

*Facticidad y sistema. Reflexiones sobre la 'Ética' de Spinoza**

WILHELM G. JACOBS
Leopold-Maximilian Universität (Munich)

EN LA REGIÓN LINGÜÍSTICA ALEMANA pertenece Spinoza a aquellos pensadores situados en la periferia de los intereses filosóficos. Pocos son los trabajos que han aparecido en este territorio desde el final de la segunda guerra mundial¹. En su punto central están las pretensiones sistemáticas de Spinoza, al que se ha expuesto y criticado, aceptado o rechazado. De entre todos los distingos se comprende a Spinoza como el pensador del *en kai pan*, de la unidad de todas las cosas, y desde esta intelección radical es interpretado. El acento se pone sobre el en, la unidad, en la que toda diferencia se conduce a la diferencia de lo uno y lo mismo. La unidad no es sólo la relación fundamental, a la que ha de referirse toda distinción, aquello con lo que puede manifestarse como distinto —una unidad tal es a modo de ejemplo la apercepción trascendental kantiana—. La unidad de Spinoza otorga la distinción primariamente al ser. Lo distinto no es en sí, sino en otro, a saber, en lo que en sí mismo es, justamente la unidad. Ser en sí es la determinación tradicional de la sustancia, y así llama Spinoza

* Traducción Juan José Padial Benticuaga

1 JACOBS redactó este trabajo a principios de la década de los 70. Entonces los trabajos clásicos sobre Spinoza en lengua alemana eran los de W. CRAMER, *Spinozas Philosophie des Absoluten*, Frankfurt/Main, 1966; F. KAUF, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Freiburg/München, 1972; M. STERIAN, *Einführung in das Ideenreich Spinozas*, Zürich, 1972; M. WALTER, *Metaphysik als Anti-Theologie*, Hamburg, 1971. La antigüedad de este trabajo no es obstáculo ni para su valor, ni su actualidad. En efecto, la tesis que aquí sostiene ha sido expuesta en nuestros días por R. LAUTH para la comprensión del sistema cartesiano. Lejos de ser un monumento pretérito, vuelve a comprobarse la necesidad del repensar los grandes temas de la metafísica. (Nota del traductor).

sustancia² a la unidad. Ella es en sí, y en ella es todo. Siendo en la unidad todo, fuera de la misma nada es. Ocupa la posición que en la tradición filosófica le corresponde a Dios, por lo que en Spinoza la sustancia también es llamada Dios³.

La relación entre Dios y el mundo se pensó tradicionalmente como creación, que es una forma de causalidad: Dios es el fundamento del mundo. También para Spinoza la causalidad es el concepto mediante el que se piensa la relación entre la unidad Dios-sustancia y los muchos⁴. Que nada hay fuera de la sustancia, y que cualquier distinción con ella está conectada causalmente, conduce a la filosofía espinosista al sistema. Todo está conectado con todo mediante la unidad; el principio –la sustancia– funda lo múltiple. La facticidad aparece aquí sólo en el fenómeno, en que consiste de hecho, de pensar la dependencia. Por principio puede hacerse razonable, aunque no es detectada como objeto cognoscitivo⁵. La facticidad como inderivabilidad es impensable por principio para Spinoza.

Bajo el título “facticidad y sistema” me pregunto, si el sistema de Spinoza puede eliminar la facticidad realmente. Mediante la respuesta a esta pregunta no persigo, como hace la literatura mencionada más arriba, el tránsito del pensar espinosista del principio a lo principiado, sino que intento indagar este mismo principio unidad. Simultáneamente se mostrará que la orientación del pensar filosófico hacia la supresión de la facticidad en la comprensión de la naturaleza, trae consigo su fracaso. Mi tesis incide sobre la relación de los atributos con la unidad de la sustancia.

