

DIOS O LA NADA

Jesús Ezquerro Gómez

Sainte-Beuve dijo de Montaigne: «puede haber parecido muy buen católico, con la salvedad de que no era cristiano».¹ Algo análogo podríamos decir de Spinoza: puede haber parecido un hombre «ebrio de Dios»,² con la salvedad de que era ateo.³

El ateísmo de Spinoza no es asimilable al escepticismo del agnóstico ni a la teofobia del apóstata. Podríamos decir que su ateísmo es, paradójicamente, *el de Dios mismo*. Por eso es *inapelable*. ¿Qué pasa —es la pregunta spinoziana— si asumimos plenamente un concepto coherente de Dios? Respuesta: el ateísmo. ¿Por qué? Porque Dios, el genuino Dios, para un filósofo, es decir para un ser racional, no puede ser sino la nada. Pero ¿de qué nada se trata?

1. El horizonte de la nihilidad

La idea de una creación del mundo *ex nihilo* introduce en la historia del pensamiento lo que Xavier Zubiri ha denominado «el horizonte de la nihilidad».⁴ Efectivamente, lo creado de la nada es en última instancia nada puesto que proviene de ella. El Dios creador es, dicho en términos aristotélicos, agente del cambio substancial o *génesis*. La *génesis* para Aristóteles es cambio (*metabolé*) de un no sujeto a un sujeto (*ek mè hypokeímenou eis hypokeímenon*), es decir, de no A a A, donde A es una *ousía* o substancia.⁵ Si no fuera por Dios no seríamos. Él nos ha *generado*, ha hecho que *seamos*. En virtud de tal *génesis*, venimos de la nada. Ese es nuestro origen. Por lo tanto, en cierto modo, lo que *somos*. Lo que surge de la nada nada es. Nuestro *ser* consiste por consiguiente, de modo paradójico, en *ser nada*. Antes que *hijos de la ira*⁶ somos *hijos de la nada*. Nada, sobre todo, por ser *hijos*, es decir, por haber *nacido*, por haber llegado a ser. No en vano la palabra «nada» viene de «[res] nata», es decir, de (cosas) *nacidas*.

¹ Tomo la cita de Edwards, 2011: 284.

² Fue el caso, por ejemplo, de Novalis, a quien debemos la célebre afirmación «Spinoza ist ein Gott-trunkener Mensch», Novalis, 1837: 261.

³ El ateísmo de Spinoza fue un lugar común ya en vida del filósofo. Spinoza creyó necesario defenderse, por razones obvias, de tal acusación. Véase *Ep XXX* a Henry Oldenburg (Spinoza, 1925: IV, 166) y *Ep XLIII* a Jacob Ostens (Spinoza, 1925: IV, 219, 221 y 226). Véase también TTP, cap. II (Spinoza, 1925: III, 30). La lista de quienes han calificado de ateo a Spinoza es inabarcable: Kortholt, Bayle, Voltaire, Marechal... Un hito importante en la interpretación atea de la filosofía de Spinoza es el artículo dedicado al filósofo holandés en el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, donde se le califica de *athée de système*. Hay traducción española del mismo en Bayle, 2010: 43 ss.,

⁴ Zubiri, 1995: 77.

⁵ *Phys. V*, 1, 225a 1 ss.

⁶ *Eph. 2*, 3.

Si los *entes* son nada, la nada de la que nacen es, correlativamente, *algo*. Más que algo: es aquello que el ente *es*; el *ser* del ente. Hasta tal punto es así en el cristianismo que Fredegiso, abad de San Martín de Tours, en su *Epistola de nihilo et tenebris*, llegará a afirmar, utilizando argumentos que ya aparecen en el *Sofista* de Platón,⁷ no sólo que la nada es *algo*, sino algo *grande*: «non solum aliquid sit nihil, sed etiam magnum quiddam».⁸ Grande por ser justamente *origen (origo)* y *linaje (genus)* de las cosas creadas.⁹

Dentro de ese *horizonte de la nihilidad* el siglo diecisiete es, sobre todos los demás, el siglo de la nada. «Infini rien», *infinito nada*, escribe Pascal al inicio del fragmento trescientos noventa y siete de sus *Pensées*.¹⁰ Esas dos palabras cifran el barroco. ¿Qué relación hay entre ellas? «Lo finito —escribe Pascal en el mismo fragmento— se aniquila en presencia de lo infinito y deviene una pura nada».¹¹ Ese infinito anonadante es Dios. La nada es, por lo tanto, la finitud *anulada* por la infinitud divina. Las cosas son nada no sólo por venir de ella sino por *medirse* con Dios. El barroco es el siglo de las dos infinitudes: la de lo infinitamente grande y la de lo infinitamente pequeño. El infinito y la nada son, por lo tanto, conceptos *correlativos*. *Entre* el infinito y la nada: ese es el lugar del hombre. Un infinito frente a la nada y una nada frente al infinito. Infinitamente lejos de ambos extremos y, sin embargo, idéntico a ellos. Por eso puede mediar entre Dios y el mundo:

¿Pues qué es finalmente un hombre en la naturaleza? Una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente lejos de comprender los extremos. El fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente escondidos en un secreto impenetrable.

Igualmente incapaz de ver la nada de la cual ha surgido y el infinito en el que está engullido, ¿qué hará sino percibir alguna apariencia del medio de las cosas en una desesperación eterna de conocer ni su principio ni su fin?¹²

Quizás no sea intempestivo recordar aquí que el siglo diecisiete es también el de la mística *nadista* de Miguel de Molinos. Esta corriente espiritual invita a anularse para dejar hueco a ese infinito. Lograr la *kénosis* o vaciamiento para permitir la *hénosis* o unidad con Dios. Por eso el alma, para Molinos, ha de hallarse «sumergida en su nada, quieta, tranquila, retirada en su centro».¹³ ¿Por qué esa *kénosis* posibilita la *hénosis*? Porque la nada es el mismo Dios. Y lo es, escribe María Zambrano a propósito de Molinos, «por ser la máxima resistencia, la amenaza última. Y esa amenaza, si es última, sólo puede provenir del propio Dios».¹⁴ *Amenaza última* ¿para quién? Para el *ser* propio del hombre.¹⁵ «Abandonarse a la nada —escribe María Zambrano— es la salida del infierno de la temporalidad; el perderse en la noche de los tiempos, dejando la historia, la conciencia y la responsabilidad aparejadas a toda pretensión de ser».¹⁶ El ser

⁷ Véase *Soph.* 237 a ss.

⁸ Fredegiso, 1864: 753 A.

⁹ *Ib.*: 753 B.

¹⁰ Según la ordenación de Michel Le Gern (Pascal, 2004: 247). Este fragmento se corresponde con el n° 233 de la ed. de Brunschvicg y con el n° 418 de la de Lafuma.

¹¹ *Ib.*

¹² *Ib.*, fr. 185 (= n° 72 Brunschvicg, n° 199 Lafuma), (Pascal, 2004: 155).

¹³ *Guía espiritual*, Lib. I, cap. VII, § 45 (Molinos, 1976: 151).

¹⁴ Zambrano, 2011: 211.

