

Causa sui

Felipe Martínez Marzoa

29 abril de 2011

Ateneo de Barcelona

Causa sui es el primer concepto, la primera palabra, que aparece en la exposición más completa de la filosofía de Spinoza, que es la *Ética*, puesto que delante sólo aparece una preposición. Esto plantea problemas especialmente notables, es una fecunda paradoja, porque nos encontramos con que la primera palabra es algo que tiene todas las condiciones o que reúne todos los números, digamos, para precisamente no poder ser la primera palabra de ninguna exposición de ningún discurso, es decir, que tiene tanto detrás que como primera palabra resulta excesivamente chocante. Trataré entonces de tomar esto como hilo conductor. Haré —porque será inevitable— algunas consideraciones referentes al surgimiento, al cómo se llega a esa palabra, a las tradiciones que se cruzan en esa palabra. De todos modos, las referencias históricas que haga en ese intento no las toméis como referencias con una intención historiográfica en sí misma, no pretenderán ser, y no serán en ese sentido, completas. Solamente se aportará aquellos elementos que sean necesarios para darle a ese concepto la posibilidad de su correcta percepción sistemática dentro de la obra de Spinoza. O sea, nada más que lo necesario para esto. Las referencias históricas, por lo tanto, no pretenderán ser en ningún momento completas sino funcionales.

Hay varias razones por las cuales eso no parece poder ser la primera palabra y sin embargo lo es. Primero : es un sintagma, es una palabra compuesta, es un compuesto de núcleo y complemento, *causa sui* es un núcleo con un complemento en genitivo. Segundo : el complemento ese en genitivo no es un tipo cualquiera de complemento. Nada menos que *sui* es el genitivo de *se* y *se* significa algo así como la autoreferencia, significa la reflexividad, es el reflexivo. Es un tema muy conocido a lo largo de toda la historia del pensamiento, por lo menos a lo largo de los más diversos momentos de la historia del pensamiento, por lo tanto teniendo un significado ya a nivel de mero esquema formal, incluso sin entrar en el significado que eso tiene en cada uno de esos momentos; es muy conocido —muy conocido tanto, por

ejemplo, por el *Sofista* de Platón como por polémicas en el paso de una etapa a otra del idealismo alemán— eso de que justamente la autoreferencia implica un desdoblamiento, es decir, que ahí estamos ante algo que no puede ser primero, que no puede ser lo que está al comienzo, que tiene que haber pasado algo antes, porque nada puede ser lo mismo que sí mismo sin haberse hecho dos, de alguna manera. La autoreferencia implica un desdoblamiento, implica una dualidad que se suprime. Por lo tanto, tiene que haber dualidad para que se suprima. Lo cual se documenta de manera muy inmediata en la evidencia de que incluso para afirmar la identidad de algo no hay más remedio que nombrarlo dos veces : A es A.

Este es un segundo motivo aparte de lo de núcleo-complemento, para entender el carácter, en principio no primario aparentemente, de esa expresión. Hay todavía un tercer motivo que es, por así decir, más sustantivo todavía, que es el núcleo mismo, no ya el complemento ni la relación núcleo-complemento, sino el núcleo mismo de esa expresión, es decir, el concepto ‘causa’.

Es muy poco anterior a la *Ética* de Spinoza, años, como mucho décadas, anterior a la *Ética* de Spinoza, el que haya un concepto sustantivo de causa, algo que sea causa a secas, relación de causalidad como tal. En principio esto se nota en que la palabra causa, que es una palabra latina, como todo el mundo sabe, adquiere importancia filosófica en la filosofía escrita en latín a partir del momento en que se adopta causa como traducción de un término griego que, sin embargo, en griego no es un sustantivo, causa sí es un sustantivo pero el término griego del cual toma su importancia filosófica no es un sustantivo sino un adjetivo : *aition* -*aitios* -*aitia* es un adjetivo. ¿Qué significado tiene esto desde el punto de vista de fondo, que es el que aquí nos interesa? Pues que el carácter de causa, el carácter de *aition*, es un carácter atribuible a cosas diversas en función de motivos en cada caso diversos. Es decir, incluso en relación con un mismo causado, con una misma cosa causada, el carácter de *aition* —por eso es un adjetivo y no un sustantivo en griego— se puede atribuir en virtud de relaciones muy diversas. Es *aition* en calidad de agente, es *aition* en calidad de fin, o sea, todo aquello que de un modo u otro está implicado en que la cosa en cuestión aparezca, tenga lugar, la haya. Esto se traduce incluso en el uso medieval de la palabra causa en que, si bien es verdad que en latín la relación sintáctica da la vuelta, es decir, causa pasa a sustantivo —*aition* era adjetivo—, causa pasa a sustantivo y se añaden especificaciones adjetivas para explicar en qué sentido es causa, por ejemplo, *causa finalis*, *causa formalis*, *causa efficiens*, etc. Pero de todos modos esas especificaciones son, incluso en latín, absolutamente imprescindibles. O sea, lo que no hay es la causa a secas. Hay aquello que es causa en calidad de tal y aquello que es causa en calidad de cual.

Como sustantivo, lo encontramos muy poco antes de la propia *Ética* de Spinoza. Como un concepto de causa a secas, la primera vez que lo documentamos es en Descartes. Antes de pasar a hablar de por qué luego sí hay un concepto sustantivo de causa imprescindible para que pueda decirse eso de *causa sui*, incluso con todo lo que tiene de problemático, voy a decir que el origen de ese concepto de causa a secas, causa sin más, *causa simpliciter*, por lo tanto, causa, ahora ya sí, decididamente, sustantivo autosuficiente, el origen de ese concepto está en el terreno de lo teológico en el sentido helenístico y posthelenístico. Trataré de aclarar, uno : qué quiere decir esto de teológico en el sentido helenístico y posthelenístico y, segundo, por qué digo que es ahí donde tiene su origen un concepto sustantivo de causa, un concepto de causa a secas, causa sin más, *causa simpliciter*.