Que el sistema lleva a la unidad lo comprende Spinoza como el principio que todo lo funda e ilumina: *Deus sive substantia sive natura*. La sustancia está fundada en sí misma, *causa sui*, como dice Spinoza⁶. Ella da luz como fundamento de sí misma a través de un sí mismo, y no necesita ninguna mediación⁷. Al mismo tiempo la sustancia es la causa de todas las cosas. Ella funda todo lo que es. En la proposición *a “nihilum nihil fit”* reco-

2 *Eth.* I. Def. 3: “Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.” Cfr.: también prop. 15. No necesitamos aquí tener en cuenta la correcta averiguación de W. CRAMER, por la que “no puede ofrecerse divergencia alguna entre el uso espinosista del *in se* y el *a se* de la tradición”.

3 *Eth.*, I. Def. 6; prop. 14: “Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia.”

4 *Eth.*, I. Prop. 18: “Deus est omnium rerum causa (...)”.

5 *Eth.*, I. Prop. 33. Schol. I: “At res aliqua nullâ aliâ de causa contngens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis.”

6 *Eth.*, I. Def. 1: “Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.” Prop. 7: “Ad naturam substantiae pertinet existere.”

7 *Eth.*, I. Def. 3; prop. 6 nota 2.

noce Jacobi⁸ la proposición fundamental del espinosismo. La recíproca dice: todo lo que es, tiene su causa. La causa que todo lo funda es la sustancia, alias Dios. “La causalidad de la fuerza de sí misma es comienzo y origen de la causalidad de las cosas del mundo”⁹. Si también debe la causalidad diferenciarse en sí misma, según si se refiere a la sustancia o a los modos, puede ser aferrada la sustancia como determinación fundamental de la causalidad.

¿Qué es entonces la sustancia según su contenido, prescindiendo de esta determinación? Ella es la unidad de todos los atributos¹⁰. Esta respuesta tendría poco valor informativo si no fuesen conocidos y experimentados dos atributos de su contenido, *extensio* y *cogitatio*. Un atributo es “lo que el entendimiento distingue de la sustancia como su esencia”¹¹. Cómo pertenecen los atributos a la sustancia, es un problema irresoluto. En cualquier caso, el contenido del atributo no es derivado por Spinoza de la sustancia. que el contenido manifiesto en los atributos no sea deducible de la sustancia, se aproxima a la suposición. Más bien se contienen en ella misma, así la sustancia no es sino la unidad de los ya mencionados atributos.

El primero de los mencionados atributos es la *extensio*. Por ella es la sustancia *res extensa*¹², y al mismo tiempo es conocida la sustancia mediante este atributo. Del mismo modo la extensión es el principio de dilatación de los entes finitos, así como de su cognoscibilidad. Una cosa singular extensa es un modo de la sustancia *sub specie extensionis*¹³, y se llama cuerpo (*corpus*). Un cuerpo es, de esta manera reconocible, porque por medio de su extensión se le asigna su lugar. La función cognoscitiva del atributo extensión, que para Spinoza es simultáneamente una de las funciones constitutivas de la cosa misma, no se reduce a la asignación del lugar. Los cuerpos se diferencian por el reposo y el movimiento, esto es, por su velocidad¹⁴. Al mismo tiempo todos los cuerpos están en movimiento o descanso¹⁵. Si comprendemos el reposo como el nivel cero de movimiento, son la velocidad y la dirección del movimiento los princi-

8 JACOBI, F. H., *Üeber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785, 14.

9 F. KAUF, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Freiburg/München, 1972, p. 48.

10 *Eth.*, I, prop. 16.

11 *Eth.* I. def. 4: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.”

12 *Eth.*, II, prop. 2: AExtensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.”

13 *Eth.*, II, def. 1: “Per corpus intelligo modum, qui Dei exxentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, et determinato modo exprimit.”

14 *Eth.*, II, lem. 1: “Corpora ratione motus, et quietis; celeritatis, et tarditatis, et non ratione substantiae ad invicem distinguuntur.”

