

Acerca de la concepción del mundo de Baruj de Spinoza. Naturalismo, monismo y crítica de las Sagradas Escrituras*

J. Diego Moya-Bedoya.**

SEGUNDA PARTE***

El inusitado sentido crítico de Spinoza detectó la existencia, en las Sagradas Escrituras, de dos nociones de lo natural, *scil.*: la extrinsecista, según la cual no existe naturaleza, y no existe linde demarcatoria entre lo natural y lo preternatural; y la cosmista, en conformidad con la cual existe un *ordo naturalís*. El antiguo Israel careció de este último concepto (cf. André Malet, 1966: p. 175). No obstante, hubo una corriente de pensamiento, decididamente antiantropocentrista, la cual se representó la naturaleza en sí misma, sin pretensión alguna de subordinarla funcional ni téricamente a lo humano. Semejante totalidad es independiente de lo humano. Semejante *Weltanschauung* patentízase, de una manera fulgurante, por conducto del relato sacerdotal de la creación (cf. *Génesis, i, i-ii* [4 a]), escrito desde un punto de vista cósmico. El hombre es la mejor parte del cosmos, mas solamente una parte (cf. Malet, 1966: pp. 176, 177). Los más importantes testimonios del nuevo enfoque figuran en la poesía hímica.

* La primera parte apareció en el N° 43 de *Acta Académica*

En la época del profeta Jeremías, hubo una notable floración de conciencia acerca de la objetividad del universo. Parece que, en medio de la procela perpetua de la turbulenta política judía, y la inseguridad de la vida cotidiana, los esclarecidos experimentaron, como por vía de contrastación, la serena regularidad del cosmos (cf. Malet, 1966: p. 178). El Eclesiastés constituyó el fastigio de la noción de naturaleza en cuanto totalidad absoluta, independiente de lo humano (cf. Malet, 1966: p. 179).

Spinoza también acertó al recusar la tesis según la cual el hombre es la causa final del milagro. El signo bíblico, en efecto, es la negación de la actitud religiosa ordinaria, la cual se propone disponer puerilmente y, a su antojo, de la divina atención. La noción sacerdotal de las leyes de la naturaleza tradujo, especulativamente, la negación del subjetivismo y el antropocentrismo (cf. Malet, 1966: p. 182). El Amstelodamense también fue certerísimo al negar que el milagro, asumido en su concreta materialidad, haga conocer la divina naturaleza (cf. Malet, 1966: p. 182).

Henos en presencia, por consecuencia, de tres aciertos exegéticos del método preconizado por el autor, a saber: el método histórico-crítico, progenie de los luminosos progresos que la ciencia filológica condujo a buen puerto desde el quattrocento, cuando, por ejemplo, Lorenzo Valla (1407-1457) redactó sus celebérrimos apuntamientos (=Adnotationes in Novum Testamentum), tan admirados por Desiderio Erasmo (quien se permitió reeditarlos en París [cf. las eruditas precisiones de George Faludy en su Erasmus, Stein & Day, Publishers, New York, 1970]), acerca del Nuevo Testamento; preludio de su propio Novum Instrumentum, editado el 1516 en Basilea, con el auxilio del presbítero Johannes OEcolampadius, y de Nikolaus Gerber (cf. Faludy, 1970: p. 159).

Sin embargo, la lectura spinoziana del milagro es inadecuada en el respecto de dos sentidos puntuales. En primer lugar, el Sefardí creyó, falentemente, en la historicidad de los hechos solo aparentemente milagrosos (cf. A. Malet, 1966: p.183). Episodios como el de las diez plagas de Egipto (cf. Éxodo, vü, xiv-xii, xxx), el cruce del Mar Rojo (cf. Éxodo, xv, i-xx) —y el correspondiente hendimiento de las aguas- y la detención del Sol (cf. Josué, x, xii) sobre Gabaón, en el día de la victoria de los hijos de Israel sobre los amorreos (=evento que Baruj de Spinoza intentó explicar por

referencia al fenómeno óptico de los parhelios), no fueron más que magnificaciones retóricas, por vía de tradición oral, de eventos naturales.

Una proposición ontológicamente insoslayable es la afirmación de la identidad de las leyes de la naturaleza y los decretos de la deidad. Spinoza la enunció, explícitamente, en el cuarto de los capítulos del *Tractatus Theologico-Politicus*. Henos en presencia de una proposición robustamente ontológica antes que exegética. No obstante, contribuyó decisivamente a orientar el quehacer exegético del autor en relación con el milagro.

