente, y menos aún que ello fundamente la trascendencia divina. Si Spinoza hubiese querido decir esto, tenía a su alcance un léxico muy claro para decirlo; y el mismo Di Vona reconoce que cuando Spinoza usa términos de la Escuela, no deben interpretarse sin más en sentido tradicional.

Por lo demás, analogías y comparaciones son posibles. Suárez admite que

²⁸ Cf. *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge-Massachusetts-Harvard University Press, 1934, t. I, pp. 63 ss.

²⁹ Ob. cit., t. II, p. 286.

la primera división del ente es finito e infinito, difiriendo de los tomistas para quienes lo es en unidad y multiplicidad y en ente por sí y por accidente. Según Max Wundt³⁰ la metafísica reformada alemana del siglo XVII sigue a Cornelio Martini y se aleja de Suárez al dividir el ente en sustancia y accidente y tratar a Dios como una especie de sustancia, pero deja la cuestión indecisa. Burgersdijck la resuelve a favor de la filosofía alemana y Spinoza los unifica. Es indudable que la solución de Spinoza supone una profunda elaboración de la doctrina de su tiempo, muy dividida.

La otra división fundamental, de sustancia y modo también debe interpretarse en sus límites. Di Vona entiende que la dependencia ontológica de los modos respecto de la sustancia prueba la analogía del ente³¹ y así se le restaría importancia a la doctrina de la equivocidad. Pero creemos que su importancia persiste habida cuenta del rechazo de los trascendentales con significación real y su concepto sobre los entes de razón. El modo se distingue con distinción modal de la realidad y entidad de la sustancia, con lo cual su concepto se acerca al primero de los tres sentidos que para el término pone Fonseca. Los modos son verdaderos entes, distintos de la sustancia, pero no con distinción real. Esto tiene antecedentes escolásticos, pues salvo los tomistas que siempre defendieron la distinción real, los demás admitían la suficiencia de una distinción de razón con fundamento real entre sustancia y accidente. Por eso esta afirmación spinozista por sí sola no basta para considerarlo panteísta. Es cierto que para el filósofo la sustancia no puede pensarse sin los modos; pero también en esferas escolásticas se sostiene que ni sustancia ni accidente pueden concebirse sin el concepto de ente. No es aquí pues, donde hay que buscar —si lo hay— el panteísmo de Spinoza. Su posición se entiende bien en el contexto filosófico de su tiempo, como fusión entre doctrinas de la escolástica católica (el concepto ockhamista de Dios como sustancia) y reformada, con la adaptación de identificar ente en sí y en otro con sustancia y accidente (lo cual sostienen muchos tomistas actuales); más tarde expresó esta distinción definitivamente en forma de sustancia y modo, pero su espíritu indudablemente estaba ya alejado de la mentalidad escolástica del 1600.

Esse essentiae y *esse existentiae*, distinción enunciada al fin del primer capítulo, proviene también de la escolástica. Los comentaristas de Santo Tomás, especialmente Cayetano y el Ferrariense indagando sobre esta dis-

³⁰ Esta interpretación fue aceptada por DELBOS en *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*. Elsevier Publishing Company, Paris, Amsterdam, London, New York, 1954, t. I, pp. 115 ss.

³¹ Ob. cit., t. II, p. 115.

tinción, se preguntaron por los constitutivos propios del ente casi en los mismos términos que Spinoza, aunque las soluciones no coinciden. La importancia de esta distinción está clara en la extensión que le dedica. La cuestión queda planteada en estos términos:

"Quaestiones autem haec sunt sequentes: an essentia distinguatur ab existentia; et, si distinguatur, an sit aliquid diversum ab idea; et, si aliquid diversum ab idea sit, an habeat aliquod esse extra intellectum." CM, I, 2. (*Opera*, II, 4, p. 192.)

Sus respuestas son claras y admiten un paralelo con la escolástica:

"Ad primam autem sub distinctione respondemus, quod essentia in Deo non distinguatur ab existentia, quandoquidem sine hae illa non potest concipi; in caeteris autem essentia differt ab existentia: potest nimirum sine hec concipi."

Ad secundum vero dicimus, quod res, quae extra intellectum clare et distincte, sive vere concipitur, aliquid diversum ab idea sit. Deo denuo quaeritur, an illud esse extra intellectum sit a se ipso, an vero a Deo creatum. Ad quod respondemus, essentiam formalem non esse a se, nec etiam creatam; haec duo enim supponeret, rem actu existere; sed a sola essentia divina pendere, in qua omnia continentur." CM, I, 2. (*Opera*, II, 4, p. 192.)

Esta respuesta en su primera parte es común con las corrientes escolásticas y se bifurca en punto a las "distinciones" admitidas entre esencia y existencia en las creaturas. Spinoza volvió a la pregunta gnoseológica que quizá haya sido origen de la cuestión, mientras los escolásticos discutían si la diferencia es real, modal o de razón.

La distinción ontológica entre *necesario*, *posible*, *imposible* y *contingente* conserva el esquema escolástico derivado de la lógica aristotélica. Pero para Spinoza no tienen todos igual rango; en rigor lo que existe es necesario y lo que no existe no puede existir y es imposible. Contingente y posible no son predicados de sujetos ni modos de existir, sino productos de un defecto de nuestro entendimiento, que no conoce los predicados de las cosas y no

puede decidir si son necesarios o imposibles. Sofía Vanni Rovighi³² ha sostenido justamente que las afecciones del ente en cuanto ente se reducen a lo necesario y lo imposible, pues la concepción sobre necesario, posible e imposible, todavía inmadura en *TIE*, queda limitada a una función auxiliar clarificadora, con respecto a los caracteres de la idea ficta y la idea falsa. En este aspecto *CM* marca un progreso definitivo en relación a *BT* y *TIE*, asemejándose a sus puntos esenciales a la *Et*.