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ *Ib.*: 212.

es lo infernal y la nada el nuevo rostro de lo divino, «la última aparición de lo sagrado».¹⁷

Si venimos de la nada ¿por qué no pensar que esa nada es Dios? Gershom Scholem ha mostrado que paralelamente a la interpretación ortodoxa de la creación *ex nihilo* discurre otra neoplatonizante según la cual Dios es esa nada de la que deriva todo. Esta corriente hermenéutica comienza con el gnóstico Basílides y llega hasta Jacob Böhme pasando por Plotino, el Pseudo-Dionisio Areopagita, la *Teología* del Pseudo-Aristóteles, Juan Escoto Eriúgena, el Maestro Eckhart y la cábala judía.¹⁸ «Dios hizo todas las cosas de la nada, y esta nada es Dios mismo», escribió Jakob Böhme en su *De signatura rerum*.¹⁹ Este Dios que es nada, pero sin el cual nada es, es más afín a la substancia spinoziana que el demiurgo cristiano y su abracadabrante acto creador. Sin embargo si el Dios de Spinoza es nada lo es, como veremos, en un sentido radicalmente distinto al neoplatónico.

2. Plotino: la libertad de la nada

Según Plotino el *principio* y *fundamento* (*arché*) de todas las cosas, es decir, *tò hén*, lo Uno, no es todas las cosas.²⁰ Si fuera todas las cosas no sería lo Uno.²¹ Sería más bien lo múltiple, lo diverso, lo heterogéneo. Además tampoco tendría un carácter originario sino *derivado*, justamente por ser la *síntesis* de esa multiplicidad. Pero si es *principio* y *fundamento* de todo, necesariamente ha de ser una unidad *no sintética* sino *originaria*. Por lo tanto, tendrá que ser algo *distinto* de todo aquello de lo que es principio y fundamento.²² Este carácter originario es, según Plotino, lo que hace de lo Uno una *nada* pues cuando intentamos definirlo nos obliga a afirmar que *no es* nada de lo principiado y fundado por él: *no es* esta cosa, *ni* esa, *ni* aquella... *ni* todas ellas.²³ Es decir, lo único que podemos decir de él es que *no es*... Al *no ser* ninguna cosa, lo Uno no puede asimilarse al ser porque el ser es todas las cosas.²⁴ Por consiguiente, en tanto que *principio* y *fundamento* de todo ser, lo Uno es *previo* al ser y por ello algo que lo sobrepasa, que está por encima (*hypér*) de él.²⁵

Lo Uno tampoco es *inteligencia* (*noûs*, la primera hipóstasis) ya que la inteligencia «es todas las cosas».²⁶ La primera de las hipóstasis es, por así decir, *convertible* con las cosas, lo Uno no. Este es, por lo tanto, ajeno a la inteligencia. Es, añadiríamos nosotros, la suprema, originaria, *idiotéz*. Por ser previo a la inteligencia, lo Uno es *adiscursivo*. No es predicado de nada, ni algo de lo que pueda predicarse nada.²⁷

¹⁷ Ib.: 208 ss.

¹⁸ Scholem, 1998: 58-71.

¹⁹ «Dann Gott hat alle dinge auss Nichts gemacht vnd dasselbe Nichts ist er selber», Böhme, 2009: 566.

²⁰ *Enn.* III, 8, § 9, 40-41.

²¹ *Enn.* VI, 9, § 2, 44-45.

²² *Enn.* III, 8, § 9, 46-48.

²³ «é esti mèn tò medèn toúton hôn estin arché», es decir, es la nada de aquello de lo que es principio, o expresado con mayor precisión: es la nada en el sentido de que *no es* aquello de lo que es principio. *Enn.* III, 8, § 10, 28-29.

²⁴ *Enn.* VI, 9, § 2, 44-47.

²⁵ *Enn.* III, 8, § 10, 29-31.

²⁶ *Enn.* VI, 9, § 2, 45-46.

²⁷ *Enn.* VI, 9, § 5, 29-33.

Cae, pues, fuera de las maneras en las que, según Aristóteles, *el ser se dice*.²⁸ Es algo previo al *lógos*, entendido éste como el referir, mediante la cópula «es», algo a algo, a saber, un predicado a un sujeto.

El no ser de lo Uno —escribe Émile Bréhier a propósito de Plotino— significa que somos transportados aquí a un dominio en el que la ley de la inteligencia, que consiste en referir un predicado a un sujeto, ya no funciona; lo Uno cae a la vez fuera de la categoría de predicado y de sujeto, y por consiguiente fuera del ser.²⁹

Este ámbito originario, *arcaico*, al no ser nada, tampoco es algo que otorgue un sentido a lo que hay. No hay *télos*. Nada, pues, ha sido urdido, planeado. «Las cosas —escribe Plotino— son como son, por eso son bellas».³⁰ Que el principio y fundamento de lo que hay es nada quiere decir que lo que principia y funda es la *ausencia de principio y fundamento*. Nada es *fundamento* de la realidad, por lo tanto ésta es *infundada*. Como la rosa de Angelo Silesio, es *sin por qué*. Es lo que es, porque es lo que es. «Justamente porque [la realidad] es infundada y está como suspendida en sí misma —concluye con acierto Sergio Givone— la realidad no tiene otra “substancia” (otra verdad) que la libertad».³¹

«Nada» es otro nombre de la *libertad*, pues ser nada es no estar sometido, esclavizado, por el ser. Lo Uno, escribe Plotino, al ser «una actividad no esclavizada por un ser [ousía] es puramente libre, y así él mismo es él mismo desde sí mismo».³² Lo Uno plotiniano es, pues, absolutamente *libre* en el sentido de que «es él mismo causa de sí mismo, desde [pará] sí mismo y mediante [diá] sí mismo».³³ Es libre por la misma razón que lo será la substancia spinoziana: por ser *causa de sí*.

En el *Deus sive Natura* spinoziano subsisten, en efecto, estos dos rasgos que le atribuye Plotino a lo Uno: que *no es télos* y que *es libertad*. La substancia en Spinoza, como lo Uno plotiniano, es *nada*. Pero en un sentido opuesto a Plotino.

La nada que es lo Uno es la de la absoluta *trascendencia*. Para el autor de las *Enneadas* todo tiene su principio y fundamento en lo *otro*.³⁴ Ahora bien ¿cómo designar lo *otro* de todo lo que *es*, sino mediante la *nada*? Se trata de una nada hecha, por así decir, de negaciones: *no es esto, ni eso, ni aquello...*, ni *nada*. Por eso, escribe Plotino, de lo Uno «decimos lo que no es; lo que es no lo decimos».³⁵ Es sabido que en este decir hecho de negaciones se fundará toda la *teología negativa* posterior. El fundamento es, por lo tanto, inefable, adiscursivo. Es lo absolutamente *otro*.

En Spinoza, por el contrario, el principio y fundamento último (Dios, la substancia) no es lo absolutamente otro respecto a lo fundado por él: *no es trascendente*. Esta es la razón de que esa nada que es Dios esté hecha de afirmaciones, sea la *absoluta*

²⁸ Sobre la expresión aristotélica «τὸ ὄν λέγεται πᾶσι» véase *Met.* Γ, 2.

²⁹ Bréhier, 1955 : 256.

³⁰ «ἀλλ' ὅτι οὗτος ἐστὶν ὁ ἐστὶν, διὰ τὸ ὅτι καὶ ταῦτα ἐστὶν καλὰ»: *Enn.* V, 8, § 7, 38-40.

³¹ Givone, 2009: 78.

³² «ἐνέργεια δὲ οὐ διὰ τὴν οὐσίαν καθαρὰ ἐστὶν ἐλευθέρη, καὶ οὗτος αὐτὸς παρ' αὐτὸν αὐτός», *Enn.* VI, 8, § 20, 17-19.