Primer punto : ¿qué quiere decir eso de teológico en el sentido helenístico y posthelenístico? *Theion, theia*, de acuerdo con lo que significan esas palabras en griego, el concepto de lo teológico en esa zona (helenismo y posthelenismo, helenismo y Edad Media, digamos) tiene que ver con que por alguna razón, que no podemos ahora seguir porque nos llevaría muy lejos del tema concreto que tenemos ahora pero que en todo caso es una cuestión sobre la cual hay otros trabajos en otras partes ; por alguna razón, a partir de algún momento —que en contra de lo que se suele decir por ahí no es Platón pero este no es el tema—, a partir de algún momento —que sería en todo caso a situar en el helenismo o a comienzos del helenismo— se ha producido en el seno de lo ente una escisión entre lo inmediato y lo verdadero. Se ha producido un acá y un allá, se ha producido una transcendencia, transcendencia que dura hasta el momento histórico que nos ocupa pero que en el momento histórico que nos ocupa, un poco más amplio que Spinoza, digamos Spinoza y Leibniz en este caso, esa transcendencia ya no es una transcendencia de unas cosas a otras cosas, ya no es un allá y un acá consistente en cosas de allá y cosas de acá. En terminología bastante usual en el siglo XX, ya no es óptica esa transcendencia, ya no es de unas cosas y otras cosas sino que lo que hay es que el modo de presencia verdadero o que sería verdadero si lo hubiese, el modo de presencia que sería verdadero de estas mismas cosas que son las de acá, no es el modo de presencia que en efecto tenemos. O sea, es una dualidad, una escisión de modos de presencia que es transcendencia en ese sentido de que el modo de presencia válido no es el modo de presencia inmediato o sencillamente el modo de presencia que hay.

De esto, de lo que ocurre con la escisión, con la transcendencia, con el allá y el acá en un momento quizá terminal de la historia de esa escisión representado por Spinoza y por Leibniz, de esto de que ya no es de cosa a cosa sino de modo de presencia, tenemos que mantener un recuerdo para el resto de lo que voy a decir, no solamente por el fenómeno que he mencionado

en sí mismo sino también porque aquí se introduce un concepto que va a dar mucho juego, que va a ser muy importante en toda esa etapa, que es ese 'sería', el modo de presencia que sería el válido, que constituiría la efectiva transparencia de las cosas mismas que tenemos delante, que sería, que constituiría, o sea, ese modo gramatical irreal que, si lo hubiese, sería... No estamos diciendo que lo haya, ni siquiera que lo vayamos a tener alguna vez. Tenemos evidentemente un cierto metasaber referente a ese saber pero no se está diciendo que vayamos a tener alguna vez el saber en cuestión.

Esto hay que retenerlo porque será muy importante, casi podríamos decir que será la definición de cierta etiqueta que podríamos emplear (las etiquetas en historia del pensamiento sólo son admisibles, me temo, cuando no se aplican como etiquetas predeterminadas o preestablecidas sino que surgen de la propia exposición, pero casi sería una etiqueta legítima aplicable precisamente a Spinoza y a Leibniz). La etiqueta sería la que en su momento se verá pero el significado es ese, importa el significado no la palabra. Con esto va otra cosa, para configurar el concepto de lo teológico, que es de donde he dicho que va a salir el concepto de causa en términos absolutos, el concepto de causa a secas. Falta otro elemento : cuando se establece una transcendencia, no puede haber transcendencia, no puede haber un allá y un acá sin alguna transgresión de esa transcendencia, evidentemente. Esto puede sonar contradictorio pero es evidente, o sea, es una evidente contradicción, pero ahí está. No hay transcendencia sin algún elemento de prevaricación, digamos, respecto del estatuto de transcendencia porque, si esa transcendencia no es de alguna manera traspasada —ilegalmente, claro, porque si fuese legalmente ya no sería transcendencia— entonces simplemente no la hay. Porque entonces el otro lado simplemente no comparece en absoluto y aquello que no comparece en absoluto, pues simplemente no lo hay. No cabe separar de manera absoluta la noción de ser de la noción de presencia. Tiene que tener algún tipo de presencia. Si no, ¿por qué tiene algún sentido hablar de un allá? Por lo tanto, no es posible una transcendencia sin una violación de ese mismo estatuto, sin una corrupción, sin una corruptela, sin una prevaricación sobre ese mismo estatuto de transcendencia. En otras palabras, tiene que haber ahí algo que, por así decir, hace trampa a la transcendencia, algo, por lo tanto, que es gratuito, sobrenatural. De ahí que en todo eso que estamos llamando la tradición teológica a la que nos estamos refiriendo, aún cuando se admita, en aquellos casos en que se admita, que los medios que se emplean para poder hablar de la transcendencia son todos ellos estrictamente naturales, es decir, que la filosofía ha de poder convencer incluso a los infieles y, si no, no vale; aún cuando se admita eso, sin embargo se está admitiendo a la vez que al menos la cuestión no se plantearía si no hubiese en el fondo algún tipo de empuje sobrenatural : gracia, fe, revelación, religión en general, etc. Quizá

