

UN CLARO LABERINTO (EL MOS GEOMETRICUS SPINOZIANO)

Jesús Ezquerra Gómez

Resumen. Este ensayo pretende mostrar que la geometría para Spinoza no es un mero modo retórico de exposición, extrínseco al contenido así expuesto. La identidad spinoziana de razón (lógica) y causa (física) indica que la geometría es más bien el carácter, el modo de ser (el êthos) de lo real. Este ensayo explora asimismo algunos problemas que plantea tal identidad de razón y causa, como el carácter analítico de toda relación causal o la imposibilidad del tiempo.

1. UN CLARO LABERINTO

Las traslúcidas manos del judío
Labran en la penumbra los cristales
Y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)

Las manos y el espacio de jacinto
Que palidece en el confín del Ghetto
Casi no existen para el hombre quieto
Que está soñando *un claro laberinto*.

No lo turba la fama, ese reflejo
De sueños en el sueño de otro espejo,
Ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito
Labra *un arduo cristal*: el infinito
Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.

Detengámonos en dos expresiones de este bellissimo soneto de Jorge Luis Borges perteneciente a su libro *El otro, el mismo* (1964)¹: “un claro laberinto” y

¹ J.L. BORGES, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, t. I, p. 930.

“un arduo cristal”. En ellas el poeta ha hecho una metátesis de adjetivos: el adjetivo “claro”, que califica a “laberinto”, más bien conviene al cristal y el adjetivo “arduo”, que califica a “cristal”, por el contrario, parece caracterizar más adecuadamente a un laberinto.

Ambas expresiones aluden a la geometría. Ésta es un cristal, pero un cristal cuyo atributo no es la claridad sino la dificultad: es un cristal *arduo*. “Arduo” sugiere la delicada y fatigosa tarea del pulimento de lentes con el que Spinoza se ganaba la vida. Se trata, por lo tanto, de un cristal labrado; labrado para alcanzar su virtud más propia: la claridad.

La geometría es también un laberinto, pero no uno enredado en su propia oscura sinrazón (a pesar de ser soñado), sino un laberinto con la propiedad del cristal tallado: un *claro* laberinto. El pulidor de lentes judío pule también el laberinto de las demostraciones geométricas, esos “ojos del alma, con los que ve y observa las cosas”².

¿Por qué un laberinto?

Hay infinitos tipos de laberintos pero dos son paradigmáticos: el egipcio y el cretense. El primero está lleno de trampas. Parece conducir a su centro pero en realidad aleja de él, lo vuelve inalcanzable: hay que salvaguardar la momia del faraón de sus posibles saqueadores. El segundo –se elija el camino que se elija– conduce inexorablemente a su centro, donde aguarda el fatal Minotauro. En él no hay escapatoria.

El laberinto spinoziano no está diseñado para perderse, sino para encontrarse; no para ocultar, sino para desvelar. No expresa la mente alucinada de un orate sino la de Dios. Por eso es un laberinto *claro*, luminoso. Dios no está en el centro del laberinto, ya sea como el *Deus absconditus* de la cábala (laberinto egipcio) o como el *télos* de la naturaleza o la historia (laberinto cretense). Dios no está *escondido*: es el despliegue de lo real mismo. Tampoco está al *final* del intrincado camino que dibuja el laberinto, sino que *Dios es el laberinto mismo*: “el infinito mapa de Aquel que es todas Sus estrellas”.

2. APÓDEIXIS

El orden geométrico es en Spinoza un orden demostrativo: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, reza el título de su *opus magnum*. ¿Qué quiere decir esto?

La geometría es para Spinoza el prototipo de un saber *no teleológico* (es decir, un saber que no versa “sobre los fines sino tan solo sobre las esencias y las propiedades de las figuras”³), *evidente* (es decir, cuyo criterio de ver-

² *Ethica* V, prop. 23, schol.

³ *Eth.* I, Append. [d].

dad es él mismo)⁴, *necesario* (es decir, absolutamente determinado, no libre) y, sobre todo, *no humano* (es decir, no subjetivo, un saber despojado de todo antropocentrismo, cuyo orden coincide –como veremos– con el de lo real mismo).

El paradigma que Spinoza tiene ante sí de un saber de este tipo son *Los Elementos* de Euclides, a quien cita varias veces en su obra como modelo de claridad y rigor⁵. Sabemos que poseía un ejemplar de *Los Elementos* en su biblioteca, que figura con el número 148 en el inventario de la misma realizado en 1677, tras su muerte⁶.

Euclides no hace sino aplicar a la geometría el tipo de *razón* (*lógos*) que Aristóteles había llamado *apodéctica* o *demostrativa*.

En los *Analíticos segundos* encontramos caracterizado a ese tipo de saber llamado “ciencia” (*epistéme*) como *demostración* (*apódeixis*), es decir la *mostración* (*deíxis*) de las propiedades de un objeto *a partir de* (*apó*) algo otro⁷. “La definición –escribe el filósofo de Estagira– hace patente qué es una cosa; la demostración, en cambio, indica que tal cosa es o no es en relación a (*katá*) tal otra”⁸. Toda demostración muestra *algo en relación a algo* (*tì katà tinós*)⁹. ¿En qué consiste ese “en relación a” (*katá*)? En el “por qué” (*dià tí*). Lo mostrado en la demostración es el “por qué”, es decir, la *causa* de que algo sea lo que es (El *ohne warum* de la rosa de Angelo Silesio, que está en el origen de ciertas posiciones existencialistas¹⁰ es la exacta contrafigura de la razón científica demostrativa que tiene su origen en el *lógos apodeiktikós* aristotélico).