La aludida identidad es simpliciter y, por ende, inmediata. Empero, existe una tensión entre la aserción anterior y la tesis; educible de las Sagradas Escrituras, según la cual la identidad de las susodichas leyes y los divinos decretos es exclusivamente escible en la medida en que sea revelada pretematuralmente por Dios; y solamente, por cierto, susceptible de ser creída por el género humano en cuanto revelada. El grado correspondiente de asentimiento es el pístico. El hombre natural, según su sentido paulino, puede adquirir la idea de lo divino por conducto de su mente (cf. la epístola del apóstol san Pablo a los romanos, capítulo primero, versículos xix-xxi) y las nociones primeras, las cuales son genuinas *semina veritatum*. Atendamos al texto escriturístico, en acuerdo con la traducción de Alberto Colunga y Eloíno Nácar Fuster (xiv edición de la Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica, de Madrid, 1963):

En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo u obscurecerse su insensato corazón [...] (Epístola del Apóstol san Pablo a los romanos, i, xix-xxi).

La deidad spinoziana, paradigmático Dieu des philosophes, es una obra humana según el sentido propio de la teología paulina (cf. André Malet, 1966: p. 183). Spinoza, coherente acristiano, ignoró el salto de fe, el cual implica la alteridad cabal de lo Divino,

Quien es inalcanzable por aquel hombre que no ha desesperado de la mejor parte de su ser, es decir, el intelecto (cf. A. Malet, 1966: pp. 184, 185).

4. En torno de la antitaumatología

Si un acaecimiento no responde a cuando menos una ley de naturaleza, entonces es falso que las leyes de la naturaleza - adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda, ut Propositione 16. demonstravi (EOGD, i, App. [p. 83/30-32]).

[Fueron tan amplias como para bastar a producir todas las cosas que pueden ser concebidas por cierto intelecto infinito, como lo he demostrado en la proposición 16.]

Asimismo, si el milagro implica la producción de un ente, la conexión causal entre Dios, causa primera, y este efecto, ajeno al orden fijo e inmutable de la naturaleza, sería inmediata. Así, pues, el objeto citado sería infinito (por EOGD, i, xxiii):

Omnis modus, qui & necessario, & infinitus existit, necessario sequi debuit, vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae & necessario, & infinita existit (EOGD, i, xxiii).

[Todo modo, el cual existe necesariamente y es infinito, debió necesariamente seguirse o bien de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o bien de algún atributo modificado por una modificación, la cual existe necesariamente y es infinita.]

Así, pues, si el milagro involucra la efectuación de un ente finito, el ente finito será infinito, lo cual entraña un sideroxylon.

Si el supracitado ente finito posee una causa también finita, esta causa es, a su vez, efectuada por otro agente, también finito:

Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab alia causa [...] (EOGD, i, xxviii).

[Cualquier cosa singular, es decir, cada cosa que es finita y tiene una existencia determinada, no puede existir ni ser determinada

a obrar sino en la medida en que sea, por otra causa, determinada a existir y a obrar (...).]

La serie se prolonga regresivamente *in infinitum*.

La naturaleza no se rige, en absoluto, por la esencia humana y sus leyes. El hombre es, antes bien, una parte de la naturaleza naturada, y es imposible que su estatuto no sea el de lo partitivo i-cf. EOGD, iv, iv; EOGD, iv, App., cap. vii). De semejante estatuto síguese que su potencia (=la. potencia humana) sea superada por la de infinidad de causas eficientes:

Sed humana potentia admodum limitata est, & a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus, res, quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi (EOGD, iv, *Appendix, Caput xxxii*).

[Pero la potencia humana es en alto grado limitada, y es superada infinitamente por la potencia de las causas externas; y de tal manera, que no tenemos la potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas existentes fuera de nosotros.]

No existe cosa singular alguna tal que no exista otra, en la naturaleza naturada, cuya potencia no sea mayor que la suya, por la cual pueda ser destruida (cf. EOGD, iv, Ax.).

El principio regulador de la existencia de las partes, no es otro que el de la acomodación de sus leyes constituyentes a las del sistema del cual participan (cf. *Epistolae*, xxxii [pp. 170/12-171/8]). Antes de proseguir, reparemos en el concepto epistemológico de 'ley de la naturaleza'.

En conformidad con Maurice Blondel (cf. A. Lalande, 1968: p. 583), la ley de la naturaleza puede concebirse de tres maneras:

1. Como una distribución inteligible, expresable por el *Lógos*;
2. como un decreto soberano, emanado de una voluntad ^{tr}anscendente y omnipotente;
3. como la *expresión* del orden inmanente a la naturaleza; la fórmula de las relaciones derivadas de la naturaleza, estable o móvil, de las cosas.

En conformidad con el spinozismo, el decreto soberano es naturalizado y deviene indiscernible de la ley de la naturaleza,

concebida como una adecuada expresión del orden inmanente la propia substancia; susceptible, por ello, de ser lógicamente (e: decir, racionalmente) expresado.