Posible es la cosa cuya causa eficiente conocemos, pero ignoramos si está o no determinada a producirla. Algo es contingente no en relación a la causa eficiente sino por su esencia, cuando no conocemos si sus notas la tornan imposible o necesaria. Di Vona argumenta que si la contingencia de parte de la esencia no fuera real, esta doctrina estaría en contradicción con la división del ente y con la distinción de esencia y existencia en la creatura,³³ y Spinoza no habría rechazado la contingencia como constitutivo del ente no divino, sino negado que se dieran entes contingentes en la naturaleza: siendo contingente en su interioridad, la realidad creada es necesaria o imposible en virtud de la causa de la cual depende. Pero si contingente y posible son defectos de conocimiento —y en ello es muy claro— y lo imposible es lo que no existe, sólo lo necesario es verdadera afección del ente, lo cual no sólo es ajeno al marco escolástico en que quiere situarlo Di Vona, sino también al cartesianismo. Por eso los *CM* representan la definición por el determinismo metafísico. En la *Et* el concepto de necesidad conserva el mismo valor ontológico que en *CM*, aunque con expresiones propias de su filosofía y no en términos de la ontología del 1600. Este concepto puede completarse con los de la Epístola XLIII a Ostens en 1671,³⁴ donde identifica la libertad de Dios con la necesidad, la Epístola LIII a Bozel en 1674,³⁵ sobre la libre necesidad y también las Epístolas LIV y LVI.³⁶ Sus últimos intercambios epistolares ratifican esta línea de pensamiento. Por

³² "La ontología spinoziana nei 'Cogitata Metaphysica'", *Riv. di Fil. neosc.*, 1960, v. LII, p. 407.

³³ Ob. cit., t. II, p. 131.

³⁴ *Opera*, t. II, v. 3, pp. 159-163.

³⁵ *Opera*, t. II, v. 3, pp. 178-180. Esta carta del 21 de septiembre de 1674 contesta a una pregunta sobre la existencia de espectros, considerándolos sólo producto de fábulas y de ignorancia; la libre necesidad implica que no pueden existir espectros, ni obrar atormentando al hombre.

³⁶ *Opera*, t. II, v. 3, pp. 181-184 y 189-192 respectivamente. La epístola LIV continúa el tema de los espíritus, y abunda en razones sobre la anterior. La LVI, también dirigida a Bozel, el 8 de octubre de 1674, responde a la pregunta si acerca de Dios se tiene una idea tan clara como acerca del triángulo, y responde afirmativamente. En cambio la imagen de Dios no es tan clara como la de triángulo.

ej. las Epístolas LXXIV, LXXV y LXVIII³⁷ y el comienzo del *TTP*.³⁸

La teoría de las afecciones del ente se vincula estrechamente a lo anterior. La fuente histórica principal es la teoría de las perfecciones objetivas de Descartes. Haserot considera que la interpretación "objetiva" que ve en el atributo un carácter distinto, pero inherente a la sustancia, y no un simple modo de conocimiento, es más acorde con el racionalismo de Spinoza.³⁹ Se puede conjeturar que el filósofo no cambió la doctrina contenida en el *BT* al escribir el *TIE*, porque en *CM* toma una posición semejante. Después de discutir los términos *unum*, *verum*, *bonum*, concluye que las perfecciones, como el bien y el mal, son relativas, con excepción de la perfección que signifique la esencia real. Por eso puede atribuir a Dios una perfección infinita en sentido real. En cuanto a la *Et*. Eckstein ha insistido en que la interpretación de los textos debe preservar el sentido derivado de la forma geométrica (deductivo sintético). Por ello la interpretación correcta será ver la elaboración spinozista como un todo coherente.

La teoría de las perfecciones contiene un rechazo del finalismo; perfecciones o imperfecciones son modos de pensar. La identidad de la realidad con la esencia, a pesar de su semejanza con la escolástica, no puede tomarse en igual sentido. La doctrina tomista de los trascendentales, por ej., supone el concepto de *esse* como acto último del ente y de la esencia; tal primado es extraño al pensamiento de Spinoza. Por eso estas aparentes analogías derivadas de un mismo léxico, quedan bastante diluidas a la luz de la interpretación auténtica de la intención spinozista.

La distinción entre eternidad y duración es congruente con su distinción del ente. La duración es el modo de existir de las cosas cuya existencia no es infinita, mientras que Dios es el ente absolutamente infinito al que le compete la eternidad.

³⁷ *Opera*, t. II, v. 3, pp. 226-228; 228-230 y 208-218 respectivamente. La Epístola LXXIV del 16 de diciembre de 1675 a Oldenburg sobre los milagros, afirma que la creencia en ellos se debe a la ignorancia de las leyes naturales. En la siguiente, con el mismo destinatario, continúa el tema y se remite a lo dicho en el *TTP*. Concluye que nadie puede atribuirse arrogantemente el conocimiento de todas las leyes de la realidad; por eso frente a los casos que no podemos explicar, lo más prudente es suspender el juicio. En la Epístola LVII a Burg sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras, entre los motivos para rechazar el cristianismo se aduce la imposibilidad de explicar la figura de Cristo como lo pretende la Iglesia.