15 *Eth.*, II. Ax. 1. “Unumquodque corpus jam tardius, jam celerius movetur.”

pios fundadores de las distinciones entre los cuerpos. Los cuerpos no se mueven o descansan por sí mismos. Su movimiento, más lento o rápido, es causado desde el reposo¹⁶. El movimiento está entre las leyes de la causalidad, es decir, de la sustancia. Extraemos ahora del movimiento que a la sustancia le pertenece la causalidad, así permanecen su dirección y progreso restante, que sólo en el medio de la extensión se dejan averiguar. La *extensio* es pues el principio de la diferencia de las *res extensae*.

Este dictamen resulta extraño. Por ejemplo las flores, que tiemblan ahí fuera por el viento, se diferencian no sólo por el grado de velocidad de su movimiento, sino también por ejemplo, por sus colores. Esta argumentación disuade desde el punto de vista del conocimiento sensible, que no es el adoptado por Spinoza. Él pregunta: cómo se lleva a cabo la sensación. Por las ciencias naturales sabe que los colores no han de ser pensados como cualidades engañosas, sino como determinadas longitudes de onda, esto es, como movimientos. La extensión es para la sensación constitutiva en el sentido de que a la sensación, en nuestro ejemplo a los colores, les deja ocupar su lugar; la cualidad no es constitutiva para la sensación a través de la *extensio*, en cambio sí lo es para el pensar, más exactamente, para el pensar científico.

El modo de pensar de las ciencias naturales puede reducir las cualidades de los fenómenos sensibles en cantidades pensables, encontrando un denominador común para las *res extensa*. Los métodos matemáticos tienen un papel directivo en las ciencias naturales, especialmente en la física y la astronomía, permitiendo concebir los procesos naturales, esto es: explicarlos causalmente. Las explicaciones causales de la naturaleza ocurren sólo a través de la naturaleza. La interconexión causal en la naturaleza es universal y exclusiva de ella.

En la filosofía de Spinoza se concibe el pensar científico moderno: todos los cuerpos se conciben como cuantos y ello a través de la extensión. Están en una dependencia causal general; lo que ocurre tiene su fundamento en una ley de la naturaleza¹⁷.

Que esta dependencia causal universal y completa sea representada, permite que el pensar no caiga en contradicción, sino todo lo contrario: las leyes de la naturaleza deben estar ordenadas en una relación recíproca. Por último, las leyes de la naturaleza deben poder ser comprendidas en una única ley. Si pudiésemos formular científicamente esta ley fundamental, podríamos hablar de un fórmula del mundo. En la fórmula del mundo está impresa cada ley

16 *Eth.*, II, lem 3. "Corpus motum, vel quiescens ad motum, vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum."

17 *Eth.*, I, prop. 28.

fundamental. Estas explican todos los procesos naturales. Esta ley es inmanente a la naturaleza, *causa immanens*, como dice Spinoza. Más exactamente, con el concepto de *causa immanens* determina Spinoza la relación de la sustancia a las cosas¹⁸. Bajo el atributo *extensio* se concibe la sustancia como *causa immanens*, como ley fundamental de la naturaleza impresa en la fórmula del mundo.

Bien es verdad que ningún científico del siglo XVII concibió fórmula alguna del mundo; no obstante la imagen científica dominante de la naturaleza, que sería examinada muy cuidadosamente, era que esta fórmula podría ser comprendida. El concepto de la comprensión de la naturaleza en una fórmula del mundo es el de un sistema cerrado en sí. Ningún camino conduce fuera de este sistema, no existe tránsito ninguno hacia otros sistemas. Los principios de este sistema son la causalidad inmanente y la extensión.