³³ «ἀίτιον ἡαυτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν αὐτός», *Enn.* VI, 8, § 14, 41-42. Véase Bréhier, 1999 : 177-8.

³⁴ «λεῖπεται τοῖνυν εἶναι μὲν πάντα ἐν ἄλλο», *Enn.* V, 8, § 7

³⁵ «καὶ γὰρ λέγεται ὅτι μὲν ἐστὶν ἡὸ δὲ ἐστὶν, οὐ λέγεται», *Enn.* V, 3, § 14, 6-7.

ausencia de negación. Dios es esto, eso y aquello, pero no en cuanto esto, eso o aquello. Esto, eso y aquello no son ni pueden ser concebidos si no es *en* Dios.³⁶ Esto, eso y aquello son *modos*, es decir, *afecciones* de Dios. Su status ontológico consiste, por lo tanto, en *ser en otro* (es decir, en Dios), gracias al cual pueden ser concebidos.³⁷ Dios es esto, eso y aquello por constituir el *ser* de esto, eso y aquello. Correlativamente, Dios, es decir, lo que las cosas *son*, consiste en *ser en sí*. Que Dios es *en sí* y no *en otro* quiere decir que es total y absoluta *inmanencia*, que el ser de lo que hay es el que haya lo que hay.

Para Plotino *Uno* y *todo* no son *convertibles* uno en otro, sino que mantienen una radical asimetría: todas las cosas *emanan* de lo Uno, pero lo Uno *no es* todas las cosas, pues «las donó permaneciendo en sí mismo».³⁸ El principio y fundamento (*arché*) de todas las cosas, es decir lo Uno, no es inmanente (*enypárchousa*) a lo fundado por él, sino algo distinto, algo *otro* (*héteron*).³⁹ Está, escribe Plotino sirviéndose de la célebre fórmula platónica, «más allá del ser» (*epékeina ousías*).⁴⁰ Lo Uno plotiniano es *causa emanativa* pero no *causa inmanente*, como lo es la substancia spinoziana. Esta no se encuentra *más allá del ser*, sino que *es* el ser. «Hén kaí pân», es decir, *uno* y *todo*; en eso consiste la *heterodoxa* divinidad spinoziana, que hizo suya Lessing.⁴¹ Lo Uno para Plotino es como una fuente: algo distinto del agua que de ella brota. La substancia spinoziana es como la mar: causa y efecto de sí misma.

Spinoza asigna a la substancia los rasgos que Plotino atribuía a lo Uno: es *autocausada*, *libre* y además es *nada*. Pero no, como en Plotino, por ser *lo otro del ser* emanado de ella, sino por todo lo contrario: por haber superado toda alteridad. Es nada por *no dejar nada fuera de sí*.⁴²

Frente a la creación *ex nihilo* con la que, como hemos visto, la tradición judeocristiana inaugura una radical devaluación del ser, Spinoza se atiene al principio «à nihilo nihil fit»,⁴³ que considera una verdad eterna de modo absoluto (*aeterna veritas absolute*), es decir, un *axioma*.⁴⁴ En este principio vio con razón Jacobi «el espíritu del spinozismo».⁴⁵ ¿Qué significa? Que la serie causal no nace del no ser, no pone algo a

³⁶ «Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest», es decir, todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser, ni ser concebido. *Eth* I, prop. 15 (Spinoza, 1925: II, 56).

³⁷ «Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur». *Eth*. I, def. 5 (Spinoza, 1925: II, 45).

³⁸ «pánta dè taúta ekeínos kai ouk ekeínos` ekeínos mén, hoti ex ekeinou` ouk ekeínos dé, hoti ekeínos eph` heautoû ménon édoken», es decir, todos estos [niveles de la realidad] son aquél [es decir, el supremo: lo Uno] y no son aquél: por un lado son aquél porque [vienen] de aquél, pero por otro no son aquél porque aquél los donó permaneciendo en sí mismo, *Enn.* V, 2, § 2, 25-26.

³⁹ *Enn.* V, 3, § 11, 16-19.

⁴⁰ *Enn.* V, 4, § 1, 10, *Enn.* V, 4, § 2, 37-42, *Enn.* VI, 7, § 40.

⁴¹ «Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie geniessen. Hén kaí pân! Ich weiss nichts anders», Jacobi, 2000: 22.

⁴² Sobre las diferencias entre la *causa emanativa* plotiniana y la *causa inmanente* spinoziana véase Deleuze, 1975: 164 ss.

⁴³ *Ep* X a Simon de Vries (Spinoza, 1925: IV, 47). P.-F. Moreau ha hecho notar la genealogía epicúrea de esa tesis (Moreau, 1994: 495-6). En efecto, Epicuro en su primera epístola a Heródoto escribe: «hóti oudèn gínetai ek toú mè óntos», es decir, que nada nace del no ser (Epicuro, 996: 5) y Lucrecio en su *De rerum natura* I, 150: «nullam rem e nihilo gigni», es decir, ninguna cosa nace de la nada (Lucrecio, 1997: 60). Sobre la opinión positiva que Spinoza tenía de Epicuro y los atomistas véase *Ep* LVI a Hugo Boxel (Spinoza, 1925: IV, 261-2).

⁴⁴ *PP* I, ax. VII (Spinoza, 1925: I, 155).

⁴⁵ Jacobi, 2000: 24.

partir de nada, sino que hay «una causa del mundo interna, eterna, inmutable en sí, que sería una y la misma junto con todos sus efectos».⁴⁶ El ser, por lo tanto, viene del ser. Es decir, no se da, en sentido estricto, creación *ex nihilo*, *génesis*, sino sólo mutación, transformación, metamorfosis. No cabe, por consiguiente, *trascendencia* alguna. Dicho de otro modo: no hay *afuera*. Pero si no hay afuera, todo es afuera, es decir, es, en rigor, *nada*.

3. Una nada que no envuelve negación ninguna

Spinoza define así a Dios en la sexta de las ocho definiciones que abren la primera parte de la *Ethica*: «Por Dios entiendo un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita».⁴⁷ Para aclarar tan desconcertante definición Spinoza incorpora la siguiente *explicatio*: «Digo absolutamente infinito y no en su género; pues de lo que es infinito en su género, podemos negar infinitos atributos; sin embargo corresponde a la esencia de lo que es absolutamente infinito lo que expresa cualquier esencia y no envuelve negación ninguna».⁴⁸ La explicación parece oscurecer todavía más la definición que pretende aclarar: ¿Qué quiere decir que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece lo que expresa cualquier esencia y *no envuelve negación ninguna*?

Lo «infinito en su género» es para Spinoza el *atributo*. Los atributos (por ejemplo la extensión o el pensamiento) son infinitudes. La extensión es infinita porque cualquier límite que se le ponga es *extenso*, es decir, un límite *en* el espacio y no *del* espacio. Toda frontera muestra necesariamente su más allá. Dicho de otro modo: invita a ser traspasada. Recordemos la hipótesis lucreciana de que uno se situara en un supuesto confín del universo.⁴⁹ ¿Qué pasaría si arrojara un venablo hacia él? O bien lo traspasaría o bien se vería detenido. En ambos casos cabe presuponer un *más allá* del límite. Todo límite tiene, en efecto, por ser tal, dos lados, es decir, no *limita* propiamente el espacio sino que lo *divide*. Esa ausencia de límite constitutiva del espacio es lo que lo hace infinito.