³⁸ En el *Prefacio* indica que la superstición proviene del desconocimiento de la causa de los males, por lo cual, si la causa necesaria se conociera, o no se dieran efectos aparentemente malos, no existiría la superstición. El hombre no puede influir, como cree el supersticioso, en las leyes naturales necesarias; por eso es una postura irracional que debe eliminar el que quiera regir su vida por la razón.

³⁹ Cf. "Spinoza's definition of attribute", *Phil. Rev.*, 1953, v. 63, pp. 499-513.

"*Hic tantum dicimus eam esse attributum, sub quo infinitam Dei existentiam concipimus. Duratio, vero est attributus, sub quo rerum creatorum existentiam, prout in sua actualitate perseverant, concipimus.*" *CM*, I, 4. (*Opera*, II, 4, p. 197.)

Mientras que lo infinito es absoluto o relativo a un género, lo finito es siempre relativo a un género, por lo tanto lo finito es siempre determinación de una cosa limitable con respecto a otra de la misma naturaleza. La concepción spinozista de la eternidad es diversa a la mayoría del pensamiento escolástico de su tiempo, reformado y católico. Aunque Di Vona cree encontrar fuentes en la escolástica del seiscientos, debe reconocer que Spinoza al sacar las últimas consecuencias de la escolástica, se pone abiertamente en controversia con ella: entre existencia y duración sólo distinción de razón, afirma en el capítulo IV de *CM* y también en el V de la II parte. ¿No debemos ver en esto más que una simple oposición, el intento de fundar una nueva vía filosófica? No parece legítimo reducir el alcance de *CM* a una mera tesis negativa.

Los trascendentales o afecciones generalísimas del ente son sometidos a una extensa crítica. Se niega que la verdad sea predicado de todo ente en cuanto ente, reduciendo su alcance a la verdad de las ideas, conforme a la teoría sustentada en el *BT*. Por lo mismo el bien no es un transcendental en sentido real, no puede ser absoluto, pues lo sería también su contrario. Hay que distinguir la doctrina de los trascendentales en *CM* y en *Et*. La omisión en esta última del tratamiento del *unum*, *verum*, *bonum* es explicable. Los paralelos de *CM* y la escolástica indican un trasfondo común más que verdaderas identidades; por otra parte entre los escolásticos había serias divergencias. La univocación escotista es entendida por la *Dialéctica Complutense* como negación de la transcendentalidad del ente. La teoría de la analogía se conservó sólo en las grandes obras del tomismo del siglo XVII y también hubo jesuitas que la sostuvieron, como Suárez, los Conimbricenses y Hurtado de Mendoza. Resulta que en el contexto doctrinario escolástico católico del 1600 la analogía del ente es compatible con la negación de su transcendentalidad. Estas discusiones pasaron a la escolástica calvinista, de donde las conoció Spinoza.

Los universales, según algunos autores, no fueron comprendidos por Spinoza en sentido escolástico, encontrando su fuente en Bacon, Descartes, etc. Di Vona, en cambio, considera importantes las doctrinas nominalistas de los jesuitas Arriaga y Hurtado y su eficacia histórica. Haserot ofrece otra interpretación al negar una consideración nominalista de la filosofía de Spinoza, cuya característica sería más bien un realismo platónico de los universales. Otros autores aportan lo suyo: alejamiento de la teoría realista tradicional

para Borkowski, trazas nominalistas sin reservas para Darbon y limitadas para Bunschvicg, origen hobbesiano de la teoría del signo para Wolfson. La disparidad de interpretaciones no permite conciliación alguna en este punto. Notemos sí, que las tesis metafísicas y gnoseológicas se implican y por ello siempre resultan limitados los esquemas interpretativos en función de teorías anteriores cuando el autor analizado tiene algo de original; limitaciones que, por supuesto, aumentan en proporción directa a la misma originalidad.

Spinoza no trató especialmente de la analogía; aunque usa el término, lo hace muy escasamente: en *CM* aparece a propósito de la natura. Según Di Vona esto no significa imposibilidad de interpretar sus conceptos en relación a la teoría escolástica. El Libro IV de la *Metafísica* aristotélica dice, es demasiado importante como para que no lo tuviese en cuenta y efectivamente sabemos que Spinoza poseía un ejemplar de esa obra. Este nos parece un argumento muy débil. Que Spinoza leyera a Aristóteles y que lo considerara incluso un gran filósofo (pues lo fue) no significa que tuviera que aceptar sus teorías o sus puntos de vista filosóficos, sobre todo cuando se trataba de componer su propia teoría. Esta interpretación olvida que cuando un filósofo busca su propia línea de pensamiento no sólo tiende a soluciones diversas sino también a diferentes planteos acerca de los temas básicos de la filosofía. Por otra parte, la cuestión de la analogía presenta tantos matices en la escolástica que siempre es posible encontrar un hilo conductor hacia Spinoza. Cayetano, una de las figuras importantes admitió sólo la analogía de proporcionalidad como analogía en sentido propio. El Ferrariense admite entre Dios y creaturas una analogía de proporcionalidad pero no de proporción. Fonseca descarta la analogía de "duobus ad tertium" para Dios y las creaturas. Suárez polemiza con Cayetano rechazando la analogía de proporcionalidad. En nuestros días Ramírez ha intentado conciliar las dos posiciones admitiendo ambas analogías. Interesa en todo esto un común esfuerzo por elaborar la teoría de la analogía de forma rigurosa, evitando la univocidad. Según Di Vona hay que tener en cuenta a Heereboord, quien contribuyó a que Spinoza entendiera la atribución a Dios en el sentido de una atribución extrínseca, y a Clauberg y Lamberto vol Velthuysen, conocidos con anterioridad a la redacción de *CM*. Spinoza difiere de Suárez en que acepta la analogía de proporcionalidad y la de atribución extrínseca para el ser. Sin embargo en 1600 algunos jesuitas revalorizaron radicalmente la teoría de la univocidad como Rodrigo de Arriaga, retomando a Scoto, y también encontramos en esta línea a Capreolo, Javelli, Soto, Suárez, Hurtado de Mendoza, Oviedo, sosteniendo todos que el concepto de ente es unívoco para Dios y las creaturas. Se les oponen Cayetano, el Ferrariense,