El *lógos* en que se hace manifiesta esta relación causal revelando el “por qué” de algo es, según Aristóteles, un *razonamiento* o *silogismo* (*sylogismós*), es decir, “un *lógos* en el que de unas cosas dadas (*tethénton tinôn*) ‘en las premisas’ se sigue (*symbaínei*) necesariamente (*ex anánkes*) algo otro (*héterón ti*) en

⁴ En carta a Albert Burgh (carta 76) Spinoza afirma no haber hallado quizá la mejor filosofía pero sí la verdadera: “si me pregunta usted –escribe a su corresponsal– cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie que tenga el cerebro sano y no sueña en espíritus inmundos, que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas, ya que lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso”. Esta verdad que es “índice de sí misma” es lo que entendemos por *evidencia*.

⁵ Por ejemplo en el *Tractatus theologico-politicus*, cap. VII (SPINOZA, *Opera* [ed. Carl Gebhardt], Heidelberg, Carl Winters, 1972, t. III, p. 111 [citaré en adelante esta edición como Gebhardt, seguido del tomo y la página]), en la Carta 56 (Gebhardt, IV, p. 261) y en el *Tractatus de intellectus emendatione* § 24 (Gebhardt, II, p. 12).

⁶ A. DOMÍNGUEZ (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, p. 219. ¿Se trata quizás la edición de André Tacquet de 1654: *Elementa geometriae planae et solidae*?

⁷ Sobre la apodéctica aristotélica se pueden consultar los excelentes trabajos de Enrico Berti. Por ejemplo: *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989. Véase también el capítulo 2 de L. VEGA REÑÓN, *La Trama de la Demostración*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 97 y ss.

⁸ *An. Post.* II, 3, 91a 1-2.

⁹ *Id.*, 90 b 33-4.

¹⁰ Véase M. HEIDEGGER, *Der Satz von Grund*, Pfullingen, Neske, 1957.

virtud (*dià*) de las ‘cosas’ que están puestas (*tôn keiménon*)¹¹. Pero aunque toda demostración es un silogismo, no todo silogismo es una demostración¹². La demostración es un tipo de silogismo que Aristóteles denomina *científico* (*epistemonikós*). El silogismo, en efecto, será *científico* –es decir un *lógos* demostrativo, apodíctico– cuando las premisas estén constituidas por cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y *causales* respecto a la conclusión¹³; es decir sean *principios* (*archaí*). La ciencia, por lo tanto, consiste en una *demostración*, es decir, una *mostración del “porqué”* de algo a partir de unos *principios* que deben ser:

- a) *Verdaderos*. Es decir, que versan acerca de lo que es o existe, pues para Aristóteles no hay ciencia de lo que no es.
- b) *Primeros* o *inmediatos*, es decir: no demostrables o derivables de otras premisas. La demostrabilidad de los principios nos obligaría a remontarnos al infinito en la cadena demostrativa y no habría, por lo tanto, ciencia. Su modo de acceso es, por lo tanto, intuitivo, no demostrativo. La facultad por medio de la cual se alcanzan es el *noûs*.
- c) *Más conocidos* (por más universales) que el algo cuyo por qué se muestra. La ciencia consiste en explicar lo menos conocido por lo más conocido y no al revés.
- d) *Anteriores* por ser previos a la conclusión, y
- e) *Causales*, porque son la causa (el *porqué*) de lo demostrado.

Los principios pueden ser, según el Estagirita, *definiciones* (*horismoí*), es decir, tesis que revela –como hemos visto– “lo que algo es”, la esencia de una cosa, o bien *supuestos* (*hypothéseis*), es decir, enunciados que dicen si algo es o no es, afirmando, por lo tanto, la existencia o inexistencia de una cosa. No es lo mismo, en efecto, decir *qué es algo* que decir *que ese algo es*. Lo primero es tarea de la definición, lo segundo del supuesto¹⁴.

Uno no puede evitar ver en la concepción spinoziana de la *Scientia intuitiva* o *conocimiento de tercer género* un eco o reflejo del tipo de saber aristotélico que acabamos de describir. Sólo el nombre sugiere la conjunción de *epistéme* (ciencia) y *noûs* (visión intelectual) que el Estagirita denomina *sophía* (sabiduría)¹⁵. Spinoza entiende la *Scientia intuitiva* como la deducción o demostración de la esencia de las cosas a partir del conocimiento *adecuado* (por lo tanto *verdadero*¹⁶) de la esencia eterna e infinita de Dios¹⁷. Las definiciones de la *Ethica*,

¹¹ *Top.* I, 1, 100a 25-27. Véase también: *An. Pr.* I, 1, 24b 18-20.

¹² Véase: *An. Pr.* I, 4, 25b 29-31.

¹³ *An. Post.* I, 2, 71b 20 ss.

¹⁴ Véase sobre esta distinción *An. post.* I, 2, 72a 18-24.

¹⁵ “*he sophía estì kai epistéme kai noûs tôn timiotáton tēi phýsei*” (*EN VI, 7, 1141b 2-3*). Véase sobre el sentido de la *epistéme*, el *noûs* y la *sophía* aristotélicos: X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Moneda y crédito, 1970, pp. 22ss.