El segundo atributo conocido es el pensamiento –*cogitatio*–. Se diferencia de la *extensio* igual que la representación de la cosa. Los dos no son interpretados a través de los mismos conceptos. Una manzana es tan clara y distinta como su representación lo es redonda y roja. Estos predicados sólo pueden ser expresados cada vez por el otro sujeto. Ningún cuerpo puede delimitar un pensamiento, y viceversa; los cuerpos y los pensamientos están delimitados sólo por sus semejantes¹⁹. La representación y la cosa, *cogitatio* y *extensio* son distintos *toto caelo* y no son reductibles el uno al otro. Estos dos atributos tan distintos son de la misma sustancia. Ésta es causalidad, y del mismo modo se ejerce íntegra la causalidad en la *res cogitans* como en la *res extensa*. La causalidad es la misma, independientemente de si nos percatamos de ella bajo el aspecto de un atributo o de otro. *Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*²⁰. El orden y la dependencia son el rendimiento de la causalidad, que de nuevo pertenece a la sustancia; ésta es en todos los atributos la misma. Esto no significa, que de un atributo se pueda transitar al otro. En cada atributo particular se muestra la causalidad como series paralelas de causas y efectos.

Los ámbitos de los atributos –esas regiones, si se me permite esta expresión kantiana– obligan a pensar de la misma manera *extensio* y *cogitatio*. Que la causalidad en la región del pensamiento provenga, según Kant, de la libertad, es una deducción ilegítima, que indica que la causalidad está pensada sólo según el modelo de la causalidad natural, y por consiguiente de la causalidad que conecta a las *res extensae*. “Justamente esta causalidad física es trasladada

18 *Eth.*, I. prop. 18. Nota 4.

19 *Eth.*, I. def. 2: “[...] corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.”

20 *Eth.*, II. Prop. 7.

por Spinoza a las ideas en el pensamiento”²¹. La *cogitatio* es pensada según el modelo de la extensión. Pero Spinoza no puede obligar a pensar completamente de la misma manera la *cogitatio* y la *extensio*. “Porque Spinoza nota la distinción de la *cogitatio* y sus relaciones frente a la *extensio* están ambas tanto coordinadas como quebrantadas²². KAUZ sostiene que los modos de los atributos son pensados como reales, mientras que en la *cogitatio* sólo como posibles. Si estoy aquí de acuerdo aquí con KAUZ en que Spinoza no puede eliminar completamente la particularidad de la *cogitatio*, entonces encuentro en ello un argumento a favor de que la aspiración espinosiana a la paralelización es imposible, impertinente e ilícita.

No obstante, así lo parece, el fundamento para la simetrización de los dos atributos estriba no tanto en la *extensio*, sino en el intento completamente decisivo de pensar el concepto de la ciencia moderna. Éste no se puede equiparar con el atributo *extensio*, se representa en la interacción de la *extensio* y aquella sustancia cuyo ser es causalidad. Esta causalidad es pensada según el modelo de la causalidad natural, que no consiente causalidad libre alguna. La causalidad es con esto la única actualidad pensable, y se comprende que Dios, que se pensó en la tradición como *actus purus*, tiene a partir de ahora su ser en la causalidad.

Si la actualidad de Dios es concebida según el modelo de la causalidad natural, él no puede llamar a la existencia a lo otro que sí mismo, en el acto libre e inderivable de la creación. Según las leyes de la naturaleza lo igual sólo puede explicar a lo igual. Un Dios que se representa que actúa según las leyes de la causalidad natural sólo puede producir lo igual a él, esto es: explicitarse. Una causalidad que transita a lo otro, es ilegal; Dios es *causa immanens*²³. Dios no puede ser concebido, por tanto, como lo hace la tradición cristiana, como puro espíritu. Si dos principios, *extensio* y *cogitatio*, constituyen y hacen reconocible el ser, no puede ser pensado Dios como correspondiente únicamente a uno u otro, debe ser la unidad, que se explicita en dos. Los atributos tienen que ser derivados de la sustancia.

