

Una historia de la filosofía

36 Spinoza

Por el Dr. Arthur Holmes de Wheaton College

Bien, pues vamos al grano por hoy. Esta semana queremos centrarnos en Benedict Spinoza, un pensador judío-español que, desde su infancia, vivió en los Países Bajos con su familia debido al ambiente antisemita español, pero nunca fue realmente aceptado en la comunidad judía debido a su postura filosófica. Al leer a Spinoza, se darán cuenta de que es mucho más panteísta que teísta y, en consecuencia, simplemente no interpreta las creencias judías sobre Dios literalmente, y esa fue la raíz del problema.

Pero quiero centrarme primero en la importancia histórica de Spinoza para que podamos ver por qué queremos dedicarle tanto tiempo y cómo encaja en el panorama general. Las dos últimas semanas hablamos de Descartes, René Descartes, y lo primero que cabe destacar de Spinoza históricamente es que continúa el método que empleó Descartes. Es decir, el método geométrico parte de definiciones y axiomas lógicamente para demostrar teoremas y conclusiones.

Eso es geometría. Y Descartes, como hemos enfatizado, la adoptó en sus meditaciones y otros escritos, al igual que Spinoza. De hecho, los libros de historia hacen referencia a los cartesianos, y comenté algunos de ellos el miércoles pasado, pero Spinoza, en cualquier caso, es cartesiano en virtud de esta metodología.

Su primera publicación filosófica, publicada en 1663, con tan solo 30 años, tenía este interesante título: Partes 1 y 2 de los Principios de la Filosofía de Descartes, Demostrados Geométricamente. Lo que hizo fue explicarlo literalmente en el formato de un libro de texto de geometría, con definiciones, axiomas y teoremas, con sus correspondientes demostraciones, etc. Como quizás haya notado, si empieza a leer la Ética de Spinoza (y no se me ocurre nada que prefiera hacer durante un fin de semana de Acción de Gracias que leer la Ética de Spinoza), hace precisamente lo mismo. Empieza con definiciones y axiomas, y luego procede a enunciar y demostrar teoremas, y después de cada uno, escribe al más puro estilo euclidiano: QED, quod erat demonstratum.

No sé dónde lo tienen en los libros de texto de geometría modernos, pero seguro que sí, como en los libros de geometría de secundaria que usé. Así que sí, el método cartesiano se siguió al pie de la letra. Te interesará cómo un escritor, Stuart Hampshire, quien escribió este libro de Penguin sobre Spinoza, habla del método.

Spinoza insiste en que sus palabras, y en particular las que se refieren a Dios y sus atributos, nunca deben entenderse en su sentido vulgar, es decir, en su sentido común y figurado, sino únicamente en el sentido específico que se les atribuye en sus

definiciones. Ahora bien, tengan presente esta precaución. Cuando lean a Spinoza refiriéndose a la sustancia, a la mente, a Dios o al bien, revisen sus definiciones, ya que quiere usarlas estrictamente solo en ese sentido definido y no en el sentido común del lenguaje ordinario.

Consideraba carente de sentido casi todo lo escrito y dicho sobre Dios y la creación del universo, ya que las personas no filosóficas son incapaces de concebir a Dios con claridad. Son, por formación, incapaces de comprender lo que no pueden imaginar, tan apegados a sus sentidos. Posteriormente, Descartes era racionalista; su conocimiento a priori era lo que no podían comprender, y por esta razón, escribió tanto su primera exposición de la filosofía de Descartes como su propia gran obra definitiva, *La Ética*, de esta manera geométrica, como una sucesión de proposiciones con pruebas, lemas y corolarios que la respaldaban.

Así, eliminó de la presentación de su filosofía cualquier medio oculto de persuasión y de despertar la imaginación del lector, propios de la prosa común; nada de retórica, solo lógica pura. Quería que la verdadera filosofía se presentara de la forma más objetiva, impersonal y libre posible, sin apelar a la imaginación, como en los *Elementos* de Euclides. Bueno, así es Spinoza con su método, y creo que hay que ver lo que hace para comprenderlo a fondo.

Recordemos que esta es la época en la que se produjo una crisis de autoridad respecto al conocimiento humano, donde el escepticismo resurgió, y donde Bacon y Descartes, cada uno a su manera, intentaron establecer ciertas bases sobre las que construir un conocimiento verdaderamente científico. Spinoza, en ese sentido, sigue a Descartes al querer que el conocimiento se construya sobre la verdad axiomática, como en el caso de las matemáticas, que, por cierto, es la única ciencia heredada de la Edad Media, y que, en mi opinión, no estaba tan sujeta a la duda escéptica como las demás. Así pues, esta es la primera nota de importancia histórica, y Spinoza, por lo tanto, transmite ese método a quienes vinieron después, y veremos algo similar cuando analicemos a Leibniz la próxima vez, aunque Leibniz, en general, no lo presenta en forma de libro de texto de geometría, pero es el mismo tipo de racionalista.

El segundo aspecto importante a destacar es que, si bien siente una enorme admiración por Descartes y adopta algunas de sus posturas particulares, modifica su perspectiva general de forma muy clara. Descartes era dualista en dos sentidos: la dualidad de mente y cuerpo, y la dualidad de Dios y naturaleza. Spinoza rechaza ambas dualidades.

Spinoza es un monista metafísico, y no hemos conocido a monistas metafísicos desde hace mucho tiempo debido a la influencia judeocristiana. Conocimos a Plotino y, por supuesto, a Parménides, y si insertamos en los monistas metafísicos el tipo de monismo de doble aspecto que encontramos en los estoicos, donde hay dos caras,

dos aspectos de todas las cosas: el orden racional inteligible y el ingrediente material cambiante, el vapor ardiente, el orden inteligible, el logos, entonces tenemos logos y materia en los estoicos, y encontraremos que tenemos esencialmente lo mismo en Spinoza. Dios y naturaleza son dos palabras que se refieren a una misma cosa.

Dios enfatiza la inteligibilidad, el lado del logos; la naturaleza enfatiza la materia en movimiento, de modo que surge ese marco estoico. Así, en lugar de una metafísica teísta, como la de Descartes, lo que Spinoza nos ofrece es una metafísica panteísta, y como Dios es todo y todo es Dios, se deduce que el orden inteligible y la materia en movimiento son en realidad dos caras de una misma cosa. Y en lugar de que la mente y el cuerpo sean sustancias separadas con propiedades completamente diferentes, la mente y el cuerpo son simplemente nombres para dos aspectos o atributos de una misma cosa.

Así pues, mantiene un monismo de doble aspecto en todo momento. Ahora bien, cuando hablábamos el miércoles pasado con el resto de la clase sobre la ética de Descartes, intenté demostrar que Descartes desarrolló una ética de tipo estoico, es decir, una ética en la que la razón, en virtud de sus ideas claras y distintas, puede disipar las pasiones, controlar las emociones y razonar sobre ellas. Ahora bien, esta ética de tipo estoico continúa en Spinoza, de modo que uno de los aspectos que parece heredar de Descartes es este enfoque de la ética, solo que lo hace de forma mucho más explícita.

Lo hace de forma muy sistemática, mientras que Descartes no hace nada sistemático sobre la ética. La cuestión es que Spinoza no solo escribe sistemáticamente sobre ética, sino que fundamenta su ética estoica en una metafísica estoica. ¿Lo entiendes? Fundamenta una ética estoica en una metafísica estoica.

Ahora bien, al hablar de metafísica de tipo estoico, me refiero a un panteísmo natural. La naturaleza es divina. Los estoicos hablaban de la naturaleza como providencia.

Y de esa manera, Spinoza tiende a transmitir, y de hecho lo transmite, al siglo XIX. Está, recordemos, en el siglo XVII. Pero él es el vínculo que transmite ese enfoque monista, un enfoque panteísta, un panteísmo natural, a los románticos del siglo XIX.

Y al llegar al siglo XIX, veremos cómo algunos, como Hegel y Schleiermacher, hablan muy favorablemente de Spinoza y de su obra. Y si conoce la literatura romántica del siglo XIX, quizá sepa cómo personas como Coleridge, Goethe y Matthew Arnold se inclinan muy favorablemente hacia Spinoza. Así pues, él es el eslabón histórico que transmitió el panteísmo natural a los románticos del siglo XIX.

Claro que no eran racionalistas como él. Ni mucho menos. No desarrollaron una ética de la razón que controle las emociones .

Lejos de eso. Pero es el panteísmo natural lo que transmiten, lo que continúan. Así que ese es el segundo tipo de cosas: modificaciones y continuidades con respecto a la propia postura de Descartes y lo que transmite posteriormente .

Esto nos lleva inmediatamente a un tercer tipo de importancia histórica: la influencia de su crítica racionalista de la religión tradicional. En su caso, del judaísmo tradicional. A veces se le cita en cursos de crítica bíblica como uno de los creadores de la crítica histórica de la literatura del Antiguo Testamento.

Publicó en 1670 una obra titulada *Tractatus Theologico-Politicus*. Un tratado teológico político, ensayo. *Tractatus Theologico-Politicus*.

En el cual, por ejemplo, niega la existencia de una verdad especialmente revelada. Ahora bien, ¿por qué diría eso un panteísta racionalista? Pues bien, si se confía en este método matemático, debería ser posible inferir la totalidad de la verdad accesible a partir de axiomas dados solo mediante la razón. De ahí la suficiencia del método.

Pero para un panteísta, cualquier acto divino especial de autorrevelación carece de sentido. Porque si no hay ningún ser fuera de Dios, ¿qué significaría que Dios actuara ante algún ser de forma autorreveladora? Lo que se obtiene en un esquema panteísta es lo que a menudo se denomina teología immanentista. Es decir, si todo es Dios y Dios es todo, entonces todo lo que se le atribuye simplemente ocurre dentro de Dios.

No fuera de Dios, sino dentro de Dios. Y si las cosas suceden en la naturaleza, gracias a Dios, es porque Dios está en la naturaleza y la naturaleza está en Dios y en la totalidad del ser. Por lo tanto, no puede haber una revelación divina especial.

Para un panteísta, es innecesario e imposible. Por lo tanto, para Spinoza, la religión se reduce a vivir correctamente. Así pues, su judaísmo sería análogo a lo que hoy se considera judaísmo reformado.

Este es un humanismo religioso que valora los valores y las preocupaciones morales del judaísmo histórico, sin la teología sobrenaturalista del judaísmo ortodoxo. Por ello, a su vez, cambia el papel de los símbolos religiosos. El lenguaje y los ritos religiosos ya no son descriptivos ni recordatorios de un Dios tradicional y sus actos poderosos.

Son simplemente símbolos que tienden a unir a la comunidad. Poseen valores comunitarios. Unen a la comunidad y proporcionan un lenguaje imaginativo, el lenguaje de la historia, el lenguaje del patrimonio, que une a la comunidad en torno a ciertos ideales morales.

Y ese es un tema que está cobrando mucha importancia en nuestros días. La teología narrativa, por ejemplo, tiene algunas conexiones con esto. Si te interesa investigar este tipo de influencia en la teología del siglo XIX, veremos más sobre ello en el segundo semestre.

Pero hay un libro muy valioso de CCJ Webb, titulado "Un estudio del pensamiento religioso en Inglaterra de 1850".

Y todo lo que diré por ahora es que les dará un poco de contacto con los tipos de pensamiento religioso influenciados por la crítica racionalista de Spinoza a la religión tradicional. Bueno, esas tres cosas sobre la importancia histórica. ¿Comentarios, preguntas? ¿Repeticiones? ¿Puntos en los que parpadearon y quieren que se les informe? ¿Sí, Bob? Me preguntaba, ¿estás diciendo que Spinoza es un defensor estricto? Sí, creo que sí.

¿Eso plantea algún problema? No parecía que lo dijeras del todo. Ah, vale, quizá fui demasiado amable. Quizá dije que tendía a... en lugar de que lo es directamente.

Bueno, bueno, es bastante explícito. Creo que se aclarará más adelante. ¿Janelle? Bueno, de nuevo, me inclino a decir que esperemos un momento hasta que lleguemos a ese punto.

Ahora, los pocos momentos pueden ser viernes, así que no contengan la respiración demasiado. ¿David? Bueno, sí. A ver si puedo reconstruir brevemente, para beneficio del remanente no tan fiel, lo que hicimos con Descartes el miércoles pasado.

Lo resumí así: hablábamos de la teoría de las pasiones de Descartes . No quiero volver a eso ahora, pero vean lo que dice Stumpf sobre Descartes respecto a las emociones y las pasiones.

Su teoría de las pasiones es tal que nos engañan debido a la falta de claridad que acompaña a la emoción. En consecuencia, cuando la mente alcanza claridad y nitidez de pensamiento, ideas claras y distintas, la confusión que acompaña a la emoción se disipa y el poder de la pasión se rompe. Así es la claridad mental.

Ahora bien, antes de descartarlo, pregúntese qué hace el psicólogo, o quizás el analista, para intentar que usted recuerde algo o que piense con más claridad sobre las circunstancias en las que ocurrió tal o cual cosa. Intenta disipar la emoción mediante la claridad mental. Así que eso es lo que ve.

Ahora bien, al mismo tiempo, incorporemos su análisis de la voluntad y el intelecto, el análisis de Descartes sobre la voluntad y el intelecto. Porque lo que dice sobre el error se refiere a una voluntad que se adelanta al intelecto, pero que necesita ser

restringida para no emitir juicios sobre lo que conoce. Ahora bien, el error es un mal de tipo cognitivo.

Entonces, ¿cómo vamos a contenernos del mal sino restringiendo la voluntad? Para Descartes, restringiéndola dentro de los límites de lo que conocemos con claridad y distinción como bueno. Y así se obtiene el mismo resultado. De igual manera, con respecto a la mente y el cuerpo, dado que la mente es una sustancia separada del cuerpo y las pasiones tienen una causa física, el hecho de que la mente esté separada significa que no necesita estar sujeta a causas deterministas derivadas de las pasiones corporales.

Pero la mente, gracias a su claridad y distinción, puede afirmar su independencia y llegar a las mismas conclusiones. Y lo cuarto que noté fue que, en su discurso sobre el método, a punto de lanzarse a superar el escepticismo, establece lo que él llama una moral provisional que seguirá mientras viva en la incertidumbre. Y la moral provisional es, en esencia, algo similar.

Él restringirá el juicio, restringirá la acción hasta que sepa, y así sucesivamente. Así que es esta imagen de la razón controlando la emoción, la razón controlando, guiando la voluntad en todo momento. Lo único que me confunde es que dijiste que eso es estimulado por la mente.

No, hay consciencia de ellas en la mente. Porque en la interacción mente-cuerpo, así como las decisiones de la voluntad que ocurren en la mente producen cambios corporales, acciones corporales, las pasiones, que son impulsos de los movimientos de los espíritus animales en el cuerpo, tienen sus subproductos conscientes en la mente. Y esos subproductos conscientes son ideas, sí, pero ideas confusas .

Ideas adventicias. Y no deben dominar la mente ni causar problemas. En ese sentido, es una ética racionalista.

Nos rige la razón. Debería ser así, no la emoción. Los spinoanos también.

La gran diferencia que veremos en Spinoza es que no puede afirmar la libertad de la voluntad. Es determinista, y eso marca una gran diferencia.

En Spinoza, se empieza a percibir un paradigma bastante familiar de lo que se sigue desde una perspectiva panteísta. Lo encontramos en Plotino, el neoplatónico. Con el panteísmo, se da el determinismo.

No habrá separación ni la libertad que conlleva , de modo que cada individuo tenga iniciativa. Se autogestione. Y entonces surgen problemas para distinguir claramente entre el bien y el mal.

Porque ¿qué estatus tiene el mal si todo es uno? La distinción se difumina. Plotino intentó abordarlo con su teoría de las emanaciones, y luego los grados, etc. Dicho sea de paso, el panteísmo no es solo un asunto de la religión oriental hoy en día.

Dado que las influencias orientales se han reafirmado en Occidente, al menos en la parte occidental de este país, los movimientos de la Nueva Era son esencialmente panteístas.

No todos los escritos de la Nueva Era son sistemáticos ni están bien explicados, pero creo que hay suficiente para ayudarnos a ver que se trata de una especie de panteísmo. Un panteísmo más idealizado, más cercano al siglo XIX que a Spinoza. Pero se dan los mismos tipos de paradigmas.

Bien, pasemos entonces de su importancia histórica a lo que he llamado características generales. De hecho, estas características generales ya empiezan a manifestarse. Y la primera característica general, por supuesto, es esta visión de que Dios y la naturaleza son uno y lo mismo.

Dios y la naturaleza son uno y lo mismo. Verán que él aborda esto en virtud de su concepto de sustancia. Ahora bien, no parte de una duda metodológica, no.

Comienza con definiciones. Comienza con una definición de sustancia, entre otras cosas. Y la forma en que define la sustancia lo lleva a la conclusión de que Dios y la naturaleza son una misma cosa.

Ahora bien, si Dios y la naturaleza son una misma cosa, entonces encontramos dos aspectos de las cosas. Es decir, en Dios hay pensamiento y extensión. Dios es infinito.

Extensión. Como si Dios fuese todo el ámbito del espacio. Pero Dios, al mismo tiempo, es infinito en pensamiento.

Y aquí se perciben ecos de la tradición platónica. O quizás del concepto estoico de Logos: pensamiento y extensión.

Estos son dos atributos de Dios: un Dios y dos atributos conocidos. Puede haber otros atributos que desconocemos.

Pero estos dos atributos se manifiestan en nosotros y en nuestra experiencia. De hecho, son evidentes tanto en el modo infinito como en el finito. El modo infinito del pensamiento es Dios.

La mente de Dios. El modo infinito de extensión es la naturaleza. En ella, su inmensidad.

Pero los modos finitos de pensamiento son tuyos y míos. Y los modos finitos de extensión son tuyos y míos. Cuerpos, como los llamamos.

Pero estas no son sustancias. La mente no es una sustancia separada del cuerpo. El cuerpo no es una sustancia separada de la mente.

Tu cuerpo y el mío no son sustancias separadas de Dios. Somos simplemente modos finitos del ser de Dios. ¿Lo ves? En ese sentido, sí piensas los pensamientos de Dios después de él.

¿De qué otra manera podrías? Tus pensamientos forman parte de la autoconciencia de Dios. Por lo tanto, no existe la noción de sustancias separadas en el sentido de Descartes. Hay atributos distinguibles.

Modos distinguibles. Puedes distinguir tu cuerpo del cuerpo de la persona sentada a tu lado. Puedes distinguir tus pensamientos de los de otra persona.

Pero eso no es una distinción de sustancias. Es una distinción de modos. Un modo finito de otro modo finito.

Ahora bien, en esta distinción entre lo finito y lo infinito se pueden ver, si se quiere, ecos de la línea divisoria de Platón: lo eterno y lo temporal, lo infinito y lo finito. No, son solo ecos.

Porque Platón se revolvería en su tumba al pensar que la naturaleza es eterna. ¿Lo ves? Aunque la suya sí lo era. ¿Pero la naturaleza? No.

Naturaleza en cualquier sentido físico. Así que el eco platónico está ahí. Pero de lo que habla no son dos reinos, formas y particularidades diferentes.

No. De lo que habla son modos finitos e infinitos de un mismo reino. Modos finitos e infinitos de Dios, que son la naturaleza.

Ahora bien, es esto lo que plantea los problemas y temas recurrentes. De modo que en breve veremos cómo este monismo de doble aspecto suyo se desarrolla en toda esta gama de dualidades, donde ninguna de ellas representa dos cosas separadas.

Dios y la naturaleza no son cosas separadas. El pensamiento y la extensión no son cosas separadas. La libertad y el determinismo no son cosas separadas.

El bien y el mal no son cosas separadas. La razón y la emoción no son cosas separadas. Son aspectos de una misma cosa.

Dos caras de un mismo fenómeno. De principio a fin. Por lo tanto, lo que necesitas comprender en términos de características generales son los términos sustancia, atributo y modo.

¿De acuerdo? Sustancia, atributos y modos. Eso es todo. Asegúrate de tenerlo claro.

Solo hay una sustancia. Pero una sustancia tiene al menos dos atributos. Y esos dos atributos son identificables en el modo infinito, pero también en los modos finitos.

No eres un ser. Eres un modo finito de ser. Tu pensamiento es simplemente el modo finito del atributo de pensar del uno.

Ser omnipresente. Estás pensando tus ideas actuales sobre una modificación finita del pensamiento infinito de Dios. Sustancia, atributo, modo.

¿Se entiende con suficiente claridad? Bien. El diagrama ayuda a comprender la terminología. Así que, si quisieras extender la línea divisoria que ves hasta abajo, lo que obtendrías serían nuestros pensamientos, nuestros cuerpos.

Bien. Esto pertenecería al ámbito de lo particular. ¿Es Spinoza un realista en cuanto a los universales o simplemente un conceptualista? Bueno, me inclino a decir que simplemente un conceptualista.

Es decir, realmente pensamos en términos universales, en términos abstractos. Lo hacemos. Sí, no es un nominalista.

Pero, ¿y si un realista se refiere a que existen principios universales que son, de alguna manera, separables de los particulares? No. No. Así que me acerco más a un conceptualista, creo.

Y, de nuevo, la imagen estoica es la que guía. Bien. Esa es la primera característica general a tener en cuenta.

Sustancia, atributos, modos. Sam. La segunda característica general se relaciona con su epistemología.

Su epistemología. He dicho que es racionalista. Y distingue tres tipos de conocimiento.

Tres tipos de conocimiento: uno es la opinión y el otro, el razonamiento.

Y tres, la intuición. Y esto, de nuevo, suena muy a Descartes. Él hace esta triple distinción en una pequeña obra suya titulada El perfeccionamiento del entendimiento.

Sobre la mejora de la comprensión. Hace poco encontré una edición de bolsillo en una librería de aeropuerto. Se titulaba "Cómo mejorar tu mente", de Benedict Spinoza.

Traducido a un "cómo hacerlo". Sospecho que cualquiera que se dejó seducir por eso y lo compró se llevó una sorpresa y se preguntó en qué había gastado su dinero. Pero la diferencia seguía ahí.

Sin embargo, encontramos la distinción en otro punto de su ética. Y si tienen la antología, échense un vistazo en la página 127.

En una nota, nota 2, adjunta a la proposición 40 de la segunda parte de su Ética. En la nota 2 de la página 127, primera columna, distingue diferentes tipos de conocimiento.

A mitad de la columna, hay conocimiento del primer tipo. En cursiva: opinión o imaginación.

Y esos dos se refieren a los dos inmediatamente anteriores. La opinión tiene que ver con la conciencia fragmentaria de los detalles. Y el dos tiene que ver con las ideas que los símbolos y las palabras despiertan en la imaginación.

Bien. Entonces, la opinión o imaginación es lo primero. Lo segundo, la razón o conocimiento del segundo tipo.

Porque tenemos, como él lo expresa, nociones comunes a todos los hombres. Ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. En otras palabras, verdades universales de conocimiento común.

Las verdades universales son de conocimiento común. Y existe un tercer tipo de conocimiento, que llamamos intuición. Esta intuición procede de una idea adecuada de la esencia absoluta de los atributos de Dios.

Tener un conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Ahora bien, obviamente, aquí habla, intuitivamente, de algo absolutamente cierto, completamente indudable.

Verás que Descartes habla de esto en términos de ideas claras y distintas. Y usa la frase «ideas adecuadas» con mayor frecuencia.

Cuando quiere referirse a lo que es intuitivamente cierto, recuerden que Descartes usó «claro y distinto» para decir «tan claro y distinto que está fuera de toda duda». Eso es lo que lo hace adecuado.

Está fuera de toda duda. Tan claro y distinto que está más allá de toda duda, intuitivamente cierto. Ideas adecuadas.

Ahora, estén atentos a eso. Esa noción de ideas adecuadas. Obviamente, no le dará mucho crédito a la opinión ni a la imaginación.

El conocimiento que se obtiene de esa manera es fragmentario. Es confuso . Es empírico.

Se ocupa únicamente de asuntos contingentes. Se ocupa de las asociaciones ilícitas del lenguaje debidas a los usos consuetudinarios. Así es el lenguaje religioso, dice.

Así pues, su crítica racionalista de la religión y del lenguaje religioso se centra en realidad en una crítica del lenguaje empleado al hablar de asuntos religiosos. Tradicionalmente, se le ha llamado el lenguaje de la analogía. Pero la analogía no es el tipo de definición literal que Euclides buscaba.

No se trata de la explicitud del razonamiento matemático, ¿sabe? Y por eso no tiene paciencia con ese tipo de lenguaje, ese tipo de conocimiento. Así que su preocupación será adquirir conocimiento que sea intuitivamente cierto, es decir, evidente, que, en ese sentido, sea adecuado.

Y descubrirás que él considera que el error se debe, obviamente, a la falta de claridad y distinción. Cuando aceptas lo que carece de claridad y distinción, es cuando surge el problema. Lo cual suena a Descartes.

Pues bien, para iniciar su investigación geométrica, su método, tendrá que partir, obviamente, de algunas ideas adecuadas. Porque nada más tiene la certeza intuitiva que se requiere para los axiomas con los que iniciar un sistema deductivo completo. Y lo que pretende es proceder de ideas adecuadas a ideas adecuadas, a lo largo de toda la cadena de razonamiento.

Le gustaría pensar que cada proposición que enumera y numera en la ética, cientos de ellas, es lógicamente cierta. Se empieza con lo intuitivamente cierto y se avanza hacia lo demostrablemente cierto. Y como en un sistema geométrico, al desarrollar sus demostraciones, se remite a una definición, a un axioma, a una proposición previa demostrada, o al corolario explícitamente extraído, el corolario de una proposición previa demostrada.

Así que todo el asunto tiene ese tipo de rigor matemático, al menos en su intención. Ahora bien, supongo que de ahí se deduce que, si no te gustan sus conclusiones, hay dos cosas que puedes hacer. Una es cuestionar sus definiciones y axiomas.

¿Son axiomáticos los axiomas? ¿De verdad? ¿Son arbitrarias las definiciones? ¿Defendibles? ¿Cómo se define una definición? ¿Es una definición algo que elegimos, en el sentido de que decidimos cómo se usará esta palabra, como en Alicia en el País de las Maravillas? Si así digo que uso la palabra, así digo que la uso. Sea o no el Sombrero Loco, es crucial. La filosofía del lenguaje comienza a emerger en el siglo XVII como crucial.

Lo encontramos en Hobbes con su nominalismo. Les mencioné que estaba trabajando en Hobbes, e incluso desde que lo hicimos hace dos semanas, he descubierto pasajes donde Hobbes dice que los problemas que surgen con otras perspectivas se deben a la forma en que las personas han dado significado a las palabras. El pensamiento comienza con las definiciones.

Y para un nominalista, ¿no se esperaría eso? ¿Crees? No con las ideas, sino con las palabras, es donde comienza el pensamiento. ¿Alguna pregunta o comentario antes de profundizar en el tema? Esas dos características generales. La primera tiene que ver con la sustancia, los atributos y los modos.

El segundo se refiere a los aspectos restantes, a saber, la opinión, la razón y la intuición. Centrémonos, pues, en algunos de estos aspectos dobles. Eso es lo que nos ocupará durante el resto de Spinoza.

Dios y la naturaleza. Vaya a la página 110 de la antología y observe las definiciones. Obviamente, para hacerle justicia a Spinoza, tendríamos que sopesar todas estas definiciones y todos los axiomas, y repasar todas las demostraciones.

Aunque Coffman ha omitido mucho. Al fin y al cabo, se trata de una selección. Pero solo quiero destacar una o dos de las pruebas que destacan por su importancia.

La primera definición no debería sorprenderte. Por aquello que se autocausa, me refiero a aquello cuya esencia implica existencia. Aquello cuya naturaleza solo es concebible como existente.

Ahora bien, esa es la forma escolástica de hablar de Dios, cuya esencia implica existencia. Esa fue la base del argumento de Descartes sobre la existencia de Dios en la Meditación 5. Su argumento ontológico parte del concepto de Dios como alguien cuya esencia implica existencia. Luego, veamos la definición 3. Por sustancia, me refiero a aquello que es en sí mismo y se concibe en sí mismo.

Tiene identidad propia. Es en sí misma. Se concibe a través de sí misma.

Puedes pensarlo de forma aislada. Esa era la forma en que Descartes hablaba de la sustancia. Está bastante bien... una definición cartesiana hasta ese punto.

Pero observen cómo lo entiende en la segunda cláusula. Ahora va a expresar la definición con otras palabras. Por sustancia, me refiero a aquello de lo cual se puede formar una concepción independientemente de cualquier otra concepción.

No dice simplemente que se pueda pensar en ello aisladamente de otras cosas. Pero se puede formar una concepción independientemente de cualquier otra cosa. No hay implicaciones lógicas que se relacionen con otras cosas.

No hay suposiciones lógicas sobre otras cosas involucradas. Por lo tanto, parece haber definido la sustancia como aquello que no depende en ningún sentido de otras sustancias, ni tiene otras sustancias que dependan de ella.

Por eso creo que definió la sustancia de tal manera que solo puede haber una. Esa definición es crucial. Ahora, juntemos las dos definiciones, 1 y 3.

Y me parece que la definición 6, su definición de Dios, se desprende de ello. Por Dios, me refiero a un ser absolutamente infinito . Es decir, una sustancia compuesta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencialidad eterna e infinita.

Ahora bien, Dios es una sustancia de atributos infinitos. Con atributos infinitos, lo que estás diciendo es que Dios es un ser independiente y omnipresente. Cada atributo expresa una esencialidad eterna e infinita.

Sí, su esencia es existir, por eso es un ser. Un ser necesario. Así que pueden ver las implicaciones de estas definiciones de inmediato.

Son definiciones que, como podemos ver claramente, anticipan lo que viene después. Y observen la proposición número uno. Proposición número uno.

La sustancia es, por naturaleza, anterior a sus modificaciones. Esto se desprende claramente de tus definiciones de sustancia y modo. Proposición dos.

Dos sustancias con atributos diferentes no tienen nada en común. Esto se desprende de la tercera definición. Pues cada una debe existir en sí misma, ser concebida a través de sí misma.

La concepción de uno no implica la concepción de otro. Proposición tres. Las cosas que no tienen nada en común no pueden ser causa de otra.

Perdón, Descartes, ese era el problema con el problema mente-cuerpo, ¿no? Las cosas que no tienen nada en común no pueden ser causa una de otra. ¿ Lo ves? Entonces, la proposición cinco: no pueden existir en el universo dos o más sustancias con la misma naturaleza o atributo.

Proposición seis. Una sustancia no puede ser producida por otra. Veamos.

Al llegar a la proposición seis, esto significa que Dios y la naturaleza no pueden ser dos sustancias separadas. La proposición siete dice que la sustancia es autoexistente. La proposición ocho, que toda sustancia es un ser necesario, autoexistente.

La proposición once afirma que Dios o la sustancia consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es esencial. Que Dios existe necesariamente. Y, finalmente, la proposición catorce extrae la conclusión.

Fuera de Dios, no se puede conceder ni concebir ninguna sustancia. Y la proposición quince, para rematar, dice que todo lo que existe, existe en Dios. Y sin Dios, nada puede existir ni concebirse.

Y entonces solo hay un Dios, una sola sustancia: Dios o naturaleza. ¿De acuerdo? Entonces Dios y la naturaleza resultan ser Dios o naturaleza. La frase que usó, Deus ewei natura, Dios o de lo contrario existe.