Para que un enunciado tal y como el siguiente: "Cualquier cosa que tenga la propiedad F, posee también la propiedad G sea una ley natural, es menester que sea posible rendir cuenta de sus excepciones, tanto como establecer que, según un sentido no trivial, todo aquello que ejemplifica F (=satisfacción de la F-idad) también ejemplifica G (=satisfacción de la G-idad) (=la satisfacción de la *intensio* F es condición suficiente de la satisfacción de *intensio* G). La aludida conexión debe satisfacer, cuando menos, tres requisitos: universalidad, estatuto epistemológicamente ampliativo de la correlativa proposición y, finalmente, necesidad Asimismo, es imperioso que la correspondiente creencia m; sea debilitada por el descubrimiento de que el objeto posee la propiedad H. Esto último es solamente posible, si y solamente si:

1. H no implica lógicamente a -G.
2. H no es una manifestación de -G (no es ejemplificación alguna de la G-idad).
3. El descubrimiento de que el objeto ejemplifica H (posee la propiedad H), no menoscaba la creencia en que ejemplifica F (=posee la propiedad F).
4. El enunciado "Si alguna cosa posee las propiedades F y -H, también posee G", no es una formulación más exacta de la generalización buscada (cf. Alfred Julius Ayer, 1968: p. 233).

La visión regularista advierte que las voces 'legaliforme' y 'accidental' encubren dos pares de distinciones, ninguno de las cuales es objeto de la atención de la tesis necesitarista. Las leyes naturales son universales irrestrictos; los universales (nexos universales) accidentales, universales restrictos. La dase de los primeros es, a su vez, objeto de una partición: por una parte, danse los universales desprovistos de conexión con otras parcelas de la ciencia; por otra, los universales vinculados con otros elementos (elementos nómicos y teóricos) de la totalidad de la ciencia (cf. E. S. Walters, 1967: p. 411), la cual comparece corporativamente ante la experiencia.

El enfoque meyeroniano establece que las leyes de la naturaleza poseen, por función, plasmar una economía del

pensamiento (*eine Denkbkonomie*). La ciencia, la cual aspira a la previsión y a la predicción, no puede omitir impunemente el presupuesto de que todo lo previsible esté sujeto a un conjunto de principios nómicos. Donde no caben las nomotesis, no cabe la ciencia (cf. Émile Meyerson, 1951: p. 13). X es una ciencia si y solamente si x es un conjunto de enunciados que consta de proposiciones teóricas de especie nomotética, las cuales pueden cimentar predicciones (=la enunciación de proposiciones factuales prospectivas y predictivas) y retrodicciones (.la enunciación de proposiciones factuales alusivas a tiempos pretéritos). La ciencia confirma el postulado de la legalidad, mas semejante confirmación no es absoluta (cf. Meyerson, 1951: p. 16).

Aun cuando la ley de la naturaleza exista extramentalmente, el epistemólogo advierte, ante todo, su estatuto epistémico de constructo ideal. Su elaboración implica la operación idealizante (cf. E Duhem: *La théorie physique: son objet, sa structure*; Meyerson, 1951: p. 21). La idealidad de la ley se expresa, notoriamente, por conducto de la siguiente consideración epistemológica: la ley expresa no tanto aquello que acaece, cuanto aquello que acontecería si y solamente si unas ciertas condiciones fueren satisfechas (cf. Meyerson, 1951: p. 22).

Idénticamente, es imposible comprender la ley y aplicarla, como no se opere la abstracción científica ni se conozcan las teorías supuestas por la ley. En esta medida, la ley es epistémicamente *mediada*, esto es, condicionada por la teoría de cuya composición participa.

Las propiedades reveladas por las leyes son virtualidades que no pueden actualizarse ni ejercerse a menos de que unas ciertas condiciones, plenamente determinadas, fueren satisfechas. Idénticamente, las propiedades son variantes, y se transfiguran en conformidad con la transformación de las susodichas condiciones (cf. Meyerson, 1951: p. 34).

El principio metateórico de regularidad establece que, habiendo las condiciones variado en forma determinada, las propiedades actuales de los cuerpos deben experimentar una correlativa modificación, idénticamente determinada. En acuerdo con el principio de causalidad, en cambio, debe haber, entre las causas y los efectos, un nexo de equipolencia; es decir, que la

suma de las propiedades primitivas y el cambio de las condiciones deben ser iguales a las propiedades transformadas (cf. Meyerson, 1951: pp. 34, 35). John Stuart Mill, quien enunció rectamente el principio de causalidad, estatuyó, en *A System of Logic*, **qu que** causa real equivale a la totalidad de los antecedentes (cf. Mill, *A System of Logic* [London, 1884], p. 340, cit. en Emite Meyerson, 1951: p. 40).¹

La ley divina, spinozano sensu, se cualifica como 1, concerniente al sumo bien de los agentes epistémicos, sean estos cuales fueren, es decir, la cognición y el amor de Dios (genitivo subjetivo):

Ratio, cur hanc legem voco divinam, est propter summi boni naturam [...] (Ttp, iv, [p. 59/27-28]).