Sin embargo, de hecho los atributos *extensio* y *cogitatio* así como ulteriores atributos son derivados. No obstante la transformación del *actus purus* medieval en la causalidad natural exige una explicación, o con otras palabras: la derivación deductiva de todos los momentos de la realidad. *Extensio* y *cogitatio* hacen por consiguiente de principios, que de conjunto con la sustancia, constituyen lo que es y su inteligibilidad, lo que justifica que los atributos tengan su

21 KAUZ, *op. Cit.* 62.

22 KAUZ, *ibidem*, 62.

23 *Eth.* I, prop. 18: “Deus est omnium rerum causa immanens; non vero transiens.”

territorio en la misma sustancia. Ellos constituyen la misma sustancia, tanto como *res extensa* como *res cogitans*. Las regiones no son dos cosas distinguibles evidentes, como podría dar a entender la expresión *res*, sino la misma cosa a la que señalan y que aparece. La unidad de los dos es la causalidad que se recorre a través ambas *res*.

Desde este punto de vista, constatamos como principios fundamentales de Spinoza, el principio unificador de la sustancia, (especialmente en el aspecto en que ella es *actio*, causalidad), y los dos atributos que se excluyen recíprocamente pero que se concretan con la sustancia. No se consigue ninguna derivación de los principios entre sí. Además el intento de construir una dependencia promete tan poco éxito, que la bibliografía que se ha aproximado al tema no ha querido discutirlo en absoluto. Y según opino, con razón.

Los tres principios inderivables fundan los contenidos de los atributos; sobre la sustancia recae la función formal de lo principal, no como un primer motor temporal, y con ello la función de la unificación. Pero si la sustancia no está en la situación de fundar sobre sí los atributos, se pregunta si la función unificante, que les corresponde según el pensamiento de Spinoza, es una afirmación gratuita e incluso incierta. Mientras que la necesidad de la unidad de *extensio* y *cogitatio* en la sustancia no pueda ser probada, puede sostenerse que esta unidad suprema es un *factum*. En cambio tienen función unificante la *extensio* y la *cogitatio*. Aquella es concebida a través de los atributos de que se trate²⁴.

Un indicio añadido de la facticidad de la unidad de *extensio* y *cogitatio* en la sustancia es la suposición de otros infinitos atributos. Si la unidad es fáctica, entonces no se puede excluir absolutamente que se le unan ulteriores atributos.

En el nivel más alto de la reflexión espinosista acontece innegablemente hacia fuera, lo que por el método, por principio, debe ser imposible: la facticidad inderivable. Tal facticidad repone la pretensión de una fundamentación estrictamente causal. El derecho a esta fundamentación se cumpliría cuando sea eliminada toda la facticidad, y nada en el ser o el aparecer pudiese encontrarse, que no sea explicable causalmente. Spinoza no tiene éxito en este intento por eliminar la facticidad, por el contrario: el intento de eliminarla la presenta sistemáticamente en primer plano.

Comprobamos que la pretensión de Spinoza fracasa. ¿Debe darse por vencido con este resultado según la pretensión del pensar una fundamentación sistemática y total? Lo que nosotros hemos mantenido o concedido, se determina desde aquí como la formulación de una teoría filosófica. Se entiende esta tarea aquí, como la concepción incluso en su facticidad, y esto significa: que

24 *Eth.* II, prop. 1. Dem.: "Competit ergo Deo (...) attributum, cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur". Confróntese también la prop. 2.

sea concebida su incapacidad de ser llevado a concepto. Dado que un *factum* es *factum* precisamente porque no puede concebirse, así la tarea no puede ser concebir los *facta*, y por tanto disolver la facticidad. Se trata de concebir la facticidad de lo fáctico como facticidad, esto es: su incapacidad de ser llevados a concepto. En este caso ni abandonaríamos la pretensión sistemática ni la facticidad. No obstante podría ser que la facticidad como tal en un sistema conceptual tal no tenga ningún papel deductivo en el sentido de *mos geometricus*. El concepto de sistema habría de determinarse de nuevo, a saber, tal que permita con seguridad una apertura del sistema, a pensar la facticidad. Con esto se abre el panorama de un nuevo círculo de problemas, mas también se gana el espacio para pensar la libertad en el sistema.