sea Spinoza el primero, por lo menos el primero importante, en que quizá, al menos sistemáticamente, al menos al nivel de la sistemática del estudio de la filosofía, se pueda ya prescindir de esto, se pueda decir que no, que no hace falta admitir ese empuje sobrenatural, quizá sea el primero. Evidentemente el primero que pretende que todos los medios que se emplean tienen que ser de índole natural, que la filosofía no vale si no es capaz de convencer también a los infieles, eso lo dice ya Descartes, como sabemos. Lo que no está tan claro es que en Descartes no ocurra que de todos modos la filosofía no es inteligible como conjunto —sí en cada uno de sus pasos, sí en cada una de sus demostraciones, o al menos eso pretende— pero no inteligible como planteamiento de la cuestión si no hay una motivación de otro tipo. Lo cual evidentemente exige que en esa posición representada por Descartes haya que admitir, si no la revelación o la gracia o esas cosas, al menos sí la posibilidad de la misma, o sea, que no esté excluida por ningún razonamiento filosófico, cosa que en cambio no está tan clara en Spinoza. En Spinoza sí puede excluirse perfectamente esa posibilidad sin que se rompa ningún hilo.

¿Qué tiene que ver esto con la noción de causa en el sentido de tránsito a una noción sustantiva de causa, a una noción de causa a secas, de *causa simpliciter*? Decíamos : es la noción de *causa simpliciter* la que procede de esa trayectoria teológica. Por eso efectivamente se genera en el tránsito de ésta : no la hay evidentemente en la Grecia antigua y se va generando a duras penas a lo largo de la Edad Media. Lo hemos notado incluso en el cambio de clichés lingüísticos. La noción de *causa simpliciter* procede de esa tradición teológica. ¿Por qué? Porque si ha de ser posible esa transgresión de la transcendencia, si ha de ser posible ese saltar por encima de la barrera de un campo al otro, entonces es que los dos campos, el allá y el acá, por así decir, no tienen los dos y cada uno de ellos una entera independencia el uno con respecto al otro, o sea, no se apoyan en elementos irreductiblemente distintos. Si se apoyasen en elementos irreductiblemente distintos, entonces no habría posible transgresión. En otras palabras, de alguna manera, uno de ellos depende unilateralmente del otro y por lo tanto el otro, concretamente el allá, es, por así decir, plenamente responsable de, es plenamente fundamentante del de acá (se me ha escapado la palabra 'responsable' porque es lo que significa el adjetivo griego *aition*, o sea, responde absolutamente de, lo que pasa es que en griego faltaba el absolutamente). Uno de los dos, concretamente el allá, ha de ser entonces enteramente fundamentante del otro y por lo tanto, el otro, es decir, el acá, no surgirá de ningún elemento irreductiblemente independiente, no tiene una base propia distinta. O sea, como se dice en latín, tiene lugar *ex nihilo*. *Ex nihilo fit*, y ya sabemos que esa es la definición de *ens creatum*, cosa creada.

Ahora, ya sí, tenemos una noción de algo que es causa en términos ab-

solutos, causa sin más. No es causa en calidad de, en calidad de esto o en calidad de lo otro sino que es simplemente causa : uno que es causa del otro. Podría pensarse, entonces, que ese concepto de causa como *causa simpliciter*, como causa a secas, se refiere en principio a Dios. Pero no, no es así. No es así porque de Dios, como sabemos, no se puede hablar directamente. Cualquiera de las maneras de hablar de Dios, ya sea analogía, negación, eminencia, etc., necesita un punto de apoyo en lo finito. Por lo tanto, para entender eso tiene que haber también en lo finito un concepto de causa a secas, una relación causa-efecto sin más : esto es causa de aquello. Ahí tenemos ya una noción de causa a secas.

De esto que he dicho, me interesa destacar tres cosas. Una ya está destacada : esta noción de causa que ahora tendremos que manejar procede del contexto teológico. Segundo, que procede del contexto teológico no quiere decir que venga de una revelación, de una fe o algo así, no quiere decir que sea un contenido de algo revelado o de algo de fe sino que lo que quiere decir es que es condición de la posibilidad de que se pueda admitir una fe, una gracia, una revelación, etc. Puesto que todo esto significa la posibilidad de transgredir la transcendencia y eso exige que uno de los dos niveles de la transcendencia sea, digamos, unilateralmente fundamentante en relación con el otro y de ahí venía toda la cuestión de causa. Por lo tanto, procede de lo teológico no porque esté en alguna revelación sino porque es imprescindible para que se pueda admitir en general una revelación, una fe, una gracia, una religión o algo así. Religión en el sentido, por supuesto, helenístico y post-helenístico del término. Por lo tanto, tercer punto, no es que esté en algún texto revelado sino que más bien la asunción o la adopción de un texto como revelado obliga a interpretar ese texto de manera que sea compaginable con esa noción que he expuesto, puesto que esa noción es inherente a que pueda haber una revelación.

¿Confirmación histórica elemental ? Mínima pero no quiero omitirla, sobre todo para documentar eso de que la noción de causa a secas es muy poco anterior a la Ética de Spinoza. ¿Confirmación histórica de esto ? Pues que empieza a haber una noción de causa a secas justamente en el momento terminal de ese proceso de la constitución de lo teológico, es decir, en el momento en el que ya la posibilidad de la revelación se ha replegado al mínimo de mera posibilidad, es decir : hay que admitir que pueda haber una revelación, incluso hay que admitir que quizá detrás de todo el aparato de la filosofía hay una motivación de ese tipo pero ya no es que la revelación forme parte del cuerpo, ya no es que pueda ser premisa de ninguna argumentación. He dicho que esto ocurre en Descartes y es precisamente en Descartes donde encontramos por primera vez una noción, que además en este caso es muy documentable : *Meditación tercera*. La palabra exacta es *causa totalis*, texto

latino. *Causa totalis* no quiere decir causa de todo, o sea, causa de la totalidad o causa de todo lo ente sino que quiere decir causa total de aquel ente del cual es causa total. Es verdad, y esto también confirma lo que he dicho de la conexión teológica, que eso ocurre en un texto en el que se está hablando de Dios, es verdad, pero la noción de *causa totalis* no se refiere a Dios sino que se refiere a cualquier ente en cuanto que causa o produce otra cosa. Su significado, por lo tanto, es el de *causa simpliciter* o causa a secas. En otras palabras, es el nacimiento de la noción de causa sin más.

