

Benvenuto, Rodrigo Miguel. «Los usos de la noción de *causa sui* en el sistema de Spinoza». *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp. 13-31.

## LOS USOS DE LA NOCIÓN DE *CAUSA SUI* EN EL SISTEMA DE SPINOZA

Rodrigo Miguel Benvenuto

**Resumen:** La intención de este artículo es presentar algunas líneas de investigación a partir de los distintos usos de la noción de *causa sui* y que operan en la reflexión filosófica de Baruch Spinoza. En tal sentido, se propone una lectura de la noción de *causa sui* en Descartes, como fuente en la cual y contra la cual Spinoza plantea su propia lectura; la crítica de Leibniz al uso especulativo y nominal del concepto y, por último, a partir de aquel uso nominal, proponer una lectura apoyada en la sabiduría de la ciencia intuitiva que Spinoza expone en el L. V de la *Ética*.<sup>1</sup>

**Palabras claves:** Causalidad, lenguaje, metafísica, ética, sabiduría, modernidad.

**Abstract:** The intention of this article is to present some investigations from the different uses of the notion of *causa sui* and that operate in Baruch Spinoza's philosophical reflection. To this respect, one proposes a reading of the notion of *causa sui* in Descartes, as source in which and against which Spinoza raises his own reading; Leibniz's critique to the speculative and nominal use of the concept and, finally, from that nominal use, to propose a reading rested on the wisdom of the intuitive science that Spinoza exposes in the Book V of *Ethics*.

**Keywords:** Causality, language, metaphysics, ethics, wisdom, modernity.

¿Por dónde ha de hacerse el inicio de una ciencia? Con esa pregunta, Hegel comienza a delinear el camino de la Ciencia de la Lógica, es decir, el movimiento dialéctico de la determinidad más general (*Bestimmtheit*) - El Ser – hasta el Concepto. El problema del comienzo del sistema se plantea, en Hegel y antes que él, en Reinhold, Fichte y los

---

<sup>1</sup> Las obras de Spinoza se citarán según el orden de la edición canónica de Carl Gebhardt: Spinoza, B., *Opera*, ed. C. Gebhardt, IV tomos, Heidelberg: Carl Winter, 1925; y se citarán según el siguiente criterio y utilizando las siguientes traducciones: *Ética demostrada según el modo geométrico*. Traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2009 (E), *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE), *Principios de filosofía de Descartes* (PFD), *Pensamientos metafísicos* (CM). Traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2014; *Epistolario* (Ep). Traducción de Oscar Cohan. Bs. As: Colihue, 2007; *Tratado breve* (KV). Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.

albores del Idealismo alemán, como un punto clave a ser considerado para alcanzar una madurez conceptual en la especulación filosófica.

En Spinoza, si bien suele ser un lugar común afirmar que el sistema comienza con la noción de Dios, la verdadera puerta de entrada al edificio conceptual de la *Ética* es la primera definición y que tiene como objeto a la *causa sui*. Las implicancias de esta elección comportan una serie de elucubraciones acerca de los motivos que llevan a Spinoza a comenzar por una propiedad de la sustancia, antes que por la sustancia misma. El peso de la herencia cartesiana, la impronta del método geométrico o la necesidad de plantear desde un comienzo una noción especulativa que guíe la investigación hacia llegar a la sustancia infinita; todas estas argumentaciones resultan válidas para dar cuenta de esta elección.

Nuestro propósito no va más allá de una serie de cavilaciones que nos permitan ver los distintos modos en los cuales la noción de *causa sui* opera desde adentro del sistema. Para ello, nos parece interesante analizar la fuente en la cual abrevia Spinoza, es decir, la filosofía de Descartes y su lectura de la noción de *causa sui* y, al mismo tiempo, las recepciones del concepto en un autor contemporáneo a Spinoza y de una importancia clave para la modernidad filosófica como Leibniz.

A partir de estas lecturas, se nos presentan distintas versiones y reversiones de la noción de *causa sui* dentro del mismo sistema. Podemos señalar tres: la primera es específicamente especulativa y atiende a la positividad e inmanencia, contra Descartes y las causas eficientes y transitivas. La segunda atiende a un uso nominal de la noción de *causa sui* como modo de hablar y, por lo tanto, parecería señalar una utilidad propedéutica en el camino hacia la sabiduría. La tercera, por fin, quiere dejar abierto el camino hacia una reinterpretación de la *Ética* más allá de la herencia hegeliana que, en el caso de la *causa sui* y el lugar que ocupa en el sistema de Spinoza, posee un lugar relevante.

## **1 - El planteo cartesiano de la *causa sui* en la *Meditaciones Metafísicas***

En las primeras objeciones emitidas por Caterus, se plantea de manera clara la problemática que rodea a la utilización del concepto de *causa sui* para referir a Dios. El descubrimiento del primer principio cierto y evidente, *cogito ergo sum*, trae aparejado el problema acerca de la esencia y existencia de ese *cogito*, y así lo señala Caterus: “Pienso,

luego soy, más aún, soy el espíritu mismo y el pensamiento; pero este pensamiento y este espíritu, o es por sí mismo, o es por otro; si es por otro ¿ese otro, en fin, por quién es? Si es por sí, entonces es Dios; porque lo que es por sí se otorgará con facilidad a todas las cosas”<sup>2</sup>.

Lo que se plantea en el fondo es la ruptura que opera en Descartes con la tradición escolástica, que sostenía la noción de Dios como ser incausado. En efecto, el esfuerzo de Descartes está dado en asignar a Dios una causa, como todas las cosas existentes en la naturaleza, y por ello señalar que nada escapa al principio de causalidad. Esto es avizorado por Caterus al remarcar el sentido positivo (en tanto que se da el ser a sí mismo) y negativo (en tanto que no es en otro) de la noción del ser por sí.<sup>3</sup>

Frente a estas objeciones, Descartes responde tomando partido por la noción de causa sui en estos términos: “aunque Dios haya sido siempre, sin embargo, como es él mismo quien en efecto se conserva, parece que con suficiente propiedad puede ser dicho y llamado la causa de sí mismo”<sup>4</sup> De esta manera, provoca una reinterpretación del principio de causalidad que le permita dar razón de la imposibilidad de que la esencia de Dios no pueda darse ni ser concebida. Para Descartes, la causalidad se hace manifiesta en su ejercicio, y no como antecedente temporal, es decir, previa a la causa de un efecto:

Pero es cierto que la luz natural nos dicta que no hay ninguna cosa de la que no sea lícito preguntar por qué existe, o de la que no se pueda buscar la causa eficiente, o bien, si no la tiene, preguntar por qué no tiene necesidad de ella, de modo que si yo pensara que ninguna cosa puede de alguna manera ser con respecto a sí misma lo que la causa eficiente es con respecto a su efecto, no habría lugar para que de allí yo pretendiese concluir que hay una primera causa, sino que, por el contrario, a esa misma que se llamaría primera yo le buscaría de nuevo la causa, y así nunca llegaría a una primera.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. Descartes, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Traducción de J. A. Díaz. Bogotá: Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, 2009, 378 (AT, IX, I, 76)

<sup>3</sup> “Porque ese término Por sí es tomado de dos maneras. En la primera se lo toma positivamente, a saber, por sí mismo como por una causa; y así, lo que sería por sí y se daría el ser a sí mismo sin duda que se daría todas las cosas y sería por lo tanto Dios, si por una decisión prevista y premeditada se diera lo que quisiera. En la segunda, ese término Por sí es tomado de manera negativa, y es lo mismo que por sí mismo o no por otro; y de esta manera, si bien recuerdo, lo toma todo el mundo”, *passim*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 391 (AT, IX, 1. 87).

<sup>5</sup> *Idem*, p. 391 (AT, IX, 1. 85).

Para Descartes, Dios es *causa sui* en sentido negativo, es decir, en tanto que no es por otro; y positivamente, en tanto que Dios mismo se conserva haciendo consigo lo que la causa eficiente hace al efecto.<sup>6</sup> La noción de conservación, ligada a la de causalidad, no hace más que señalar la potencia de Dios y su continua e inagotable potencia es la que permite explicar la razón por la cual la noción de Dios se encuentra eximida de ser demostrada por la causalidad eficiente.

En las objeciones a la IV Meditación, M. Arnauld expone sus críticas a la posición de Descartes acerca de la posibilidad de atribuir la noción de *causa sui* a Dios de manera positiva. Para Arnauld, sostener la *causa sui* de Dios positivamente nos llevaría a cuestionar la temporalidad en Dios; en tanto que la posibilidad de concebir una cosa bajo la noción de causa que da el ser implicaría concebir que aquella posee previamente el ser, puesto que nadie da lo que no tiene.<sup>7</sup> En el fondo, y Descartes así lo hará explícito, detrás de la crítica de Arnauld se encuentra la objeción de los teólogos a sustituir el concepto genérico de principio por el de causa. En efecto la causalidad, aplicada a Dios, se convierte en objeto de controversia para la teología que ve en ella la oportunidad para degradar las personas de la Santísima Trinidad. De allí que Descartes responda a dicha objeción destacando la posibilidad de plantear la noción de causa de sí a Dios.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> “decimos que Dios es por sí, ya no negativamente, sino, por el contrario, de manera positiva. Porque, aunque no sea necesario decir que él es la causa eficiente de sí mismo, por el temor de que tal vez se caiga en una disputa de palabras, sin embargo, como vemos que lo que hace que él sea por sí, o que no tenga causa diferente de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su poder, es perfectamente lícito que pensemos que él hace en cierta manera lo mismo con respecto a sí mismo que la causa eficiente con respecto a su efecto, y, por lo tanto, que él es por sí positivamente”. *Idem*, ps. 392-393 (AT, IX, 1. 88).

<sup>7</sup> “Ahora bien, no podemos concebir una cosa bajo la noción de causa como dando el ser, si no concebimos que ella lo tiene; porque nadie puede dar lo que no tiene. Por lo tanto, concebiríamos que una cosa tiene el ser antes de que concibiéramos que lo ha recibido; y sin embargo, en quien recibe, recibir precede a tener. Esta razón puede también ser explicada así: nadie da lo que no tiene; entonces nadie puede darse el ser, a no ser quien ya lo tenga; ahora bien, si ya lo tiene ¿Por qué se lo daría?”. *Idem*, p. 483-484 (AT, IX, 1. 164).

<sup>8</sup> “allí donde no puede darse una ocasión semejante de error, y cuando no se trata de las personas de la Trinidad, sino sólo de la única esencia de Dios, no veo por qué haga falta huir tanto del nombre de causa, sobre todo cuando se ha llegado hasta el punto de que parece muy útil servirse de él, y necesario en cierta forma”. *Idem*, p. 507 (AT, IX, 1. 184).

Esto no significará, de ningún modo, restar importancia a la causalidad eficiente. Sin embargo, y antes de probar la existencia de Dios como causa eficiente, la investigación acerca de todas las cosas existentes por sus causas eficientes no nos brinda ninguna seguridad respecto a la existencia de Dios. De allí que puede concluirse la existencia de Dios a partir de la distinción entre la causa eficiente y la causa formal: “Se puede entonces preguntar de cada cosa si es por sí o por otro; y es cierto que por este medio se puede concluir la existencia de Dios, aunque no se explique en términos formales y precisos cómo se deban entender estas palabras: ser por sí”<sup>9</sup> De tal modo, lo que es “por otro” es por una causa eficiente; mientras que lo que es “por sí”, lo es por una causa formal. Al mantener esta distinción, Descartes puede llegar a plantear el uso de la causa formal *per se* como la esencia positiva de una cosa en tanto que, quienes cuidan de distinguir la causa eficiente de la formal, “no piensan que esta palabra por sí debe ser entendida como por una causa; de modo que piensan que hay algo que existe de lo cual no se debe preguntar por qué existe”<sup>10</sup>.

Como podemos ver hasta aquí, Descartes plantea la posibilidad de utilizar al menos formalmente la noción de *causa sui* para distinguirla de la causalidad eficiente. Puesto que el camino emprendido en la *Meditaciones* se basa en una inspección del espíritu para acceder a un orden de razones, la causa eficiente no nos brinda el auxilio necesario para pensar a Dios sin incurrir en el encadenamiento causal de los objetos conocidos por medio de los sentidos. Lo cual no implica renunciar a la demostración por esta vía sino que, en todo caso, responde a un segundo momento, es decir, una vez que hemos conseguido la fundamentación una ciencia perfecta a partir de un principio supremo. Al mismo tiempo la *causa sui* se revela de modo impropio y aparente como una causa distinta de Dios; de ahí que deba ser entendida “*como por una causa*”, es decir, como un modo de hablar. Veremos con Spinoza que, esta significación de la *causa sui*, será clave para comprender su uso en el sistema esbozado en la *Ética*.