El pensamiento también es infinito porque el carácter limitado, *definido*, de cualquier idea implica su más allá. Tomemos, por ejemplo, la idea de «límite»; inmediatamente nos invita a concebir lo *i-limitado*. Toda determinación genera dialécticamente su opuesto. Hay un *film* del director chino Wan Jixing, *Sueños desde una cárcel*, que ilustra esto a la perfección. Su protagonista es un niño de seis años, el pequeño Radish, que vive en la prisión donde ha nacido y de la que no ha salido nunca. De ese espacio cerrado sólo se evade en sus sueños. En estos imagina el exterior de la cárcel, que no ha visto nunca. Los elementos con los que construye ese mundo

⁴⁶ «Eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengekommen — Eins und dasselbe wäre», *Ib.*: 24.

⁴⁷ «Per Deum attingo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit», *Eth.* I, def. VI (Spinoza, 1925: II, 45).

⁴⁸ «Dico absolutè infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolutè infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, & negationem nullam involvit». *Eth.* I, def. VI, expl. (Spinoza, 1925: II, 46).

⁴⁹ *De rerum natura* I, 951-983 (Lucrecio, 1997: 112-5).

imaginario están tomados, como no podía ser de otro modo, de las experiencias que esa misma prisión le brinda. Por ejemplo, si los prisioneros visten uniformes blancos con números negros, en el sueño los que viven fuera de la prisión visten uniformes negros con números blancos. Si el interior de la cárcel es un espacio cerrado Radish imagina en sus sueños el exterior como una calle recta que se pierde en el infinito, *et cetera*. El pensamiento, en efecto, no puede ser confinado dentro de unos límites porque consiste justamente en franquearlos. Podríamos decir que esos límites *son* el pensamiento. Por eso no pueden *limitarlo*.

Los atributos extensión y pensamiento, aunque expresan lo mismo (a saber: la substancia), no tienen nada en común, son *incommensurables* entre sí.⁵⁰ Es decir, es imposible traducir total, exacta y exhaustivamente una idea a términos de extensión, ni un cuerpo a términos de pensamiento. Ningún ciego de nacimiento sabrá jamás cómo es el color verde Veronés. Sabrá *qué* es (si es físico sabrá, por ejemplo, qué longitud de onda le corresponde) pero no sabrá *cómo* es. Es decir, conocerá su correlato eidético pero ignorará su color. Las ideas y los cuerpos son para Spinoza correlativos pero *incommensurables* entre sí, es decir, son intraducibles las unas en términos de los otros y viceversa. Si «el pensamiento es finalmente la extensión invisible, y la extensión es el pensamiento visible», como escribe Heinrich Heine,⁵¹ no es porque el pensamiento y la extensión puedan ser vertidos, por así decir, cada uno en el lenguaje del otro, sino porque ambos expresan lo mismo: la substancia. Esta incommensurabilidad de ambos atributos no quiere decir que tengan *límites*. Como ha visto con acierto Gilles Deleuze, los atributos no son *limitados* o *determinados* unos por otros, sino que son *distintos*, es decir, que «la naturaleza de cada uno ha de concebirse sin referencia alguna con el otro».⁵² Son *distintos sin oposición*.

¿Es posible pensar algo que no involucre ninguna *determinación* ni *distinción*? Sí: algo absolutamente infinito, dice Spinoza, «no implica ninguna negación».⁵³ A eso *absolutamente infinito*, a esta *nada afirmativa*, es a lo que llama «Dios». Dios es el puro *sí* indistinto, indiferenciado. ¿Qué quiere decir eso? Si la *determinación es negación*, como escribe Spinoza en la epístola cincuenta,⁵⁴ Dios es lo absolutamente indeterminado; es decir, es, como diría Hegel, el ser *simpliciter*, es decir: *nada*.⁵⁵ «El ente, en cuanto que es ente —escribe Spinoza en los *Cogitata Metaphysica*—, por sí solo, como substancia, no nos afecta, por lo que ha de ser explicado por algún atributo, del cual, sin embargo, no se distingue sino por la razón».⁵⁶ El *ente en cuanto ente* (es decir, el *ser*) por sí solo, en tanto que substancia, *no nos afecta*. Para nosotros, más allá de sus atributos, no es, en rigor, *nada*. Spinoza al empezar por la substancia empieza, por lo tanto, con el ser en cuanto ser, el ser *simpliciter*, es decir, por la nada.

⁵⁰ «Res, quae diversa habent attributa, nihil habent inter se commune. Per attributum enim explicui id, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei», es decir: Las cosas que tienen atributos distintos, no tienen nada en común entre sí; pues ya he explicado que por atributo [entiendo] aquello cuyo concepto no envuelve el concepto de otra cosa, *Ep IV a Oldenburg* (Spinoza, 1925: IV, 14).

⁵¹ «Der Gedanke ist am Ende nur die unsichtbare Ausdehnung und die Ausdehnung ist nur der sichtbare Gedanke», *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Zweites Buch (Heine, 2006: III, 450).

⁵² Deleuze, 1984: 119.

⁵³ «Quod autem absolutè infinitum est... negationem nullam involvit», *Eth I*, def. VI, expl. (Spinoza, 1925: II, 46).

⁵⁴ Spinoza, 1925: IV, 240.

⁵⁵ Hegel, 1968 ss: XXI, 68-9.

⁵⁶ «Ens, quatenus ens est, per se solum, ut substantia, nos non afficit, quare per aliquod attributum explicandum est, à quo tamen non, nisi ratione, distinguitur», *CM pars I*, cap. III (Spinoza, 1925: I, 240).

Vidal Peña, desde la perspectiva del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, ha visto en la substancia spinoziana una instancia crítica cuyo sentido es evitar la reducción de unos atributos a otros, es decir, impedir la reducción de todo a algo.⁵⁷ Efectivamente, la substancia no es *algo*. No es un cuerpo (como, por ejemplo, la esfera de Parménides) ni una idea (como, por ejemplo, el sueño del dios ebrio de Heine⁵⁸). No es extensión ni pensamiento ni cualquiera de los otros *infinitos* atributos. No es, en rigor, *nada*. Es curioso cómo en nuestra lengua, para mentar la inanidad de algo, decimos justo lo contrario: que *no es nada*. Con ese *no ser nada* queremos decir que *no es sólo esto, ni sólo eso, ni sólo aquello...* Decir que el Dios de Spinoza es la nada es decir que *no es nada*: ni esto, ni eso, ni aquello... Esta nada, por lo tanto, paradójicamente, no implica *negación* ninguna, *no es*, en efecto, *nada*.

Por eso critica Hegel a Spinoza. Echa en falta en él la relación de *identidad / diferencia* entre modos y substancia. Eso que haría de la substancia spinoziana algo *geistig*, un *sujeto*. La substancia no es, efectivamente, *sujeto*. No se relaciona con sus modos, no tiene tratos con ellos. Es, en rigor, *intratable*. Justamente porque *no es nada*. Es el punto de fuga que hace fracasar cualquier totalización reflexiva de carácter hegelianizante.