Por otro lado, si recordamos, como he dicho, que este proceso se ha venido produciendo, este proceso hacia una necesidad y por tanto de penosa elaboración terminando allí donde termina la historia del planteamiento teológico mismo, es decir, en Descartes; si admitimos esto, entonces resultará también importante para lo que ahora queremos definir lo siguiente. Se ha pasado, según lo que hemos dicho, a entender todo ente como causa de efectos y efecto de causas. O sea, es verdad, decíamos, que eso procede de lo teológico pero no es sólo que Dios sea causa en este sentido sino que para que esto pueda entenderse es preciso que haya una noción de *causa simpliciter*, de causa a secas, de causa sin más, en lo finito mismo. Por lo tanto, es todo ente lo que pasa a entenderse como causa de efectos y efecto de causas. Es, por así decir, una nueva manera de entender el ser mismo.

¿Por qué insisto en esto? Pues porque para expresar esta nueva manera de entender el ser mismo es para lo que se dará carácter filosófico, carácter ontológico, a una palabra que también es protagonista en la primera frase de la *Ética* de Spinoza, tan protagonista como causa, una palabra que es una palabra latina de toda la vida, ya de la Roma antigua, pero que antes no tenía en absoluto un uso filosófico corriente y moliente y sobre todo que no se usaba para nada con el significado y el carácter que ahora toma. Es decir, es una palabra latina de toda la vida pero es evidente que ningún latino de cuando el latín era verdaderamente una lengua y no un instrumento especializado de comunicación entre eruditos, ningún latino de esa época, es decir, de la Roma antigua, entendería los usos que ahora se van a producir de esa palabra. Sobre todo no entendería que se la emplee como exégesis del *est*, o sea, del verbo ser en determinados contextos, concretamente cuando el verbo ser se emplea sin un predicado nominal a continuación. La palabra latina de toda la vida, pero con esas peculiares características a las que me estoy refiriendo, es existencia, *existere*, el verbo *existere*. Las cosas que ahora se hacen con el verbo *existere* ni Cicerón ni Salustio sabrían de qué se está hablando. Significa efectivamente ser pero ser en este sentido, en esa comprensión de efecto de causas y causa de efectos. Esto se va labrando trabajosamente a lo largo de la Edad Media. Ya he dicho, ningún latino de la época del latín lengua propiamente dicha lo entendería, pero es que tampoco lo entendería Tomás de Aquino, que no

es un latino de esa época. Tomás de Aquino no dice *Deus existit*, dice *Deus est*, con toda una serie de consecuencias que esto tiene sobre el contexto en las que no voy a entrar ahora. Y Anselmo en su famosa prueba no dice, no demuestra, que *Deus existit*. Demuestra o pretende demostrar que *Deus est in re* (en la cosa) y no *in solo intellectum* (sólo en el pensamiento) pero no dice ‘existe’ ni lo entendería, ni lo aceptaría.

Que la ontologización, digámoslo así, del verbo *existere*, que aparece dos veces en la frase esa del comienzo de la *Ética de Spinoza*, responde a esa nueva noción de ser, se expresa perfectamente en la exégesis común y corriente en todos los manuales a partir de ese momento, a partir de finales de la Edad Media, comienzos de la Modernidad; la explicación de por qué se emplea *existere* como palabra filosófica, la explicación que seguramente y con toda certeza estaba también en las manos de Descartes, de Spinoza, de Leibniz y de todo el mundo en la época —digamos, la explicación de manual o de diccionario— es que ese *existere* quiere decir *extra causas et extra nihilum*, es decir, fuera de, saliendo de, unas causas y fuera de. . . nada.

Las palabras *nihilum* y *causa* ya han surgido en mi exposición anterior, justamente en relación con lo teológico y la génesis de ese concepto de causa. Ahora sí, evidentemente, se puede en muchos casos tomar *existere* como exégesis del *esse* latino pero se puede no por lengua sino simplemente porque ha cambiado la concepción o la manera de entender el *esse* mismo.

Hemos mencionado ya varias señales de cómo ese planteamiento teológico al cual está vinculada la noción de causa y, lo acabamos de ver, también la noción de ser como existencia; de cómo ese planteamiento teológico se encuentra en situación terminal o toca a su fin, por decirlo de alguna manera. Hemos dado algunas señales de eso. Se podrían señalar más, naturalmente, de tipo interno, lo que pasa es que ya estamos bastante mal de tiempo. Por lo tanto, no insistiré en ello salvo precisamente en aquella señal que sí afecta directamente a la noción de causa.