Por otra parte, la noción de *causa sui* remite a la relación entre esencia y existencia. Del mismo modo que el espíritu se persuade de la certeza de las verdades matemáticas, la existencia de Dios se nos presenta igualmente cierta e indubitable. Descartes plantea esta relación en la Quinta Meditación de la siguiente manera:

---

<sup>9</sup> *Idem*, p. 508.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 508 (AT, IX, 1. 185)

Porque, habiéndome acostumbrado en todas las demás cosas a distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado con facilidad de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios, y que se puede así concebir a Dios como no siendo actualmente. Pero sin embargo, cuando pienso en ello con más atención, encuentro con evidencia que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, tanto como no puede separarse de la esencia del triángulo rectángulo la magnitud de sus tres ángulos que igualan a dos rectos, o bien, de la idea de una montaña la idea de un valle; de tal manera que no hay menos repugnancia en concebir un Dios (es decir, un ser soberanamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte alguna perfección), que en concebir una montaña que no tenga valle.<sup>11</sup>

Al establecer que, en Dios la existencia no puede separarse de la esencia, Descartes establece la existencia necesaria de Dios y, puesto que existe necesariamente, su esencia no puede ser concebida sin su existencia o, mejor aún, su esencia comporta su existencia.

## 2 - Spinoza frente al error de Descartes

Previo a considerar el lugar asignado a la noción de *causa sui* en el sistema de Spinoza, será necesario establecer aquellos aspectos que el autor de la *Ética* critica de la reflexión cartesiana acerca de la causalidad. El primer punto, central para caracterizar las diferencias a partir del enfoque que guía toda su investigación, es la noción spinoziana de causalidad inmanente: Dios como causa inmanente, y no transitiva, de las cosas (E. L.I, Prop. 18) Efectivamente, Spinoza insiste en señalar el error cartesiano respecto al conocimiento de la causa primera e intenta, por medio de la teoría de la causalidad inmanente, salvar el error en el que incurre Descartes.<sup>12</sup> De este modo, la *Ética* se constituye como sistema en tanto que parte de la noción de sustancia, cuya propiedad es ser causa de sí misma y, desde ella, causa inmanente de todo lo que existe. En este sentido, la Naturaleza es expresión de esa única sustancia infinita y eterna, que consta de infinitos atributos, de los cuales, solo conocemos dos: extensión y pensamiento. En este contexto, la noción de *causa sui* adquiere un sentido radicalmente opuesto al pensado por Descartes en la medida en que la causalidad inmanente viene a romper con la lógica de las sustancias en las cuales concluye el autor de las *Meditaciones*. Sin lugar a dudas, adquiere un sentido positivo – siguiendo aquí a

---

<sup>11</sup> *Idem*, p. 327 (AT, IX, 1. 53).

<sup>12</sup> Respecto a los errores observados en la filosofía de Descartes y Bacon, en carta a Oldenburg, Spinoza señala que “El primero y máximo consiste en que se descarriaran tanto del conocimiento de la causa primera y del origen de todas las cosas” (Ep. Carta II, 18)

Descartes y sus respuestas a las objeciones que hemos analizado previamente -, aunque la naturaleza de esta positividad no pueda ser del todo determinada.<sup>13</sup> Efectivamente al afirmar la inteligibilidad de la esencia de Dios y de las cosas, Spinoza se distancia de Descartes.<sup>14</sup> Ahora bien, alcanzar esa inteligibilidad de tal modo que la positividad de la *causa sui* pueda ser inteligida, implicará explicar el movimiento inmanente y la relación recíproca entre la naturaleza naturante y la naturada. Solo allí, como afirma Lachiéze Rey, puede hablarse de *causa sui*. Por el contrario, la pregunta por Dios como esencia naturante llevaría indefectiblemente a una regresión al infinito.<sup>15</sup>

La causalidad inmanente, sostenida por Spinoza, rompe con la concepción cartesiana de *causa sui* como identidad de la causalidad eficiente y la causa formal que lleva a Descartes a sostener la existencia de dos sustancias separadas de Dios. Para Spinoza, es un absurdo: “si una sustancia pudiera ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa; y por tanto, no sería sustancia” (E. L. I, Prop. 6, dem). Por el contrario, la *causa sui* como propiedad de la Sustancia infinita se expresa activamente como potencia infinita de existir y se despliega desde sí misma expresándose en infinitos atributos y modos.

---

<sup>13</sup> Seguimos aquí la posición de Lachiéze-Rey: “Estamos, generalmente, de acuerdo en admitir que este término debe ser entendido en un sentido positivo; de este modo el spinozismo se opone a la escolástica que se negaba a admitirlo como contradictorio o le daba solo una significación negativa, y atribuimos el origen de este nuevo uso a la influencia de Descartes que lo había definido extensamente en su respuesta a las primeras y cuartas objeciones. Pero, sobre este primer punto, las opiniones no son absolutamente unánimes; ciertos interpretes han remarcado que los textos no son decisivos porque no son concordantes; también observan que la definición de causa sui por la cual se abre la Ética no responde exactamente a lo que la formula dejaría suponer. Nos parece, por otra parte, que, aunque se traduce la expresión en un sentido positivo, no se puede fijar con precisión la naturaleza de esta positividad y delimitar rigurosamente aquello que pueda ser aquí de inspiración cartesiana y que después de haber examinado de qué manera la teoría de la causalidad inmanente debía llevar a Spinoza a considerar a Dios o la Naturaleza como causa sui”. Cfr. Lachiéze-Rey, Pierre, *Les origines cartésiennes du Dieu du Spinoza*. París: Vrin, 1950, ps. 26-27.

<sup>14</sup> “Nuestras ideas solo pueden ser consideradas como verdaderas en la medida en que son las mismas ideas de Dios y, por las cuales, conocemos las cosas como Dios las conoce, en resumen, nuestra ciencia no es otra que la de Dios y debemos necesariamente partir de aquellas ideas que son en Dios y por Dios”. Cfr. Gueroult, Martial, *Spinoza. I Dieu (Ethique, I)*. París: Aubier, 1968, ps. 33-34.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 27-28.