[La razón por la cual denomino divina a esta ley, es por causa de la naturaleza del sumo bien (...).]

La ley divina es una ley particular de la naturaleza, en el sentido de que no regula los comportamientos de la totalidad de los entes. Su dominio de validez es el de los agentes epistémicos según un sentido robusto, es decir, aquellos que poseen la capacidad de adquirir conocimiento de segundo o de tercer género, a saber: conocimiento racional, el fundado sobre las ideas o nociones comunes de las propiedades también comunes, y conocimiento intuitivo (*scientia intuitiva*), el cual procede por integración de lo cognoscendo en uno de los atributos de lo divino:

Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum (cf. EOGD, ii, xl, Sch. ii [p. 122/1519]).

[Además de estos dos géneros de conocimiento dase, como se manifestará en lo siguiente, un tercer género, que llamaremos ciencia intuitiva. Y este género de conocer procede desde la idea

1. En conformidad con la cosmovisión leibniziana, por cierto, el principio de la igualdad de causa y efecto aparece como independiente. Empero, parece revestirse de la apariencia de un enunciado inductivamente inferido (cf. C. W. Leibniz: *Mathematische Sdif...* citen Émile Meyerson 1951: p. 38, nota 3).

adecuada de la esencia formal de cualquiera de los atributos de Dios, hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.]

Este modo de conocimiento no es estrictamente deductivo, o, cuanto no es proposicional sino eidético. Antes bien, entrarla In, auténtica aprehensión intuitiva de la inmanencia de la esencia de las cosas en la naturaleza de alguno de los atributos de Dios. Procede entre ideas, *scil.*: desde la idea de la esencia formal de alguno de los atributos de Dios hasta la adecuada cognición eidética de la esencia de las cosas.²

Según Spinoza, la ley divina se deduce de la naturaleza humana. Por emplear la nomenclatura de Martial Gueroult, cabe afirmar que dedúcese de la esencia específica de la naturaleza humana (cf. Ttp, i y, [p. 61/19-28]; Ttp, v [p. 69/4-8]). Esta ley, deducible de la naturaleza humana, ha de tenerse por mentalmente innata.

Respecto del sumo bien de la naturaleza cogitativa, cabe añadir que coincide con su supremo esfuerzo (=virtus), *scil.*: el conocimiento adecuado e intuitivo de Dios (cf. EOGD, v, xxviii; EOGD, v, xxxvi). El supremo bien se concibe, en el temprano *Tractatus de Intellectus Emendatione*, como el conocimiento de la unión de la mente con la totalidad de la naturaleza (cf. *Tractatus de Intellectus Emendatione* [p. 8/25-27]).

En la EOGD, las nociones comunes reciben el nombre de fundamentos de nuestros raciocinios (cf. EOGD, if, xl, Sch. iba. 120/15, le. Estas nociones diferéncianse de las segundas (d. EOGD, Sch. i [p. 120/22-241]). Las nociones comunes son correlativas de propiedad. comunes. Estas propiedades son las existentes tanto en el todo como en la parte, por motivo de lo cual son solamente cognoscibles de manera adecuada (cf. EOGD, ü, xxxviii). Las nociones segundas son, en cambio, los predicables de lógica tradicional, entes de segunda intención yo nominado es un término, no un objeto ni una propiedad (cf. Gueroult, 1974: p. 364):

Ces notions second. sont traditionnellement pour l'Ecole les concepts logiques de genre, de catégorie, etc.; les axiomes fondés sur elles sont ceux qui commandent les raisonnements que ces concepts rendent possibles, par exemple, les principes d'identité, de contradiction, du tiers exclu, etc., d'où sortent les règles des diverses formes du syllogisme (Martial Gueroult, 1974: p. 364).

[Estas nociones segundas son tradicionalmente, para la Escuela, los conceptos lógicos de género, de especie, de categoría, etc. Los axiomas fundados sobre ellas son aquellos que sobre los razonamientos que estos conceptos hacen posibles; por ejemplo, los principios de identidad, de contradicción, de tercero excluido, etc., de donde salen las reglas de las diversas formas del silogismo.]