Fonseca, Vázquez y los tomistas en general quienes sostuvieron la teoría de la analogía con argumentos de tipo matemático y geométrico; se encuentran también paralelos en la escolástica calvinista.

Poco antes de que Spinoza comenzara a escribir, la escolástica calvinista holandesa retomó el estudio de la doctrina jesuita. De todas estas teorías una sola parece contraria a la tradición calvinista, la de Suárez. También los calvinistas y luteranos defienden la analogía con argumentos geométricos, por ej., Burgersdujck y Heereboord. Así, es fácil aceptar las conclusiones de Di Vona sobre el origen de las nociones que Spinoza manejó: la interpretación matemática de la proporcionalidad del ente dada por la escolástica católica y la calvinista holandesa.

c) Temas teológicos

Estos podrían llamarse con justicia los temas centrales de la filosofía spinozista. Les dedica la II parte de *CM*, la I de *Et.*, algunos párrafos del *TTP*. Las referencias son numerosísimas, como se ve en el *Lexicon* de Giaconte-Boscherini. Aquí nos referiremos sólo a los puntos que admitan algún paralelo con la escolástica, que es el tema a considerar. El número sistemático spinozista se encuentra en la I parte de *Et.* con sus 6 definiciones, 7 axiomas y 37 proposiciones. La II parte de *CM* comprende lo que se denomina *Metafísica Especial*: el estudio de los entes espirituales: Dios, y la mente humana, ya que los ángeles quedan fuera de la consideración filosófica. Considera los siguientes atributos divinos: eternidad, unidad, inmensidad, inmutabilidad, simplicidad, vida, inteligencia, voluntad y potencia. En la Epístola XXXV hallamos una enumeración menos completa. Pero estos atributos, en diverso orden, se encuentran en todos los tratados escolásticos desde las Sumas medievales. En *CM* no da una definición de sustancia que pueda aplicarse a Dios, comenzando directamente con la división:

"Jam autem docuimus, in Rerum Natura praeter substantias earumque modos nihil dari [...] Substantias deinde divissimus in duo summa genera. Extensionem scilicet et Cogitationem, ac cogitationem, in creatam, sive Mentem humanam, et increatam, sive Deum." *CM*, II, 1. (*Opera*, II, 4, p. 203.)

En cambio, la tercera definición de *Et.* nos indica qué es la sustancia:

"Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipiatur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat." *Et.* I, def. III. (*Opera*, I, 1, p. 37.)

De esta definición se desprende que sólo Dios será verdadera y propiamente sustancia, lo cual no es el sentido de la división de *CM*. Aquí hubo una evolución en su pensamiento, continuando y profundizando líneas no explícitas en *CM*.

Freudenthal ha mostrado que el desarrollo spinozista de los atributos guarda paralelo con los manuales escolásticos, católicos y reformados, pero él los aborda con criterio propio. Entendió en diversas formas las propiedades metafísicas de Dios: 1) como denominaciones extrínsecas referidas a acciones divinas; 2) como modos de todos sus atributos considerados en conjunto; 3) como propiedades que sólo pertenecen a Dios, pero que no explican su esencia ni sus atributos; 4) como explicación de la esencia activa de Dios; 5) como simples consecuencias y modos de la esencia divina. Por tanto hay que distinguir entre atributos esenciales y atributos propios de Dios. Analizando los argumentos principales de la I parte del *BT* se ve que el objeto de la metafísica para Spinoza no son los atributos esenciales de Dios, sino los propios.

El rechazo de la distinción entre sustancia y accidente al comienzo de la II parte de *CM* es una referencia directa a la escolástica. Pero vuelve a ella al utilizar sus esquemas en la prueba de los atributos divinos, los que sólo se distinguen con distinción de razón, tal como lo sostiene la Escuela, pareciendo considerar "atributo" lo que es "nota esencial" en terminología escolástica, pues en *Et.* define al atributo como aquello que el intelecto percibe acerca de la sustancia como constituyendo su esencia (def. IV de la I parte).

Además no debe confundirse atributo con afección objetiva, aunque hay afecciones objetivas que son atributos. Atributo o nota esencial en sentido escolástico es lo mismo que Spinoza define en *Et.*:

"Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest." *Et.*, II, def. II. (*Opera*, I, 1, p. 73.)