Las Propositiones 7 (*Causa sui* – sustancia), 8 (sustancia como necesariamente infinita) y 9 (a mayor realidad, más cantidad de atributos) no hacen más que desplegar el razonamiento que sostiene la necesidad de plantear el comienzo por la noción de *causa sui*. Sin embargo, en el escolio 2 de la Prop. 8, Spinoza plantea una suerte de desplazamiento de sentido con respecto al uso de la primera definición. Puntualmente, señala que sí se prestara atención a la naturaleza de la sustancia, no habría duda respecto a que su esencia implica su existencia. En el caso de que todos los hombres pudiesen acceder a esta verdad “esta proposición sería para todos un axioma y sería computada entre las nociones comunes” (E. L.I, Prop. 8, esc. b). ¿Bajo qué circunstancias, el estatuto de la definición podría convertirse en un axioma? ¿Acaso opera un doble sentido de la noción de *causa sui*? Quien ha visto esto y procede a criticarlo es G. W. Leibniz, a partir de una lectura atenta y razonada de la *Ética*, que se plasma en una serie de anotaciones y que atenderemos a continuación.

### 3 - *Causa sui*: ¿Definición o axioma? La crítica de Leibniz

Como señala Gueroult, el hecho de que la *Ética* no comience por la definición de Dios obedece a la complejidad que dicha noción presenta y que, por lo tanto, requiere de nociones simples antes de ser definida como tal.<sup>16</sup> Sin embargo, el abismo que se abre entre la definición de Dios (sexta definición según la exposición geométrica) y la de *causa sui* (con la cual inicia el edificio de la *Ética*) presenta una serie de problemas que se abren a la hora de comprender el despliegue del sistema spinozista. En efecto, el método geométrico se encuentra con el primer escollo cuando, previo a definir la noción de sustancia, debe comenzar por una de sus propiedades. De modo tal que deberá atenderse aquí, en primer lugar, los alcances que esta noción de *causa sui* posee en el desarrollo del sistema y, en segundo lugar, analizar las implicancias de esta decisión metodológica.

En la definición 1, con la que abre el Libro I de la *Ética*, Spinoza define la *causa sui* como aquello cuya esencia implica la existencia. Este implicar (*involviit*) exhibe el proceso a partir del cual la sustancia, como *omnitudo realitatis*, se engendra a partir de las

---

<sup>16</sup> Cfr. Gueroult, Martial, op.cit, p. 39



esencias que lo constituyen.<sup>17</sup> De ahí que, para referir a Dios, tenga que comenzar hablando de una de sus propiedades, a saber, la *causa sui*.<sup>18</sup> La crítica realizada por Leibniz al uso y lugar que Spinoza le da a esta noción serán el punto de partida para lograr una interpretación que nos permita ver el sentido que adquiere dicha noción en el sistema de la *Ética*.

En las anotaciones realizadas a la *Ética* durante 1678, Leibniz realiza una observación a la proposición 7 que resulta clave para la comprensión de este problema.

Hay aquí una buena razón para objetar que la *causa sui*, ha sido tomado como algo definido, a quien diera un significado especial en la definición 1, otras, en su sentido común y vulgar. Sin embargo el remedio es fácil si aquella definición 1 la convierte en axioma y dice: Todo lo que no procede de otro, procede de sí mismo, es decir, de su esencia. Pero esto deja otros problemas, a saber, que el razonamiento se basa en la suposición de que la sustancia puede existir. Por lo tanto es necesario que, al no poder ser producida por otra, exista de sí (*a se ipso existat*), y por ello exista por necesidad; y demostrar que una sustancia es posible, es decir que pueda ser concebida, debería demostrarlo. Es necesario que no pueda ser producida por otra, por ejemplo, que exista de sí, o que exista necesariamente, pero la posibilidad de la sustancia debe ser demostrada.<sup>19</sup>

Lo que quiere poner en evidencia Leibniz es el uso del concepto de *causa sui* en el proceso demostrativo que inicia Spinoza en el Libro I. Ahora bien, el problema que

---

<sup>17</sup> Pierre Macherey ha llamado la atención sobre el uso del verbo “implicar” (involvit) a lo largo de la *Ética*. Para él, su uso señala “la idea de una relación necesaria que vincule las cosas absolutamente entre ellas, en condiciones tales que ellas no pueden ser la una sin la otra (...) la definición de causa de si consiste en la afirmación de una relación necesaria pasando entre la esencia y la existencia: es causa de si la cosa cuya naturaleza consiste en el hecho de que su esencia implica necesariamente la existencia” Cfr. Pierre Macherey. *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris : PUF, 2015, p. 32

<sup>18</sup> “Siendo la causa sui solo una propiedad pertenece exclusivamente a la sustancia, es decir, siendo uno de sus «propios», debemos preguntarnos por qué su definición precede a la de la sustancia en vez de seguir luego de ella. Dos consideraciones diferentes pueden probablemente explicarlo: 1. La importancia primordial de la causa sui como medio de prueba, pues es la propiedad decisiva de la sustancia que permitirá establecer la existencia de Dios. 2. La importancia de la función ontológica y gnoseológica de la causa” Cfr. Gueroult, Martial, op.cit, p. 41.

<sup>19</sup> “*Hic non immerito reprehenditur quod causam sui modo ut definitum aliquod sumit, cui peculiarem significationem defín. 1. ascripsit, modo et eo in communi ac vulgari suo significatu utitur. Remedium tamen facile est, si definitionem illam 1. In axioma convertat, et dicat: Quicquid non ab alio est, id est a se ipso, seu ex sua essentia. Verum aliae hic supersunt difficultates: Nempe procedit tantum ratiocinatio, posito substantiam existere posse. Necesse est enim tunc ut quia ab alio produci non potest, a se ipso existat, adeoque necessario existat; possibilem autem substantiam id est concipi posse demonstrandum est*”. Cfr. Leibniz, G. W., “Ad Ethicam Benedicti De Spinoza” en *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, 4, (337), p. 1769.

se presenta es el estatuto de la definición en dicho proceso. Lo primero que se podría señalar es que la definición no implica necesariamente la verdad de aquello que es enunciado. Si ese fuera el caso, habría que asimilar la noción de *causa sui* a un principio en el sentido cartesiano del término. El mismo Spinoza presenta el problema de las diferentes especies de definiciones en la Carta IX dirigida a Simón de Vries. Allí señala que debe distinguirse

A saber, entre una definición que sirve para explicar un objeto, del cual solo se indaga la esencia, pues solo de esta se duda, y una definición propuesta para ser examinada sola. En efecto, la primera, porque tiene un objeto determinado, debe ser verdadera. Pero para la segunda no importa esto (...) Por lo cual, una definición o explica un objeto según es fuera del entendimiento y entonces debe ser verdadera, y no difiere de una proposición o de un axioma sino porque versa solamente sobre las esencias de las cosas o las afecciones de las cosas; el axioma, en cambio, se extiende mucho más, a saber, se extiende también a las verdades eternas; o bien, la definición explica una cosa, según es concebida o puede ser concebida por nosotros; y entonces también difiere del axioma y de la proposición en que no se le exige sino ser concebida meramente y no como el axioma, en función de la verdad. (Ep. IX, 46)

En estas líneas, Spinoza parece argumentar contra la crítica de Leibniz al señalar que la definición posee varios significados. La noción de *causa sui* en tanto refiere a la esencia de la sustancia, pues solo se puede dudar de la esencia, es verdadera aún sin la necesidad de representar adecuadamente en un objeto determinado. Al mismo tiempo, son verdaderas en tanto se conciben a partir de representaciones exteriores, es decir, a partir de que puede ser concebida por el entendimiento en concordancia con la idea. Como señala Gueroult, las definiciones nominales no necesariamente comportan definiciones reales o de cosas.<sup>20</sup> Frente al sentido propiamente ontológico y el sentido vulgar se juega también el punto de partida por el cual debe comenzar la *Ética*.

Más adelante, Leibniz vuelve a cargar contra la estrategia argumentativa de Spinoza al señalar:

Spinoza utiliza esta definición: La *causa sui* es, lo que implica (*involvit*) la existencia necesaria. Inmediatamente, prosigue razonando de la siguiente manera: emplea la *causa sui*, utilizando el

---

<sup>20</sup> En este sentido, Gueroult señala “El malentendido sobre los nombres hace que a menudo creamos que hablamos de una cosa mientras que hablamos de otra, por lo que se debe precisar el término que designa la cosa. Para esta doble función, se asegura al mismo tiempo la mirada correcta de las cosas, es decir, su percepción por el pensamiento puro, y el acuerdo de los hombres en la designación de lo que ven. Así son eliminadas ab ovo, las dos causas de la falsedad: 1° la sustitución de la idea confusa (imaginativa) por la idea clara y distinta (intelectual) 2° la mala aplicación de palabras a cosas” en Gueroult, Martial, op. cit, p. 22

sentido usual. Lo cual no debe hacerse, sino que debe razonar de la misma manera, como si en el lugar del término *causa sui* se pudiera sustituir por este: Blitiri. De hecho, si se hace uso del sentido peculiar del término, *causa sui*, además del hecho de que se le asigna una valoración a un solo término, se le está asignando una nueva valoración, por el análisis del término causa. Por lo tanto, deberá mostrar primero que los dos significados coinciden; de otro modo incurre en un abuso del razonamiento.

La regla útil es: no alcanza con que la definición pueda sustituir al término definido, mas cada vez que asignamos una definición arbitrariamente, deberíamos ser capaces de sustituir por otra cosa el término definido, por ejemplo, por Blitiri, salvando el razonamiento.<sup>21</sup>

Como podemos ver, Leibniz continúa señalando las falencias demostrativas del argumento de Spinoza, en tanto que éste toma la noción de *causa sui* en dos sentidos: tanto como *causa* y todas las implicancias que posee dicho término, tanto como el sentido usual. En la *Ética* la definición de *causa sui* cumple, evidentemente, un rol primordial a la hora de alcanzar una definición de la sustancia – la cual señala en la Def. 3 como “aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (E. L.I, Def. 3). Por lo tanto, una sustancia debe ser necesariamente causa de sí misma ya que su esencia implica su existencia, es decir, no puede ser el producto de ninguna otra cosa. En este punto la definición de sustancia, y he aquí el punto clave de la crítica de Leibniz, ha devenido en un axioma; ya que se pasa de una definición nominal a una enunciación axiomática de la *causa sui* como aquello cuyo concepto no necesita de otro concepto para ser formulado.<sup>22</sup>

#### 4 - Las limitaciones de la noción de *causa sui*. ¿Un modo de hablar del vulgo?

---

<sup>21</sup>“*Spinoza hac utitur definitione: Causa sui est, quod necessariam involvit existentiam. Postea pergens ratiocinari voce: causa sui, utitur in recepto sensu. Quod non debet facere, sed perinde fieri debet ratiocinatio, ac si in locum termini: causa sui substituisset hunc: Blitiri. Nam si utitur significatione peculiari vocis: causa sui, eo ipso praeter valorem ei uni voci assignatum, novum ei valorem assignat, resolvendo vocem causa. Ergo ostendere debet prius has duas significationes coincidere, alioqui abutitur ratiocinatione*”.

*Regula utilis: non tantum debet substitui posse definitio in locum definiti, sed et quoties definitionem pro arbitrio assignavimus, debet posse substitui pro definito quodlibet aliquod, exempli gratia Blitiri, salva ratiocinatione*”. Cfr. Leibniz, G W., op.cit, 1372

<sup>22</sup> Una exposición certera de la crítica de Leibniz al uso de la definición de *causa sui* en Spinoza la podemos encontrar en el trabajo de Di Bella, Stefano, “Leibniz, Spinoza y el argumento ontológico” en Cabañas Leticia y Esquisabel Oscar (comps) *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*. Madrid: Comares, 2014, p. 246 y ss.