En un texto imprescindible del *Althusser después de Althusser*,⁵⁹ se dice que el objeto de la filosofía es para Spinoza la nada. Frente a los escolásticos, que comienzan por el mundo y a los cartesianos, que empiezan por el yo, Spinoza evita estos rodeos y deliberadamente se instala *en Dios*. Ese empezar por Dios equivale, según Althusser, a no empezar por nada: «Decir “comienzo por Dios”, o por el Todo, o por la substancia única, y dejar entender “no comienzo por nada” es en el fondo la misma cosa: ¿qué diferencia hay entre el Todo y nada? Ya que nada existe fuera del Todo... ».⁶⁰ Según Althusser tanto Spinoza como Hegel comienzan por Dios justamente para negar el principio, el fundamento, la *arché*.⁶¹ En efecto, un posible modo de no empezar por *nada* (ni por esto, ni por eso, ni por aquello...), es decir, que nada (ni esto, ni eso, ni aquello...) sea *arché* o principio, es empezar por *Dios*. Decir que todo es nada, es privar a la totalidad de todo carácter trascendental. Es como afirmar que ese todo no tiene ningún sentido, ningún propósito, ningún porqué, ningún *télos*.

4. El abismo de la nada

Algunos cabalistas como rabí Yosef ben Shalom de Barcelona sostuvieron que «en cada cambio de forma o cada vez que se altera el estado de una cosa, se cruza el

⁵⁷ Peña García, 1974: 77 ss.

⁵⁸ «[die Welt] ist der Traum eines weinberauschten Gottes...», H. Heine, *Ideen. Das Buch le Grand*, cap. III, (Heine, 2006: II, 107).

⁵⁹ Tomo la expresión de François Matheron, quien la utiliza en su edición del primer tomo de los *Écrits philosophiques et politiques* de Althusser como epígrafe bajo el cual reúne los textos del filósofo escritos tras el homicidio de su mujer Helène.

⁶⁰ Althusser, 1994: 563. Debo la primera noticia de este texto a mi querido amigo el profesor Juan Manuel Aragüés.

⁶¹ «Spinoza comienza por Dios, pero para negarlo como Ser (Sujeto) en la universalidad se su *única* potencia infinita (*Deus = Natura*). Mediante lo cual Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis de Origen, de Trascendencia, de Mundo del Más Allá, aunque se halle disfrazada en la interioridad absoluta de la esencia», Althusser, 2008: 195-6.

abismo de la nada que por un fugaz instante místico se vuelve visible. Nada puede cambiar sin entrar en contacto con esta región del puro Ser absoluto que los místicos denominan Nada».⁶² La invisibilidad del objeto en el momento en que cambia hace, por así decir, *visible* «el abismo de la nada», la invisibilidad misma. La nada aparece en las costuras del mundo, en los intersticios entre las cosas, en el *entre*. Es el «no» del «ya no» y del «todavía no».

Es lo que ocurre con los sujetos que se encuentran en la *fase liminar* de lo que los antropólogos llaman «rites de passage»: por un lado *ya* no son y por otro *todavía* no son.⁶³ Están en lo que Arnold van Gennep ha denominado «estadio o período de margen».⁶⁴ Es decir, están *al margen* tanto del mundo viejo del que vienen como del nuevo al que van. Eso hace que su condición sea ambigua o paradójica: no están vivos, pero tampoco muertos (o bien están a la vez vivos y muertos); no son varones, pero tampoco hembras (o bien son a la vez varones y hembras, como los andróginos de Aristófanes en el *Symposio* platónico⁶⁵); no son niños pero tampoco adultos (o bien son a la vez niños y adultos); *et cetera*. «Esta coincidencia de procesos y nociones opuestos en una misma representación —escribe Turner— es propia de la peculiar unidad de lo liminar: lo que no es ni una cosa ni otra, y al mismo tiempo es ambas».⁶⁶

Otra característica de estos seres transicionales es que «No tienen nada. No tienen ni status, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros. Su condición es en verdad el prototipo mismo de la pobreza sagrada».⁶⁷ Esa «pobreza sagrada», ese no tener *nada*, consiste en *no ser* ni lo que eran ni lo que serán. Se sitúan en el *abismo de nada* que fugazmente se le hace visible al místico en el instante de éxtasis.

Esos límites, esos abismos, vislumbres de la *nada*, dibujan el laberinto de lo real. Un laberinto perpetuamente cambiante y por ello cabalmente laberíntico. La nada atisbada en el *entre* se revela como aquello que hace posible todas las cosas, pues la coseidad de cada cosa se perfila precisamente en ese *entre*. El límite, en tanto que condición de posibilidad de toda determinación, ha de ser lo indeterminado, lo ilimitado mismo. No se trata aquí de una nada primordial, si por tal se entiende previa o anterior. Coexiste, por así decir, con los entes *entre* los cuales se insinúa. Es su condición ontológica misma, su *ser*.

5. El mundo es porque es

Dios es, para Spinoza, *causa* de todas las cosas, pero Él *es* todas las cosas. Luego todas las cosas son *concausas* de todas las cosas. Dicho spinozianamente: Dios es *causa inmanente*. Pero ya hemos visto que ese todo (Dios) es nada. Por lo tanto la causa de las cosas es la nada. Y si su causa es la nada, *nada son*. Esa *inanidad* de lo real deja a las cosas a solas consigo mismas, sin posibilidad de remisión a un fundamento que las

⁶² He tomado la cita de Scholem, 1996: 241.

⁶³ Véase Turner, 1980: 103-23.

⁶⁴ Gennep, 2008.

⁶⁵ *Symp.* 189 d ss. Véase Turner, 1980: 109.

⁶⁶ Turner, 1980: 110.

⁶⁷ *Ib.*: 109.

sostenga y les otorgue un sentido. Dios en Spinoza no es una instancia trascendental sino todo lo contrario: la anulación de toda trascendencia. Spinoza podría hacer suyo lo que Felipe Martínez Marzoa escribe parafraseando a Hume: «Que Dios sea la causa total de todo es lo mismo que el que Dios no sea en modo alguno la causa de nada, pues significa que la causalidad divina nada discierne y, por lo tanto, nada significa».⁶⁸ Si la ilustración es, como dice Marzoa en el mismo texto, el cumplimiento de esa «exigencia interna de autodisolución» inherente al Cristianismo,⁶⁹ Spinoza es el primer ilustrado y su filosofía el paradigma de toda ilustración.

Lo que es, es lo que es porque es lo que es. En efecto, como escribe Nicolás Gómez Dávila, si no hay una substancia de las cosas distinta de las cosas mismas la ciencia se reduce a una proposición breve: lo que es, es.⁷⁰ La razón de que lo que es sea lo que es, es el hecho puro y simple de ser lo que es. Lo real es necesario (es decir, es lo absoluto, Dios) por ser real, por estar ahí. Tiene, por consiguiente, razón Arthur Schopenhauer cuando afirma en sus *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* incluidos en sus *Parerga und Paralipomena* que Spinoza, identificando la naturaleza y Dios, «deja el mundo realmente inexplicado; porque su doctrina equivale a decir: “El mundo es, porque es; y es, como es, porque es así”».⁷¹

Toda realidad, *per se*, es algo determinado. Este es uno de los dos principios que caracterizan, según Clément Rosset, *la insignificancia de lo real*. El otro es que toda realidad es necesariamente una realidad cualquiera.⁷² Si lo necesario es lo que no puede no ser, lo real es lo necesario por excelencia. El que lo real, por el simple y nudo hecho de ser, sea necesario, es el gran descubrimiento de Spinoza. Una realidad así entendida posee los atributos que la metafísica tradicional asignaba a Dios. Especialmente el de ser *causa libre*. Es decir, la realidad existe y obra por la sola necesidad de su naturaleza. Precisemos: la realidad no obra libremente (no tiene voluntad, no es un sujeto) sino que es libre, o mejor: es libertad. *Libertad y necesidad* son dos nociones que desaparecen fundiéndose en la de *realidad*. La realidad es libre y necesaria porque se agota en sí misma; porque sólo remite a sí como a su propio fundamento; porque nada la sustenta; porque no es nada más que lo que es.