El intelecto humano está inmediatamente vinculado con la divina esencia (cf. *Korte Verhandeling*, ii, xxiv, xi). Con Nicolas Malebranche, Spinoza (cf. KV, ii, xxiv, xii) habría afirmado que Dios es el objeto inmediato de la conciencia cognosciente, *h. e.*, que Dios es Su propia idea. En efecto, tanto según Spinoza como de acuerdo con el oratoriano parisiense, el conocimiento de la divinidad no es mediado por la entidad objetiva de un ente realmente distinto de Dios. Dios se hace conocer por sí mismo. Si Dios fuese, en efecto, conocido por mediación de o. que Él, el mediador sería mejor conocido que Dios.

En conexión con el tema capital del sexto capítulo del *Tractatus Theologico-Politicus*, hemos de advertir que si por 'milagro' se entiende un acaecimiento que supera al alcance cognoscitivo de la mente humana (*campturn humanum*), su causa es humanamente inescrutable; y que, por ende, la constatación del milagro no contribuye, en modo alguno, a robustecer nuestra creencia ni mucho menos, a aportar conocimiento acerca de la existencia de Dios. Es falso que el milagro sea un medio legítimo para establecer, a *posteriori*, la existencia del ente divino (cf. *Tractatus TheologicoPoliticus*, vi [p. 85/16-20]).

Presupuesto el principio de determinación (y la correlativa cosmovisión determinista), un acaecimiento milagroso cualquiera, en cuanto humanamente incognoscible, deviene aquél que obedece a una ley de la naturaleza cuyo antecedente es satisfecho por otro acaecimiento, condición suficiente del milagro. Esta ley de la naturaleza, en cuanto humanamente ininteligible, no es deducible de los primeros principios del conocimiento humano. En cuanto no existe ligamen inferencial entre ellos, la presunta ley permanece al margen del dominio epistémico de los humanos.³

Preguntémonos por la posibilidad de conocer de manera adecuada la conducta milagrosa de un objeto en particular.

(1) Si la conducta de una cosa singular fuese milagrosa, ésta

3. No obstante, Spinoza parece haber admitido, no una ausencia de ligamen entre las leyes de la naturaleza y los primeros principios, sino la ausencia de conexión deductiva entre los primeros principios y el dogma fundamental del cristianismo; toda vez que, para salvarse, basta ser obediente. Este dogma, en efecto, es irreductible a los primeros principios (según el enfoque fundacionista del Amstelodamense) de la humana cognición. En acuerdo con el capítulo xv del *Tractatus neologico-politicus*, b potencia de la razón no se extiende hasta tal punto que sea capaz de determinar apodócticamente que, por su sola obediencia, la cual puede entenderse como el amor hacia el prójimo, y ausente el adecuado conocimiento de las cosas, los entes humanos pueden salvarse, *h. e.*, alcanzar el estado psíquico de beatitud (d. Ttp. xv 184/22-271

Nernpe, uti dhcimus, ratio regnum verdat, & sapientiae, Theologia autem pietatis, dientiae: naco rationis potentia, ut jaco ostendimus, non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod Nomines sola obediencia absque rerum intelligentia possint esse beati: Theologia yero nihil praeter hoc dictat, nihilque praeter obedientiam impera, & contra rationem nihil volt, riegue potest [...] (Ttp, xv [p. 18422-27]).

La superioridad del intelecto de Jesucristo respecto del intelecto del común de las gentes estriba precisamente en que pudo aprehender b correspondiente conexión, la cual plenamente latebrosa e inaccesible. En este concreto respecto, el Amstelodamense tuvo cierta la efectiva superioridad noética de Jesucristo.

no sería *causa sui*. La *causa sui*, en efecto, es también una *res libera*, cuya existencia y acción se explican exhaustivamente por la necesidad de su esencia (cf. EOGD,). Así, pues, el sujeto del comportamiento milagroso debe ser un ente modal. Empero, es imposible que esa cosa sea un modo infinito (inmediato o mediato), ya que los modos infinitos son consecuencias necesarias de la esencia divina. Cuanto hace un modo infinito, es objeto de determinación exhaustiva, cimentada sobre a. propia substancia. Así, pues, el sujeto del milagro es una cosa singular y duradera. No obstante, el milagro no se explica por las reglas constituyentes de la naturaleza de la cosa singular, por su *ius naturae* (cf. Ttp, xvi [p. 189/12-15]). El milagro no cabe dentro del orden de las acciones reguladas por las referidas leyes, sino en el de las operaciones no exhaustivamente regidas por éstas.