¹⁶ *Eth.* II, props. 32-34.

¹⁷ *Eth.* II, prop. 40, schol. 2 y props. 46-47.

de las que parte la cadena deductiva, tienen –como los principios aristotélicos– una naturaleza *primera, verdadera y causal*.

3. CAUSA SIVE RATIO

“La concatenación de las ideas –escribe Spinoza– se hace según el orden del entendimiento con el que el alma percibe las cosas por sus primeras causas y es el mismo en todos los hombres”¹⁸. El orden del entendimiento puede dar cuenta *adecuada* del orden de las cosas (que es un orden *causal*) porque la concatenación de las ideas es ella misma causal. Se ha subrayado a menudo como característica del racionalismo spinoziano la identidad de *razón* (lógica) y *causa* (física). El orden y conexión de razones en el ámbito eidético es *el mismo* que el orden y conexión de los cuerpos en el ámbito físico¹⁹. Spinoza asimila la noción de “causa” a la de “*ratio intelligibilis*”, es decir, la concibe como principio de inteligibilidad del efecto. La esencia de una cosa –reza el segundo axioma que abre la quinta parte de la *Ethica*– “se explica y se define por la esencia de su causa”²⁰ (se sobreentiende: su *causa adecuada*²¹).

El orden *ontológico* es, en última instancia, para el pensador holandés, un orden *lógico*. Dicho de otro modo: el *lógos* es el ser del ente (esta *identidad entre ser y lógos* es lo que, en rigor, cabe llamar “racionalismo”). Pero también, correlativamente, cabría entender que el proceso lógico-deductivo no es de simple inferencia sino de “producción”; las razones, como las cosas, no se *inferirían* simplemente, sino que se *generarían*. Es decir, por un lado, racionalización de la Naturaleza (la Naturaleza es el *Lógos* –es decir Dios–: *acosmismo*), por otro, naturalización de la Razón (el *Lógos* –es decir Dios– es la Naturaleza: *ateísmo*). Esta identidad del *orden geométrico* con el *orden causal*, cuya formulación más pregnante es la proposición séptima de la segunda parte de la *Ethica* (“*ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*”, es decir, “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”)²² tiene su origen, como hemos visto, en la caracterización aristotélica de las premisas en la demostración o silogismo científico como *causas* de la conclusión.

¹⁸ *Eth.* II, prop. 18, schol. [a].

¹⁹ Véase, por ejemplo: J. MARECHAL, *El punto de partida de la metafísica II*, Madrid, Gredos, 1958, pp. 120-1; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de metafísica. Ontología*, Madrid, Gredos, 1967, p. 389.

²⁰ Por eso la “definición perfecta”, es decir, la que ha de “explicar la esencia íntima de la cosa”, será la *definición genética*, es decir, aquella que a) comprende la “causa próxima” del *definiendum*, y b) es condición suficiente para concluir todas sus propiedades (*Tratado de la reforma del entendimiento* §§ 95-96 [Gebhardt II, pp. 34-35]).

²¹ “Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido por ella clara y distintamente” (*Eth.* III, def. 1).

²² Véase un texto paralelo en *Eth.* V, prop. 1.

¿Pero es posible una identidad de ratio y causa?

La relación causal no es del mismo tipo que la relación de inferencia. En una inferencia de tipo demostrativo o deductivo (como son las de Euclides y Spinoza) lo inferido lo es por estar contenido implícitamente en aquello de lo cual se infiere, es decir, la inferencia consiste en *hacer explícito en la conclusión lo implícito en las premisas*. Nada se dice en la conclusión que no esté ya de algún modo en las premisas y que no podamos descubrir *analizando* éstas. La demostración tiene, pues, un carácter *analítico*, no *sintético*. El “por consiguiente” que enlaza premisas y conclusión no une a ambas, no expresa su *síntesis* sino el *análisis* en virtud del cual se muestra que la conclusión no es algo distinto de las premisas (de este modo todo el contenido de la *Ethica* estaría contenido en las definiciones que abren los cinco libros de que consta²³). En ningún razonamiento formalmente válido hay producción, generación, sino repetición, reiteración de *lo mismo* (*tautós lógos*). Es decir, todo razonamiento demostrativo o deductivo es una *tautología*.

José Ferrater Mora, en la voz “causa” de su *Diccionario*, expresa clara y sucintamente el problema que plantea la identificación de causa y razón: “Para entender racionalmente el efecto, éste ha de estar ‘incluido’ en la causa (si no ocurriera así, habría algo nuevo, que sería ininteligible). Pero si está ‘incluido’ en la causa, no hay realmente efecto”. Es decir, si la causa ha de dar cuenta exhaustiva (ha de ser la *razón*) del efecto, éste ha de estar ya, de modo implícito, en aquélla, pero si esto es así no hay realmente efecto, es decir, no se da la *exterioridad* propia del mismo respecto a la causa (*effectus < ex-factus*). Dicho de otro modo: la causa sería efecto de sí misma. Pero en este caso sólo de la substancia podemos decir que es a la vez causa y razón, puesto que sólo ella es causa de sí misma (*Causa sui*). Sólo la causa que Spinoza llama *inmanente* (*causa immanens*)²⁴ es tanto *causa* como *razón*.

4. ¿DEMOSTRACIÓN ANALÍTICA O SINTÉTICA?

¿Es toda demostración *analítica*? Uno de los escasos textos de que disponemos para determinar qué entiende Spinoza por demostración no es de Spinoza sino de Lodowicjk Meyer. “Doctor en medicina y maestro en artes liberales” (así lo llama Spinoza en una de sus cartas), Meyer ha pasado a la historia de la filosofía por editar los *Principios de la filosofía de Descartes* (Amsterdam, 1663), para los que redactó además el prefacio. Este prefacio tiene interés para nosotros, ya que sabemos, por carta dirigida a Meyer del 3 de agosto de 1663, que fue revisado y corregido por el propio Spinoza. Los *Prin-*

²³ Así lo hace notar, por ejemplo, Hegel: “los momentos esenciales del sistema se contienen ya plenamente en las premisas de la definición, a la que no hacen sino reducirse las pruebas ulteriores de la definición” (G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, F.C.E., 1955, p. 307).

²⁴ *Eth.* I, prop. 18.

cipios a los que alude el título de la obra, están –como la *Ethica*– “demostrados según el modo o manera (*more*) geométrico” (como reza el frontispicio de la misma: *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars I, & II, More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza*). En el prefacio de Meyer, supervisado –insisto– por Spinoza, se explica precisamente qué debe el lector entender por “*More Geometrico demonstratae*”. Veamos.

Meyer empieza afirmando que

el método empleado por los matemáticos (...), es decir, aquel en que las conclusiones se demuestran a partir de definiciones, postulados y axiomas, es el mejor y más seguro para indagar y enseñar la verdad. (...) Pese a ello, no hallará usted casi ninguna disciplina, a excepción de las matemáticas, que esté redactada según ese método, sino según otro casi totalmente distinto, en el que todo se resuelve mediante definiciones y divisiones continuamente encadenadas unas con otras y mezcladas por doquier con preguntas y explicaciones²⁵.

Algunos –continúa Meyer– “compadecidos de la desdichada suerte de la filosofía”, se apartaron de este método y siguieron el de los matemáticos, bien para presentar la filosofía escolástica heredada (“la filosofía ya admitida y enseñada habitualmente en las escuelas”), bien para exponer “una filosofía nueva, inventada por su propio ingenio”. Entre estos últimos destaca Descartes (“el astro más brillante de nuestro siglo”). Sin embargo,

aunque los escritos filosóficos de este nobilísimo e incomparable varón contienen el método y el orden demostrativos de las matemáticas, no están, sin embargo elaborados según su forma habitual, utilizada en los *Elementos* de Euclides y en los demás geómetras, en la cual las proposiciones y sus demostraciones se subordinan a las definiciones, postulados y axiomas previamente expuestos, sino según un método muy diferente de éste, que él llama *analítico*²⁶.

En este punto Meyer remite al final de la *Respuesta a las Segundas Objeciones* a las *Meditaciones de prima philosophia*. Allí Descartes dice que la *manera* (*ratio* en la edición original latina, *maniere* en la traducción al francés de Clerselier) de demostrar es doble: por *análisis* o *resolución* y por *síntesis* o *composición*²⁷. La *demostración por análisis* “muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido inventada metódicamente y, por así decir, *a priori*”²⁸. La *demostración por síntesis*, por el contrario,

²⁵ Gebhardt I, pp. 127-8 (traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, pp. 127-8). Ese método “en el que todo se resuelve mediante definiciones y divisiones” es una probable alusión a la dialéctica de ascendencia platónica: Las *definiciones* y *divisiones* evocan la *synagogé* y la *diáresis* descritas por Platón en *Fedro* 265a-266b.

²⁶ *Ibid.* pp. 128-9 (trad. esp., p. 129).

²⁷ DESCARTES, *Oeuvres*, ed. C. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996 t. VII, p. 155 (texto en latín), t. IX, p. 121 (trad. francesa). Los términos “resolución” y “composición” sólo aparecen en la versión francesa de Clerselier (1647).

²⁸ *Ibid.*

obtenida, por así decir, *a posteriori*, demuestra claramente lo que está contenido en sus conclusiones, y se sirve de una larga serie de definiciones, de postulados, de axiomas, de teoremas y de problemas, con el fin de que si se niegan algunas consecuencias, haga ver cómo estas están contenidas en los antecedentes, y arranque el asentimiento del lector por muy obstinado y reacio que sea²⁹.

A continuación, Descartes, tras recordar que los antiguos geómetras se han servido únicamente de la demostración por *síntesis*, afirma que él ha seguido solamente la *vía analítica* en sus escritos, ya que la *síntesis* “no conviene tan bien [como conviene a la geometría] a las materias que pertenecen a la metafísica”³⁰. ¿La razón? Su poca o nula obviedad para el común de las gentes. Los prejuicios que hemos recibido por los sentidos desde nuestra infancia impiden que las primeras nociones de esta disciplina sean concebidas clara y distintamente por la mayoría. Sólo aquellos que procuran destacar su espíritu del comercio de los sentidos pueden comprenderlas perfectamente. No obstante, Descartes, como apéndice a las *Segundas Respuestas*, añade un resumen de su demostración de la existencia de Dios y de la distinción entre el espíritu y el cuerpo imitando el *modo sintético* de los geómetras (*more geometrico dispositae*).

Meyer, finalmente, expone así el propósito de Spinoza en la obra que prologa: “redactar en orden sintético lo que aquél [a saber: Descartes] había escrito en orden analítico, y demostrarlo como suelen hacerlo los geómetras”³¹.

El análisis es, por lo tanto, un método heurístico, en virtud del cual se inventa la prueba a partir de la proposición o tesis que se trata de establecer; es decir, por ella se descubren las proposiciones lógicamente anteriores de las que ella depende. En la síntesis, por el contrario, se sienta una tesis y se van obteniendo, inferidas lógicamente a partir de ella, otras, sean éstas cuales sean. Según Descartes los antiguos geómetras se habrían servido del análisis para descubrir sus teoremas pero habrían disimulado este método presentando sintéticamente sus resultados³².

²⁹ Ibid. t. VII, p. 156 (texto en latín), t. IX, p. 122 (trad. francesa). La traducción francesa invierte, incomprensiblemente, el sentido que tienen el *análisis* y la *síntesis* en Descartes: Clerselier parafrasea el “*a priori*” de la latina así: “hace ver cómo los efectos dependen de las causas”; mientras que el “*a posteriori*” de la demostración por síntesis lo vierte así: “como si examinara las causas por sus efectos”. Véase a este respecto la nota en la que F. Alquié comenta este pasaje en su edición de las *Meditationes* (DESCARTES, *Oeuvres philosophiques* II, Paris, Garnier, 1967, p. 582).

³⁰ Ibid.

³¹ Gebhardt I, p. 129 (trad. esp., p. 130).

³² DESCARTES, t. VII, p. 156 (texto en latín), t. IX, p. 122 (trad. francesa). La distinción cartesiana entre *análisis* y *síntesis* anticipa, a mi juicio, la que tres siglos más tarde propondrá Hans Reichenbach entre el *contexto de descubrimiento* y el *contexto de justificación* (véase: H. REICHENBACH, *Experience and Prediction*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1938, pp. 6-7).

El hecho de que Descartes, y con él Meyer y Spinoza, denominen “sintético” al proceder demostrativo propio de los géómetras no contradice lo que hemos afirmado más arriba acerca del carácter *analítico* (usando este adjetivo en el sentido que le otorga la lógica moderna) de la demostración, a saber: que el *demonstrandum* está contenido en las premisas. De hecho la *demonstración por síntesis* “se sirve –escribe Descartes– de una larga serie de definiciones, de postulados, de axiomas, de teoremas y de problemas, con el fin de que si se niegan algunas consecuencias, haga ver *cómo éstas están contenidas en los antecedentes*” (subrayado mío)³³. Este *estar contenida* la conclusión en las premisas es precisamente lo que otorga, como veíamos, su carácter *analítico* a la demostración.

Que Spinoza elija la demostración *sintética*, frente a Descartes –que prefiere la *analítica*– no es una mera opción formal entre dos modos de exposición³⁴; supone, como bien ha visto Ferdinand Alquié, algo de mayor trascendencia: una *inversión del cartesianismo*. Mientras que el método analítico obligaba a Descartes a tomar como punto de partida al hombre en tanto que *cosa pensante (cogito)*, por consiguiente, al ejercicio *ab initio* de la duda hiperbólica, el modo de demostración sintético, obligará a Spinoza, eludiendo los prolegómenos escépticos cartesianos, a partir de Dios³⁵. Dios aparece así como *causa inmanente* de todo lo real, puesto que todo lo real ha de estar *contenido* en Él si ha de poder ser *demostrado* a partir de sí mismo.

Esta tautología: Dios demuestra a Dios, o, dicho de otro modo, todo se deduce de todo, es lo que hace afirmar al último Althusser que el objeto de la filosofía es para Spinoza el vacío. Frente a los escolásticos, que comienzan por el mundo y frente a los cartesianos, que empiezan por el *cogito*, “Spinoza –escribe Althusser– hace la economía de estos rodeos y deliberadamente se instala *en Dios* (...) Decir ‘comienzo por Dios’, o por el Todo, o por la sustancia 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...”³⁶.

³³ Ibid., t. VII, p. 156 (texto en latín), t. IX, p. 122 (trad. francesa).

³⁴ Algunos autores que conciben el *mos geometricus* en Spinoza como un modo de exposición formal sin conexión lógica con el contenido expuesto consideran una prueba a favor de tal concepción el hecho de que Spinoza exponga de ese modo una filosofía que no comparte, a saber: la cartesiana. Véase, por ejemplo: H.A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge/Mass.-London, Harvard Univ. Press, 1962, vol. I, pp. 39-60 (hay reedición del capítulo dedicado a este tema en el libro, con el título “The Geometrical Method” en M. SCHEWE & A. ENGSTLER (Hg.), *Spinoza*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1990, pp. 87-103) y E. HARRIS, *Salvation from despair. A reappraisal of Spinoza’s Philosophy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 29-30.

³⁵ F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, París, P.U.F., 1981, pp. 60-74.

³⁶ L. ALTHUSSER, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, en *Écrits philosophiques et politiques I*, Paris, Stock / IMEC, 1994, p. 563.

5. SIN TIEMPO

La relación entre premisas y conclusión en la demostración –y esto es lo que la diferencia de la relación causal– *está despojada de tiempo*. Naturalmente que desde una perspectiva psicológica la actividad mental que recorre una demostración requiere un lapso de tiempo, pero desde Husserl sabemos que el *contenido eidético* no es reductible al *contenido psíquico*: $2 + 2 = 4$ es verdadero aunque yo no lo esté pensando o incluso aunque yo crea que $2 + 2 = 5$. La geometría no tiene un carácter subjetivo sino *objetivo*, aunque su objetividad sea *ideal* o *eidética*: “La existencia geométrica –escribe Husserl– no es existencia psíquica, no es existencia de algo personal en la esfera personal de la conciencia; es existencia de un ser-ahí, objetivamente ‘para todo el mundo’ (para el geómetra real y posible o para quienquiera que comprenda la geometría)”³⁷.

En la demostración no hay tiempo precisamente porque *no hay síntesis* (no usamos aquí el término síntesis, obviamente, en el sentido cartesiano antes descrito). En el silogismo A es B y B es C, luego A es C, la conclusión A es C está *ya* contenida en las premisas A es B y B es C. En este “ya” está expresada la ausencia de tiempo de todo proceder lógico. La relación temporal no es analítica: el instante futuro t_n no está contenido en, ni es deducible de la serie total o parcial de los instantes que le preceden. El tiempo es *sucesión* y toda relación de sucesión es *sintética*. El tiempo es –como acertadamente lo define A. Kojève– *identidad-de-lo-diferente* (frente al espacio, que es *diferencia-de-lo-idéntico*)³⁸. Yo soy la identidad de los otros que fui y que seré; eso es lo que hace de mí algo temporal. Soy la serie de mis yoes³⁹. Pero esa no es una identidad originaria, no está dada desde el principio de una vez por todas. Es una identidad *a posteriori*, construida. Es una identidad de la serie, que presupone a ésta y su constitutiva heterogeneidad, su diferencia. La identidad analítica (la expresada por el signo “=”) es, por el contrario, una identidad de *lo mismo*, el reconocimiento de lo no diferente como no diferente. Un universo regido

³⁷ E. HUSSERL, *El origen de la geometría*, en J. DERRIDA, *Introducción a ‘El origen de la geometría’ de Husserl*, Buenos Aires, Manantial, 2000, p. 167 (= *Husserliana* VI, pp. 367-8).

³⁸ “si deux ‘Points’ différents A et B (d’un seul et même Espace) sont dits être *identiques* (dans ce même Espace), ceci ne peut signifier rien d’autre (à moins d’être contradictoire) que le fait qu’un seul et même ‘Point’ P s’est *déplacé* ou *mu* soit du point A (resté différent du point B) au point B (resté différent du point A), soit du point B au point A. En d’autres termes, on ne peut *identifier* des ‘Points’ différents d’un seul et même Espace qu’en complétant cet Espace par le Temps, grâce auquel les ‘Points’ peuvent se ‘déplacer’ ou se ‘mouvoir’. Inversement, un ‘Point’, qui est ou ‘reste’ *identique* à lui-même dans un seul et même Temps, ne peut être ou ‘devenir’ *différent* de lui-même (en ‘occupant’ deux points différents) que si ce Temps est complété par un Espace, grâce auquel le ‘Point’ peut se *mouvoir* ou se *déplacer*.” (A. KOJÈVE, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 257-8).

³⁹ F. De Quevedo expresa bellamente esta idea al final del soneto titulado “Representátese la brevedad de lo que se vive y cuán nada parece lo que se vivió”, segundo de los *Poemas metafísicos* (F^{co}. DE QUEVEDO, *Obras Completas* I, ed. de J.M. Blecua, Barcelona, Planeta, 1968, p. 4): “...soy un fue, un será, y un es cansado. / En el hoy y mañana y ayer, junto / pañales y mortaja, y he quedado / presentes sucesiones de difunto”.

por la más estricta necesidad matemática como el spinoziano⁴⁰, en el que la causa contiene en sí a sus efectos dando *razón* exhaustiva de ellos, no es temporal: la causa contiene al efecto análogamente a como las premisas contienen la conclusión, de modo que no hay *identidad de lo diferente (síntesis)* sino sólo de *lo idéntico*. El efecto, por definición, siempre contiene algo que no está en la causa, que no es reductible a –o explicable por– ella: un instante distinto, diferente, nuevo. Cada instante *sucede* al anterior, pero no se *infiere* o *deduce* de él. De hecho es lo radicalmente *otro*. Como escribe Emmanuel Levinas “el porvenir, es lo otro. La relación con el porvenir, es la relación misma con lo otro”⁴¹. Yo puedo remontarme a las premisas a partir de la conclusión (la relación de demostración es *reversible*) pero en ningún caso puedo rescatar el instante pasado. En eso consiste la muerte. La muerte es la irreversibilidad del tiempo. Aunque pudiera revivir a quien ha muerto no volvería a la situación anterior al fallecimiento sino a una siniestra vida *post mortem*, como muestra genialmente la narración de Leónidas Andreiev, *Lázaro*.

El propio Spinoza considera el tiempo como un mero *modus cogitandi* producto de la imaginación⁴². Es decir, una *idea inadecuada* que es el correlato eidético de una afección del cuerpo. A la naturaleza de la razón, por el contrario, pertenece el contemplar las cosas como necesarias, no como contingentes, lo que equivale a decir que “es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad”⁴³. Un conocimiento adecuado, por lo tanto, es un conocimiento que aprehende su objeto *sub specie aeternitatis*, es decir, como no sometido al imperio del tiempo.

Esta ausencia de tiempo en el universo spinoziano fue bien vista por Jacobi: “En el fondo, lo que llamamos secuencia o duración es pura *quimera*, pues como la *operación real* es al mismo tiempo que su causa *real completa* y, no se distingue de ella más que según la representación, resulta que la secuencia y la duración, *en verdad*, no son más que un cierto modo y manera de considerar lo diverso en lo infinito”⁴⁴.

Se me objetará que si bien Spinoza desvaloriza ontológicamente el tiempo no renuncia a servirse del concepto de “duración” (*duratio*). Nuestro filósofo asocia las categorías temporales a categorías modales: si la *eternidad* está ligada a la categoría de la *necesidad* (lo que no puede no ser) y el *tiempo* a la de la *contingencia* (lo que puede ser o no ser), la *duración* está referida a la categoría modal de la *existencia*. Así la duración es definida como “la continuación

⁴⁰ “Si los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas” (*Pensamientos metafísicos* II, cap. IX [Gebhardt I, p. 266]).

⁴¹ E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., 1989, p. 64.

⁴² Sobre el tiempo en Spinoza véase: *Pensamientos metafísicos*, parte I, cap. IV; Carta 12 a Meyer del 20 de abril de 1663, *passim* y *Eth.* II, prop. 44, schol.

⁴³ *Eth.* II, prop. 44 y corol. 2

⁴⁴ “F.H. Jacobi. Sobre sus conversaciones con Lessing”, en G.E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, Anthropos, 1990, p. 404.

indefinida de la existencia"⁴⁵, o, como escribe en los *Pensamientos metafísicos* que sirven de apéndice a los *Principios de Filosofía de Descartes*, "es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real"⁴⁶. Luego la duración es la existencia misma de algo en tanto que permanece o continúa existiendo, es decir, es la existencia "en cuanto que es concebida abstractamente y como una especie de cantidad"⁴⁷.

Pero ese carácter cuantitativo y, por lo tanto, limitado, determinado, delata lo inadecuado –lo abstracto– de la idea de duración. Las cosas perseveran en su existencia –es decir, duran– no porque existan como tales, en sí mismas consideradas (no hay, en realidad, cosas, sustancias, sólo modos) sino porque son en Dios: "La fuerza con que cada una persevera en la existencia, se sigue de la necesidad eterna de Dios"⁴⁸. Luego la duración o existencia de las cosas singulares no es más que una manera abstracta, parcial e inadecuada de considerar la eternidad o necesidad de Dios. Dicho de otro modo si las cosas no son en sí (no son sustancias sino modos) ya que son en Dios, entonces no son existentes y duraderas sino necesarias y eternas. Como las demostraciones matemáticas.

6. LA GEOMETRÍA DEL HURACÁN

"La geometría engaña; sólo el huracán es verdadero". Con esta frase Victor Hugo expresa la idea de la imposibilidad de racionalizar el caos de un combate. La encontramos en la famosa descripción de la batalla de Waterloo que aparece en *Los miserables*⁴⁹. Este huracán evoca también el *Sturm* romántico. Para los románticos como Hugo lo real sólo queda cabalmente expresado por el azar y la violencia (el ruido y la furia) de un huracán, nunca por el calculado y luminoso orden de una deducción matemática.

Pero ¿es imposible descubrir un orden, un cosmos en el caos de la contienda? ¿Es impensable una geometría del huracán?

El empeño spinozista en la tercera parte de su *Ethica* (y en toda la obra en su conjunto) es justamente el de trazar una *geometría del huracán de las pasiones*: "Tratar –escribe Spinoza– los vicios e ineptias según el método geométrico" (*hominum vitia, et ineptias more Geometrico tractare*), es decir, considerar "las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o

⁴⁵ *Eth.* II, Def. 5.

⁴⁶ *Pensamientos metafísicos*, parte I, cap. IV.

⁴⁷ *Eth.* II prop. 45 schol.

⁴⁸ *Ib.*

⁴⁹ 2ª parte, lib. 1º, V, traducción de Nemesio Fernández Cuesta, Barcelona, Destino, 2002, t. I, p. 302.

cuerpos"⁵⁰. Se trataría, por utilizar la distinción pascaliana, de lograr un *esprit de géométrie* que fuera, al mismo tiempo, un *esprit de finesse*⁵¹.

La aplicación de la geometría a las relaciones humanas tiene, probablemente, un origen pitagórico. En el círculo de Hipatia, la gran filósofa alejandrina, encontramos un interesante caso de tal aplicación. Sinesio de Cirene, discípulo suyo, en una carta a Hesiquio escribe: "Todos los alumnos de Hipatia han de formar una comunidad queriéndose entre ellos como una familia. Después de todo, esa conducta concuerda con los principios geométricos de Euclides que les da a conocer su maestra alejandrina, uno de los cuales afirma que si dos cosas son iguales a una tercera son también iguales entre sí"⁵².

La idea de tratar los objetos de la filosofía práctica siguiendo el mismo proceder de la geometría la debe Spinoza probablemente al *De Cive* de Thomas Hobbes, obra que sabemos que poseía el filósofo holandés en su biblioteca⁵³.