Indudablemente sigue a Descartes en una parte de su elaboración sobre la esencia, pero va más allá al poner en relación esencia y existencia, como ya vimos; es decir, hay esencias cuyas notas no incluyen la existencia, en cambio otra sí, y tal es Dios. Este argumento tiene una variante respecto al ontológico cartesiano; éste llega a Dios por inferencia, mientras que el concepto de Dios spinozista es anterior al sexto axioma, es el caso único de

su inaplicabilidad. Tras estas fórmulas late también la elaboración escolástica sobre los posibles, pero en manos de Spinoza esta temática cambia totalmente de sentido, como es patente a partir de su definición de sustancia.

También es posible encontrar algún paralelismo con la escolástica en punto a la noción y distinciones de la potencia divina. En *CM* la divide en absoluta y ordinada; la primera es lo que Dios puede hacer omnipotentemente, la segunda, lo que hace considerando sus decretos (inicio del cap. IX). La conciencia de Dios es su inteligibilidad, para nosotros; según Dufrenne la inteligibilidad de Dios se confunde con su presencia en nosotros, es la conciencia que tomamos al tener ideas verdaderas y singulares. Según esta tesis Spinoza estaría mucho más cerca de Malebranche que de la escolástica. Sin necesidad de suscribir totalmente la tesis de Dufrenne, es indudable que hay necesidad de distinguir entre conocimiento de sí y conciencia de sí, ésta sería justamente conciencia de nuestra consustancialidad con Dios. Pero para llegar a este punto debemos aguardar a la *Et.*, pues en *CM* está más ligado a las nociones tradicionales.

La potencia divina por relación al mundo da lugar a una segunda división:

"Porro datur potentia ordinaria et extraordinaria Dei. Ordinaria est, qua mundum certo ordine conservat; extraordinaria, cum aliquid agit praeter Naturae ordinem, et, ex. gr. omnia miracula, qualia sunt locutio asinae, apparitio angelorum, et similia." *CM*, II, 9. (*Opera*, II, 4, p. 219.)

Aunque como miembro divisorio admite la potencia extraordinaria, en realidad se muestra bastante escéptico sobre estos hechos, prefiriendo dejar a los teólogos estas cuestiones.

Las relaciones de Dios y las creaturas siguen en muchos puntos demostraciones *more geometrico*, quizá por la dependencia con *PP* que él mismo reconoce. Se inclina por la no eternidad del mundo, pero sólo *de facto*, como algunos escolásticos. Admite el concurso absoluto, lo cual es coherente con su posición absolutamente determinista. Claro que una doctrina muy acusada sobre el concurso pone en cuestión la causalidad real de los entes finitos, pues rechazada la causalidad final, queda sólo la eficiente y muy disminuida. Sin embargo hay otras interpretaciones; Forsyth sostiene que a propósito de Dios hay un retorno a la causación final a fuerza de afirmar la eficiencia. Por otra parte Fauci también ha mostrado que el monismo de Spinoza se escinde en un cierto dualismo, uno de cuyos casos es este punto. Koiré, por su parte no encuentra que estos elementos permitan concluir que Spinoza

sostuviera la heterogeneidad absoluta entre Dios y la creatura. Este resultado nos parece el más acorde con la totalidad de los textos spinozistas y su implicación recíproca.

En cuanto a la orientación definitiva de la teología spinozista, estamos lejos del acuerdo. De Rosa, Di Vona, y otros intérpretes, sobre todo de orientación marxista, como Hubbling y Garulli, sostienen que Spinoza es un espíritu laico, mientras que Dujovne, Seligman, Brunschvicg, etc., ven en él elementos místicos. En realidad la teología de *CM* carece de ellos, y en todo caso hay que buscarlos en obras más avanzadas, como *Et.* o *TTP*, lo que explicaría también las violentas polémicas que esta obra suscitó en 1670 en el continente, reproducidas más de medio siglo después en Inglaterra, según la prolija historia de Colie. Para Zac, Spinoza considera el cristianismo como una religión profética que no niega al judaísmo y que a la vez puede considerarse una religión natural. Pero Giorgantonio piensa que sus reticencias sobre ella demuestran lo dudoso de una concepción personalista de Dios en Spinoza. Por nuestra parte señalamos que admitir en Spinoza ciertos elementos "místicos" no significa reconocerle una religiosidad ligada a la concepción personalista de Dios. Por eso no concordamos con Seligman cuando, contra Wolfon y su interpretación del Dios spinozista como una máquina eterna, señala los elementos místicos de *Et.* Sucede que ambos hablan de diferentes cosas, no incompatibles. Preferimos mantener una interpretación media: la-s ideas de Spinoza no se adecúan a ninguna religión positiva, pero en su obra aparecen elementos místicos provenientes de una especie diluida de panteísmo, en el sentido de conciencia humana de unificación en la Totalidad o Absoluto.