Este último es el orden común de la naturaleza, es decir, el ámbito de las conexiones *prima facie* fortuitas. Expliquémonos. La aludida aleatoriedad es solo aparente, toda vez que el cognoscente que tuviese un conocimiento cabal del orden común, sabría aprehender la absoluta necesidad de las relaciones dadas en este dominio, tan sujeto al imperio de la necesidad como el de la matemática (cf. *Cogitata Metaphysica*, ii, ix [p. 266/25-27]). El orden común no existe sino representacionalmente, y la correlativa denominación es puramente extrínseca. En la realidad de los entes modales campea por sus fueros el principio del determinismo. Dios, como apelemos a un lenguaje no filosófico, sino teológico, gobierna su cosmos. Existe, pues, una incontrovertible *directio Dei*, consistente en una universalísima e infrangible concatenación de causas eficientes (cf. el capítulo iii del *Tractatus Theologico-Politicus* [pp. 45/34-46/6]). Campea por sus fueros una genuina sinonimia cognitiva:

Per Dei directionem intelligo fixum illum & inmutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem: diximus enim supra, & in alio loco jam ostendimus, leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt & determinantur., nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem necessitatem involvunt. Sive igitur dicamus omnia .secundum leges naturae fieri, sive ex Dei decreto & directione ordinari, idem dicimus (*Tractatus Theologico-Politicus* [pp. 45/34-46/6]).

[Por gobierno de Dios entiendo aquel orden fijo e inmutable de 'a naturaleza, o sea, la concatenación de las cosas naturales; puesto que hemos dicho,' anteriormente, y en otro lugar ya lo hemos

manifestado, que las leyes universales de la naturaleza, según las cuales todas las cosas son producidas y son determinadas, no son otra cosa que los decretos eternos de Dios, los cuales siempre envuelven verdad eterna y necesidad. Luego, ya sea que digamos que todas las cosas son producidas según las leyes de la naturaleza ya sea que digamos que son ordenadas por decreto y gobierno de Dios, lo mismo decimos.]

(2) Como aconteciese una conducta milagrosa, su sujeto sería conocido por Dios. Por tanto, habría en Dios un adecuado conocimiento del acaecimiento correspondiente. En cuanto referida a Dios, en efecto, toda idea es verdadera (cf. EOGD, ii, xxxii).

Cabe cuestionar, sin embargo, que el modo de la conexión entre los primeros principios y las leyes de la naturaleza sea deductivo. Spinoza no demostró que el enlace referido sea deductivo, y limitose a aseverar dogmáticamente que las leyes de la naturaleza son consecuencias de las nociones simplicísimas a las cuales se alude en la *Adnotatio vi* del *Tractatus theologico-politicus*:

At ut Dei natura clare, et distincte a nobis possit concipi, necesse est, ut ad quasdam notiones simplicissimas, quas communes vocant, attendamus, et cum iis illa, quae ad divinam naturam pertinent, concatenemus, atque tum primum perspicuum nobis fit, Deum necessario existere, et ubique esse, tumque simul apparet, omnia, quae concipimus, Dei naturam in se involvere, perque eandem concipi, et denique omnia illa vera esse, quae adaequate concipimus (Ttp, *Adnotatio VI ad pag. 84, lin. 24 [pp 252/30-253/7]*).

[Y para que la naturaleza de Dios clara y distintamente pueda ser concebida por nosotros, es imperioso que atendamos a ciertas nociones simplicísimas que denominan comunes; Y cuando concatenemos con éstas mismas aquéllas que pertenecen a la divina naturaleza, se nos hará perspicuo, primeramente, que Dios existe de manera necesaria; que existe por doquiera, que manifiéstase simultáneamente; que todas las cosas que concebimos, en sí envuelven la naturaleza de Dios, por la cual conciben se: y, finalmente, que todas aquellas cosas que adecuadamente concebimos son verdaderas.]

La febleza de este argumento asemejase a la de la prueba de EOGD, i, xvi. Samuel Clarke subrayó la correspondiente falencia (cf. Clarke, 1998: pp. 48, 49).

(3) El milagro no pertenece al ser, porque si cupiese, sería el comportamiento de un modo, el de un elemento de la naturaleza naturada. Empero, éste depende entitativa y funcionalmente, así como según un sentido nomológico, de la naturaleza naturante. En ésta, empero, inconcebibles son las conductas antinómicas y anómicas.

(4) La existencia de los componentes se sujeta a reglas, a principios nómicos. Estos principios son condiciones necesarias, condiciones formales a priori de la realidad de los integrantes del individuo infinito. Las leyes del conjunto son las leyes universales de la naturaleza, a las cuales supeditase todo existente singular. Si Dios operase un milagro o permitiese que otro lo indujese, el universo colapsaría.