6. Corolario: el *idiota sabio*

¿Cómo sería la mente de un Dios así? La mente de Dios, si por tal entendemos la que capta la *omnitudo realitatis*,⁷³ sería la mente de un *idiota*. ¿Por qué? Porque la inteligencia es la facultad de la *síntesis* y el *olvido* y tal conocimiento excluiría ambas cosas. Las infinitas determinaciones de una cosa no son la cosa; la cosa es algo más y algo menos que sus determinaciones. Algo más porque no equivale a la mera suma de estas y algo menos porque es algo *uno* y no una multiplicidad. La infinitud de las determinaciones, (la *omnitudo realitatis*) impide captar la finitud que *es* la cosa.

⁶⁸ Martínez Marzoa, 2011: 137. Véase también Martínez Marzoa, 2009: 119 ss.

⁶⁹ *Ib.*: 138.

⁷⁰ Gómez, 2009: 96.

⁷¹ «Die Welt ist, weil sie ist; und ist, wie sie ist, weil sie so ist», Schopenhauer, 1986: IV, 91.

⁷² Rosset, 2004, 24-5.

⁷³ Véase sobre el sentido de esta expresión I. Kant, *KrV* A575-6 / B603-4.

Ese Idiota divino sería, sin embargo, muy especial; se trataría propiamente de un *idiota sabio*. «Idiot savant» es el nombre que J. Langdon Down (el descubridor del síndrome que lleva su nombre) dio en 1887 a diez casos de pacientes con extraordinarias capacidades mentales estudiados por él en el manicomio londinense de Earlswood.⁷⁴ Uno de ellos, por ejemplo, era capaz de recitar de memoria los ocho tomos de *The rise and fall of the Roman Empire* de Edward Gibbon. Langdon Down no fue, sin embargo, el primero en detectar individuos con este síndrome; ya en 1783 la revista alemana de psicología *Gnothi Sauton* había revelado el caso de Jedediah Buxton un deficiente mental con extraordinariamente dotado para el cálculo. Tiempo después Benjamin Rush, padre de la psiquiatría americana, daba cuenta de las sorprendentes habilidades de un esclavo negro de virginia llamado Thomas Fuller. Este individuo era capaz, por ejemplo, de calcular en minuto y medio el número de segundos que habría vivido un hombre de setenta años, diecisiete días y doce horas de edad (2.210.500.800 segundos). A mediados del los años veinte del pasado siglo el gran psicólogo soviético Alexander Romanovich Luria estudió a un hipermnésico excepcional llamado Salomón Shereshevski. Este individuo poseía una memoria prácticamente ilimitada, es decir, sin límites medibles. Podía repetir de memoria largas series de palabras o números (de treinta, cincuenta o setenta elementos) y reproducirlas sin fallos quince o dieciséis años después.⁷⁵ Más recientemente encontramos el caso de Leslie Lemke, que a los catorce años tocó sin fallos el concierto número uno de Tchaikovsky sin haber recibido nunca lecciones de piano y tras haberlo oído tan sólo una vez. Lemke es ciego, padece trastornos del desarrollo y parálisis cerebral. Otro caso análogo es el de Kim Peek, un autista que se sabe de memoria más de siete mil seiscientos libros, las carreteras de cada ciudad, pueblo y condado de los Estados Unidos, sus códigos telefónicos y postales, *et cetera*.

Los *idiots savants* son extraordinariamente escasos: se calcula que habrá menos de cien actualmente en el mundo. Estos prodigiosos seres poseen una memoria *mecánica* o *automática*, no *semántica*, es decir, recuerdan una cantidad ingente de información pero *sin comprenderla*. De hecho se trata en la mayoría de los casos de individuos con graves deficiencias mentales (alrededor del cincuenta por ciento de los casos de *idiot savant* son autistas). Algunos neurofisiólogos conjeturan que este síndrome se debe a una hipertrofia compensatoria en el hemisferio derecho del cerebro (el hemisferio *holista*) a causa de daños en el hemisferio izquierdo (el hemisferio analítico y lingüístico).

El olvido, escribe Clément Rosset, no es la desaparición de los recuerdos sino su aparición conjunta, simultánea e indiferenciada: «Los borrachos son como los elefantes: no olvidan nada. Y justo por esa razón nunca se acuerdan de nada».⁷⁶ La abrumadora memoria de los *idiots savants* parece ser, en efecto, un singular modo de olvido. La prolija información que procesan en su mente es un estorbo para entender el mensaje más sencillo.⁷⁷ Su habilidad en percibir exhaustivamente las determinaciones de la

⁷⁴ Sobre el síndrome del *savant* se pueden consultar, entre otros, los trabajos de Darold A. Treffert. Por ejemplo: Treffert, 2009 y Treffert, 2004.

⁷⁵ Véase la descripción detallada de este caso en Luria, 2009.

⁷⁶ Rosset, 2004: 32.

⁷⁷ Salomón Shereshevski, el mnemonista estudiado por Alexander Luria, tenía graves dificultades para leer un texto por sencillo que fuera. La razón es que cada palabra traía a su mente una gran cantidad de imágenes asociadas a esa palabra, imágenes que se iban incrementando cada vez que volvía a aparecer esa palabra, dado que no podía olvidarlas. Véase Luria, 2009: 183 ss.

realidad parece correlativa a su incapacidad de entender esa realidad. Su sabiduría es, pues, una forma paradójica de idiotez.

Jorge Luis Borges imaginó en uno de sus cuentos un personaje, Funes el Memorioso, poseedor de una memoria absoluta:

Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro la víspera de la acción del Quebracho. Esos recuerdos no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, térmicas, etc. Podía reconstruir todos los sueños, todos los entresueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero. Me dijo: *Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo.*⁷⁸

Borges extrae la consecuencia inevitable: un ser con una memoria así es «incapaz de ideas generales, platónicas». ⁷⁹ A Funes, en efecto, hasta «le molestaba que el perro de las tres catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)». ⁸⁰ Por consiguiente, el personaje que narra la historia sospecha que Funes «no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos». ⁸¹ Funes, por lo tanto, tenía una *memoria irreflexiva*, es decir, era cabalmente un *idiota sabio*.

Es preciso recordar aquí que para Spinoza el conocimiento por «ideas generales, platónicas», al que llama *ratio* o conocimiento por *notiones comunes*, no es un conocimiento pleno. Lo insuficiente de este conocimiento reside en que no aprehende lo único que realmente hay: los singulares. Sólo el conocimiento de tercer género (la *scientia intuitiva*) da cuenta del singular (esto aquí y ahora) al conectarlo con el conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios. ⁸²

Funes carecía de *ratio*. En su lugar poseía un conocimiento exhaustivo de algunas singularidades: aquellas con las que se iba topando a lo largo de su existencia. ¿Cómo sería un conocimiento que captara total, exacta y exhaustivamente la integridad de las singularidades? Sería un tipo de saber correlativo a la totalidad de los modos finitos de la extensión, es decir, a lo que Spinoza denomina «*facies totius universi*», la

⁷⁸ Borges, 1989: I, 488.

⁷⁹ Ib.: 490. Lo mismo le sucedía al sujeto estudiado por Alexander Luria. Véase Luria, 2009: 203-9.