En cuanto a la relación con los escolásticos en estos temas, debemos reconocer que se aleja de ellos considerablemente más que en la ontología. Utiliza su terminología, pero con alcance muy distinto. No resulta esto del todo claro si sólo nos atenemos a *CM*, pero justamente el *more geometrico* imitativo y la omisión del concepto de sustancia nos pone en la pista de que esta parte e-s menos original que la primera y por tanto menos confiable. Estamos de acuerdo con Di Vona en que muchos de estos casos de transposición no derivan de un punto de partida diferente, sino de ahondamiento de su significado primitivo. Pero no está claro dónde hay que detenerse para que el sentido primitivo no se pierda en la profundización de su contenido. La escolástica debió hacer muchas precisiones y rodearse de circunloquios para evitar la caída en fórmulas heterodoxas. Spinoza no tenía esta preocupación, incluso gustaba cortar sin temor el nudo gordiano. Dando vuelta la tesis de Di Vona resulta no tanto que la escolástica sea el punto de partida

del Spinoza (de *CM*) sino más bien que el Spinoza (de *Et.*) es el punto de llegada de la Escolástica. Un punto de vista digno de considerar.

d) Temas gnoseológicos

Dos son los puntos de inserción gnoseológica en el sistema spinozista: el método y el tratado de la mente humana en cuanto cognoscente, es decir, creadora o forjadora de conceptos, nociones e imágenes.

El método propuesto se encuentra en el *TIE*, obra temprana, posiblemente de 1661 e incompleta. Allí expresa que su intención es dirigir las ciencias al fin y objeto de lograr la suprema perfección humana. La intención del conocimiento y la filosofía no es puramente especulativa sino práctica. Consecuentemente con su búsqueda de los caminos a la verdad, expone los cuatro tipos de percepción:

I. *Id est perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo quod vocant ad placitum, habemus.*

II. *Est perceptio, quam habemus ad experientia va-ga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu, sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliaud habemus experimentum, quod hoc appugnat, et ideo tamquam inconcussum apud nos manet.*

III. *Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietas concomitatur.*

IV. *Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitione, suae proximae causae." TIE (Opera, I, 1, p. 17).*

De estas cuatro clases la tradición, y especialmente la escolástica, había tratado tres sin mayores desacuerdos. En cambio muy discutido era el asunto de la percepción intelectual de las esencias que en general negaron siempre los aristotélicos. A pesar de su antiaristotelismo, Spinoza afirma que los conocimientos obtenidos de este modo son muy pocos. El caso más importante es el de la unión alma-cuerpo a partir del conocimiento del alma, lo que tiene cierta semejanza con el "conocimiento por connaturalidad" escolástico. Desde el *TIE* hay para Spinoza dos clases de conocimiento verdadero, la *ratio* y la *scientia*. Aparentemente había partido de un centro escolástico, pues en *BT* propone la clásica división tripartita, de origen aristotélico;

pero las incongruencias de esta obra de inmadurez no permiten tenerla por segura y por ello, ya que no hay corrección posterior, debe tenerse por definitiva la del *TIE*. Ya vimos que aquí se otorga límites muy modestos a la intuición esencial; sin embargo, implícitamente se admite que el conocimiento humano tiende a perfeccionarse como conocimiento intuitivo, pero como una especie de movimiento inacabable. Desanti ha tratado de mostrar cómo se pasa, en Spinoza, del mundo exterior al mundo de la reflexión filosófica como conciencia de sí.

Por lo tanto, Spinoza y escolásticos coinciden en que la mayor parte de nuestro conocimiento, incluyendo el metafísico, es obra de la razón deductiva. Pero en *CM* falta una determinación más precisa del conocimiento natural racional. En cambio en *TTP* están los elementos de la solución: las nociones comunes sobre las que se funda el conocimiento de Dios son entendidas de modo diferente que Descartes. Su ideal es, como en el francés, alcanzar una idea clara y distinta, por eso se rechaza el trascendental análogo. El ideal será pues, el concepto unívoco; también su desarrollo de la noción de idea falsa se separa de la escolástica y se acerca al desarrollo cartesiano. Pero luego de esta aproximación se aleja metodológicamente por su preferencia del método sintético.

A pesar de cierta similitud terminológica, tampoco guarda relación con la escolástica la teoría del conocimiento del singular. La infinitud es el fundamento de la inteligibilidad, lo finito es negación de lo infinito. Esto que la escolástica admite en el orden ontológico es para Spinoza válido también en el gnoseológico, y por ello se ha querido ver algunas aproximaciones a Malebranche.

e) *Temas antropológicos*

El dualismo cartesiano que se continúa en Spinoza escinde el tema del hombre en dos aspectos: la mente humana como cognoscente y el individuo en su contexto social y político. Las restricciones que la Antropología impone a la Ética tienen su explicación en el concepto de mente, porque la ciencia del hombre es la ciencia de la mente humana. Según Di Vona el fin de la beatitud no subordinada a sí a la metafísica sino a la inversa. Otros autores opinan lo contrario. El punto es difícil, pues si bien la ontología de *CM* es independiente de *Et.*, el carácter práctico de ésta es tan fuerte que parece debiéramos inclinarnos por ella. En realidad la antropología de Spinoza está en la *Et.* y tiene muy pocos contactos escolásticos. *CM* sólo se ocupa de la mente en cuanto a la demostración de la inmortalidad del

alma. No parece que Spinoza adhiriera al arbitrarismo cartesiano y a la doctrina ockhamista de la potencia absoluta, ni que admitiese una distinción entre "sobre natura" y "contra natura", aunque cita esta división teológica. También el enfoque varía en las dos obras; en *CM* se pregunta si Dios puede destruir el alma inmortal "de potencia absoluta"; en *Et.* abandona esta cuestión para centrarse en cuál aspecto o parte del alma es inmortal, a saber, aquella que corresponde a las ideas eternas o conciencia de sí.