Vamos a ver. Eso de lo ente en general se concibe como relaciones de causa a efecto, causa de efectos y efecto de causas; eso solamente es sostenible sobre la base de eso que llamamos a veces el vínculo de todo con todo. O sea aquello que, permitidme este salto por mor de la brevedad, Hegel expresará en algún momento diciendo que es en el fondo tautológico, o tautológico en el fondo, el que, para que no hubiese esta mota de polvo que hay tendría que también todo lo demás que hay no haberlo porque todo está vinculado con todo. Es tautológico en el sentido de que es imposible entender la noción misma de *es* sin darle por significado precisamente el que ese objeto, esa mota de polvo o lo que sea, tiene como aval suyo la totalidad de lo ente a través de ese vínculo de todo con todo. Pero por otra parte sabemos que el vínculo de todo con todo quiere decir también aquello de : si siempre fuese de día y nunca de

noche, pues tampoco habría día. Ese vínculo de todo con todo quiere decir también que nada está en particular vinculado con nada y, por lo tanto, de alguna manera, que nada está vinculado con nada. La otra cara de ese unotodo : si todo es uno, o sea si de alguna manera hay una sola cosa porque en cada mota de polvo lo que se juega es el todo, entonces no hay límites, por así decir, esenciales. O sea, en ninguna parte empieza ni termina nada y no hay trayectorias privilegiadas. Por lo tanto afirmar el vínculo de todo con todo es lo mismo que disolver todo, que reducirlo todo a meros puntos e instantes, es lo mismo. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, ya en Descartes, que además nos va a servir para conectar con lo que sigue.

En Descartes hay una ontología de la *certitudo*, *certitudo* es el carácter o la condición de *certum*, *certitudo* significa, por lo tanto, ser, puesto que significa discernimiento, significa ser lo que se es y no lo que no se es. O sea, *certitudo* significa que lo que es es y lo que no es no es. *Certitudo* significa definición, significa discernimiento, significa separación. Es el carácter y la condición de *certum* y *certum* es el participio del verbo *cernere*, que significa separar lo uno de lo otro. Entonces hay una ontología de la *certitudo*, *certitudo* significa ser, que implica que lo que es es y lo que no es no es, implica que lo que es es precisamente aquello que es, es decir, que si es de este carácter, es de este carácter y no del otro, significa definición. En Descartes hay una ontología de este tipo y la ontología de la *certitudo* en Descartes conduce al concepto de la extensión, que es precisamente eso que veíamos hace un momento, el vínculo de todo con todo, que es a la vez el vínculo de nada con nada, es decir, todo son meramente puntos y en ninguna parte empieza esencialmente nada ni termina esencialmente nada. Esa es la extensión, esa es la extensión cartesiana. Precisamente por eso el problema de Descartes será : bueno, y entonces ahí, ¿cómo demonios percibimos o reconocemos o constituimos entes, cosas? Porque ente, cosa significa un límite relevante, es decir, significa que en algún punto empieza algo y ese algo que empieza ahí termina en algún otro punto. ¿Cómo es posible reconocer eso? El problema de Descartes será cómo es posible reconocer eso en el terreno de la extensión.

Si todo fuese esto, es decir, si en Descartes no hubiese otra ontología que esa de la *certitudo*, es decir : vamos a ver en qué consiste que se pueda separar, que se pueda segregar, que se pueda dividir ; vamos a ver qué es lo que está perfectamente definido. (De ahí surge la noción de extensión, la noción de extensión implica isomorfismo total entre lo aritmético y lo geométrico, isomorfismo total implica identidad, por lo tanto, lo aritmético y lo geométrico no son sino dos modos de presencia de la misma cosa, de la misma sustancia y esa sustancia es lo que llama extensión.) Si esto fuese así, si esto fuese simplemente lo que hay, entonces lo *certum*, o sea, lo susceptible de ser exactamente definido, en Descartes sería lo ente. Por lo tanto lo ente serían las

configuraciones de la extensión como quiera que puedan darse esas configuraciones, que es justamente el problema. Lo ente serían las configuraciones de la extensión y entonces lo demás que hay en Descartes, incluida la noción de *cogitatio*, etc., formaría parte de la propia ontología de la *certitudo*, en el sentido de que sería no otro ente aparte de la extensión sino que formaría parte de la cuestión de en qué consiste la *certitudo*, en qué consiste la *certitudo* de la extensión misma y por qué es *certum* la extensión y en cambio no lo son los colores, los olores, los sabores, etc.

Naturalmente no es del todo así porque Descartes, por así decir, es el punto final de una etapa y no el punto inicial de la siguiente. No es del todo así porque en Descartes no hay sólo la ontología de la *certitudo* sino que esa ontología de la *certitudo* de alguna manera se monta sobre o se superpone con o se cruza con una ontología de la causa y la existencia, que es eso de lo que hemos estado hablando hace un rato al explicar su origen teológico. Entonces se plantea el problema de cómo unificar esas dos ontologías, es un problema para todo lo que viene a continuación. Se plantea el problema de cómo unificar esas dos ontologías, problema que podemos expresar de la siguiente manera mejor que de otras : si en Descartes, en la propia ontología de la *certitudo*, hay un que es y un qué es, o sea, el primer 'que' sin acento, el segundo 'que' con acento (en latín *quod est* y *quid est*) y la *certitudo* tiene que concernir a ambos niveles, es decir, tiene que ser que esté estrictamente definido que es y que esté estrictamente definido qué es, que con acento, *quid est* (esta división entre que es y qué es está en la base de lo que a lo largo del pensamiento de Descartes se llama claro y distinto, claro es el que sin acento, distinto es el qué con acento), entonces la cuestión de la unificación de las dos ontologías se podría plantear de la siguiente manera : ese que es, en el sentido de es *certum*, ¿eso es ya la *existentia* de la que veníamos hablando antes? ¿O puede ser *certum* y sin embargo no ser *certum* que exista? O sea, ese que es, ¿quiere decir ya que existe? Entonces, ¿qué relación hay entre ser y existir? ¿Cómo se relaciona el que es en el sentido de *certum* con el que es en el sentido que existe, que lo hay, que es *extra causas et extra nihilum*?