(5) Por otra parte, todo acaecimiento reposa sobre el conjunto. ¿Cómo podría, el conjunto, inducir él mismo un hecho contradictorio con las leyes reguladoras de la totalidad de los *entia naturalia*? En efecto, la razón suficiente de que acaezca un hecho desprovisto de necesidad esencial, no desprovisto de necesidad causal, estriba en la totalidad de los existentes, como lo expresó Spinoza en la segunda demostración de EOGD, i, xi. Existen este o aquel triángulo porque el todo así lo dispone. Si la totalidad indujese un milagro, el milagro se explicaría por ella (sus leyes universales) y no sería más que un portento (milagro por denominación extrínseca); h. e., un milagro sólo relativamente a cognoscentes finitos. Empero, como el hecho no reposase causalmente sobre el conjunto, no sería un hecho, sino una entidad quimérica, dotada de la sola realidad nominal. No será un hecho a fuer de no responder y no adecuarse a las condiciones formales (o nómicas) de la existencia.

(6) Si el milagro fuese un inmediato efecto de Dios, abrogaría una de sus condiciones necesarias, *scil.*: la existencia de las leyes naturales. Si no hubiese leyes naturales, o si fuesen sistemáticamente falsificadas, no habría linde entre lo natural y lo sobre o preternatural. En tal caso, no habría naturaleza y, correlativamente, no habría sobrenaturalidad. La suposición

del milagro (en cuanto conculcación de la ley de la naturaleza) conduce a remover sus condiciones mismas de posibilidad y a vaciar de sentido la aplicación del vocablo.

(7) En cuanto no se sujeta a norma alguna, el milagro es contingente, tanto entitativa cuanto etiológicamente. No obstante, la contingencia no es una modalidad metafísica. La genealogía conceptual de la contingencia revela que su única cimentación es imaginativa y, por ello, meramente psíquica (cf. EOGD, xlv Sch.). Su exclusiva entidad es aquélla que le presta el cognoscente que proyecta indebidamente la contingencia en la naturaleza de las cosas.

Desde la perspectiva de un agente omniscio, no cabe la representación de un objeto bajo el aspecto de la contingencia. A una mayor adecuación del conocimiento, menor es la tendencia a imaginar objetos bajo las especies *de* la contingencia y el tiempo, y mayor la disposición a concebirlos bajos las especies de la necesidad y la eternidad. Así, pues, un agente omniscio no puede representarse milagro alguno. Semejante *no poder* no connota, por supuesto, impotencia alguna; todo lo contrario, connota una perfección o excelencia, *h. e.*, la de aquél cognoscente todo cuyo conocimiento es adecuado.

(8) La afirmación de que el objeto A se comporta milagrosamente, transluce un inadecuado conocimiento de A. Quien conoce adecuadamente A, sabe que la aparente conducta milagrosa responde a una ley natural ignota de quien hace referencia al milagro. El adecuado conocedor de A sabe que la proposición asertiva del milagro es necesariamente falsa, tan falsa como cualquier enunciado atentatorio al principio de no contradicción.

Corolario: El concepto universal de milagro revela la imposibilidad de que haya milagros en la naturaleza. La idea de lo milagroso es falsa en la medida en que involucra asentimiento.

Una vez conocido el *cognoscendum*; una vez transformado en *explicatum* (a partir de ideas simples, las cuales son verdaderas), es imposible predicar, de x, una conducta milagrosa. A partir de entonces, Mx no será fingible. Mx será concebido, clara, distinta Y adecuadamente, como imposible.

Caben representaciones de milagros singulares, milagros que no existen sino representacionalmente, en la medida en que la imaginación les presta asidero. La idea de un milagro singular, empero, carece de ideado extramental y extracorporal (es decir, exterior al cuerpo de quien lo imagina). En este respecto, el milagro es un *ens imaginationis*.

(9) En acuerdo con Baruj de Spinoza, la *idea ficta* es susceptible de dos especificaciones, *scii.*: la de existencia y la de esencia (cf. TIE [p. 19/23-25]). El milagro es una ficción —con arreglo al uso vulgar, no el spinoziano de la expresión- de existencia, en la medida en que se representa como una idea que alguna vez se tuvo por verdadera, sin que la representación presente entrañe asentimiento alguno a su verdad (cf. *Tractatus de Intellectus Emendatione* [p. 21/14-18]). El cognoscente es capaz de conformar ficciones de existencia —de acuerdo con un sentido impropio de ficción-, aun cuando sepa que la cosa real es distinta de la que es en cuanto representada (cf. De Deugd, 1966: pp. 71, 72).

La representación del milagro y su problemática afirmación pueden también actuar como el antecedente imposible de un condicional contrafáctico (ex. g., la inexistencia de Dios). Es obvio, sin embargo, que estamos en presencia de la suposición de imposibles (cf. *Tractatus de Intellectus Emendatione* [pp. 21/22-22/10]), no de figmentos (cf. TIE [p. 22/9-10]).