Sin embargo es el mismo Spinoza quien se ha ocupado de señalar, a lo largo de sus escritos, las limitaciones del concepto de *causa sui* y el uso que debería darse del mismo en el camino intelectual hacia el conocimiento de la *omnitudo realitatis*. Ya hemos señalado la carta a de Vries donde expone algunos aspectos del uso y alcance de la definición. Con relación a la noción de *causa sui* podemos señalar dos momentos de su reflexión que pueden brindar cierta claridad al problema. El primero de ellos se encuentra en el Prólogo a los *Principia philosophiae cartesianae* publicados en 1663. En el prefacio de la misma Ludwig Meyer, podríamos suponer que a instancias del mismo Spinoza, explicita las bondades del método sintético por sobre el método analítico utilizado por Descartes en sus *Meditationes de prima philosophia*.<sup>23</sup> En ella Spinoza-Meyer señala que ha decidido alejarse de Descartes en la exposición analítica y en la forma de explicar los axiomas y proposiciones “con el fin de conservar mejor su orden, ya aceptado, y no aumentar demasiado el número de axiomas. Por ese mismo motivo, se vio obligado a demostrar muchísimas cosas que Descartes afirmó sin demostración alguna y añadir otras que él pasó por alto” (PFD, Praef.,131) ¿Por qué no se podría extender este argumento al problema mismo del comienzo de la *Ética*, es decir, de la definición de la sustancia a partir de una propiedad como la *causa sui*? Lo que queremos señalar aquí es el carácter reflexivo del método de exposición en tanto que no apunta a alcanzar la seguridad de un principio, como en Descartes, sino comprenderlo y avanzar en el conocimiento.<sup>24</sup> Por lo tanto, Spinoza no hace más que exponer razonadamente las propiedades de aquella idea verdadera que ya se posee en el entendimiento. En este sentido el conocimiento de la sustancia no procede *ex nihilo* sino que, partiendo de lo conocido, avanza hacia el conocimiento de aquello que propiamente la constituye como tal.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> En las “Respuestas a las segundas objeciones”, Descartes refiere al orden y al modo de demostración de los geómetras. En cuanto al modo de demostrar se inclina por el análisis o resolución ya que “me parece que es la más verdadera y la más apropiada para enseñar” mientras que la síntesis “no conviene sin embargo tan bien a las materias que pertenecen a la Metafísica”. Cfr. Descartes, René, *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, op. cit, p. 123 (AT IX, 1. 123).

<sup>24</sup> “De ahí se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea” (TIE, [38], 16, 1)

<sup>25</sup> En el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Spinoza vuelve a esta idea consistente en evitar el regreso al infinito en el método de conocimiento al señalar que “para hallar el mejor método de investigar la verdad no se requiere otro método para investigar el método de investigación; y para investigar el segundo método no se requiere un tercero, y así al infinito, puesto que de ese modo no se llegaría

El segundo momento de la reflexión acerca de la *causa sui* lo encontramos en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, publicado póstumamente en 1677. Al tratar las distintas clases de definición que deben tomarse en cuenta para dirigir la investigación para que nuestra mente reproduzca la formalidad de la Naturaleza de manera objetiva, Spinoza señala que

para nuestro último fin se requiere, según ya hemos dicho, que la cosa sea concebida o bien por su sola esencia o por su causa próxima. Es decir, si la cosa existe en sí o, *como vulgarmente se dice, es causa de sí*, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que en realidad, el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa. (TIE, [92], 34, 10, el énfasis es nuestro)

Lo primero que podemos señalar es que se vuelve a afirmar el carácter reflexivo del conocimiento, con la salvedad que aquí se apunta al conocimiento a partir de la causa próxima. En la nota al pie que Spinoza agrega a este párrafo, se comprende la necesidad de operar por este camino ya que “no podemos entender nada sobre la Naturaleza, si no ampliamos, a la vez (simul), el conocimiento de la primera causa o Dios” (TIE, [92], 34, nota f) Por lo que la conciencia de Dios no es previa a la aprehensión de la realidad, sino que es simultánea. Sin embargo, resulta llamativo el recurso al uso de la noción de *causa sui* como *hablar del vulgo (ut vulgo dicitur)*. ¿Acaso la noción debe ser utilizada en un sentido meramente nominal? Esto ya había sido advertido por Leibniz cuando refería a la utilización del término “en sentido usual” (*utitur in recepto sensu*). Sin embargo, Spinoza va más allá al señalar que dicha utilización responde al uso de un sujeto de enunciación particular (*vulgus*).

El vulgo ya había sido enunciado cuando, al comienzo del *TIE*, se propuso la necesidad de pensar un modo de curar el entendimiento de todo error, a fin de alcanzar la suprema perfección humana. Para ello, Spinoza plantea unas normas de vida que le permitan conducirse hacia ese camino de perfección. La primera de ellas, y la que aquí nos interesa señalar, es “Hablar *según la capacidad del vulgo* y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son

---

nunca al conocimiento de la verdad o, mejor dicho, a ningún conocimiento” (TIE, [30] 13, 20) Por el contrario, el entendimiento posee un bagaje de conocimientos que sirven para avanzar en la investigación de la verdad, ya que “el entendimiento, con su fuerza natural (nativa), se forja nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría” (TIE, [31], 14, 30)

pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad” (TIE, [17], 9, 20, el énfasis es nuestro)

Se podría señalar aquí cierta necesidad “didáctica” del método que consiste en acercar estas verdades al vulgo para su mejor comprensión y alcanzar así la reforma del entendimiento que aquí se propone.<sup>26</sup> Bajo una máscara retórica, la adaptación al lenguaje del vulgo comporta una necesidad inherente al método mismo de la reforma del intelecto. Ahora bien, Spinoza va más allá al plantear que la noción de *causa sui* es un modo de hablar del vulgo. Surgen dos preguntas: La primera apunta a saber quién es el vulgo según Spinoza. La segunda pregunta cuestiona las necesidades que hacen posible que el vulgo refiera a una noción como la de *causa sui*.

¿Quién es el vulgo? El concepto atraviesa, bajo diferentes sentidos, toda la obra de Spinoza. Sin lugar a dudas, el alcance político de dicha noción ha sido claramente delimitado en el *Tratado político* y el *Tratado Teológico-político*. A diferencia de la *multitudo*, concepto que está atravesado por la construcción de un poder común a manos de una comunidad política que se constituye a partir del Derecho Natural – concebido como el mismo poder de la Naturaleza - de cada uno de sus miembros, el vulgo es aquel que se somete al engaño del poder de los hombres y sus palabras y desea ser engañado al encontrarse sometido al régimen del miedo y la ignorancia. Marilena Chaui ha profundizado especialmente en el estudio del movimiento conceptual, que opera en la filosofía de Spinoza, a partir de la diferencia entre los términos plebe (plebs) y vulgo

---

<sup>26</sup> Puesto que el hablar según el decir del vulgo posee, para Spinoza, de una ventaja ya que “De ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad” (TIE, [17], 9, 20). Quien ha puesto la atención en este punto ha sido Chantal Jaquet. En su libro *Spinoza o la Prudencia*, Jaquet enlaza esta regla para dirigir el entendimiento con el propio lema de Spinoza: *Caute*. Tomando la observación de Leo Strauss sobre la prudencia con la que Spinoza trataba con aquellos que no provenían del ámbito de la filosofía (sus cartas, por otra parte, son un fiel testimonio de esta cautela) la autora propone pensar el uso *ad captum vulgi* como una “verdadera estrategia revolucionaria”. Al respecto señala que “Adaptarse a la capacidad de la plebe no es entonces esconderle la verdad, es la contrario revelársela en la medida de lo posible. La prudencia es más una pedagogía de la verdad que del secreto; por medio de concesiones lexicológicas y prácticas inofensivas para el sabio, dispone a un pueblo de orejas torpes a escuchar la verdad con dulzura. Así, cuando el sabio se pone al alcance del insensato, el insensato se pone al alcance del sabio. Desde este punto de vista, la adaptación razonable y razonada no es un conservadurismo, sino una verdadera estrategia revolucionaria, destinada a permitir el pasaje de la ignorancia a la sabiduría”. En Jaquet, Chantal, *Spinoza o la prudencia*. Bs. As: Tinta Limón, 2008, p. 17.

(vulgus) y los usos dados entre sus contemporáneos.<sup>27</sup> El comienzo del § 27 del cap. 7 del *Tratado político* le permite a Chaui encontrar el elemento clave que le permite a Spinoza alcanzar un nuevo sentido del concepto de vulgo (lejos de una mera acepción peyorativa que la identifique con “masa” o “pueblo bajo”). Señala Spinoza:

Quizá lo que acabo de escribir sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe (*ad sola plebem*) los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo (*in vulgar*) no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe (*plebs*) o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no, no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta. (TP, VII, [319], 20).

En este breve párrafo se condensa la operación a partir de la cual Spinoza cifra el contenido del concepto de vulgo, como aquello que supera a un mero prejuicio de que nace de la mente de quienes someten a los hombres a su arbitrio y por medio del miedo. En efecto, si la naturaleza es la misma en todos, la plebe tiene el mismo derecho al poder que quienes los dominan. En efecto, para Chaui, se producen tres movimientos en la reflexión de Spinoza que le permiten alcanzar aquella conclusión:

En el primero (...) tenemos la descripción de la plebe a partir de la mirada de los dominadores, que le imputan sólo a ella los vicios propios de todos los mortales, en el segundo, el vulgo se hace portador de las características que habían sido atribuidas a la plebe; finalmente, en el tercero, las determinaciones que definen al vulgo son exactamente aquellas que definen a los dominadores, de tal manera que, en un giro espectacular, el topos liviano se aplica, ahora, a los dirigentes, y Spinoza indaga si, al fin de cuentas, la plebe no merecería gobernar en vez de ser gobernada.<sup>28</sup>

En efecto, el vulgo ha dejado de revestir una mera categoría de clase para pasar a ser una categoría política. El vulgo es algo más que la plebe y expone a quienes gobiernan realmente a los hombres bajo la superstición y la ignorancia. En este sentido la religión, en un amplio espectro que va del devoto supersticioso al teólogo y el dogmático, y el poder despótico, que se refleja en la figura del político que utiliza la

---

<sup>27</sup> En este sentido Chaui establece una lectura crítica de las fuentes contemporáneas a Spinoza que establecen distintas lecturas e interpretaciones de los conceptos vulgo y plebe, como por ejemplo, Fray Luis de Granada o Baltasar Gracián. A tal efecto, remitimos a Chaui, Marilena. *Política en Spinoza*. Bs. As.: Gorla, 2005, ps 288 y ss

<sup>28</sup> Cfr. Chaui, Marilena, op. cit., p. 291

violencia para sojuzgar a sus súbditos; ofrecen distintas configuraciones de aquella imagen del vulgo y sus implicancias en los sistemas teológico-políticos.<sup>29</sup>

Para Spinoza, el vulgo es aquel “cuyo talento es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas” (TTP, V, [78], 5) Las Escrituras no son otra cosa que una adaptación de diversas especulaciones teológicas al lenguaje del vulgo, a fin de pueda comprenderlo. A la hora de explicar aquello que sustenta toda especulación sobre Dios y el orden del mundo, la teología y la política unen sus esfuerzos en imponer, mediante un lenguaje accesible al vulgo, un sistema de saberes y doctrinas que imprimen la obediencia y la sumisión. De allí que la Escritura demuestre los grandes temas que sostienen el discurso acerca de la religión mediante la experiencia (que para Spinoza es, en principio, vaga y confusa) a partir de las historias y relatos que sostienen dicho discurso. La Escritura “no da ninguna definición de las cosas que relata, sino que adapta todas las palabras y argumentos a la capacidad del vulgo” (TTP, V, [77], 30) Encontramos aquí una primera aproximación a la necesidad de comenzar por una definición de *causa sui*, sin embargo, no hemos alcanzado aún aquella argumentación que permita identificar el uso de la noción de *causa sui* como modo de hablar del vulgo.

En su interpretación crítica de las Escrituras y las prácticas que sostuvieron, a partir de ellas, a los regímenes teológico-políticos como puede ser el caso de la religión judía, Spinoza establece una relación entre causalidad y lenguaje al afirmar que “los judíos nunca mencionan las causas intermedias o particulares ni se ocupan de ellas; sino que por religión o piedad o (como suele decir el vulgo) por devoción, siempre recurren a Dios” (TTP, I, [16], 35) Lo dicho no es impedimento para que la exposición del sistema comience por Dios como sustancia infinita y eterna. Sin embargo, pone el acento en aquella imposibilidad que posee el pensamiento religioso para pensar en términos causales el problema de Dios. La imaginación, como fuente de percepciones vagas y confusas, no alcanza a percibir la necesidad de la Naturaleza y, por ello, asigna a Dios una voluntad particular a partir de la cual se comprenden los distintos eventos de la vida de los hombres sin pensar en las causas adecuadas que provocan los acontecimientos en los cuales los hombres se encuentran involucrados.

