



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

La noción de naturaleza en Spinoza

EPEKEINA, vol. 2, n. 1 (2013), pp. 49-65

Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.epkn.v2i1.30

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

La noción de naturaleza en Spinoza

Francisco José Martínez

Espinoza... ha encontrado ciertamente en el paradigma mecanicista de su física un instrumento conceptual irrenunciable para superar las interpretaciones mágicas, antropomórficas y antropocéntricas de la naturaleza, pero también ha advertido sus insuficiencias precisamente en su incapacidad para explicar de forma racional y no imaginaria la idea de la materia como potencia productora de efectos.

C. Santinelli

El autor (Espinoza) opera una reevaluación y una relaboración crítica de la significación de los principales conceptos del cartesianismo, que adopta y da por válidos sin ninguna duda, pero confiriéndoles, mediante un movimiento de radicalización y profundización, una orientación nueva y un alcance diferente.

E. Lécrivain

El proceso de abstracción que da lugar al surgimiento del concepto moderno de naturaleza como algo abstracto e inerte está relacionado con el surgimiento de la mercancía en tanto que valor de cambio abstracto y separado del valor de uso. El patrón del movimiento inherente a la abstracción del proceso de intercambio de mercancías introduce un concepto de naturaleza entendido como un mundo material y objetivo del que el hombre, en tanto que sujeto de la actividad social, se ha retirado¹ lo que rompe con la concepción antropomórfica de la naturaleza propia de las sociedades premercantiles.² Esta noción de naturaleza basada en un espacio y un tiempo separados de la vida social humana y que actúan como un marco abstracto en el que tienen que encajar

1. Cf. SOHN-RETHEL 1978, 56.

2. La ruptura con el antropomorfismo es central en los dos momentos privilegiados del desarrollo del pensamiento humano: la aparición de la Filosofía en Grecia en paralelo con la acuñación de moneda y el surgimiento de las mercancías y el nacimiento de la ciencia moderna paralelo al surgimiento del capitalismo como modo de producción basado exclusivamente en la producción de mercancías, lo que supone un gran desarrollo de la abstracción, tanto en los procesos productivos como en los intelectuales.

los fenómenos observables es el objeto de estudio de un intelecto independiente del trabajo manual que mediante las estructuras abstractas derivadas del intercambio está equipado para su concepción y entendimiento. El carácter intemporal, ahistórico de este nuevo concepto de naturaleza es común a todos los conceptos derivados a partir de la reflexión sobre los procesos abstractos del intercambio. Este tipo de conocimiento de la naturaleza es un conocimiento que toma la forma de la mercancía, la abstracción. Los conceptos abstractos que constituyen nuestro conocimiento científico se derivan de la naturaleza gracias a un proceso histórico que supone abstracción y reflexión. La abstracción intelectual deriva del intercambio de los objetos abstractos que son las mercancías.³ Por ello no es sorprendente que el surgiera en la época de la manufactura, dado que el proceso de abstracción que da lugar a la mercancía es paralelo al proceso de abstracción que da lugar a la ciencia moderna.

F. Borkenau, cuyo objetivo es exponer el nacimiento de las categorías fundamentales de la concepción matemático-mecanicista del mundo propia del siglo XVII a partir de las luchas sociales del periodo,⁴ también relaciona el surgimiento de una filosofía mecanicista, abstracta, con el predominio del trabajo abstracto en el sistema capitalista de producción al afirmar que «el esfuerzo por explicar todo el acontecer natural a partir de procesos mecánicos se puede definir como un intento de *concebir todo el acontecer natural por analogía con los procesos de producción manufacturera*».⁵ Más concretamente, la mecánica concebida como la ciencia del periodo de la manufactura es la elaboración científica del propio proceso productivo manufacturero que aparece a su vez como el presupuesto social de la mecánica moderna. En esta época se considera el trabajo como trabajo abstracto, cuantitativo, y por lo tanto calculable, y la materia como el mero sustrato también abstracto del proceso de trabajo despojándola de sus características sensibles y de toda actividad interna.⁶ Como afirma Marramao en su espléndida introducción al libro de Borkenau la filosofía mecanicista es la imagen del mundo correspondiente el periodo de la manufactura,

3. Cf. SOHN-RETHEL 1965 y SOHN-RETHEL 1978 disponibles ambos en internet.

4. Cf. BORKENAU 1984, 5.

5. Cf. BORKENAU 1984, 15 (cursivas del autor).

6. Cf. BORKENAU 1984, 22.

presentándose como la forma de pensamiento característica de esta etapa de transición que es el periodo de la manufactura, antesala del moderno capitalismo, en el que se lleva a cabo un proceso de abandono de la concepción de la naturaleza como un todo animado y la destrucción del cosmos ordenado en beneficio de un universo infinito, como nos recuerdan respectivamente E. Cassirer y A. Koyré,⁷ lo que conlleva una escisión entre el espacio matematizado de la ciencia moderna mecanicista y el espacio sensible en el que se desenvuelve la vida humana.⁸ La manufactura, en cuanto proceso productivo caracterizado por la abstracción de los elementos cualitativos y la reducción de todo trabajo a trabajo abstracto, a puro movimiento físico, tiene el papel de modelo (*Vorbild*) de la concepción mecanicista del mundo. A su vez dicha concepción mecanicista del mundo es una metáfora (*Übertragung*), una trasferencia de los procesos utilizados en la manufactura al universo en su conjunto.⁹

La noción de naturaleza es clave en el pensamiento espinosiano ya que su ontología y su teología se pueden entender como una filosofía de la naturaleza,¹⁰ dada la identidad entre Dios, el Ser, es decir, la Substancia y la Naturaleza, producto de su monismo ontológico que rompe con el dualismo ontológico cartesiano y concibe a Dios no como un creador trascendente sino como un productor inmanente de la naturaleza con la que coincide.¹¹

La grandeza de Espinosa reside en que combina y articula este concepto moderno de naturaleza con el concepto vitalista clásico que desde los estoicos llega a su época.¹² Este paso del mecanicismo al dinamismo, de la mecánica a la dinámica, no supone ni romper con los puntos esenciales de aquél, especialmente la necesidad de las leyes naturales y la crítica del antropomorfismo, ni volver al finalismo y a la doctrina de las formas substanciales.¹³ Por ello Espinosa es un

7. Para A. Koyré, la revolución galileana unifica la física celeste y la terrestre y matematiza la naturaleza, oponiendo un universo infinito al cosmos cerrado aristotélico (Cf. KOYRÉ 1973, 196-212).

8. Cf. MARRAMAO 1984, XVIII-XIX y LXIII.

9. Cf. MARRAMAO 1984, XXXI.

10. Cf. MISRAHI 2005, 136.

11. Cf. KLEVER 1988, 168.

12. He tratado esta articulación en mi libro MARTINEZ 1988, 39-81.

13. Cf. LECRIVAIN 1978.

moderno consciente de las dificultades y carencias de la modernidad y por ello combina el concepto moderno, mecanicista, de naturaleza, con el vitalista antiguo.¹⁴ Para P. Tottaro los intentos de introducir a Espinosa en el paradigma mecanicista o en el vitalista organicista renacentista son fallidos ya que la noción de naturaleza espinosiana presenta un carácter ambivalente.¹⁵ El mecanicismo espinosiano que está más presente en el *Tratado de Reforma del Entendimiento* donde define la naturaleza como un todo homogéneo, único e infinito y en los *Pensamientos metafísicos* donde dice que en la materia no se da nada fuera de las texturas mecánicas y los movimientos se va matizando paulatinamente en sus obras de madurez. Del mecanicismo Espinosa retendrá fundamentalmente el carácter necesario y determinante de las leyes naturales que aseguran el orden y la estabilidad en el conjunto de la naturaleza. Los principios mecanicistas le sirven a Espinosa para rechazar la idea de creación y también las explicaciones por las formas y las cualidades ocultas que son el ‘asilo de la ignorancia’, como le escribe a Oldenburg el 27 de septiembre de 1661. Las ideas de *coherentia*, *connexio* y *concatenatio*, tanto de las cosas como de las causas, son los elementos esenciales que Espinosa retiene del mecanicismo, pero a partir de 1670 este mecanicismo inicial se expande en dirección de un pensamiento de la potencia única e infinita.¹⁶ Para Espinosa la naturaleza es una, sobre todo en su identificación con la substancia, pero también es múltiple si se la considera como la totalidad de los modos finitos e individuales. El entendimiento recalca la unidad de la naturaleza, mientras que los sentidos atestiguan su pluralidad. Mientras que Descartes hace hincapié en la unidad de la naturaleza material entendida como extensión y desatiende la individualidad de los cuerpos singulares, Espinosa atiende a estos cuerpos singulares individuado cada uno de ellos por su esencia.

14. La permanencia en Espinosa del vitalismo renacentista forma parte de la reacción anticartesiana que Espinosa compartió con autores como Leibniz y que apuesta por restaurar los derechos de una naturaleza entendida como fuerza y potencia conservando los aspectos revolucionarios del mecanicismo cartesiano (Cf. DELEUZE 1975, 219).

15. Cf. TOTTARO 2008, 173.

16. Cf. TOTTARO 2008 especialmente 176-183.

La noción de naturaleza presente en la filosofía de Espinosa se sitúa en la encrucijada entre el vitalismo renacentista que culmina en Giordano Bruno y el mecanicismo cartesiano. De la primera corriente retoma un vitalismo difuso presente en la noción de *conatus* y del segundo la importancia del método geométrico, así como el rechazo del finalismo y de cualquier dualismo antropomorfo.¹⁷ Espinosa nunca fue un cartesiano ortodoxo¹⁸ y su distanciamiento de Descartes en dirección a un pensamiento de la potencia que dinamiza los conceptos cartesianos¹⁹ proviene de su deseo de eliminar los dualismos que atenan la reflexión de Descartes y de abrirse a las nuevas investigaciones de su tiempo,²⁰ físicas como las de Boyle y Huygens,²¹ y metafísicas como las del mecanicismo de la inmanencia de Hobbes.²² Espinosa reprocha a Descartes una concepción de la extensión como masa inerte (*moles quiescens*)²³ y defiende, por el contrario, que dicha extensión tiene que tener un dinamismo interior que permita explicar el surgimiento y la constitución de los cuerpos singulares.²⁴ La distinción de dichos cuerpos singulares no es substancial sino que se basa en las distintas proporciones entre movimiento y reposo que definen su esen-

17. Cf. LECRIVAIN 1977, 247.

18. He analizado las relaciones entre Espinosa y Descartes en mi trabajo MARTINEZ 1998, 407-15.

19. Cf. SANTINELLI 2008, 141.

20. Sobre la influencias de la ciencia de su tiempo, especialmente la matemática, la óptica y la mecánica, sobre la ontología de Espinosa se puede consultar PARROCHIA 1989. El autor analiza el desarrollo del proyecto espinosiano que sigue la evolución de un modelo mecanicista basado en la mecánica de los choques de origen cartesiano hacia un modelo mecánico ondulatorio basado en los estudios sobre péndulos de Huygens. Esta transición es especialmente interesante en la teoría política en la que Espinosa sustituye la idea de un equilibrio estático por la de un equilibrio dinámico que estabiliza un sistema inestable por naturaleza (cf. GUILLAMEAU 2008, 139. Sobre el modelo oscilatorio de Huygens y sus resonancias en Espinosa, cf. también, VUILLEMIN 1990, 231-249. También, PARROCHIA 1984-85 y QUETING 1984-85 71-92 y 109-128 respectivamente).

21. Cf. MARTINEZ 2002, 24.

22. Cf. SANTINELLI 2008, 165.

23. En la carta a Tschirnhaus de 5 de mayo de 1676, comentada por Matheron (MATHERON 1991, 83-109), Espinosa considera que la teoría cartesiana que piensa la extensión como una masa en reposo es inútil y absurda porque no permite deducir de ella la existencia de los cuerpos.

24. Cf. PALERMINI 2011, 92.

cia. Mientras que la noción cartesiana de individuo es esencialmente cinética y externa, la de Espinosa es intensiva e interna y expresa la manera en la que la productividad infinita de la substancia se despliega en cada modo finito. En la física cartesiana predomina la cinemática y no tiene en cuenta la noción de fuerza o acción que en cambio es esencial en la física espinosiana.²⁵ Para Rivaud el mecanicismo en Espinosa no es un mecanicismo basado solo en las causas eficientes sino un mecanicismo que se abre a la espontaneidad y la vida. Detrás del mecanicismo inflexible descubre la vida ardiente y múltiple que manifiesta la potencia infinita de la naturaleza y de Dios.²⁶ El vitalismo renacentista diviniza el hombre y humaniza el cosmos y concibe el cosmos como un todo animado. Este vitalismo renacentista culmina en Bruno²⁷ el cual combina el espíritu renacentista con el impacto metodológico de los descubrimientos de Copérnico dando lugar a la idea de un Universo único, infinito y divino. La naturaleza divina coincide con la materia que es la substancia de las cosas. Esta naturaleza se hace infinita y se convierte en fuente de potencia y productividad para todas las cosas. Y es en esta consideración de la naturaleza como potencia infinita donde coinciden Bruno y Espinosa los cuales tratan, según Ansaldi,²⁸ de responder a la misma pregunta: ¿cuáles son las consecuencias antropológicas del devenir infinito de la naturaleza?, de una naturaleza entendida como una fuente inagotable de productividad que no necesita ningún Dios trascendente y de la que las cosas finitas son partes, modos, que afirman y despliegan esa naturaleza infinita en su potencia.

Descartes y Boyle se combinan en Espinosa. El materialismo espinosiano supera el mecanicismo cartesiano,²⁹ ya que su concepción de la naturaleza se basa en el dinamismo de poder ser afectado y en la consideración de las esencias singulares como intensiones o grados de poder. Este materialismo afirma a la vez la naturaleza (naturante)

25. Cf. LECRIVAIN 1986, 112 y 113.

26. Cf. RIVAUD 1924-1926, 50-6.

27. Sobre las relaciones entre Bruno y Espinosa se pueden consultar el trabajo clásico de DILTHEY 1894, así como ANSALDI 2006.

28. Cf. ANSALDI 2006, 8.

29. Cf. LECRIVAIN 1986. El autor destaca cómo Espinosa introduce una inflexión en los conceptos cartesianos poniendo el acento en la infinitud y continuidad de la naturaleza.

como centro de actividad inmanente y la naturaleza (naturada) como una serie de intensidades o grados de poder con lo que se presenta como un materialismo inmanentista, actualista y activo.³⁰

El mecanicismo es en el siglo XVII la conciencia de que la idea de máquina no es sólo un emblema de la modernidad de la época sino también la estructura fundamental del pensamiento.³¹ El mecanicismo cartesiano, retomando esta profunda intuición sobre el papel de la máquina como modelo para el pensamiento, pretende unificar las ciencias gracias a un método único inspirado en el método deductivo de la matemática y su objetivo no es tanto describir el mundo existente como construir un modelo geométrico que reconstruya la constitución del universo dado como el resultado del juego necesario de las causas eficientes. El mundo ‘fabulado’ por Descartes es un artificio mecánico que pretende imitar el comportamiento de los fenómenos naturales. Los engranajes de este artilugio mental y matemático estructuran y articulan las hipótesis teóricas y representan el orden de las causas, estableciendo una analogía entre las máquinas y los fenómenos naturales.³² Esta pretensión la mantendrá Espinosa que distingue entre una visión imaginativa del mundo y una visión racional del mismo y cuyo método geométrico deductivo pretende replicar la concatenación necesaria de las causas eficientes en la naturaleza. La diferencia reside en que para Espinosa los individuos orgánicos no se consideran como un conjunto de partes mecánicas sino como una pluralidad unificada como totalidad.³³

Para Spinoza el concepto de naturaleza no es holista organicista ni atomista mecanicista sino que designa una correlación entre elementos y funciones de diversas esferas con una apertura radical.³⁴ Hay una conexión (*coherentia*) entre el todo y las partes que define un orden de la naturaleza que regula el conjunto de cambios, sucesos y procesos naturales mediante leyes uniformes. Espinosa evoluciona desde un panteísmo naturalista a un panteísmo logicista o absoluto

30. Cf. MARTINEZ 1988, 55.

31. Cf. “Machina” en TOTTARO 2009, 64. La autora alude a la obra VENEZIANI 2005 que recoge las actas de un encuentro celebrado en Roma en enero de 2004.

32. Cf. MACHADO 1998, 128, 135 y 136.

33. Cf. JONAS 1965, 50.

34. Cf. ESPINOSA 1996, 4 y ESPINOSA 1995, 158-170.

considerando la naturaleza como un hecho espontáneo y primitivo y luego como un sistema lógico.³⁵ La concepción vitalista de la naturaleza que se articula con el mecanicismo en la obra de Espinosa recupera la oposición entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*, oposición que se remonta a Proclo y que aparece con este nombre en el comentario de Averroes a nociones aristotélicas contenidas en *Física* II, 1, 11 y *De Coelo*, I, 1. La distinción está también en la escolástica, especialmente en Vicente de Beauvais y en el maestro Eckhart, y con incidencia directa en Espinosa en Cusa y Bruno.³⁶ Espinosa quizás retome la noción de cuño tomista de *natura naturans* de las obras de Clauberg y Heerebord a los que alude como Tomistas en el *Corto Tratado* I, capítulo 8 y de los que se separa al decir que su Dios, en tanto que *natura naturans*, era externo a toda sustancia.³⁷ La *natura naturans* retoma la idea de nacimiento, de génesis, de energía, propio de la *fisis* griega, es forma generadora de forma y materia última de la que sale todo y la *natura naturata* es el resultado de ese nacimiento. La noción de *fisis* reúne la raíz que significa crear, producir, con la terminación *sis* que presenta un valor de acción, según lo cual la *fisis* es lo que genera, lo que produce. Es un elemento dinámico, productivo que da lugar al devenir de las cosas naturales. La raíz crecer tiene su significado primigenio en lo vegetal hasta el punto que lo vegetal significa lo que crece. Este sentido generador se conserva en la traducción de *fisis* por *natura* que fusiona la raíz que significa nacer con una terminación que alude al futuro, dado lugar a la noción de *natura* como la capacidad de generar las cosas.³⁸ La *natura naturata* es la totalización de los modos finitos, pero esta totalización no es una mera suma. La *natura naturans* es el principio de unidad de las diversas totalizaciones propias de cada ámbito de seres. La sustancia, *natura naturans*, es el principio de producción, de identidad y de inteligibilidad³⁹ del conjunto de los modos finitos, *natura naturata*.

35. Cf. MISRAHI 1972 capítulos, VIII y IX.

36. Cf. «*Natura naturans, Natura naturata*» en FERRATER MORA 1979, 2308-2309.

37. Cf. TOTTARO 2009, 109.

38. Retomado de la espléndida conferencia que pronunció F. Casadesús con el título de «Origen y formación de la noción de *physis*. Entre la literatura y la filosofía» en el X Congreso Internacional de Ontología, *Physis: de las partículas elementales a la naturaleza humana*, celebrado en San Sebastián del 1 al 6 de octubre de 2012.

39. Cf. GABAUDE 1972.

La *natura naturans* es inmanente a la *natura naturata* y produce de forma constante un exceso de singularidades respecto a la fijación de las regularidades que son sin embargo la base de la necesidad de dichas singularidades.

El vitalismo renacentista se perpetua en la noción de naturaleza espinosiana a través de la distinción entre *Natura naturans* y *natura naturata* que define en la *Ética* de la siguiente manera: «Por Naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse».⁴⁰ Como vemos aquí nuestro autor identifica la Naturaleza en su aspecto naturante con los atributos de la sustancia, o sea con Dios como causa libre, es decir, autónoma, es decir, con Dios en tanto que principio ontológico, lo que es por sí, y epistemológico, lo que se entiende por sí, de todas las cosas, mientras que la Naturaleza en tanto que naturada aparece como el conjunto de todos los modos que se siguen de los atributos divinos en tanto que cosas que se dan en Dios y sin él no pueden ser ni ser concebidas. De nuevo vemos aquí la dualidad de la noción de naturaleza espinosiana que conjuga la unidad indivisible de la *natura naturans*, con la pluralidad infinita de la *natura naturata*.

Esta dualidad de la naturaleza, como principio generador y productivo y como conjunto de lo generado y producido se puede rastrear hasta el pensamiento de Heráclito el cual afirma que «la naturaleza tiende a ocultarse» (DK,B 123), entendiendo aquí naturaleza, *fisis*, como la *Natura naturans* que está oculta bajo la *Natura naturata*. De igual manera afirma que: «la armonía oculta es más fuerte que la visible» (fragmento 54), lo que se puede entender como que la naturaleza en tanto que principio generador, oculto e invisible, es más fuerte que la armonía visible que muestran las cosas naturales.

40. *Ethica*, I, 29, escol.

En relación con su mecanicismo podemos decir que la apuesta de Espinosa por el método geométrico es una apuesta por las posiciones más avanzadas de su tiempo que pretendían elaborar una metafísica acorde con la exactitud de la física matematizada⁴¹ pero la utilización concreta que hace del mismo es fundamentalmente retórica, hasta el punto de que algunos autores como W. Klever⁴² la consideran pragmática y oportunista, ya que no se preocupa por evitar las posibles inconsecuencias en el orden de la deducción,⁴³ y su propósito es esencialmente pedagógico y estratégico. Hubbeling piensa que el método geométrico no es esencial en la filosofía de Spinoza ya que no es necesario ni suficiente para alcanzar la verdad y además que no se puede considerar como genético, constructivista y sintético.⁴⁴ Espinosa continúa el pensamiento geométrico de Hobbes en tanto que éste acentúa el carácter genético de la geometría de Euclides. Espinosa retoma el método geométrico del último Descartes para convencer dialécticamente al círculo de sus amigos y de sus lectores potenciales de la verdad de su filosofía, partiendo del cartesianismo como algo conocido por ellos aunque esta asunción es crítica desde el principio. De igual manera la asunción del método geométrico dificulta la comprensión de la radicalidad de las tesis espinosianas a aquellos que forman sus ideas a partir de la sensación y la imaginación.⁴⁵ Se puede decir que hay una conexión entre el método geométrico y la filosofía espinosiana ya que la necesidad derivada del orden causal imperante en la naturaleza tiene que exponerse a través de la conexión deductiva entre las ideas que exhibe el método geométrico.⁴⁶ Espinosa rompe el orden geométrico no sólo en los escolios sino también en las explicaciones, los prefacios y los apéndices. Dicha ruptura de la mera deducción tiene un efecto emocional, retórico. Por otra parte, el papel de los escolios con una función polémica y a la vez como el lugar en el que se exponen las

41. Cf. MARTINEZ 1988, 172.

42. Cf. KLEVER 1986, 172.

43. E.E. Harris, en HARRIS 1986 afirma que en Espinosa el método depende de la metafísica y no al revés y además que su concepción del método no es la lineal propia de la lógica formal sino una cierta 'cripto-dialéctica' que desarrolla las implicaciones sistemáticas de un todo estructural (la cita es de las páginas 140-141).

44. Cf. HUBBELING 1977, 25-36.

45. Cf. BYRNE 2007, 459-460, disponible en internet.

46. Cf. NADLER 1999, 226.

teorías menos ortodoxas y más novedosas es el de romper el orden geométrico y desbordarlo al comentar sus resultados y reflexionar sobre los mismos, fuera del texto deductivo principal.⁴⁷ El método geométrico era un instrumento para la renovación de la filosofía y de la ciencia y además permitía establecer un saber accesible y útil para todos.⁴⁸ Según Deleuze, en la *Ética* el orden geométrico, deductivo, hace que se pueda considerar la obra como el discurso del concepto, como un sistema deductivo, discursivo. Pero, el papel de los escolios rompe con el orden geométrico y lo desborda. Los escolios tienen una función polémica, de denuncia y crítica y a la vez anuncian la novedad en dirección a la constitución de un nuevo hombre capaz de aumentar su potencia para poder construir conceptos y transformar los afectos en pasiones. Los escolios forman una especie de segunda *Ética*, una *Ética* subterránea que interrumpe las demostraciones y marcalos giros de la deducción.⁴⁹

A diferencia de Descartes que sitúa su método como un prolegómeno al sistema, Espinosa no sitúa el método antes del sistema sino en su interior, hasta el punto que se ha podido decir que « es la metafísica misma la que constituye el método ».⁵⁰ Sin embargo, el papel de las definiciones y los axiomas en la *Ética*⁵¹ no es el mismo que en las matemáticas ya que no son ni evidentes ni necesarios. Incluso se ha podido afirmar que la definición 1 del libro I de la *Ética* no se ajustaría al método geométrico.⁵² Para W. Klever la axiomática espinosiana no es puramente formal y por ello intentos como los de J. Bennet que conecta el método espinosiano con el método hipotético deductivo no son capaces de captar la especificidad del método espinosiano, precisamente porque lo tratan como si fuera meramente formal.

Espinosa desarrolla el mecanicismo cartesiano eliminado sus dualismos y reforzando el carácter productivo y generador de la naturaleza que anima un cambio continuo presidido por las leyes mecánicas lo que da lugar a una física de las ocasiones y una mecánica de los senti-

47. Cf. BYRNE 2007, 469.

48. Cf. DE ANGELIS 1964, 187.

49. Cf. DELEUZE 1993, 182-3.

50. Cf. MOREAU 1989, 9.

51. Cf. CURLEY 1986, 151-68, donde analiza el papel de las definiciones, postulados y axiomas en el método de Espinoza y sus inconsecuencias.

52. Cf. KAPLAN 1989, 76.

mientos, a una física de los estados y una mecánica de las potencias.⁵³

En la recuperación espinosiana del vitalismo, la noción de conatus no se presenta como una simple adaptación del principio de inercia galileano sino que revela un dinamismo organicista que tiene su base en la llamada izquierda aristotélica,⁵⁴ la cual destaca el carácter dinámico de la materia como generadora de las formas. El principio de inercia sería una especie de *conatus* disminuido, válido sólo para los cuerpos simples, pero no para los complejos que tienen un principio interno de actividad, resultado de ser partes de la potencia infinita de la substancia, es decir de la naturaleza. Como nos recuerda Misrahi, el *conatus* en tanto que esfuerzo por perseverar en el ser conforma las cosas como dinamismos y no como inercias ya que se identifica con la potencia de actuar de dichas cosas. El perseverar de las cosas en su ser no es un estado sino un acto.⁵⁵ El dinamismo espinosiano hace que se pueda explicar la naturaleza como '*Moles in Motu*', como dice W. Klever, es decir como masas en movimiento y no en reposo. Más aún, según Klever, el reposo para Espinosa es un equilibrio, el resultado de iguales presiones por todos los lados sobre un cuerpo, es decir es más el resultado de las acciones de los cuerpos exteriores que un estado propio del cuerpo singular,⁵⁶ es un movimiento inhibido. La noción de *conatus* tiene un origen estoico y es retomada por Telesio y Campanella en cuya estela se sitúa Espinosa. Avicena y Buridano también utilizan el término. Descartes le da un carácter

53. Cf. LÓPEZ PULIDO 2012, 109.

54. La noción de izquierda aristotélica, paralela a la de izquierda hegeliana, se debe a E. Bloch que denomina de esta forma a una serie de pensadores que hacen una interpretación materialista de Aristóteles, separándose de la línea tradicional, tomista, de sus intérpretes. Esta línea subterránea cuenta entre sus miembros a Estratón, responsable de la primera inflexión naturalista del aristotelismo, Alejandro de Afrodisia que dinamiza la materia, Avicena, Avicibrón y Averroes que despliegan la idea de una materia universal, dotada de un movimiento interior eterno y viva, y culmina en Bruno que concibe la materia como la vida total, fecundante y fecundada hasta el punto que la propia potencia divina queda asumida por la potencialidad activa de la materia. (Cf. BLOCH 1966, 28-30). Nosotros nos hemos permitido prolongar esta tradición hasta Espinosa, en parte debido a las concomitancias entre los planteamientos de Bruno y de nuestro autor y en parte por las resonancias del aristotelismo renacentista, de Pomponazzi por ejemplo, en el materialismo inmanentista y vitalista espinosiano.

55. Cf. MISRAHI 2005, 142 y 296.

56. Cf. KLEVER 1988, 181.

mecanicista aunque lo considera como un poder activo que expresa el poder de Dios y Hobbes lo psicologiza y lo considera el deseo de supervivir. En Espinosa la noción tiene un doble carácter mecánico y metafísico: es, a la vez, «la inercia de la materia y el deseo de escapar a la muerte».⁵⁷ Se podría considerar que el *conatus* es un caso particular de la ley general, el ‘principio de persistencia’, que expone Descartes en sus *Principia Philosophiae* de 1644 según la cual todas las cosas, en tanto son simples e indivisas, tienen tendencia a mantener su estado de reposo o de movimiento si no son perturbadas por nada. Esta ley de persistencia se basa en la constancia e inmutabilidad de las leyes divinas que nada puede cambiar. Espinosa retoma esa teoría en el Comentario que hace de los *Principia* cartesianos pero la desarrolla en la *Ética* separándose del cartesianismo, ampliándola de las cosas simples a las cosas complejas y además rechazando la noción de Dios trascendente y voluntarista que está a la base de las concepciones cartesianas y que es inasumible por Espinosa, defensor de la radical inmanencia de Dios en la Naturaleza. La persistencia de las cosas individuales se basa en Descartes en la existencia de una fuerza que se opone en las cosas al cambio de estado, mientras que en Espinosa se supone una fuerza que se opone a su destrucción.⁵⁸

Como conclusión se puede decir que Espinosa no es mecanicista ya que desarrolla las intuiciones del último Descartes en un sentido vitalista lo que le aproxima a las posiciones de Leibniz, situándose entre el geometrismo cartesiano y la dinámica leibniziana. Espinosa se sitúa más allá del mecanicismo cartesiano y tiene una idea de cuerpo⁵⁹ cercana a la de Leibniz.⁶⁰ En este sentido Espinosa mantiene vivo el naturalismo antiguo basado en una visión materialista de la teoría de las formas substanciales. Su concepción es animista ya que todos los

57. Cf. RIVAUD 1924-1926, 57.

58. Cf. GARBER 1994.

59. La importancia del cuerpo en Espinosa ha sido destacado por numerosos autores que conciben la física como la base de la ética. Cf. ALVES 2003, 97-106. También KLEVER 1992. Por su parte R. Misrahi entiende el espinosismo como «una rehabilitación del cuerpo», lo que no significa que la materia entendida sólo como extensión sea la causa última de la realidad, Cf. MISRAHI 2005, 110.

60. Cf. BOUVERESSE 1992.

individuos están animados con diferentes grados.⁶¹ Pero el alma no es nada espiritual sino un principio de vida y de cambio, algo actual y activo que revitaliza las antiguas formas substanciales,⁶² aunque ligada estrechamente al cuerpo del que no es más que la idea. En el concepto de naturaleza de Espinosa se produce una articulación entre una totalización mecanicista cartesiana y un organicismo en tanto que potencia inmanente generadora de vida, que sólo de forma muy indirecta puede reconducirse a un supuesto origen neoplatónico⁶³ o judío,⁶⁴ tradiciones de las que Espinosa siempre se separará por su rechazo radical de la trascendencia divina.

Así no se puede encontrar en Espinosa trazas del misticismo filoniano y en cuanto a la tradición judía, P. Tottaro recalca las dificultades para encontrar en la lengua hebrea equivalentes de la noción griega de fisis. En el Talmud aparece, sin embargo, la equivalencia entre las nociones de *ha-teva*, naturaleza y *Elohim*, Dios, basada en que las dos palabras tienen el mismo valor numérico. Esta igualdad *Elohim* = *Natura* aparece también en Maimónides y será llevada por Espinosa a

61. *Ethica*, II, 13 scol.

62. Cf. RIVAUD 1924-1926, 39.

63. El neoplatonismo más influyente sobre Espinosa fue el de León Hebreo autor, portugués que conjuga neoplatonismo con judaísmo y cuya noción de amor como un «espíritu vivificante que penetra el mundo entero y es un vínculo que une a todo el universo» está muy presente en nuestro autor. La diferencia fundamental reside, como siempre, en que mientras que el judío mantiene la trascendencia de Dios, Espinosa imanentiza el poder creador de Dios en las cosas.

64. En relación con el peso que el judaísmo pudo tener en la obra de Espinosa, pensamos que Espinosa se educó en un medio judío, el conjunto de judíos emigrados en Amsterdam de origen ibérico, dedicó un libro, el *Tractatus theologico-politicus*, a la hermenéutica bíblica, pero su obra propia y sus principales concepciones sobre Dios, la naturaleza y el hombre se enfrentan de forma radical con las concepciones judías y en general con cualquier religión positiva, trascendente y antropomorfa. Aunque se puede decir que gran parte de la obra espinosiana es un diálogo con la gran tradición judía, especialmente la de Maimónides, Crescas y León Hebreo, hay que reconocer que dicho diálogo es especialmente crítico. En relación con la forma en la que Espinosa rehace la tradición judía heredada para construir una nueva visión ontológica se puede consultar el capítulo 13, «La fonte neoplatónico-cabbalistica degli attributi-sostanze spinoziani», de la obra de SACCARO DEL BUFA 2004, 367-410. C. Gebhardt ha resaltado que el pensamiento de Espinosa surge en un medio concreto que articula de forma compleja el judaísmo, el calvinismo y el libertarismo naturalista, medio en el que nuestro autor experimentó hasta el final el sentimiento de desarraigo y de exilio, propio de su tradición marrana. Cf. GEBHARDT 2000.

su culmen al eliminar cualquier rasgo de trascendencia y resaltar la unidad completa entre el productor y lo producido haciendo hincapié en la idea de potencia: «si Dios es la Naturaleza, la Naturaleza es Dios, y todos los *omnia* están en Dios como expresión de aquella absoluta e infinita potencia de la que nosotros formamos parte». ⁶⁵

Francisco José Martínez

UNED

Dpto. Filosofía y Filosofía Moral y Política

fjmarmar@fsof.uned.es

Referencias

- ALVES, E. 2003, *La nueva fábrica*, UCM, Madrid.
- 2008, «In rerum natura o la fuerza de las cosas», en CARVAJAL *et. al.* 2008, p. 97-106.
- ANSALDI, S. 2006, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Kimé, Paris.
- BLOCH, E. 1966, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid.
- BORKENAU, F. 1984, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La Filosofia del periodo della manifattura*, Il Mulino, Bologna.
- BOUVERESSE, R. 1992, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, París.
- BYRNE, L. 2007, «The Geometrical Method in Spinoza's Ethics», en *Poetics Today*, 28, 3, p. 443-74.
- CARVAJAL, J. y M. L. DE LA CÁMARA eds. 2008, *Spinoza: de la física a la historia*, Ed. De la UCLM, Cuenca.
- CURLEY, E. M. 1986, «Spinoza's geometric Method», en *Studia Spinozana*, 2, p. 151-69.
- DE ANGELIS, E. 1964, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Le Monnier, Florencia.
- DELEUZE, G. 1975, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona.
- 1993, «Spinoza et les trois 'Ethiques'», en *Critique et clinique*, Minuit, París.
- DILTHEY, W. 1894, «Giordano Bruno und Spinoza», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 7, p. 269-94.
- ESPINOSA, L. 1995, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- 1996, «Sobre razón y naturaleza en Spinoza», en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 6, p. 2-30.

65. Cf. P. Tottaro, "Natura" en TOTTARO 2009, 119-22.

- FERRATER MORA, J. ed. 1979, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid.
- GABAUDE, J. M. 1972, *Liberté et raison*, Univ. Du Mirail, Toulouse.
- GARBER, D. 1994, «Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus», en *Studia Spinozana*, 10, p. 43-67.
- GEBHARDT, C. 2000, «Spinoza, judaïsme et baroque», en GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES 1989, p. 9-18.
- GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES, ed. 1989, *Méthode et Métaphysique*, Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes, 2, PUPS, Paris.
- GUILLAMEAU, E. 2008, «Des chocs aux fluides, quelques paradigmes mécanistes dans la théorie politique de Spinoza», en CARVAJAL *et. al.* 2008, p. 121-39.
- HARRIS, E. E. 1986, «Method and Metaphysic in Spinoza», en *Studia Spinozana*, 2, p. 129-50.
- HUBBELING, H. G. 1977, «La méthode axiomatique de Spinoza et la définition du concept de Dieu», en *Raison Presente*, 43, p. 25-36.
- JONAS, H. 1965, «Spinoza and the Theory of Organism», en *Journal of the History of Philosophy*, III, p. 43-57.
- KAPLAN, F. 1989, «La définition 1 et la méthode géométrique», en GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES 1989, p. 47-65.
- KLEVER, W. 1986, «Axioms in Spinoza's science and philosophy of the science», en *Studia Spinozana*, 2, p. 171-95.
- 1988, «Moles in motu. Principles of Spinoza's Physics», en *Studia Spinozana*, 4, p. 165-94.
- 1992, «Éthique spinoziste comme physique de l'homme», en *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, ed. por A. DOMINGUEZ, Ed. Universidad de Castilla, La Mancha, p. 29-36.
- KOYRÉ, A. 1973, *Galilée et la révolution scientifique du XVII siècle*, Gallimard, Paris.
- LECRIVAIN, A. 1977, «Spinoza et la physique cartésienne», en *Cahiers Spinoza*, 1, p. 235-265.
- 1978, «Spinoza et la physique cartésienne», en *Cahiers Spinoza*, 2, p. 93-206.
- 1986, «Spinoza and cartesian mechanics», en *Spinoza and the Sciences*, ed. por M. GRENE y D. NAILS, Reidel, Dordrecht, p. 15-60.
- LÓPEZ PULIDO, A. 2012, «Descartes, Spinoza y la Revolución científica», en *Spinoza en su siglo*, ed. por F. J. MARTÍNEZ, Biblioteca Nueva, Madrid.
- MACHADO, M. R. 1998, «Traços gerais da Física cartesiana», en RIBEIRO DOS SANTOS 1998, p. 127-38.
- MARRAMAO, G. 1984, «Introduzione all'edizione italiana», en BORKENAU 1984.
- MARTINEZ, F. J. 1988, *Materialismo, Idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid.

- MARTINEZ, F. J. 1998, «Recepción espinosista de la ontología cartesiana», en RIBEIRO DOS SANTOS 1998, p. 407-415.
- 2002, «El cuerpo en Espinosa», en *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, ed. por J. RIVERA y M. C. LÓPEZ, UNED, Madrid, p. 19-31.
- MATHERON, A. 1991, «Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus», en *Cahiers Spinoza*, 6, p. 83-109.
- MISRAHI, R. 1972, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Gordon & Breach, París.
- 2005, *100 mots sur l'Ethique de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond, París.
- MOREAU, P. F. 1989, «Métaphysique de la substance et métaphysique de la forme», en GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES 1989, p. 9-18.
- NADLER, S. 1999, *Spinoza: A Life*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- PALERMINI, P. 2011, «La projet éthique de Spinoza entre mécanisme et finalité», en *Spinoza. Ser e Agir*, ed. por M. L. RIBEIRO DOS SANTOS, D. P. AURELIO y O. FERON, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, p. 87-98.
- PARROCHIA, D. 1984-85, «Physique pendulaire et modèles de l'ordre dans l'Ethique de Spinoza», en *Cahiers Spinoza*, 5, p. 71-92.
- 1989, «Sur quelques modèles scientifiques de la métaphysique spinoziste», en GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES 1989, p. 47-65.
- QUETING, E. 1984-85, «Les frères Huygens et Spinoza», en *Cahiers Spinoza*, 5, p. 109-28.
- RIBEIRO DOS SANTOS, M. L. ed. 1998, *Descartes, Leibniz e la Modernidade*, Colibri, Lisboa.
- RIVAUD, A. 1924-1926, «La Physique de Spinoza», en *Chronicon Spinozanum*, IV, p. 24-57.
- SACCARO DEL BUFA, G. 2004, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Franco Angeli, Milano.
- SANTINELLI, C. 2008, «Spinoza lettore e interprete della fisica di Descartes. Dai *Principiae Philosophiae Cartesianae* al *Trattato sui corpi* dell'Ethica», en CARVAJAL *et. al.* 2008, p. 141-68.
- SOHN-RETHEL, A. 1965, «Historical Materialist Theory of Knowledge», en *Marxism Today*.
- 1978, *Intellectual and manual labour. A critique of Epistemology*, Macmillan, London.
- TOTTARO, P. 2008, «Quale meccanicismo per Spinoza?», en CARVAJAL *et. al.* 2008, p. 169-83.
- 2009, *Instrumenta Mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, L.S. Olschki, Firenze.
- VENEZIANI, M. ed. 2005, *Machina*, L. S. Olschki, Roma.
- VUILLEMIN, J. 1990, «Physique panthéiste et déterminisme. Spinoza et Huygens», en *Studia Spinozana*, 6, p. 231-49.