En punto a las *potencias del alma* hay más semejanzas con Descartes que con la escolástica, aunque Spinoza centra fuertemente la perfección humana en el entendimiento, lo que Friedman considera un acercamiento al optimismo leibniziano, pero Spinoza no admite la libertad de la voluntad (*Et.*, prop. 32). Esta teoría de la libertad humana tiene una finalidad moral, como se ve por la V parte de *Et.* Dice Alquié que es legítimo preguntarse cómo se puede hablar de libertad y de moral en una filosofía de la necesidad. En realidad Spinoza no planteó así la cuestión, este punto de vista sería propio de la escolástica, que no ve reconciliación posible entre el determinismo metafísico absoluto y la antropología. De la otra parte, no faltan las interpretaciones escépticas sobre la antropología y la moral spinozista, como las de Semerari, Gagnebin y Henry quien trata sobre la felicidad, que resulta algo independiente de los acontecimientos y que tiene un objeto eterno e infinito para que el hombre no quede esclavo de sus pasiones. Estos puntos fueron tratados por los escolásticos más bien en línea pastoral que filosófica, pero Spinoza les da un sentido racional que los acerca a la ataraxia estoica. Indudablemente el trasfondo de la naturaleza humana es imperfecto, pero si Spinoza hubiera sido un escéptico total no hubiera propuesto la vía racional como una posibilidad universal de realización humana.

f) *Temas cosmológicos*

Esta es la parte del sistema spinozista que menos relación guarda con la tradición. Ni siquiera le ha dedicado acápite especial, pero algunos puntos pueden considerarse. Se ha dicho que Spinoza negó la causalidad final, aunque algunos autores matizan esta opinión, como ya vimos. En las interpretaciones extremas está De Angelis al analizar el rechazo del finalismo por su antropomorfismo. Según Spinoza en la naturaleza todo sucede necesariamente, ni siquiera Dios obra por un fin al crear. De Angelis cita un pasaje paralelo de la *Guía de los Perplejos* de Maimónides (I, 69). Esta negación implica el rechazo de los milagros, de tal modo que nunca llega a utilizar la distinción entre potencia absoluta —ordinada, y ordinaria— extraordinaria, que expone en *CM*. En este paso reconoce que los teólogos no

hablan de la obra divina como "contra natura" sino "sobre natura". Pero si Dios no destruye las leyes naturales con los milagros, los efectos "milagrosos" serán tan naturales como los otros. Por eso las relaciones Dios-mundo no sólo son diversas entre escolásticos y Spinoza sino también entre éste y Descartes. No se acepta la demostración de la existencia de Dios por la causalidad final porque la finalidad es extrínseca, dice en *CM*, repitiendo una objeción que ya había sido formulada por Aristóteles en el cap. 10 del libro XII de la *Metafísica*.

El concepto de tiempo recoge elementos escolásticos dotándolos de un nuevo sentido. Hay una analogía con Suárez, que en *Disputaciones Metafísicas* XL, Sec. "Si el tiempo es por sí cantidad", habla de la formación imaginativa del tiempo. Para Spinoza el tiempo es producto de la imaginación, proviene de una inadecuada captación de la duración. Coincide con los escolásticos al identificar perfección y realidad (por ej., Santo Tomás, *S. T.*, I, 5, a. 1; *CG*, 1, 37 y 38; Suárez, *Disp. Met.*, X) pero disiente en punto a si nuestra captación de la duración es imperfecta por carencia de entidad; quizá quiso decir que no tenemos intuición intelectual del tiempo como totalidad, ni tampoco de la duración (aspecto ontológico del cual el tiempo o medida es aspecto gnoseológico). Si se interpreta así quedaría más cerca de las posiciones escolásticas.

En cuanto a la teoría de los cuerpos presenta tres lemas: no hay distinción substancial entre ellos, sino de movimiento y reposo, velocidad y lentitud, como corolario propone una formulación del principio de inercia. Puesto que Spinoza no distingue substancialmente los cuerpos, sus diferencias serán "accidentales" en sentido escolástico. Ahora bien, obviamente sólo conocemos estas diferencias experiencialmente. Parece pues, que de acuerdo a los postulados spinozistas, no podemos tener ciencia deductiva de la realidad natural. Además su idea de que los cuerpos se diferencian por el movimiento y el reposo parece indicar una diferencia dinámica y no estática (esencial o "formal") en el mundo físico, lo cual resulta una idea muy interesante, aunque totalmente ajena a la escolástica. Incluso su dinámica pareciera seguir o admitir un esquema evolucionista, o sea una transformación gradual y no por saltos esenciales. Pero nosotros, inmersos en su corriente, no conoceríamos su verdadero alcance. Por ello es preciso hacer el esfuerzo de comprendernos como totalidad. Esta es la idea que encierra la metáfora del gusano en la sangre, de su carta a Oldenburg. Esta idea, hipotéticamente reconstruida sobre los escasos textos spinozistas, nada tiene que ver con la escolástica, pero en cambio es sorprendentemente moderna, y salvando las distancias admitiría un paralelo con Bergson o con Theilard de Chardin.

Lo cual explicaría, como se dice, que Bergson se encontraba "chez lui" leyendo a Spinoza, y que Hauteville logre ver entre estos dos filósofos aparentemente tan disímiles aproximaciones en los siguientes temas (nada menos): creación del mundo, la finalidad, y su paralelismo.

El despliegue temporal paralelo al espacial en la cosmología, hace jugar los conceptos de tiempo y duración. Pero éstos no tienen en Spinoza un primigenio sentido cosmológico, como en el sistema aristotélico, con lo cual en este punto se aleja de toda la escolástica inspirada en el estagirita. Cuando en *CM* define estos conceptos, un poco al estilo cartesiano, tiene en vista la ontología, no el cosmos físico. En obras posteriores, como *Et.* y *TTP* aparece ligado a la noción de eternidad. Pero aún en *CM* su concepto de tiempo guarda diferencias con Descartes, como ha observado Wolfson; no es cartesiano concebir la duración como un atributo de una cosa realmente existente; en esto coincide más bien con la tesis suarista de la duración como determinación de la existencia y no de la esencia de las cosas.

III. Conclusiones

El análisis realizado sobre las connotaciones escolásticas de Spinoza nos permite arribar a las siguientes conclusiones:

1o.) La importancia que se le dé a las fuentes escolásticas depende en gran parte de la orientación de la interpretación. Frente a la tradicional de Brunschvicg tenemos la expuesta por Di Vona, y más recientemente las materialistas de Hubberling y Garulli. En un trabajo de Hallet se aprecia la complejidad interpretativa, en la que sólo se han logrado acuerdos parciales.

2o.) Objetivamente pueden rastrearse elementos escolásticos en Spinoza, como también cartesianos, hebreos, cabalísticos, místicos, etc. La cuestión es la importancia a dárseles en el contexto total. Para Di Vona son importantes e incluso sugieren (o exigen) una interpretación no panteísta, ni racionalista, ni mística. En contraposición, Friedmann recuerda el escándalo suscitado por sus teorías, especialmente las del *TTP*. Pareciera que Di Vona ha interpretado a Spinoza en función de *CM* mientras que la mayoría de los intérpretes sostienen que no es una obra original.

3o.) Por nuestra parte pensamos que no puede eliminarse *CM*, pues Spinoza no rechazó nunca sus doctrinas, pero es evidente que la evolución de su pensamiento exige interpretar esta obra en función de las posteriores.

4o.) Pasando revista a las principales nociones en contacto con la esco-

lástica, creemos haber mostrado que en ninguna se conserva puro su sentido originario, aunque haya identidad léxica y un contexto problemático semejante, como no podía ser menos. Esto no es mengua de la originalidad del filósofo, sino al contrario. Quizá el gran mérito de Spinoza haya sido su capacidad para dotar a las viejas discusiones de nuevos contenidos, posibilitando llegar a su significado extremo. Aunque fuera un escándalo para sus contemporáneos, y no sólo para ellos.

Se ha acusado a Spinoza de haber exagerado el significado de fórmulas "verdaderas" hasta convertirlas en falsas. ¿Puede realmente una fórmula "verdadera" volverse "falsa" por profundización de su significado? ¿Dónde termina la profundización y empieza la tergiversación? No es fácil responder a esa pregunta. Spinoza presenta fórmulas tajantes, a veces parecidas a las de Descartes, sin ser cartesianas, con sabor escolástico, sin tener que ver con ella. Porque la escolástica, si nos atenemos al sentido de su filosofía, no fue una fuente positiva de inspiración, sino más bien un desafío que aceptó, un trampolín que le permitió lanzarse más allá. Y sobre esto podemos seguir discutiendo, asintiendo a una invitación formulada hace tres siglos.

NOTAS

Textos: BENEDICTI DE SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. Van Floten et J.P.N. Land. Editio Tertia, 4 t. (2 v.) Apud Martinus Nijhoff, 1914.

Se cita por esta edición según las siglas:

TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione*

Et. *Ethica ordine geometrico demonstrata*

TP *Tractatus politicus*

TTP *Tractatus theologicus-politicus*

BT *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*

PP *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*

CM *Cogitata Metaphysica*

LA PROBLEMÁTICA DE AZORÍN EN TORNO AL "TOMÁS RUEDA"

Los Estudios Geográficos
Centro de Estudios Humanísticos
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Sección Segunda

LETRAS

PARA PENETRAR NUESTRA mente en el mundo de "Azorín" es necesario antes ver su personalidad en el mundo de las letras.

Nace José Martínez Ruiz (Azorín) en Mérida (Albacete) el año de 1873. Sus primeros estudios fueron realizados al lado de su madre, Lorea Ruiz, quien era maestra; sus estudios de Bachillerato los llevó a cabo en el colegio de los padres Escalapios de Yecla, pueblo murciano que, en el último término, influiría de manera bien marcada en su espíritu. Sus estudios Universitarios fueron realizados en Valencia y Granada, para luego pasar a Salamanca.

José Martínez Ruiz casi siempre ha formado un pseudónimo sus escritos. Primero tomó el de "Cándido" con el que firmó su libro *La Crítica Literaria en España*. Luego adopta el de "Bucapán" y también el de "Ardimán". Poco tiempo después, y con *Las Confesiones de un Pequeño Filósofo*, tomará su pseudónimo definitivo: Azorín.

Es el escritor más representativo de la Generación del 98. Y si no fue el mismo quien la bautizó sí cooperó a divulgar su fama más que nadie.

¿Generación o Escuela?

Vemos un punto de vista, una fijación más, para luego pasar al trabajo que nos ocupa: Tomás Rueda.

Omnino pues, a don Miguel de Unamuno "Azorín — maestro en armonía — le llamó Eugenio Montes — ha traído a primer plano en su debida