---

<sup>29</sup> “El vulgo, en efecto, cree que el poder y la providencia de Dios no están nunca tan patentes como cuando ve que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido, especialmente, si ello redundando en provecho y comodidad propia” (TTP, VI, [81] 1)



De aquí que, para comenzar a exponer el sistema, sea necesario partir de un concepto que se adapte al uso vulgar, es decir, el de *causa sui*.

Comprender la Naturaleza impone la necesidad de dar cuenta de su origen. Así piensa el vulgo. Pensar la creación divina implica atribuir a Dios una voluntad soberana acompañada de atributos específicos como bondad, misericordia, justicia, etc. Y es así que el punto de partida deberá explicar al vulgo el origen y comienzo de la Naturaleza. Sin embargo, Spinoza se empeña en aclarar que “solo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas” (TTP, IV, [65], 28).

Ahora bien, es desde la sabiduría que nace del conocimiento de Dios y la necesidad de su naturaleza que Spinoza decide comenzar por la definición de la *causa sui*. Definición que, como ha señalado oportunamente, es un modo de hablar del vulgo. A diferencia de aquella intuición a partir de la cual el conocimiento “procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (E, L.II, Prop. 40, esc.2), el inicio de la *Ética* debe sacrificar la plenitud alcanzada por aquella intuición y hacerse accesible al lenguaje vulgar y presentar la *causa sui* como aquello concebido por su sola esencia, es decir, por aquello que la hace concebible como tal, en este caso, por una propiedad de la sustancia.

## Conclusión

Efectivamente, Leibniz había captado la operación a partir de la cual, Spinoza sustituye el sentido de causa. Sin embargo no alcanza a descubrir el sentido profundo que lleva a Spinoza a proceder de esta manera. Como hemos querido demostrar aquí, se ha tratado de adaptar el uso de la noción de *causa sui* a una función pedagógica y administrativa de la verdad esencial que puede captarse por la sabiduría de la ciencia intuitiva para hacerla accesible al vulgo.

Ahora bien, Hegel visualiza la importancia de la noción de *causa sui* en el despliegue conceptual del sistema filosófico de Spinoza, como su momento especulativo más importante.

Esto de la causa de sí mismo es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto a la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que, al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo, por lo tanto, al producirse, levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el contraste, y al mismo tiempo, la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún, ante un concepto fundamental en toda especulación.<sup>30</sup>

Anteriormente hemos tratado de señalar el uso específico que le otorga Spinoza a la noción de *causa sui* y las motivaciones que lo impulsan a comenzar por ella. No obstante parecería que aquí Hegel comprende la profundidad del concepto de sustancia sobre la cual Spinoza elabora su pensamiento. En efecto, al concebir a la sustancia como causa de sí, Spinoza logra alcanzar la cumbre de la especulación al levantar la distinción entre causa y producción de la causa en lo causado. Del mismo modo, Hegel llega a dar con un concepto clave para la filosofía del amstelodano: la producción. Lo Infinito no crea lo finito de la nada y a la vez no actúa por transitividad sino por la producción inmanente de la sustancia.

Sin embargo, aquí es donde Hegel pone en duda el movimiento inherente a la sustancia en el producir de lo finito al señalar que “La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita; y si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta causa sui implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la sustancia es lo inmóvil”<sup>31</sup> Aquí es necesario hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, la *causa sui* en tanto propiedad de la Sustancia y, al mismo tiempo, propiedad definida según un modo de hablar y, por lo tanto, sin estar comprometido el movimiento conceptual alcanzado por la sabiduría de la ciencia intuitiva, no está en condiciones de exponer, al menos en toda su riqueza especulativa, el movimiento inherente a la Sustancia misma. De algún modo, Hegel le está exigiendo a Spinoza aquello que, de acuerdo al *ordo philosophandi*, solo puede ser expuesto una vez que el entendimiento transite el camino de su reforma y abandone el ámbito de la imaginación y las percepciones vagas y confusas que nacen de las causas inadecuadas. Hasta tanto el individuo que surca el camino filosófico que propone la *Ética* no supere esta instancia, y de aquí la necesidad de una exposición razonada en un *ordo geometrico*, deberemos contentarnos con un

---

<sup>30</sup> Hegel, G. W. F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. T. III.* México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 285

<sup>31</sup> *Ibidem*

comienzo elemental y que no alcanza a expresar el movimiento y la producción de lo Infinito en todo su esplendor.<sup>32</sup>

De aquí la importancia que adquiere el tercer grado de conocimiento, la *ciencia intuitiva*, concebido como conocimiento *sub specie aeternitatis* del amor intelectual de Dios que es también “el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo una especie de eternidad” (E. L. V, Prop. 36). He aquí el movimiento de la sustancia que Hegel no alcanza a distinguir y que, en tanto amor, se manifiesta como “la complacencia que hay en el amante por la presencia de la cosa amada” (E. L. IV, Definiciones de los afectos 6, exp). Solo desde aquella experiencia del amor intelectual, grado máximo de la sabiduría y la liberación del alma, se alcanza un efectivo conocimiento de la sustancia y su movimiento de autoproducción y despliegue a partir de sus modos y atributos y que, solo por un modo de hablar, denominamos como *causa sui*.

---

<sup>32</sup> A partir de la crítica de Hegel, y con relación a la *causa sui* como hablar del vulgo, Macherey señala: “...es solamente ut vulgo dicitur, por una manera de hablar, que la exposición geométrica de la *Ética* «comienza» por definiciones que, por otra parte, sólo tienen un sentido efectivo en el momento en que funcionan en demostraciones donde producen efectos de verdad: el pensamiento spinozista, justamente, no tiene esa rigidez de una construcción que, apoyada sobre una base, extiende sus prolongamientos hasta un punto terminal, encontrándose así limitada entre un principio y un fin, No obedece al modelo del orden de las razones...” en Pierre Macherey. *Hegel o Spinoza*. Bs. As.: Tinta Limón, 2014, p. 36