"No diserto sino que calculo" (*non enim dissero, sed computo*) escribe el pensador inglés. En efecto, en tratar las acciones humanas con el mismo rigor con que la geometría trata a sus objetos consiste el programa hobbesiano en el *De Cive*:

Lo que hay de bello en los edificios, de sólido en las fortificaciones, de maravilloso en las máquinas; en fin, lo que diferencia al tiempo presente de la barbarie antigua, casi todo se lo debemos a la geometría (...). Y si los filósofos morales hubieran desempeñado su oficio con parecido éxito, no veo cómo el esfuerzo del hombre habría podido contribuir mejor a su felicidad en esta vida. Pues si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que se conocen las razones de las dimensiones de las figuras, la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo justo y de lo injusto, quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante⁵⁴.

A la reforma moral y política, pues, por medio de la geometría.

La obra de Hobbes está construida como una deducción a partir de "dos postulados certísimos de la naturaleza humana": a) la natural codicia de los

⁵⁰ "Humanas acciones, atque appetitús considerabo perinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset". (*Praefatio*). En el schol. [b] de la prop. 57 de la IVª parte, tras mostrar a partir de las definiciones de "abyección" (*abjectio*) y "soberbia" (*superbia*), que el abyecto está cerca del soberbio, escribe: "y estas cosas se siguen tan necesariamente de este afecto como de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos".

⁵¹ *Pensamientos*, fr. N° 512 (ed de L. Lafuma), n° 1 (ed. de L. Brunschvicg).

⁵² MARÍA DZIELSKA, *Hipatia de Alejandría*, Madrid, Siruela, 2004, p. 50.

⁵³ A. DOMÍNGUEZ, o.c., p. 217.

⁵⁴ TH. HOBBS, *El ciudadano*, traducción de J. Rodríguez Feo, Madrid, Debate/C.S.I.C., 1993, p. 3.

hombres y b) su razón natural, que les hace evitar la muerte⁵⁵. “De ahí me parece –escribe Hobbes– haber demostrado en esta obra con una deducción evidentísima (*euidentissima connexione*) la necesidad de respetar los pactos y la fe dada y, consecuentemente, los elementos de la virtud moral y de los deberes civiles”⁵⁶.

Pero ¿es posible tratar *more geometrico* a los afectos?

El hombre no es punto y aparte respecto al orden común de las cosas; no está en la naturaleza, –dice Spinoza– “*veluti imperium in imperio*”⁵⁷. Por consiguiente, sus afectos se han de seguir con “la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares”⁵⁸. Esto es así porque entiende los afectos en términos causales y, por lo tanto, en términos de razón, pues, como hemos visto, hay en Spinoza una equivalencia entre causa y razón. La *causa adecuada* permite, por sí misma, percibir su efecto clara y distintamente⁵⁹. La claridad y distinción, cualidades propias de la demostración geométrica, pueden aplicarse también a todo aquello cuya causa adecuada puede ser *mostrada* (las ideas confusas son, para Spinoza, “como consecuencias sin premisas”⁶⁰). La pretensión de un racionalismo intransigente como el de Spinoza no es otra que esta: explicar por sus causas (adecuadas) todo lo real. Esa explicación es una *demonstración*, ya que la causa explica exhaustivamente, es decir, sin resto, sin residuo, sus efectos: estos están ya en su causa del mismo modo que lo inferido en las premisas.

El modo geométrico no es distinto del modo en que se originan y despliegan los afectos (los hombres no son libres, “se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados”⁶¹). Por eso Spinoza en su *Ethica* se propone tratar los afectos “según el modo geométrico” (*more geometrico*). *Mos, moris* es el término del que se valieron los latinos para traducir el griego *êthos* (carácter, modo de ser). Si tradujéramos al griego la fórmula spinoziana *mos geometricus* obtendríamos la sorprendente e iluminadora expresión *êthos geometrikón*. En ella vemos conjugadas la “*ética*” y la *geometría*.

La geometría no es un mero procedimiento o un método. Por el contrario –como escribe Pierre Macherey– “su objetivo principal es manifestar, haciéndola visible, o más bien legible, la sintaxis rigurosa y compleja a la cual lo real obedece en su constitución efectiva”⁶². Es decir, la geometría es un *êthos*, el

⁵⁵ Ibid., p. 4.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ *Eth.* III, praef.

⁵⁸ *Eth.* III, praef. [b].

⁵⁹ *Eth.* III, def. 1.

⁶⁰ *Eth.* II, prop. 28, dem.

⁶¹ *Eth.* III, prop. 2, schol. [e].

⁶² P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, París, P.U.F., 1998, p. 19.

êthos mismo de lo real: su carácter, su modo de ser. El *êthos* es la geometría misma, el *ordo et conexio* de las ideas y de los cuerpos. Ernst Cassirer dice muy bellamente, a propósito de Spinoza, que “en la geometría pensamos no tanto *nuestros propios* pensamientos como los pensamientos de la naturaleza y del universo mismos”⁶³. Afirmación que suscribiría, siempre que se entienda que esos “pensamientos” de la naturaleza y del universo son el tejido de determinaciones de lo real en su infinito despliegue. El *opus magnum* spinoziano se titula “*Ethica*” porque describe el *êthos* de lo real; su carácter o modo de ser, es decir, su geometría.

La acepción más antigua de *êthos* es morada, residencia, estancia habitual, lugar donde se habita. La morada cuyo “infinito mapa” dibuja la *Ethica* spinoziana es un laberinto. *Un claro laberinto*: Dios o la geometría.

⁶³ E. CASSIRER, *El problema del conocimiento II*, México, F.C.E., 1956, p. 43.