Tan importante es esta cuestión que las respectivas filosofías de Spinoza, Leibniz y Hume se podrían exponer perfectamente como tres desarrollos de esa cuestión, de la relación entre el es y el existe. Nos ocuparemos lógicamente de uno de estos tres desarrollos, que es el de Spinoza, porque es de lo que tenemos que hablar ahora. Para hacerlo así podemos utilizar como modelo relativamente breve, representarnos la posición de Spinoza a este respecto, como la de alguien que desde la ontología cartesiana de la *certitudo* (cartesiana pero la de la *certitudo*, no la otra) ; como alguien que desde la ontología cartesiana de la *certitudo*, se plantea o se pregunta : bueno, entonces, ¿qué es *certum*? ¿Qué hay que sea *certum*? Y que, como alguien que se pregunta

esto, que busca un *certum*, contesta en la línea de decir que al menos una cosa —y quizá no otra cosa que esa pero esa desde luego sí— es *certum*, a saber, la *certitudo* misma. Pues, incluso para que nada fuese *certum*, para que tuviese algún sentido decir que nada es *certum*, tendría la *certitudo* que ser lo que es, es decir, tendría que ser *certum* ella misma. Con lo cual, la hipótesis esa que de pasada hemos adelantado de que nada fuese *certum* se traduce en esto otro : que nada en particular (habrá que ver la *certitudo* misma), nada determinado, nada delimitado, nada finito (finito es lo mismo que particular, delimitado, determinado, etc., en cierto modo finito es lo mismo que ente, que es que tiene un qué) fuese *certum*. ¿Nos quedamos con esto? ¿Nos quedamos con que nada finito es *certum*? No exactamente, con una matización, a saber, que un finito sólo quedaría (atención, ya nos ha salido antes en alguna ocasión —y además referido al mismo espacio histórico, antes decíamos Spinoza-Leibniz, ahora de momento es Spinoza— ese modo irreal, aquel conocimiento o como le queráis llamar que fuese la presencia completa, la presencia perfecta de la cosa); pues ahora estamos otra vez en ese quedaría, sería... Un finito sólo quedaría certificado, es decir, afirmado como *certum*, en la medida en que su *certitudo* (o sea, la de ese finito) quedase necesariamente vinculada a, es decir, deducida de la *certitudo* de la *certitudo* misma. Es decir, un finito sólo sería *certum* en la medida en que su *certitudo* quedase vinculada a la *certitudo* de la *certitudo* misma, fuese inseparable del fenómeno mismo de la *certitudo* como tal. Con lo cual, sí de alguna manera es verdad que sigue siendo la *certitudo* misma lo único que hay *certum*, puesto que sólo es *certum* lo que a ella misma pertenezca, lo que esté inseparablemente vinculado a ella. Solamente es *certum* aquello sin cuya *certitudo* no podría haber *certitudo*.

Esto nos suministra una primera explicación, aunque todavía muy abstracta, del primero de los problemas que habíamos planteado a propósito de *causa sui*, de la expresión *causa sui* —no, no era el primero, era el segundo, creo, en el orden en que salieron—; el segundo de los problemas que habíamos planteado, que era el de la reflexividad, o sea, ese problema de la autoreferencia, de que ahí hay una diferencia que se suprime. Sí, efectivamente, lo que hemos hecho al presentar esa posición, que sí es la de Spinoza, de que lo único *certum* es la *certitudo* misma en el sentido de que sólo es *certum* algo finito cuando su *certitudo* pertenece a la *certitudo*, o sea, es vinculante necesariamente, es deducible de la *certitudo* de la *certitudo* misma; esa posición, efectivamente, reconoce una diferencia para suprimirla. ¿Qué diferencia reconoce? La diferencia entre las cuestiones de si esto o aquello o lo de más allá es o no es válido, es o no es *certum*, es o no es en definitiva; entre las cuestiones de este tipo, entre las cuestiones de entes, de qué cosas son y qué son esas cosas, y la cuestión de en qué consiste el ser mismo, en

este momento la *certitudo*. Esa diferencia, que es precisamente la que viene desde el comienzo de la historia de la filosofía, ya en Grecia, y que de alguna manera está detrás del surgimiento de aquello de la transcendencia de lo que hablábamos al principio. Esa diferencia, consistente en que en algún momento alguien o alguna humanidad se plantee no solamente qué cosas valen y qué cosas no valen sino qué es valer, se plantee, por lo tanto, no solamente un *certum* y otro *certum* sino la *certitudo* misma como tal. Esa diferencia que por supuesto no ocurre en textos de filósofos sino en muchas más cosas, también en textos de filósofos pero también, por ejemplo, en que una comunidad se plantee el hacer explícito el *nómos*, es decir, se constituya en *pólis*, porque el *nómos* quiere decir el reparto, por lo tanto quiere decir el que esto sea esto es lo mismo que el aquello sea aquello (aquello que decíamos antes del día y la noche). Por lo tanto, el que una comunidad se plantee esto, también es la pregunta no ya por un *certum* y otro *certum* sino por la *certitudo* misma. Hay esa diferencia y la fórmula spinoziana que hemos visto reconoce esa diferencia pero para precisamente suprimirla, puesto que dice que lo único que es *certum* es la *certitudo* misma y naturalmente aquellos *certa* (el plural de *certum*) que estén vinculados inseparablemente a la *certitudo* misma, aquellos de los cuales resultase que sin ellos no podría haber *certitudo*.