⁸⁰ Ib. Salomón Shereshevski, el hombre estudiado por Luria, llegó a estar a punto de padecer el denominado *delirio de sosias*. Los que padecen este trastorno sospechan que sus seres más cercanos son dobles de sus verdaderos parientes y amigos, a los que extraños poderes han eliminado (Luria, 2009: 26). Que un hipermnésico tenga este delirio tiene su lógica: para alguien con una memoria absoluta una persona son muchas personas y un objeto son muchos objetos; tantos como perspectivas tenga de él en cada momento y en cada circunstancia.

⁸¹ Borges, 1989: 490.

⁸² «Hoc cognoscendi genus [i.e. scientia intuitiva] procedit ab adaequatâ ideâ essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum», *Eth* II, prop. 40, schol. 2 (Spinoza, 1925: II, 122).

faz de todo el universo. Dicho de otro modo, ese conocimiento sería el *modo infinito mediato del pensamiento*.

Spinoza se refiere a los *modos infinitos* en una carta escrita a G.H. Schuller el veintinueve de julio de 1675, respondiendo a una aclaración que le pide su corresponsal. Este le había solicitado en carta del veinticinco del mismo mes «ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios y de las que lo son mediante alguna modificación infinita». ⁸³ Es decir, ejemplos de *modos infinitos inmediatos y mediatos*. Esta es la respuesta de Spinoza:

Por último, los ejemplos que usted pide del primer género [es decir, del modo infinito inmediato] son, en el pensamiento, el intelecto absolutamente infinito; y en la extensión el movimiento y el reposo; del segundo [género, es decir, del modo infinito mediato], la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma: vea sobre esto el escolio del lema 7 que precede a la proposición 14 de la parte II [de la *Ethica*]. ⁸⁴

El texto de la *Ethica* al que remite Spinoza es menos explícito aún. Se limita a describir la *facies totius universi*, a la que denomina «individuo total». En efecto, tras considerar diversos niveles de composición de individuos a partir de los cuerpos muy simples, Spinoza añade: «si proseguimos así al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total». ⁸⁵ En ese punto Spinoza da por terminada la explicación excusándose del siguiente modo: «si hubiera sido mi intención tratar expresamente del cuerpo, debería haber explicado y demostrado todo esto más prolijamente. Pero ya he dicho que deseo otra cosa, y que, si he aducido estas razones, es únicamente porque de ellas puedo deducir fácilmente lo que me he propuesto demostrar». ⁸⁶ Llama la atención la impaciencia del filósofo por desembarazarse de este asunto. En efecto, a Spinoza no le interesa abordar en su *Ethica* los cuerpos sino las almas, precisamente porque está escribiendo una *Ethica* y no una *Physica*. Su objetivo es esbozar una geometría de los afectos con la intención de pensar la posibilidad de la libertad humana. Por eso el segundo libro de la *Ethica* es una *psicología racional* y no una *física racional*. ⁸⁷ Pero en ese caso ¿Qué pasa con el *modo infinito mediato del pensamiento*? No está tematizada en la obra de Spinoza una noción correlativa a la de

⁸³ «Exempla eorum, quae immediatè à Deo producta, & quae mediante aliqua modificatione infinita», *Ep* LXIII (Spinoza, 1925: IV, 276).

⁸⁴ «Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolutè infinitus; in Extensione autem motus & quies; secundí autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. P. 2», *Ep* LXIV (Spinoza, 1925: IV, 278). Sobre los modos infinitos véase también *KV I*, caps. 8-9 (Spinoza, 1925: I, 68-73). Un importante trabajo sobre el tema es: Giacotti, 1991: 97-118.

⁸⁵ «Et si sic porrò in infinitum pergamus, facilè concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione», *Eth* II, prop. 13, lem. 7, schol. (Spinoza, 1925: II, 102)

⁸⁶ «Atque haec, si animus fuisset, de corpore ex professo agere, prolixius explicare, & demonstrare debuisssem. Sed jam dixi me aliud velle, nec aliâ de causâ haec adferre, quàm quia ex ipsis ea, quae demonstrare constitui, facilè possum deducere», *Ib*.

⁸⁷ Cabe imaginar *otra Ethica* que exploraría el atributo extensión en vez del atributo pensamiento (véase apéndice II). En esa otra *Ethica* no variaría el libro primero (*De Deo*), pero su segundo libro sería un *De corpore*, en vez de un *De mente* (es decir, una *física racional*, en vez de una *psicología racional*). Los libros III y IV serían un *De affectionibus* en vez de un *De affectibus* (es decir, un tratado sobre las *afecciones*, en vez de sobre los *afectos*) ¿cómo sería, finalmente, el libro V de esa otra *Ethica*? ¿Un *De necessitate* en vez de un *De libertate*? ¿Una *terapéutica* en vez de una *eudemonología*?

«*facies totius universi*» en el ámbito del pensamiento; es decir un *modo infinito mediato del pensamiento*.⁸⁸ ¿A qué se debe este *hueco* en el sistema modal spinoziano?

A. <i>Natura naturans</i> (Atributos):	Extensión	Pensamiento
B. <i>Natura naturata</i> (Modos): B.1. Infinitos <p style="text-align: center;">a. Inmediato</p> <p style="text-align: center;">b. Mediato</p> B.2. Finitos	 <i>Motus et quies</i> <i>Facies totius universi</i> <i>Corpora</i>	 <i>Intellectus absolute infinitus</i> ¿...? <i>Ideae</i>