Bibliografía

Ayer, Alfred Julius. "What is a Law of Nature?". En *The Concept of Person*. MacMillan, London, 1968.

Barón Fernández, José. *Miguel Servet. Su vida y su obra*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1989.

Beck, Heinrich. *El dios de los filósofos*. Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1968.

Brunner, Femand. *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*. Librairie Philosophique Joseph Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1950. Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God*. Edited by Ezio Vailati, Cambridge University Press,

- Cambridge Texts in the History of Philosophy series, Cambridge, 1998.
- De Deugd, C. *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Van Gorcum, Assen, 1966.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Les Éditions de Minuit, Collection Arguments, Paris, 1968. Faludy, George. *Erasmus*. Stein and Day Publishers, New York, 1970.
- Foster, M. B. "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science". En: *Mirad*, xliii (1934), pp. 446-468.
- Gallicet Calvetti, Carla. *Spinoza. I presupposti filosofici dell'irenismo etico*. Società Editrice Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore/ Contributi-Scienze Filosofiche, Milano, 1968.
- Gueroult, Martial. *Spinoza. II. L'Âme (Éthique, II)*. Aubier, aux Éditions Montaigne, Paris, 1974.
- Hazard, Paul. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Boivin & Compagnie, Éditeurs (ancienne Librairie Fume), Paris, 1935.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Revue et augmenté, Société Française de Philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1968. Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. III*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim und New York, 1960-1961.
- Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre par Louis Couturat (1903), Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim und New York, 1961.
- Lewis, Clive Staples. *Dios en el banquillo. Ensayos de teología*. Traducción de José Bravo, Editorial Andrés Bello, Barcelona, Buenos Aires, Santiago, 1996.
- Malet, André. *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la pensée biblique*. Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris; Publications de l'Université de Dijon, 1966.
- Meyerson, Émile. *Identité et réalité*. Cinquième édition, Librairie Philosophique Joseph Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1951.
- Santillana, Giorgio D. de. *The Origins of Scientific Thought _from Anaximander to Proclus. 600 B. C. to A. D. 500*. A Plume Book from New American Library, New York, Toronto· London, 1970.

Spinoza, Benedictus de. *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez Basalo, Alianza Editorial, Colección El Libro de Bolsillo, Madrid, 1990.

Cogitata metaphysica, in quibus difficultiores, quae tam in Parte Metaphysices generali, quin?, speciali occurrunt, Quaestiones breviter explicantur. En el tomo I de *Spinoza. Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972. *Correspondencia*. Edición y traducción de Atilano Domínguez Basalo, Alianza Editorial, Colección El Libro de Bolsillo, Madrid, 1988.

Epistolae doctorum quorundam Virorum ad B. D. S. et Auctoris Responsiones. En el tomo IV de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición preparada por Vidal Peña García, Traducción de Vidal Peña G., Ediciones Orbis, Hyspamerica, Colección Historia del Pensamiento, Buenos Aires, 1984.

Ethica ordine geometrico demonstrata. En tomo el II de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972.

Ethica. Testo latino tradotto da Gaetano Durante, Note di Giovanne Gentile, rivedute e ampliate da Giorgio Radetti, Sansoni, Classici della Filosofia, Firenze, 1963.

Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstandl Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo

Japadre Editore, Metodos, L'Aquila, 1986.

OEuvres complètes. Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francés et Robert Misrahi, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1967.

Renati Descartes Principiorum Philosoph de Spinoza. I, & II, more geometrico demonstratae. En el tomo I de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften

herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972.

The Political Works. Edited and Translated with an Introduction and Notes by A. G. Wernham, Oxford at the Clarendon Press, 1965.

Tractatus de Intellectus Emendatione. En el tomo II de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972.

Tractatus de Intellectus Emendatione. Traité de la réforme de l'entendement. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré, Librairie Philosophique Joseph Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1994.

Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez Basalo, Alianza Editorial, Colección El Libro de Bolsillo, Madrid, 1990. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de Filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez Basalo, Alianza Editorial, Colección El Libro de Bolsillo, Madrid, 1988.

Tratado político. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez Basalo, Alianza Editorial, Colección El Libro de Bolsillo, Madrid, 1986.

Tractatus politicus. En el tomo III de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972. *Tratado teológico-político*. Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez Basalo, Alianza Editorial, Colección El Libro de Bolsillo, Madrid, 1986.

Tractatus theologico-politicus. En el tomo III de *Spinoza. Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Zweite Auflage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972. Walters, R. S. "Laws of Science and Lawlike Statements". En P. Edwards (Editor-in-Chief): *The Encyclopedia of Philosophy*. IV. Macmillan, New York; The Free Press, London, 1967, pp. 410-414.

Williams, George H. *La reforma radical*. Traducción de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, México, D. F., 1983.