Por lo tanto es cierto que aquí se establece una diferencia para suprimirla, la diferencia entre *certum* y *certitudo*, entre ente y ser, si queréis decirlo así. Esa diferencia se reconoce suprimiéndola, precisamente. Entonces sí pasa al menos algo de lo que veíamos como constitutivo del *sui*. Pero, más aún, acabamos de asistir a un empleo concreto y absolutamente central de algo que ya en los primeros minutos habíamos anunciado como característico del momento Spinoza-Leibniz, que es precisamente aquello que decíamos el modo gramatical irreal, aquello de : en un conocimiento que *fuese* la entera presencia de la cosa, que *fuese* la presencia adecuada de la cosa, ¿cómo *serían* las cosas en ese conocimiento? Que en definitiva es preguntar cómo son, cuando eso ya no es conocimiento, es ser. Pero se llega a ello de esa manera, que no es un conocimiento que vayamos a tener alguna vez ni que esperemos tener ni nada por el estilo. Es simplemente un cómo sería. Entonces, sería *certum* o quedaría certificado sólo aquello que quedase vinculado con, es decir, deducido de, la *certitudo* de la *certitudo* misma. *Quedaría*, aquello que *resultase*, ese no es el conocimiento que tenemos pero sería el conocimiento que constituiría la presencia adecuada de las cosas y por lo tanto es el ser de las cosas.

Si eso, por lo tanto, no es ningún conocimiento que tengamos, si ese deducir no es ningún conocimiento que tengamos sino que precisamente la diferencia entre el conocimiento que hay y eso desempeña ahora el papel de la diferencia entre pensamiento y cosa en la clásica definición aquella

de que la verdad es *adequatio intellectus et rei*, si esa distancia ahí designada como entre el pensamiento y la cosa está representada ahora por la distinción entre el conocimiento que hay, o que esperamos que haya, y cómo sería un conocimiento que, etc. ; entonces el segundo término, este cómo sería un conocimiento que, o sea, eso que hemos expresado mediante esos modos gramaticales irreales (*quedaría* convertido en *certum* en la medida en que *resultase* deducido de, etc.), ese conocimiento que hemos expresado mediante esos modos condicionales, irreales, no es conocimiento sino que es ser, es el ser de la cosa. Y, por lo tanto, la producción en ese orden de conocimiento, la deducción en ese irreal conocimiento es la causación, porque eso es el orden del ser, no ya el orden del conocimiento. Por lo tanto la producción en ese orden es la causación, la nueva versión de la causación. Sería el orden del ser y por lo tanto sería orden causal.

Entonces, aquella autoreferencia que explicábamos diciendo que la propia *certitudo* es lo *certum*, esta autoreferencia, puesto que el orden del que estamos hablando ahí es orden causal, es efectivamente autocausación. La deducción de la *certitudo* como ella misma *certum* —que es lo que hicimos al decir : lo único *certum* es la *certitudo* misma y aquello que resulte vinculado con ella— esa deducción de la *certitudo* como ella misma *certum*, deducción como *certum*, es causación, porque ese orden no es ya un orden del conocimiento sino que es el orden del ser. Deducción como *certum* es causación. Por lo tanto, la *certitudo* misma en cuanto tal está realizando el papel de *causa sui*.

Es más, sólo porque hay causación, puesto que el orden del que estamos hablando es un orden del ser y no un orden del conocer, sólo porque hay causación puede Spinoza decir de eso, llámele *Deus* o llámele como le llame, puede decir que *existit*, puesto que, efectivamente, existencia sigue teniendo que ver con causa-efecto, la noción de existencia sigue siendo la versión de la noción de ser a través de la interpretación de lo ente como causas de efectos y efectos de causas. Y entonces solamente porque hay esa relación de autoreferencia, que tiene lugar en ese conocimiento que no es conocimiento o en esa deducción que no es conocimiento porque es el orden del ser y por tanto el orden causal ; sólo porque hay esa autoreferencia, que es por lo tanto autocausación, se puede decir que eso existe. Porque, si no, el verbo existir no pintaría ahí nada, puesto que no habría *extra causas* y *extra nihilum*, no habría referencia a esa relación causa-efecto que constituye la base de que se emplee *existit*.

Habíamos hablado de motas de polvo y había quedado la cosa en que de algún modo ya no hay motas de polvo, puesto que, en el momento en el que lo dijimos, en el ser o no ser de la mota de polvo lo que estaba en juego era el ser o no ser de todo. Entonces, ahora no hay motas de polvo ya sino que

lo que hay es algo así como configuraciones del todo. El todo es tal que no hablemos de motas de polvo porque a lo mejor resulta que las motas de polvo, lo que pasa con ellas en ese conocimiento que sería la presencia perfecta de las cosas, es que se disuelven. Simplemente ese conocimiento no habla de motas de polvo. Entonces no hablamos de motas de polvo sino de entes, de cosas x , y o z , sin asumir que las motas de polvo tengan ni siquiera la condición de ente. A lo mejor en un conocimiento más perfecto la mota de polvo se diluye. Entonces, configuraciones del todo, esto quiere decir : el todo es tal que x existe en vez de no existir. Para que x no existiese haría falta que el todo fuese otro y esto no es posible porque esa deducción de que algo exista a partir de la *certitudo* de la *certitudo* misma era deducción de que algo exista, es decir, ahí no había otro paso que Spinoza considera imposible e innecesario pero que, por ejemplo, sí habría en Leibniz, que es pretender entender no solamente el que algo exista sino también el que algo sea posible incluso sin que exista en momento alguno, es decir, el mero posible, el concreto (concreto quiere decir construcción terminada, deducción entera) que condujese meramente a una posibilidad y no a existencia. Esto es un rasgo de Leibniz, en Spinoza eso no lo hay. Eso quiere decir que esa deducción en ese conocimiento que no hay lo sería de la existencia y, por tanto, no es posible que lo que existe no existiese o que lo que no existe sí existiese. En cualquier caso, el todo es de tal manera que x existe en vez de no existir, es de tal manera que y existe en vez de no existir, son configuraciones —se supone que compaginables entre sí— del todo, puesto que se supone, estamos hablando de x , y y z como existentes, lo que Spinoza llama modos. Es posible que la mota de polvo no sea ni siquiera un modo.

Aquí hay un problema, que es el siguiente. Al haber establecido que vínculo de todo con todo significa al mismo tiempo que nada está vinculado con nada, por lo tanto, que en ninguna parte empieza ni termina nada, por lo tanto que no hay trayectorias privilegiadas de vínculo ; al haber establecido eso, hemos establecido una especie de continuo. Entonces, ¿cómo se puede en un continuo —¿volvemos al problema que planteamos a propósito de la extensión de Descartes—, cómo se puede en un continuo delimitar, decir aquí empieza algo y aquí termina algo y algo llega desde aquí hasta aquí? Como es sabido, Spinoza recurre aquí a una fórmula a la cual se ha recurrido también en otros momentos de la historia del pensamiento incluso bastante después de Spinoza, que es : se pueden delimitar entes en el continuo a condición de que el continuo sean por de pronto dos, o por lo menos, dos. Porque entonces cabe entender que hay un límite relevante en uno de los dos allí donde un cambio que traspase ese límite conlleva un cambio también en el otro de los dos. Es algo parecido a lo que pasa, por ejemplo, en la teoría lingüística con el significante y el significado, que, no es que tenga que haber un significante

y un significado porque son el activo y el pasivo del verbo significar, sino simplemente que hacen falta dos lados porque tanto de un lado como de otro —lo uno son sonidos y lo otro son cosas o representaciones— los límites los podemos establecer donde queramos : es un continuo tanto lo uno como lo otro. Entonces consideramos que hay dos significantes distintos, por ejemplo, dos fonemas distintos, que hay *e* abierta y *e* cerrada o por el contrario que no hay *e* abierta y *e* cerrada sino que es todo un solo fonema, según que el cambio ahí pueda o no pueda entrañar un cambio de significado. Es decir, se resuelve el problema de la imposibilidad de establecer delimitaciones en el continuo por la vía de que el continuo sean, por de pronto, dos. Porque entonces constituye delimitación relevante aquel tránsito de un lado que envuelve también tránsito del otro. Ya sabemos que una vez que se ha admitido que son dos, no es posible que sean precisamente dos ni es posible que sean precisamente 347 ni 4321. Basta sin embargo con que sean por de pronto dos o, que sepamos, dos. Y eso será el papel que desempeñarán en Spinoza la extensión y el pensamiento, o sea, los llamados atributos. Esto comporta, evidentemente, aquello de que el orden y la conexión —que es eso que he llamado el establecer trayectorias, el fijar límites de un lado y del otro—, que el orden y la conexión de un lado es lo mismo que el orden y la conexión del otro, son dos caras de lo mismo. Y esto comporta atribuir presencia en las dos caras, por lo tanto, atribuir cuerpo y mente —como dice Spinoza en diversos grados, de diversas maneras— a cada cosa. Por eso antes a mí me hacían daño las motas de polvo, porque no estamos diciendo que las motas de polvo tengan mente, lo que pasa es que las motas de polvo a lo mejor no son ni siquiera modos, no son entes. Todo modo, todo ente, toda cosa es al mismo tiempo en la *extensio* y en la *cogitatio*. Esto tiene dificultades no solamente por lo que se refiere a mente sino también por lo que se refiere a cuerpo, porque eso quiere decir que mi cuerpo no es eso delimitado en el espacio, constituido por mis huesos, mi carne, un conjunto de tejidos... Mi cuerpo es mi presencia corpórea, es decir, la parte que mi presencia física tiene en la determinación del acontecer del mundo físico. Parte que puede aumentar o puede disminuir, del mismo modo que puede también aumentar o disminuir mi mente en el sentido de ampliarse mi conocimiento, ampliarse en cuanto alcance —hacerse más adecuado, más claro, más distinto— que es lo mismo que ampliarse intensionalmente : mejor conocimiento de una región determinada conlleva conocimiento de algo más amplio que esa región. Y las dos cosas son correlativas, son idénticas la una con la otra, son la presencia en el atributo extensión y la presencia en el atributo *cogitatio* de lo mismo. Por lo tanto estamos efectivamente ante una peculiar versión de eso de que aumento de conocimiento significa también aumento en la potencia determinante de la marcha del mundo. Lo uno es el cuerpo, lo otro es el alma, la

mente. Si el cuerpo es la parte que yo tengo en la determinación del acontecer del mundo físico, si esto es mi cuerpo, bueno, eso aumenta tal como aumenta mi mente, tal como aumenta mi conocimiento.

Bien, el problema que tenemos es que, decíamos que las motas de polvo probablemente no son ni modos, porque los modos tienen que ser modos a la vez en el atributo extensión y en el atributo *cogitatio*. Por tanto, sí, como dice reiteradamente Spinoza, las cosas tienen que tener mente, aunque vaya usted a saber la amplitud que le podamos dar a la noción mente. No son las motas de polvo, probablemente tampoco lo es esto [agafa l'ampolla d'aigua]. Nos quedamos solamente con un ejemplo seguro, que es eso que cada uno de nosotros llama "yo mismo". Es decir, no es solamente que eso sea un modo, que sabemos que lo es, sino que es que, ¿tenemos algún otro ejemplo en positivo? Pues, no está claro. De hecho, Spinoza dice que todas las cosas son en mayor o menor medida animadas, en diversos grados. Sucede algo sospechosamente similar a lo que sucede —sólo que con substancia, no con modo— en Leibniz, que también, evidentemente no dice que no haya más substancias que yo y aquello que otro pueda llamar yo. No dice que no haya más substancias que eso, lo que pasa es que no dispone de ningún otro ejemplo seguro que eso.