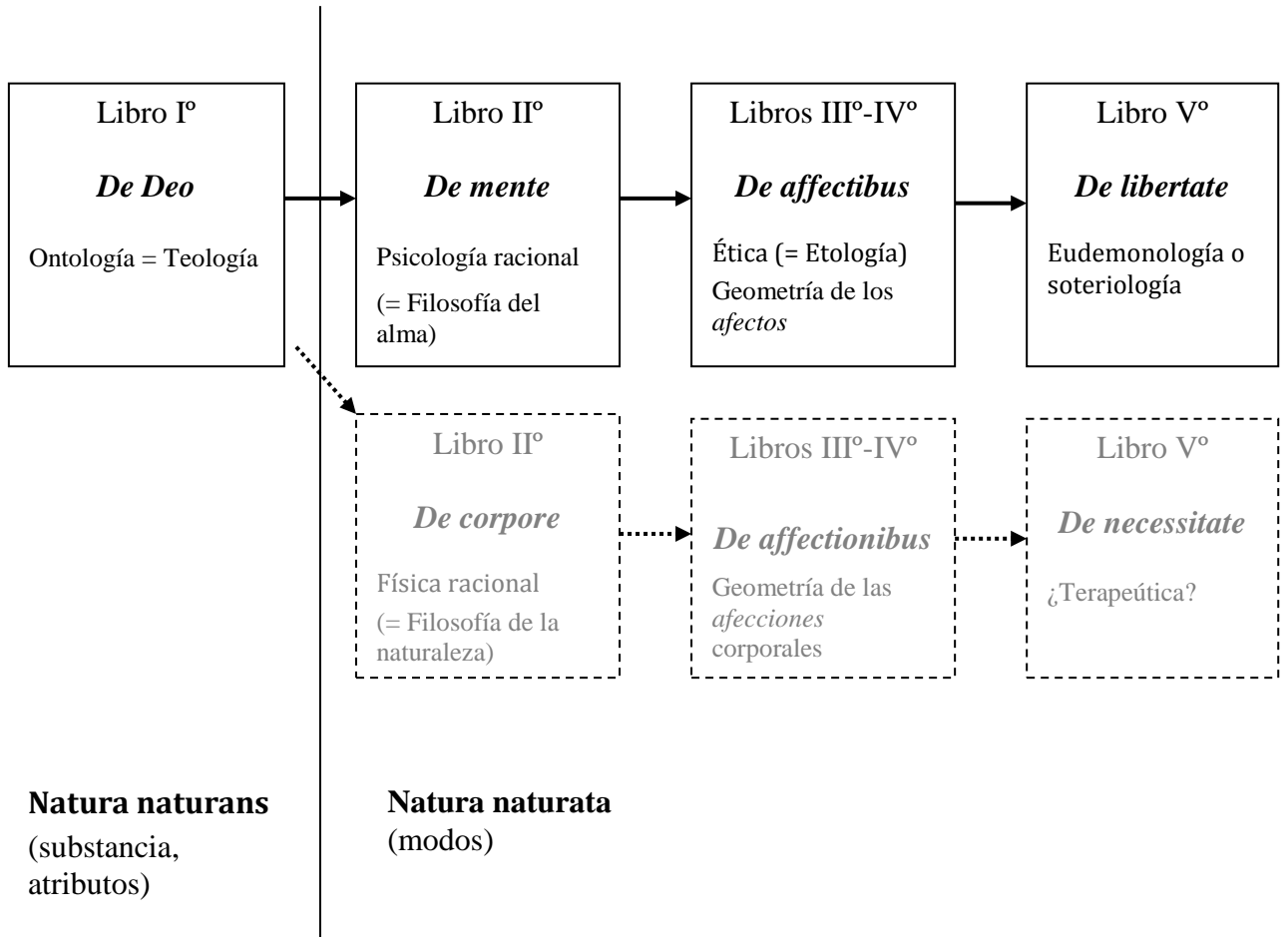
La conjetura que propongo aquí es que el contenido que ha de llenar ese hueco es, por así decir, *el hueco mismo*. El *modo infinito mediato del pensamiento* es precisamente una *nada del pensamiento*. Un *pensamiento infinito*, es decir, un pensamiento que aprehendiera exacta y exhaustivamente la totalidad de las singularidades, sería equivalente a una *infinita idiotez*. Un pensamiento que consistiera en la totalidad de las ideas de todos los cuerpos sólo podría ser el de un *loco*, o el de *Dios* (si Dios fuera un sujeto de conocimiento). Una mente capaz de tal conocimiento estaría llena y vacía a la vez: llena de la serie completa de las ideas, pero vacía de inteligencia, de conciencia, por carente de *síntesis* y *olvido*. El *modo infinito mediato del pensamiento* es, como ha señalado acertadamente Vidal Peña,⁸⁹ una instancia mediadora entre la dimensión *noemática* del pensamiento (la racionalidad *objetiva* de lo que hay), representada por el *modo infinito inmediato* (el *intellectus absolute infinitus*) y la dimensión *noética* del pensamiento (los contenidos subjetivos de las conciencias), representada por los *modos finitos*, las ideas. Se hallaría, por consiguiente, en ese punto donde confluyen lo subjetivo (el pensamiento) y lo objetivo (la razón). Es decir, allí donde coinciden la ignorancia y la infinita sabiduría. Tal vez por eso en el *film Cube* antes mencionado, el *idiot savant* es el único que puede salir del laberinto.

⁸⁸ Emilia Giancotti considera que con la expresión *facies totius universi* Spinoza se está refiriendo conjuntamente a los modos infinitos mediatos de la extensión y del pensamiento. Véase Giancotti, 1991: 106.

⁸⁹ Peña García, 1974: 155.

APÉNDICE II

LAS DOS ÉTICAS DE SPINOZA



BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. (1994), «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», en L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques I*, Paris, Stock / IMEC.
- (2008), «Elementos de autocrítica», en L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo*, Tres Cantos, Akal.
- BAYLE, P. (2010), *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta.
- BÖHME, J. (2009), *De signatura rerum*, en J. Böhme, *Werke* (ed. F.v. Ingen), Frankfurt a. M., Deutschen Klassiker Verlag.
- BORGES, J.L. (1989), *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé.
- BREHIER, É. (1955), «L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec», en É. Bréhier, *Études de Philosophie Antique*, Paris, PUF.
- (1999), *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin.
- DELEUZE, G. (1975), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik.
- EDWARDS, J. (2011), *La Muerte de Montaigne*, Barcelona, Tusquets.
- EPICURO, (1996), *Epistulae tres et ratae sententiae* (ed. P. von der Muehl), Stuttgart y Leipzig, Teubner.
- FREDEGISO DE TOURS (1864), *Epistola de nihilo et tenebris*, en J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus...series latina*, vol. CV, cols. 751-756.
- GENNEP, A. van (2008), Madrid, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, E. (1991), «On the Problem of Infinite Modes», en Y. Yovel (ed.), *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Leiden, E.J. Brill, pp. 97-118.
- GIVONE, S. (2009), *Historia de la nada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- GÓMEZ DÁVILA, N. (2009), *Escolios a un texto implícito*, Gerona, Atalanta.
- HEGEL, G.W.F. (1968 ss), *Gesammelte Werke* (ed. crítica de la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutschen Forschungsgemeinschaft), Hamburgo, Felix Meiner.
- HEINE, H., (2006), *Sämtliche Werke*, Düsseldorf, Artemis & Winkler.
- JACOBI, F.H. (2000), *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, (ed. de Marion Lauschke), Hamburg, F. Meiner.
- LUCRECIO CARO, T. (1997), *De rerum natura* (ed. de A. García Calvo), Zamora, Lucina.
- LURIA, A.R. (2009), *Pequeño libro de una gran memoria; la mente de un mnemonista*, Oviedo, KRK.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (2009), *Pasión tranquila (ensayo sobre la filosofía de Hume)*, Boadilla del Monte, Antonio Machado.
- (2011), *Distancias*, Madrid, Abada.
- MOLINOS, M. de (1976), *Guía espiritual* (ed. de J.I. Tellechea Idígoras), Madrid, Fundación Universitaria Española.
- MOREAU, P.-F. (1994), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF.
- NOVALIS (1837), *Schriften* (ed. de Ludwig Tieck y Fr. Schlegel), Berlin, G. Reimer.
- PASCAL, B. (2004), *Pensées* (ed. Michel Le Gern), Paris, Gallimard.
- PEÑA GARCÍA, V.I. (1974), *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología Spinozista*, Madrid, Revista de Occidente.
- PLOTINO (1964-83), *Opera* (ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer), Oxford, Oxford Classical Texts.
- ROSSET, C. (2004), *Lo real. Tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-Textos.
- SCHOLEM, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela.

- (1998), *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (1986), *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, en A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke IV* (ed. W. Löhneysen), Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- SPINOZA, B. de (1925), *Opera* (ed. de C. Gebhardt), Heidelberg, C. Winters.
- TREFFERT, D. A. y G. L. Wallace (2004) «Islands of Genius», *Scientific American Mind*, Jan. n.º 1, pp. 14-23.
- (2009), «The savant síndrome: an extraordinary condition. A sinopsis: past, present, future», *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, n.º 364, pp. 1351-1357.
- TURNER, V. (1980), «Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los *rites de passage*», en V. Turner, , *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- ZAMBRANO, M.^a (2011), *El hombre y lo divino*, en M. Zambrano, *Obras Completas III*, Barcelona, Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores.
- ZUBIRI, X. (1995), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza.