

ELS INFINITS I LA TOTALITAT.

NOTES SOBRE EL *DE DEO*, PRIMERA PART

DE L'ÈTICA D'SPINOZA

Jordi SADURNÍ I SOL

I. *Infinít i demostració metonímica*

Si donàvem per feta la nostra total adequació intel·lectual, com a lectors, al mètode de l'Ètica, si reteníem al detall l'ordre i els passos de les demostracions, la filosofia de Spinoza se'ns presentaria encara com un problema per resoldre. I és que, a banda de possibles incorreccions formals en les demostracions, massa sovint topem amb ambigüitats, duplicacions de termes en una mateixa definició, introducció del definit en la definició, sentits equívocs d'un mateix mot, conceptes complexos una part dels quals guanya, de sobte, un valor demostratiu metonímic... Tanmateix, tant pecaria d'ingènua la interpretació si desistia de revifar el problema de l'Ètica pel fet que aquestes indeterminacions amorteixen la claredat del mètode geomètric, com si les despatxava globalment i indiscriminada com a meres incorreccions formals. En primer lloc, perquè no totes ho són, d'incorreccions formals. Però, sobretot, perquè una tal decisió significaria la renúncia a reconduir aquests termes, aparentment indeterminats, al joc efectiu que executen en l'Ètica. Ni l'equivocitat (que no implica confusió) ni la demostració metonímica no es poden considerar defectes del pensament de Spinoza: adés n'assenyalen l'autèntic problema, adés constitueixen l'estratègia triada per fer-lo avançar.

Això resulta especialment rellevant en la fonamental definició 6 de la primera part de l'Ètica, on apareix tres cops el concepte d'infinít: «*Per Déu entenc un Ens absolutament infinit, és a dir, una substància que consta d'infinits atributs, cada un dels quals expressa una essència eterna i infinita*».¹ En relació directa al que estava dient i abans d'entrar pròpiament en ma-

1. «*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit*». (Geb. II, 45, 22-24). D'aquesta manera citaré, a partir d'ara, l'edició de les obres completes de Spinoza de Carl Gebhardt (Heidelberg, Carl Winters, 1924), seguit del volum, de la pàgina, i dels números de les línies.

tèria, voldria fer notar algunes coses sobre la sintaxi d'aquesta definició. En primer lloc, que la definició de Déu ja està completa abans del «*hoc est*», val a dir, que Déu queda definit com «*un Ens absolutament infinit*» i tota la resta té un caràcter merament explicatiu d'aquesta primera part de la definició. En segon lloc, que els dos infinits que apareixen en l'explicació del primer infinit estan lligats entre ells per un adjectiu distributiu. Ens les hem, doncs, amb un concepte complex («*Ens absolutament infinit*») que consta de dos elements, un dels quals (l'«*essència eterna i infinita*» expressada) resta sintàcticament subordinat a l'altre (els «*infinits atributs*»). Paga la pena de destacar-ho perquè, d'aquesta essència complexament definida que brinda la definició 6, se'n demostraran dues coses en l'Ètica: 1) que existeix necessàriament, i 2) que és l'única substància que existeix. Doncs bé, cap d'aquestes dues demostracions, com hi haurà ocasió de comprovar, no usa *ensem* els dos sentits d'infinit que compareixen explicativament en l'essència de què demostren l'existència (l'una) o l'exclusivitat (l'altra), sinó que cada demostració tria clarament un dels dos infinits i bandreja l'altre: els «*infinits atributs*» només demostren l'exclusivitat de la substància que els té, i la «*essència infinita*» expressada per cada un d'aquests atributs només demostra que aquesta essència, Déu, existeix. Això queda camuflat pel fet que el que les demostracions pretenen advenir és, en tots dos casos, l'existència o l'exclusivitat de l'*absolutament infinit*, és a dir, del concepte complex explicat. Aquest camuflatge, que per si sol, un cop admesa la definició de Déu, no té res d'il·lícit (fóra així si els dos elements explicatius, enlloc d'estar l'un subordinat a l'altre, estiguessin merament coordinats), és el que em plau de considerar com una *estratègia demostrativa metonímica*, una estratègia que, seguida amb atenció, descobreix amb què es bat Spinoza al llarg de tota la primera part de l'Ètica.

A tot això s'ha d'afegir, en primer lloc, la manifesta equivocitat del concepte d'infinit que per tres cops apareix en aquesta definició objecte de l'estratègia metonímica; en segon lloc, el fet que aquest concepte equivoc, lluny de veure restringit el seu ús a la substància, torna a tenir un paper rellevant en la comprensió dels modes immediats *infinits*, deduïts com a tals a la proposició 21 de la primera part (i identificats com el moviment i el repòs, per a l'extensió, i com l'enteniment absolutament infinit, per al pensament, en carta a Schuller del 29 de juliol de 1675); en tercer lloc, que, de bell nou (però novament amb un sentit no homologable al que té per als modes immediats infinits), retrobem el concepte en la comprensió dels modes mediats infinits, deduïts com a tals a la proposició 22, on s'identifica l'infinit a una nova categoria, a saber, la totalitat (car aquest mode consisteix, pel que fa a l'extensió, segons la mateixa carta a Schuller, en la «*facies totius universi*»). Resumint, hi ha una essència complexa que esdevé objecte de demostració, si hom es refia del valor de demostració metonímica atresorat pels elements que la componen; elements que, d'altra banda, inclouen ambdós un concepte equivoc (el d'infinit) que resulta ser el nervi de la demostració i que afecta també allò que se segueix d'aquella essència... És a dir, es presenta com a problema la sintaxi de Déu: per què aquesta definició ha estat trenada de la manera com ho ha estat? Aquest problema, a més, assenyalava un camí, consistent a estudiar els sentits i els usos del concepte d'infinit, el fonamental, sense dubte, a la primera part de l'Ètica.

II. Infinites atributs

Tornant, doncs, a la definició de Déu i al doble infinit que hi resideix, voldria començar cridant l'atenció sobre l'infinit dels «*infinites atributs*» que constitueixen la substància-Déu. Sembla prou clar que es tracta d'un infinit numèric: Spinoza està parlant del nombre d'atributs. Tampoc no voldria fer ara problema de la correcció de parlar del nombre d'atributs, atès que, prèviament, ja s'ha donat un concepte comú, una definició d'atribut.² Doncs bé, la definició 6 diu que la quantitat d'atributs de Déu és tal que supera qualsevol nombre. En Déu hi ha, doncs, una primera infinitud, i és la que el fa «*absolutament*» infinit, que consisteix en la quantitat infinita dels atributs, val a dir, en la quantitat infinita de *realitates* que l'enteniment percep com a constitutives de l'essència de Déu.

Això sembla donar la raó a Hegel quan caracteritza aquest tipus d'infinit com a infinit *dolent* pel fet que implica una indeterminació.³ El remarcable, però, és que si aquest infinit fos tan dolent, tan indeterminat, no serviria per al que ha de servir, a saber: per a la demostració que la substància d'infinites atributs és l'*única* substància. En aquest punt, efectivament, la malignitat o indeterminació de l'infinit numèric està al servei d'una més definitiva bondat o determinació. Perquè, contra el que pugui semblar, a Spinoza no li interessa tant la indeterminació de l'infinit (el fet que, com a quantitat, estigui enllà de tot nombre) com el fet que, només si el nombre d'atributs de Déu és infinit, queda *negat que se li negui* a Déu algun atribut. La qüestió no resulta anodina, perquè si se li negués a Déu algun atribut, aquest mateix atribut permetria, amb suport a la proposició 5, l'existència diferencial d'una altra substància. És a dir, l'infinit numèric permet pensar Déu com a totalitat perfecta dels atributs: si el nombre d'atributs de Déu és infinit, no hi ha cap atribut que Déu no tingui. Aquest caràcter de totalitat (com a negació de la negació) que ostenta l'infinit numèric queda de manifest en l'especificació de l'infinit «en el seu gènere»/«absolutament»: «*perquè d'allò que només és infinit en el seu gènere podem negar infinites atributs; mentre que a l'essència del que és absolutament infinit pertany tot el que expressa essència, i no implica cap negació*».⁴ L'infinit numèric dels atributs, doncs, permet la definició de Déu com a totalitat, com a *Ens realissimum* i, en aquest sentit, l'infinit, tot al contrari d'una indeterminació o una indefinició, resulta el nombre d'una determinació absoluta. Perquè si dèiem, com ho fa Vidal Peña,⁵ que definir Déu és, d'alguna manera, indefinir-lo, car en la definició hi entra l'infinit, que és la indeterminació, deixariem la qüestió en una ambigüitat del tot innecessària. En dir

2. És la definició 6: «*Per atribut entenc allò que l'enteniment percep d'una substància, com a constitutiu de la seva pròpia essència (Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens)*». (Geb., II, 45, 17-19).

3. G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Band 20, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. pag. 170 i ss.

4. «*...quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit*». (Geb., II, 46, 2-7).

5. A la nota 1 de la seva edició de l'Ètica, Madrid 1980. Sempre he tingut present, en el meu treball, aquesta traducció.

que l'infinit de Déu és la infinitud d'atributs no es fa referència, de fet, sinó a la *determinació infinita* de la substància. «Infinits atributs de la substància» val tant com «infinits *quès* que la substància és»: pensament, extensió... En aquest sentit, l'infinit no és la indeterminació, sinó, cosa molt diferent, una determinació tal de la realitat de la substància, que excedeix tot nombre d'atributs. Quant a què sigui la substància, s'ha de respondre, simplement, que la substància és infinits *quès*, infinites realitats.

Hom podria encara desfonar l'essència de Déu en una certa indeterminació tot argumentant-ho de la següent manera: «Déu és una substància que consta d'infinits atributs. Donem per bo que aquesta infinitud no sigui pensada per Spinoza com una indefinició sinó com una totalitat, atenent a l'ús que en fa, per exemple, a la proposició 14. No és menys cert, tanmateix, que cada un d'aquests atributs expressa novament una essència infinita. En què consisteix aquest infinit expressat per tot atribut? Bé podríem pensar que aquesta infinitud no és pròpiament de l'*atribut que expressa la substància*, sinó més aviat de la *substància expressada* per aquest atribut, i per aquell altre, i per l'altre..., però que la pròpia substància no és ni aquest, ni aquell, ni l'altre, ni... Una tal infinitud equivaldria, segons això, a la negativitat de la substància respecte als seus atributs i ens retornaria, de bell nou, un principi d'indefinició més radical encara que el que creiem haver bandejat: el problema ja no radica en el fet que hi hagi *realitates* per determinar, sinó que ara resulta que la totalitat de la *realitas* esdevindria expressió d'un infinit que s'esmuny d'aquesta *realitas*. Cal veure, però, que, fins ara, el sentit de l'atribució, lluny de caracteritzar-se per aquesta negativitat centrífuga que expulsa els atributs del cor de la substància, més aviat dóna testimoni de llur inclusió en l'essència de la substància. Atribut és el que la substància és i, per tant, es tracta més d'un «i..., i..., i...» que no pas d'un «ni..., ni..., ni...». Certament, la nota «subjectiva» de la definició de l'atribut («allò que l'enteniment percep d'una substància...») podria donar peu a entendre l'infinit com a negativitat gnoseològica o crítica (és a dir: l'enteniment percep pensament, extensió... de la substància, sense que ella mateixa no sigui ni pensament, ni extensió...), però això només fóra vàlid si estàvem disposats a confondre un matís moderadament crític de Spinoza amb una definitiva resolució idealista. En efecte, que l'atribut el percebi l'enteniment no significa que allò percebut no pertanyi a la substància; molt altrament, sembla que si ho percep «*com a constitutiu de la seva pròpia essència*», vol dir que el percebut és el que la substància és. El percep l'enteniment perquè l'atribut es manifesta només en el judici, en l'atribució de *realitas* a la substància: és allò que la substància és. I el judici pertoca a l'enteniment. Que no es dóna tal negativitat de la substància respecte als atributs, és un fet que es reforça encara més per la mera consideració ontològica del propi atribut: allò que és la substància (pensament, extensió...) o allò que l'enteniment percep que és la substància no és, pròpiament parlant, *en* la substància ni és concebut *per* ella. L'atribut no és el mode, ni tan sols el mode immediat infinit. El moviment, posem per cas, és *en* la substància extensa i no es concep si no és *per* ella. Però l'extensió no és *en* la substància. L'atribut no es concep amb la distinció necessària respecte a la substància com per poder dir que se'l concep gràcies a la concepció de

la substància. Al contrari, concebre la substància no significa res més que concebre-la sent pensament, extensió... i, per tant, que pensament, extensió... és *el que* la substància és, el «*constitutiu de la seva pròpia essència*». Però, a més, si dic que el matís que introdueix la percepció de l'enteniment en la definició de l'atribut resulta només «moderadament» crític, ho faig perquè, amb aquest matís, Spinoza no sembla pas posar en qüestió que la substància sigui o no sigui tal com l'enteniment la percep, sinó més aviat que qualsevol enteniment pugui percebre tot el que la substància (i això no es posa en dubte) és, o sigui, tots els atributs. A més, fer visible el requisit de la percepció de l'enteniment en la definició de l'atribut li permet, de moment, fer-se escàpol d'una dificultat que tornarà un i mil cops en la primera part del llibre, a saber: li permet mantenir com a possible la unitat⁶ d'una substància malgrat la multiplicitat dels seus infinits atributs: la substància pot ser una perquè la multiplicitat de les *realitates* que li són atribuïbles en dir *què* és la substància, *quina* és la seva essència, depèn de la percepció i l'atribució de l'enteniment, sense que això negui necessàriament el caràcter real dels atributs.

Però, a més, el que la substància és (val a dir, l'atribut) no només constitueix l'essència de la substància, sinó que la constitueix en la seva *singularitat*. Tant és així que la proposició 5,⁷ part I, establirà, comptant amb el principi de la identitat dels indiscernibles (proposició 4),⁸ que no hi pot haver més d'una substància amb un mateix atribut. Hom podria afirmar, doncs, que, en virtut *del que* la substància és, és també *l'única* que ho és. I això resulta del fet que l'atribut és el terme en relació al qual té lloc la limitació, de manera que, *en* la substància, hi pot haver diversos modes d'un mateix atribut, perquè tenen en ell la referència *real* respecte a la qual es diversifiquen, però, en canvi, no hi pot haver diferents substàncies amb un mateix atribut, atès que, tal com ho exposa la demostració de la proposició, o bé són dues substàncies perquè no tenen el mateix atribut (i això va contra la hipòtesi) o bé perquè són diferents els modes de l'una i de l'altra; però la diferència dels modes no fa diferents les substàncies *en què* són modes els modes, donat que el propi de la substància és justament ésser en si i concebre's per si, és a dir, sense necessitat dels modes (i llurs diferències); en conseqüència, tampoc no les fa numèricament diverses. Aquesta demostració, que formalment presenta algunes febleses, acaba de donar suport, segons crec, a la idea que la infinitud absoluta de la substància respecte als atributs és una infinitud positiva, d'inclusió, i no pas negativa: la substància es juga la seva existència en la seva discernibilitat, essent els seus atri-

6. En tot aquest treball, l'ús d'«unitat» o d'«unicitat» ha estat decidit explícitament en cada cas. La primera paraula designa el caràcter d'ésser *un* o *una*, mentre que la segona designa el caràcter d'ésser *únic* o *única*, és a dir, que no n'hi ha cap altre (del que sigui). La relació entre aquests dos caràcters de la substància spinoziana presenta més d'una dificultat en el *De Deo*, com espero mostrar.

7. «*En l'ordre natural no es poden donar dues o més substàncies de la mateixa natura o atribut. (In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae eiusdem naturae, sive attributi)*». (Geb., II, 48, 4-5).

8. «*Dues o més coses distintes es distingeixen entre si, o bé per la diversitat dels atributs de les substàncies, o bé per la diversitat de les afeccions de les substàncies. (Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum)*». (Geb., II, 47, 23-25).

but sense reserves, i no pas no essent-los. Els atributs no es limiten, no s'exclouen entre ells, a diferència del que passa entre els modes. La substància pot ser, entera, extensió, al mateix temps que és, entera, pensament, mentre que no pot ser tota ella el pensament X i, al mateix temps, tota ella el pensament Y. Respecte als modes, per tant, la substància ostenta, aquí sí, una infinitud negativa: no serà ni..., ni..., ni..., val a dir, serà indivisible. En aquest punt, per tant, convé precisar.

Tanmateix, un cop desvelat el Déu d'infinits atributs com una particular forma d'accés a la totalitat de la *realitas*, al concepte d'*Ens realissimum*, s'ha de repetir altre cop el següent: dels infinits atributs com a totalitat de la *realitas* o del fet que sigui, en aquest sentit, *realissimum*, Spinoza no en deriva, contravenint l'estructura demostrativa que Kant atribueix a l'argument «ontològic», que Déu sigui *ens*; del fet que els seus atributs siguin infinits en quantitat no se segueix la seva existència, sinó la seva exclusivitat substancial, és a dir, que de substància no n'hi ha d'altra que la que consta d'infinits atributs; ara bé, que hi ha la que hi ha, no se segueix del fet que estigui constituïda per la totalitat dels infinits atributs. I no se'n segueix de cap d'aquestes dues formes: l'existència de Déu ni és un atribut més que, com a part, estaria inclòs en la totalitat infinita d'atributs, ni es deriva del fet mateix que Déu inclogui la totalitat d'atributs (no s'identifica amb aquesta totalitat). En Spinoza no hi ha aquest tipus de confusió o identificació immediata entre la *realitas* i l'*existentia*. És cert que aquesta última ja va en el paquet de l'essència (no vol dir altra cosa que quelcom sigui *causa sui*). Però hi va, no com a *realitas*, sinó com a allò que, en l'interior de la mateixa *realitas*, de cada *realitas*, identifica essència i existència, com a allò que no és res més que l'ésser de l'atribut, és a dir, aquella «essència eterna i infinita» que expressa cadascun dels infinits atributs. Doncs bé, només en virtut d'aquest infinit que jeu en l'essència de cada atribut, un infinit que ja no pot ser tractat com a totalitat numèrica, Déu no pot no ser, car aquest infinit no totalitzat (ell i res més que ell) és *causa sui*, una natura que només pot concebre's com a existent.

III. *Infinit i causa sui*

Per a defensar, tal com he anunciat, que aquest infinit no numèric s'identifica com a allò que pròpiament mereix ser considerat *causa sui*, s'ha de mostrar que li escau l'«*involvit*» de la definició de *causa sui*: «*Per causa de si entenc allò l'essència del qual implica l'existència, o bé, allò la natura del qual només pot ser concebuda com a existent*».⁹ Però, només iniciada la feina, hom topa amb una dificultat notable: no se sap, pel que fa a l'infinit, *què* és el que «*involvit existentiam*», és a dir, no tenim a l'Ètica cap definició explícita, cap essència d'infinit. És cert que es podria mirar de trobar-la entre la definició 2 i l'explicació de la mateixa definició 6, però infructuosament, perquè el que allà es defineix són els adverbis de l'infinit: «en el seu gènere»/«absolutament». Per tant, s'haurà d'ajornar la qüestió del «*involvit*» mentre no quedi aclarida la qüestió de l'essència de l'infinit.

9. «*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens*». (Geb., II, 45, 5-7).

1. L'essència de l'infinit

Una preocupació similar deuria patir Louis Meyer, que demana a Spinoza que s'expliqui sobre l'infinit, petició satisfeta per carta el 20 d'abril de 1663. Aquesta carta la conclou Spinoza tot dient que «no hi ha una sola qüestió relativa a l'infinit que jo no hagi abordat aquí, o que no es pugui resoldre suficientment a partir del que he dit».¹⁰ De fet, poc del que s'hi explica no es troba a la prop. 15 de l'Ètica. El difícil problema de l'infinit, escriu a la carta, sembla insoluble perquè no es pren prou cura a fer tres distincions imprescindibles,¹¹ a les quals jo m'he permès de posar nom, cosa que no fa Spinoza.

	ENTRE...	I...
1. DISTINCIÓ DE GÈNESI	«allò que és infinit de resultes de la seva natura o per la força de la seva definició...»	«...allò que no té límits, no per la força de la seva essència, sinó per la de la seva causa». Més endavant, afirma que aquestes coses són infinites per la força de la causa «en què inhereixen (vi causae cui inhaerent)».
2. DISTINCIÓ D'ESSENCIA	«allò que és infinit perquè no té límits...»	«...allò de què no podem ni explicar ni adequar les parts a cap nombre, malgrat en coneguem el màxim i el mínim». Més endavant, s'afegeix que dos infinits d'aquest tipus poden ser l'un més gran que l'altre, segons quina sigui aquesta unitat o part que «no podem adequar a cap nombre». ¹²
3. DISTINCIÓ PSICOLÒGICA	«allò que només podem concebre, però no imaginar...»	«...allò que també podem imaginar».

10. Geb., IV, 61, 11-14.

11. El paràgraf que esquematitza a continuació és el següent: «*Quaestio de Infinito omnibus semper difficillima, imo inextricabilis visa fuit, propterea quod non distinxerunt inter id, quod sua natura, sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum; et id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae; sed vi suae causae. Ac etiam, quia non distinxerunt inter id, quod infinitum dicitur, quia nullos habet fines; et id, cuius partes, quamvis eius maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare, et explicare possumus. Denique quia non distinxerunt inter id, quod solummodo intelligere, non vero imaginari; et inter id, quod etiam imaginari possumus. Ad haec, inquam, si attendissent, nunquam tam ingenti difficultatum turba obruti fuissent. Clare enim tum intellexissent, quale Infinitum in nullas partes dividi, seu nullas partes habere potest; quale vero contra, idque sine contradictione. Porro etiam intellexissent, quale Infinitum majus alio Infinito sine ulla implicantia; quale vero non item concipi potest; quod ex mox dicendis clare apparebit*». (Geb., IV, 53, 1-16).

12. Fa una estona he hagut d'ésser caut en relació al fet que la definició de Déu li atribueixi infinits atributs. He dit, concretament, que «tampoc no voldria fer ara problema de la correcció de parlar del nombre d'atributs, atès que, prèviament, ja s'ha donat un concepte comú, una definició d'atribut». I el cas és que al procediment emprat no se li pot recriminar res, si s'admet com a adequat per a la definició de Déu un procediment que Spinoza atribueix habitualment a una abstracció de la imaginació en el coneixement dels modes, considerant com considera el temps, la mesura i el nombre com a modes de pensar o imaginar.

En pàgines successives, Spinoza mostrarà que a aquestes dues formes d'ésser infinit corresponen les dues formes d'existir, la substancial i la modal. Sense cap dubte, l'infinit de la substància-atribut que s'adiu com a subjepte d'«*involvit existentiam*» correspon a la primera columna (la de l'«*entre...*») i pot ser definit en aquest tres moments:

a) Aquest infinit és infinit «*en si*» (atès que no és infinit pel fet de ser en alguna altra cosa que sigui infinita ella mateixa i, alhora, causa que sigui infinit allò que és en ella); és també «*concebut per si*» com a infinit (atès que no se'l concep infinit pel fet de concebre'l gràcies a una altra cosa que sigui infinita). Aquestes són, simplement, les dues notes que entren en la definició de substància i, per tant, no aporten res de nou, llevat del fet d'identificar substància amb infinit (cosa que fa també, com es podrà veure, la prop. 8 de la primera part de l'Ètica). En la mateixa carta es reitera més d'un cop aquesta identificació.

b) Ara bé, per què compleix aquest infinit les dues notes de la substància s'explica per la segona de les distincions: aquest infinit és infinit perquè és sense límits, doncs sense parts, sense diversitat, i és això el que li permet ésser *en si* i *ser concebut per si*, dues característiques que no té l'altre infinit, que, en incloure la referència al nombre, malgrat que negativa, inclou necessàriament límits i diversitat (ja ha de dir la *quantitat de què, de quina mesura*, múltiples vegades repetida, no s'adequa a cap nombre). Aquest infinit que inclou límits i diversitat és en l'infinit il·limitat que els suporta i és concebut *per ell*.

c) Aquest infinit il·limitat només és concebible, no imaginable, per una raó tan simple com aquesta: sense límit, no hi ha imatge. El nombre, el temps, la mesura... resulten d'una consideració dels modes com a abstractes imaginàriament de la seva condició de modes *de la substància*; constitueixen una mena d'exaltació del límit fora de la seva necessària condició modal que fa que el límit sigui sempre *en* l'il·limitat i concebut *per* (gràcies a la concepció de) l'il·limitat.

2. La il·limitació (l'essència eterna i infinita de cada atribut), com a *causa sui*

Doncs bé, aquesta essència de l'infinit, triplement definida com *en si* i *concebible per si*, com a il·limitació i com a concebible només per l'enteniment, és allò de què, al cap i a la fi, es mostra que «*involvit existentiam*». Per tal de fer-ho manifest, un cop guanyada l'essència, resulta del tot exigible l'examen del propi significat d'«*involvit*». En efecte, per quina raó aquest infinit com a il·limitació no pot no-existir? Aquesta pregunta només es pot respondre amb garanties si se segueix el fil dels arguments que identifiquen Déu i la *causa sui* a la prop. 11; en tots ells, aquesta identificació no es produeix si no és per la mediació, explícita o implícita, d'un terme d'identificació, a saber, l'infinit com a essència que no pot no-existir. Convé examinar les condicions d'aparició d'aquesta essència mitjancera. Val a

dir que en aquests arguments és on Spinoza posa en joc de forma més contundent la seva estratègia metonímica de demostració. I ho fa des del principi, des del mateix enunciat de la proposició. Certament, aquest enunciat no es limita a postular que «Déu existeix necessàriament», sinó que, com a explicació del subjecte, repeteix la sintaxi de la definició 6, això sí, suprimint el terme explicat i prescindible («*Ens absolutament infinit*»): «*Déu, o sigui, una substància que consta d'infinit atributs, cada un dels quals expressa una essència eterna i infinita, existeix necessàriament*».¹³ És cert que el moment resulta especialment delicat, però Déu apareixerà en moltes altres proposicions (entre elles la decisiva prop. 14) sense necessitat d'aquesta explicació que repeteix la seva definició. Tampoc cal exagerar-ne la importància, però aquí s'endevina una certa saviesa escènica: tota la complexitat de l'essència ha de quedar a la vista per tal de generar, a més de veritat, persuasió sobre el fet que és tota la complexitat la que resulta objecte d'identificació com a *causa sui*. La identificació arriba, certament. Però la complexitat està trenada de tal manera que, només que un dels dos elements lligats mitjançant l'adjectiu distributiu fos objecte de tal identificació, l'altre el seguiria dòcilment i irremeiable. És per això que la lectura que proposo dels quatre arguments ha de centrar l'atenció sobre això: comptat i debatut, al final de la proposició 11, ¿què ha estat identificat com a *causa sui*: la complexitat sencera; en algun argument un dels elements i, en algun altre argument, l'altre element; o bé a tot arreu on l'essència de Déu existeix necessàriament ho fa perquè només un element de la complexitat (i sempre el mateix) ha estat identificat com a *causa sui*?

Argument núm. 1. La primera demostració identifica Déu amb *causa sui* d'una manera purament formal, sense fer intervenir l'essència de Déu. No ho ha de menester: segons ha quedat establert a la prop. 7, tota substància n'és, de *causa sui*, atès que¹⁴ cap altra cosa no pot ser causa d'una substància. De tota manera, aquesta primera demostració de la prop. 11, que, aparentment, es realitza amb independència del fet que en l'essència de Déu hi entri el concepte d'infinit, té lloc després d'un esdeveniment d'una importància cabdal, a saber, la presentació, en l'escoli 1 de la prop. 8, de l'infinit com a categoria, no de la quantitat, sinó de la modalitat o de l'existència: «*Com que l'ésser finit és realment negació d'una part, i l'ésser infinit, una afirmació absoluta de l'existència de qualsevol natura, se segueix, en conseqüència, de la sola prop. 7, que tota substància ha de ser infinita*».¹⁵ És a dir, la substància ha de ser infinita perquè l'infinit és, com ella, *causa sui*. La substància és, doncs, l'infinit o l'infinit és substància. Però

13. «*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*». (Geb., II, 52, 23-25).

14. En efecte, la proposició 6 («*A la natura d'una substància pertany existir*») fa servir aquesta demostració: «*Una substància no pot ser produïda per una altra cosa (...); per tant, serà causa de si, és a dir (...), que la seva essència implica necessàriament la seva existència, o que a la seva natura pertany existir. [Substantia non potest produci ab alio (...); erit itaque causa sui, id est (...), ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere]*». (Geb., II, 49, 1-7).

15. «*Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicuius naturae, sequitur ergo ex sola 7. prop. omnem substantiam debere esse infinitam*». (Geb., II, 49, 19-21).

aquest infinit no és *causa sui* perquè consti d'infinites parts i no se n'hi negui cap, és a dir, no ho és com a totalitat. Tampoc no ho és negativament (com encara ho era la substància a la prop. 7), és a dir, pel fet que cap altra cosa no pugui ser la seva causa. L'infinit és *causa sui* com a «*absoluta affirmatio existentiae*». Aquí «*absoluta*» s'aplica en el segon sentit que té aquesta paraula en Spinoza i que comença a guanyar força en la deducció dels modes, a saber: no com allò a què no es nega cap atribut o realitat (aquest és el significat que dona d'«*absolutament infinit*» l'explicació de la definició 6), sinó com aquella existència indivisible que és la pròpia de l'atribut, de cada atribut, en tant que substancial.

De fet, entre la proposició 7, purament negativa, i la 8, Spinoza ha reproduït, fil per randa, el diàleg Arnauld-Descartes a la segona part (que ja portava per títol «*De Deo*») de les quartes objeccions (i respostes) a les *Meditacions metafísiques*, en què Arnauld objecta que no entén què més pot voler dir «*causa sui*» si no és, negativament, que no hi ha res que en sigui causa *eficient* (posició que Spinoza reproduceix a la seva prop. 7); Descartes respon que la raó d'aquest negatiu «no tenir cap altra causa eficient» és una raó molt positiva, a saber, una causa *formal* o essència que és afirmació absoluta, la potència infinita, la immensitat... (prop. 8 de Spinoza). Transcriu a continuació alguns fragments on Descartes capgira la posició negativa d'Arnauld tot donant-li fonament i que, per si sols, testimonien llur transcendència per a la gènesi del spinozisme:

«Però, a més, he fet la mateixa distinció a tota la resta dels meus escrits. Perquè de bon començament, on he dit: que no hi ha res de què no es pugui buscar la causa eficient, he afegit: o, si no en té, demanar per què no la necessita; paraules que prou indiquen que jo pensava que existeix alguna cosa que no necessita causa eficient. Doncs bé, què pot ser això, sinó Déu? I més endavant he dit fins i tot que hi havia en Déu una potència tan gran i inescotable, que mai no ha necessitat cap ajut per a existir, i que tampoc no en necessita cap per a ser conservat, de tal manera que és d'alguna forma la causa de si mateix. Allà, aquestes paraules, la causa de si mateix, no poden ser enteses de cap manera referides a la causa eficient, sinó significant només que la potència inescotable de Déu és la causa o la raó per la qual no necessita causa.

I com que aquesta potència inescotable, o immensitat d'essència, és molt positiva, he dit que la causa, o sigui, la raó, per la qual Déu no necessita causa, és positiva. Això no es podria dir de la mateixa manera de cap cosa finita, encara que fos perfectíssima en el seu gènere.» (...) «...perquè només he dit que la immensitat de la seva potència, o sigui, de la seva essència, que és la causa que no necessiti qui el (Déu) conservi, és una cosa positiva».¹⁶

«Per això, quan hom pregunta si quelcom pot donar-se l'existència a si ma-

16. «Sed et in reliquo scripto idem ubique confirmavi; nam statim ab initio, ubi dixi, nullam rem existere in cuius causam efficientem non liceat inquirere, addidi, vel, si non habet, cur illa non indigeat, postulare; quae verba satis indicant me putasse aliquid existere quod causa efficiente non indigeat. Quid autem tale esse potest praeter Deum? Dixique paulo post, in Deo esse tantam et tam inexhaustam potentiam, ut nullius unquam ope egerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa; ubi verbum, sui causa, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget». [Charles Adam i Paul Tannery, VII, 235(25-28)-236(5-10)].

teix, no s'ha d'entendre altra cosa que si hom preguntava si la natura o l'essència d'alguna cosa pot ser tal que no necessiti causa eficient per existir». ¹⁷

De manera que, si bé la primera demostració de la prop. 11, que identifica «Déu» i «causa sui», resulta cruament formal (Déu és substància; tota substància és *causa sui* perquè cap altra cosa n'és causa; per tant, Déu és *causa sui*), la superació d'aquest formalisme ja està perfectament disposada. Les altres tres demostracions despleguen aquesta tripla identificació (Déu-infinít-causa sui), preparada ja des de les prop. 7 i 8, malgrat que aquesta primera identificació, presonera del moment arnauldian en la comprensió de la *causa sui*, no l'hagi fet visible; les demostracions següents hauran de mostrar què, de l'essència de Déu, és *causa sui*: l'infinít. La lectura romandrà atenta per discernir quin dels sentits d'aquest terme equivoc franqueja la identificació.

Argument núm. 2. El segon argument va precedit d'una radicalització del principi de causalitat, fins al punt que no només exigeix la determinació de la causa de l'existència, sinó també la determinació de la causa de la no-existència de quelcom: «S'ha d'assignar, a cada cosa, una causa o raó tant de la seva existència com de la seva no-existència». ¹⁸ Aquesta radicalització del principi resulta decisiva quan la causa en qüestió és la de l'Ens absolutament infinit. Perquè, per via positiva, no sembla fàcil mostrar que l'infinít és *causa sui* si no és recaient en el moment purament negatiu de la comprensió de la *causa sui*. L'argument faria així: el que té d'exclusiu l'Ens absolutament infinit és que, ni realment (perquè té tots els atributs) ni existencialment («*absoluta affirmatio existentiae*»), deixa espai a res que pugui jugar com a causa externa d'aquest infinit. Això admès, què podria ser extern a l'Ens absolutament infinit? No res. Si, doncs, tot ha de tenir una causa de la seva existència i l'Ens absolutament infinit no permet la possibilitat de res que li sigui extern, l'absolutament infinit és *causa sui*. Però això, per dir-ho així, correspondria encara al moment arnauldian de la *causa sui*, i no al de Descartes i Spinoza (des de la primera definició de l'Ètica).

Com a novetat, l'ampliació del principi permet negar la possibilitat d'una causa de la no-existència de l'Ens absolutament infinit, demostrant així la seva existència necessària. En efecte, de la mateixa manera que no hi ha ni espai real ni espai existencial per a la causa externa de l'existència de l'Ens absolutament infinit, tampoc no hi ha ni espai real ni espai existencial per a una causa de la seva no-existència. Aparentment, l'argument continua en l'òrbita arnauldiana, només que ara es presenta negativament: la causalitat pròpia continua dependent de la impossibilitat d'una causalitat aliena. Però la mateixa evolució de l'argument posa en joc la fonamentació cartesiana, positiva, de la *causa sui*: si no hi ha causa de la no-existència de Déu, és perquè la pròpia essència de Déu en nega la possibilitat. Aquesta evolució cap al fonament, recomana filar molt prim en l'anàlisi de la diferència entre els dos infinits que integren l'essència d'aquest Ens. Perquè, en realitat, es tracta d'un argument compost que, a cada un dels dos infinits, els assigna funcions força diferents i amb un pes també diferent en la conquesta

17. «Ideoque, cum quaeritur an aliquid sibi ipsi existentiam dare possit, non aliud est intelligendum, quam si quaeretur, an alicuius rei natura sive essentia sit talis, ut causa efficiens non indigeat ad existendum». (A.T., VII, 240, 23-26).

18. «Cuiuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit». (Geb., II, 52, 31-32).

ta de la positivitat cartesiana de la *causa sui*. En concret, presenta dos moments: a) en el primer, els «*infinits atributs*» neguen la possibilitat d'espai *real* per a una causa, *externa* a la natura de Déu, de la seva no-existència; b) en el segon, l'«*essència eterna i infinita*» que expressa cada un dels atributs nega la possibilitat d'un espai *existencial* per a una causa, *interna* a la natura de Déu, també de la seva no-existència. És qüestió, doncs, d'examinar aquesta perfecta distribució de funcions i, com veurem, també de capacitat de resolució, entre els dos infinits de Déu. L'argument es presenta com a desplegament d'una disjunció: si hi hagués alguna causa de la no-existència de Déu, o bé seria interna a la seva natura o bé seria externa.

a) Si la causa de la no-existència de l'Ens absolutament infinit fos externa a la seva natura, aquesta causa hauria de ser, o bé de la mateixa natura de l'Ens absolutament infinit (cosa que confirmaria que allò que és causa de la no-existència de Déu, malgrat tot, és Déu, perquè té la seva natura), o bé d'una altra natura (i aleshores, per la prop. 2, no pot ser causa ni de l'existència ni de la no-existència). De fet, en aquesta part de l'argument, resulta de vital importància la disciplina, quant a la realitat formal (natura, atribut), que Spinoza exigeix a la causalitat, tant de l'existència com de la no-existència. En virtut d'aquesta disciplina, per exemple, només quelcom extens pot ser causa de l'existència o de la no-existència de quelcom extens. Doncs bé, el que diu l'argument és que la substància constituïda d'infinits atributs només podria veure negada la seva existència per una substància de la mateixa natura, és a dir, si la reproduïa simètricament o estava constituïda pels mateixos infinits atributs que la substància negada. Per dir-ho així, una substància hauria de negar l'altra segons tots i cadascun dels atributs, un per un. Per tant, una possible causa externa de la no-existència de Déu, lluny de negar-la, confirmaria l'existència de Déu per les condicions *reals* que hauria de complir aquesta negació. Amb això, una tal possibilitat es nega a si mateixa.

S'observarà, però, que aquest argument resulta vàlid, de fet, per a una substància de *qualsevol* nombre d'atributs i, per tant, no és la constitució de la substància per *infinits* atributs el que determina que no hi pugui haver cap causa externa de la no-existència de Déu, sinó els propis atributs, els quals, sigui quin sigui llur nombre, sotmeten la causalitat a una estricta disciplina *real*. En qualsevol cas, l'argument resulta concloent pel que fa a la primera part de la disjunció: no hi ha cap causa *externa* de la no-existència de Déu. Però conclou de forma que, per al spinozisme, ha de resultar sensiblement insatisfactòria, i no pas com a conseqüència d'una incorrecció formal, ni tampoc perquè, de la disjunció inicial, només s'hagi examinat el primer terme. L'argument pateix una inquietud que no es limita a la seva incompleció formal. El primer terme de la disjunció no resulta insuficient només perquè ha de menester el segon si vol bandejar la hipòtesi disjuntiva de la no-existència de Déu. A més, hi ha això altre: que, materialment parlant, aquest primer terme de la disjunció presenta el moment insuficient, arnauldí, de la *causa sui*, si bé en versió negativa. Perquè, a l'espera que la segona part de la disjunció no doni desmentiment, el que tenim fins ara només és això: Déu ha d'existir necessàriament, *donat que* una causa externa de la seva no-existència és impossible, és a dir, tenim la prop. 7 tot just capgirada per l'ampliació del principi de causalitat. Spinoza no pot descansar, si vol adequar-se a la definició 1 de l'Ètica (la definició cartesiana, no pas la d'Arnauld), fins que no hagi demostrat l'«*ab-*

soluta affirmatio existentiae» de l'essència de Déu. Aquest és l'encàrrec tàcit que porta el desplegament de la segona part de la disjunció; un desplegament que sobta, tot s'ha de dir, per la seva elaboració pobra, descuidada, massa sobreentesa.

b) Si aquesta causa de la no-existència de l'Ens absolutament infinit fos *interna* a la seva natura, aleshores aquesta natura, diu Spinoza, comportaria (*involveret*) una contradicció. Ara bé, que la natura o essència d'una cosa inclogui la causa de la seva no-existència, constitueix una explicació estrictament formal d'una contradicció. De fet, *quina* seria aquesta contradicció? Una contradicció, si més no, pot ser objecte d'anàlisi, i aquí Spinoza, d'anàlisi, no en fa cap. De fet, sembla acontentar-se amb un argument, diguem-ne, de dignitat. «Però és absurd, diu, afirmar això (que la natura de Déu *contradictionem involveret*) d'un Ens absolutament infinit i summament perfecte».¹⁹ I potser sí que ho és un argument de dignitat, però per què, cal preguntar-se, la contradicció es fa indigna de l'Ens absolutament infinit? Si hom responia que aquesta indignitat s'identifica, ras i curt, amb el fet que, de la consideració de l'Ens absolutament infinit, se segueix que no pot tenir, en la seva essència, res que pugui ser la causa de la seva no-existència, aleshores l'argument de dignitat amagaria, en realitat, una petició de principi d'allò que es tractava de demostrar. De tota manera, per via d'explicació de l'Ens absolutament infinit, la comprensió de l'argument pot arribar fàcilment a esvair aquesta circularitat, sempre que es decanti en el sentit següent: tractant-se de l'Ens absolutament infinit, tota hipòtesi d'una causa interna de la seva no-existència acaba desplaçant la contradicció, des de l'essència d'aquest Ens, hipotèticament negada per una causa interna, a l'essència de la causa hipotèticament negadora. Aquesta causa interna hauria de ser, justament, *en* l'absolutament infinit, és a dir, n'hauria de ser un mode; i la possibilitat que un mode sigui causa de la no-existència de la substància de què és mode cau en una contradicció que afecta (formalment) l'essència del mode, no pas la de la substància. Per dir-ho així, pot haver-hi contradicció en la mateixa natura de quelcom que es constitueix per un límit, quan en aquesta natura s'hi inclou un altre límit que no és el que la constitueix. L'exemple que posa Spinoza de contradicció en la mateixa natura d'una cosa és el del cercle quadrat,²⁰ és a dir, un límit que en nega un altre. Però l'«*essència infinita i eterna*» que expressa cada un dels atributs és, sense límits, una absoluta afirmació d'existència requerida per tota limitació. Cap límit, doncs, pot negar un límit que aquesta essència no té. I perquè no té límits, l'«*essència infinita i eterna*» que expressa cada atribut s'afirma com a condició, fins i tot, de la contradicció entre límits i, en qualsevol cas, expulsa de la seva essència la possibilitat de la contradicció. És per això que resulta absurd afirmar que la natura de l'Ens absolutament infinit implica contradicció.

S'observarà, però, que la possibilitat d'aquesta causa interna de la no-

19. «*Atqui hoc de Ente absolute infinito, et summe perfecto affirmare, absurdum est*». (Geb., II, 53, 24-26).

20. En la introducció del mateix argument que estic comentant, diu: «*Per exemple, la raó que un cercle quadrat no existeixi la indica la seva pròpia natura; atès que això implica contradicció. (Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa eius natura indicat; nimirum, quia contradictionem involvit)*». (Geb., II, 53, 3-5).

existència de l'absolutament infinit no resulta negada per falta d'espai *real*, perquè aquesta causa, donat el seu caràcter intern, es trobaria en l'espai real total dels infinits atributs. Per això no cal ni mencionar-los, cosa que efectivament no fa aquesta segona part de l'argument. Això no obstant, dins d'aquest espai real total, la negació d'una causa de la *no-existència* d'aquest tot de realitat es recolza en la falta d'espai *existencial* per a una tal causa. Perquè, en l'essència de l'Ens absolutament infinit, no hi ha només la totalitat de les *realitates*, sinó l'infinit com a existència absoluta de la *realitas*, de cada *realitas*. Qualsevol possibilitat d'un límit, d'una determinació (també, doncs, la possibilitat de límits que es neguin els uns als altres), existeix *en* i és concebuda *per* aquest infinit que es defineix com «*una afirmació absoluta de l'existència de qualsevol natura*». Amb això, Spinoza depassa definitivament la comprensió negativa de la *causa sui*, fins i tot en la versió ampliada del principi de causalitat. Si bé, des d'un punt vista formal, en la resolució d'aquesta segona part de la disjunció, Déu existeix necessàriament perquè no hi ha tampoc una causa interna de la seva no-existència, ben mirat, l'ordre de comprensió ha estat exactament el contrari, a saber, que resulta impossible la contradicció (la determinació que nega determinació) perquè es tracta d'una essència, la d'infinit, que constitueix, no una determinada afirmació d'existència, sinó «*una afirmació absoluta de l'existència de qualsevol natura*». Aquest capgirament és el que Descartes exigia d'Arnauld i el que Spinoza, testimoni atent de la polèmica, acaba de dur a terme. Voldria fer notar, a més, que l'estratègia metonímica es troba aquí en un dels seus punts més crítics. En efecte, l'essència de Déu ha expulsat de si la possibilitat de contradicció, però no pas perquè els seus infinits atributs no puguin contradir-se. Això no era necessari mostrar-ho, atès que, des de la definició 2 de l'*Ètica*, queda negada tota possibilitat de limitació entre atributs diferents, per tant, també llur mútua contradicció. Ara, l'essència de Déu ha expulsat de si la contradicció pel fet que cada un d'aquests atributs expressa una «*essència eterna i infinita*» i és aquesta essència (sintàcticament, la subordinada) la que s'ha desvelat com a «*absoluta afirmació de l'existència de qualsevol natura*».

Argument núm. 3. La tercera demostració presenta una peculiaritat i una complicació molt remarcables. En general, dir d'alguna cosa que és *causa sui* val tant com demostrar *a priori* que existeix: el que hom fa, en un cas i en un altre, consisteix a dir o mostrar que l'essència d'aquesta cosa no pot no-existir, tot prescindint de l'admissió de qualsevol existència prèvia. Doncs bé, a primer cop d'ull, aquest tercer argument ofereix una demostració *a posteriori* de la identificació de l'Ens absolutament infinit com a *causa sui*, és a dir, del fet que aquest Ens existeix necessàriament o en virtut de la seva pròpia essència. La demostració pròpiament dita presenta la forma del següent sil·logisme: a) «*O res no existeix, o també existeix necessàriament un Ens absolutament infinit*». b) «*Ara bé, nosaltres existim, o bé en nosaltres, o bé en una altra cosa que existeix necessàriament* (vegeu Axiom. I i Prop. 7)». c) «*Per tant, un Ens absolutament infinit, és a dir (per la def. 6), Déu, existeix necessàriament. Q.E.D.*».²¹ El problema d'aquest argument comença quan hom demana què fa vigent el principi de ter-

21. «*Vel nihil existit, vel Ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos, vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus* (vid. axiom. 1. et prop. 7.). *Ergo Ens absolute infinitum, hoc est* (per def. 6), *Deus necessario existit. Q.E.D.*». (Geb., II, 53, 33-36).

cer exclòs en la premissa major, és a dir, per què no pot existir quelcom sense que existeixi un Ens absolutament infinit? El cert és que Spinoza ho explica, i que la seva explicació reclama tota l'atenció del món. En realitat, aquesta premissa major de l'argument *a posteriori* configura, al seu torn, la conclusió d'un sil·logisme superior que el filòsof ha desplegat com a preparació de l'argument i com a garantia de l'exclusió del tercer (a saber, que existeixi alguna cosa sense que existeixi l'Ens absolutament infinit). Per calibrar quin és el pes efectiu de l'argument *a posteriori*, convé examinar amb atenció els passos d'aquest sil·logisme previ:

a) «*Poder no-existir és impotència, i contràriament, poder existir és potència (com és notori per si)*».²² Això implica, de fet, que el màxim de potència el presentarà un ens que existeixi necessàriament, perquè, en no poder no-existir, nega qualsevol grau d'impotència i manifesta, per tant, una potència infinita.

b) «*D'aquesta manera, si el que ara existeix necessàriament no són sinó ens finits, aleshores hi ha ens finits més potents que l'Ens absolutament infinit; però això (com és notori per si) és absurd*».²³ Doncs bé, si (per hipòtesi) l'únic que existís necessàriament (amb el grau màxim de potència, per tant) fossin ens finits, topàriem amb l'absurd d'haver d'admetre ens finits més potents (ho serien en grau màxim) que l'Ens absolutament infinit (atès que no essent necessari, podent no-existir, presentaria un grau o altre d'impotència). Que això fóra absurd, diu Spinoza, és «*per se notum*». Arribat a aquest punt, voldria remarcar un parell de qüestions: en primer lloc, que la vigència del tercer exclòs en la premissa major del definitiu argument *a posteriori*, reposa justament en aquest «*per se notum*»; en segon lloc, que qualificar d'«*absurd*» el fet que un ens finit tingui més potència (més poder existir) que un d'infinít, només pot fer-se en base a un pressupòsit (considerat ara com a «*per se notum*») que pot semblar trivial, però que aquí convé assenyalar, a saber: que l'ens finit rep tota la potència que té, sigui la que sigui, de l'Ens infinit. Si no pressuposem això, res no té d'absurda la hipòtesi bandejada com a tal. Ara bé, la hipòtesi porta l'ens finit al grau màxim de potència (és a dir, a la necessitat, a no poder no-existir); en conseqüència, aquesta mateixa hipòtesi, atès que abraça com a evident el pressupòsit «*per se notum*», ha de portar també l'infinít, que nodreix la potència del finit, al grau màxim de potència o de poder existir, és a dir, a la necessitat, o millor encara, a la identificació de l'infinít com a *causa sui*, «*absoluta affirmatio existentiae*». I, en fer això, la hipòtesi esdevé absurda, és a dir, es contradiu en els mateixos termes que proposava (a saber: que els únics ens necessaris que hi ha són finits). Per tant, la hipòtesi, que amenaçava de convertir-se en un perillós tercer inclòs per a la premissa major de la demostració *a posteriori*, resulta negada i exclosa, víctima d'una evidència que ella mateixa manifesta, a saber: l'infinít és *causa sui*.

c) «*Per tant, o res no existeix, o també existeix necessàriament un Ens absolutament infinit*». Aquí tornem a trobar, ara com a conclusió i, per tant, deduïda, la premissa major de la demostració *a posteriori*. Val a dir

22. «*Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est (ut per se notum)*». (Geb., II, 53, 29-30).

23. «*Si itaque id, quod iam necessario existit, non nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora Ente absolute infinito: atque hoc (ut per se notum) absurdum est*». (Geb., II, 53, 30-32).

que, a la llum de les premisses, la conclusió no resulta tan correcta com ho seria aquesta altra: «o res no existeix *necessàriament*, o també existeix *necessàriament* un Ens absolutament infinit». De tota manera, l'omissió no té la menor importància, car la premissa menor de l'argument *a posteriori* la remeiarà ràpidament, tot posant de manifest que, de la combinació de l'axioma 1 i la proposició 7, s'obté el pont entre una formulació i l'altra, a saber: «si hi ha alguna cosa que existeix, també hi ha alguna cosa que existeix *necessàriament*».

En resum, l'argument que demostra *a posteriori* que l'Ens absolutament infinit existeix *necessàriament* o, dit d'una altra manera, que l'identifica com a *causa sui*, només té validesa en virtut de l'evidència *a priori* d'aquesta identificació. En efecte, l'argument *a posteriori* obté el seu valor demostratiu de l'esfondrament d'una hipòtesi que només cau sota l'evidència *a priori* de l'infinit com a infinita potència d'existir o «*absoluta afirmació d'existència*». Molt presumiblement, Spinoza n'era conscient d'aquesta dependència. Per això declara que el motiu de la demostració radica en la voluntat de fer-la més fàcilment perceptible i no pas en el fet que no es pugui desplegar *a priori* a partir del mateix fonament,²⁴ cosa que farà en l'últim argument que examinaré.

Pel que fa al registre de l'estratègia metonímica d'aquesta tercera demostració, crec que n'hi haurà prou si remarco dues coses: en primer lloc, que l'objecte explícit de demostració és, com sempre, l'essència complexa, l'Ens absolutament infinit; en segon lloc, que si bé aquest argument, de forma manifesta i notòria, es mou a plaer entre l'existència i els graus de la modalitat, de forma no menys notòria, en canvi, mai no empra ni menciona, com sí que ho feia l'argument 2, cap concepte de la *realitas* (realitat, natura, atribut...).

Argument núm. 4. Aquest últim argument no consta, de fet, com un argument més entre els altres; per contra, es presenta explícitament com una reelaboració *a priori* de l'argument anterior, cosa que el desplaça a l'escoli de la proposició. Però presenta alguns aspectes importants per al tema d'aquest treball. D'entrada, introdueix la *realitas*, absent a l'argument 3. El nucli seria el següent: «*Doncs, com sigui que poder existir és potència, se segueix que com més realitat competeix a la natura d'una cosa, més forces té per a existir per si; i, per tant, un Ens absolutament infinit, o sigui Déu, té per si una potència absolutament infinita d'existir, i per això existeix absolutament*».²⁵ S'ha de dir que això, exactament això, és el que s'havia de prendre com a «*per se notum*» a l'argument 3, per tal de mantenir vigent l'exclusió del tercer en el sil·logisme *a posteriori*. Justament en base a l'estratègia metonímica de demostració, s'introdueix ara un petit matís que res no diu contra la dependència d'aquell tercer argument respecte al que ara es fa explícit. Un matís, però, que importa molt remarcar: «*com més realitat competeix a la natura d'una cosa...*» L'argument se centra, ara, en la

24. «*In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea, quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur*». (Geb., II, 54, 2-5).

25. «*Nam, cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit*». (Geb., II, 54, 5-9).

realitas, és a dir, en els atributs. Tanmateix, l'estratègia metonímica de demostració fa gala aquí d'una eficàcia extraordinària, en no decidir-se entre els dos termes d'una equivocitat manifesta. Perquè, què vol dir «*com més realitat...*»? En Déu, posem per cas, hi ha, d'una banda, *infinits* atributs o realitats i, d'una altra banda, cada un d'aquests atributs expressa una essència *infinita*. Per tant, en la premissa major de la demostració, ¿en funció de què es posa la potència d'existir: a) del nombre de realitats de la cosa, o b) del grau d'expressió de l'essència per cada una d'aquestes realitats? La premissa menor de la demostració podria aclarir l'equívoc si s'avenia a reorganitzar la sintaxi de Déu per fer explícit quin dels dos termes atorga el grau de potència. Lluny d'això, ni tan sols la reproduïeix, aquesta sintaxi, i opta en canvi per l'ús del concepte complex. Naturalment que és aquest concepte complex, i no cap altre, l'objecte permanent de les quatre demostracions; l'argument *a posteriori*, per exemple, ja l'introduïa com a tal des de la primera premissa. Però allà no hi havia equivocitat explícita, car l'argument es desplegava tot fent abstracció de la realitat, terme al qual s'aplica equívocament el concepte d'infinít en la definició de Déu. Per això, quan la conclusió de l'argument que ara m'ocupa demostra que L'Ens absolutament infinit té una potència absolutament infinita d'existir i, per tant, existeix necessàriament perquè (s'entén) té una *realitat infinita*, queda tan clar que existeix necessàriament, com queda fosc si existeix perquè té infinits atributs o perquè cada un dels atributs és infinit. Dit d'una altra manera: la necessària existència de Déu, ¿es demostra unitàriament i conjunta, o bé distributivament pel fet que cada atribut queda demostrat per la seva essencial infinitud? En coherència amb tot allò que ha anat lliurant l'anàlisi dels arguments 2 i 3 i de la identificació entre «*ésser infinit*» i «*absoluta affirmatio existentiae*» de la prop. 8, sembla que la resposta hauria de caure de la banda de la segona possibilitat, però només el criteri de coherència adreça aquesta decisió. Si hom cercava només una demostració de l'existència necessària de Déu, basta la que acaba de lliurar Spinoza; tanmateix, l'equivocitat de l'infinít en la definició d'aquest Déu necessàriament existent ja fa estona que franqueja el pas a altres qüestions. És ben cert que aquesta estratègia metonímica poques vegades, per no dir cap, provoca conclusions formalment il·lícites, però, en canvi, de forma reiterada i persistent oculta els fils de la seva licitud; sovintreja massa, de fet, perquè hom pugui evitar de pensar que, mitjançant aquesta estratègia, Spinoza no està fent avançar un problema, qui sap si *el* problema principal de *De Deo*. Conscient que el tracte dispensat a aquest últim argument més desvetlla una qüestió que no pas la resol, me n'excuso provisionalment, amb el compromís de dedicar-hi el següent apartat d'aquest treball.

A tall de conclusió del recorregut per la fonamental prop. 11 i, si es vol, mantenint el dubte respecte a aquest quart argument, podem concloure que *causa sui* ho és l'Ens absolutament infinit i, dins d'això, l'essència eterna i infinita expressada per cada atribut, i no pas directament l'infinít nombre d'atributs. Déu és *causa sui* no tant per la seva constitució real com per alguna cosa que li passa a la realitat de què està constituït, a saber: que és il·limitada i, en aquest sentit, «*absoluta affirmatio existentiae*». L'altre element de la definició de l'Ens absolutament infinit, que semblava ser el principal, si més no sintàcticament (a saber, que el nombre d'atributs és infi-

nit), no entra en acció per demostrar que Déu existeix, sinó només que és substància única, a la prop. 14.

IV. La relació entre els dos infinits o entre realitat i existència

La definició de Déu encara presenta una nova ambigüïtat. Voldria pensar que el sentit dels dos infinits que hi apareixen ha quedat prou diferenciat: l'un concerneix el nombre de realitats; l'altre, en canvi, es fa valer com a categoria de modalitat, d'existència, no pas de quantitat. Tanmateix, encara resta pendent d'examen la relació entre aquests dos infinits. Per mirar d'aclarir-la, proposo, en primer lloc, rellegir la definició 6, ara des de l'ambigüïtat remarcable que hi introdueix l'explicació que l'acompanya; en segon lloc, comparar la definició original amb la repetició que se'n fa a la proposició 16.

Def. 6. «Per Déu entenc un Ens absolutament infinit, és a dir, una substància que consta d'infinits atributs, cada un dels quals expressa una essència eterna i infinita.

Explicació: Dic absolutament infinit i no en el seu gènere; perquè, d'allò que només és infinit en el seu gènere, en podem negar infinits atributs; mentre que, a l'essència del que és absolutament infinit, pertany tot el que expressa una essència, i no implica cap negació».²⁶

La qüestió és la següent: si bé la distinció numèrica dels infinits atributs queda prou clara, no es pot dir el mateix, en canvi, de la de l'essència eterna i infinita, expressada per aquests atributs. ¿Hi ha una sola essència eterna i infinita, que seria la substància i que estaria diversament expressada pels atributs, o bé cada un dels infinits atributs té la seva pròpia essència eterna i infinita? Un cop identificada metonímicament aquesta essència eterna i infinita com el concepte modal fonamental (afirmació absoluta d'existència) i, doncs, *causa sui* i substància, ara sembla pertinent preguntar si, enllà de la totalitat de la *realitas*, hi ha una existència que faci de subjecte d'aquesta totalitat, o bé si, altrament, l'existència és per Spinoza impensable sense la realitat. Hom pregunta, doncs, dues coses en una: a) quina és la relació entre existència i realitat?; i, segons com es respongui a això, b) quina és la unitat de la realitat? La qüestió es pot posar, també, així: segons la definició d'«*absolutament infinit*» que acabo de reproduir, Déu és absolutament infinit perquè no se li nega cap atribut. Però, per què no se li nega: perquè és una essència *una*, expressada pels infinits atributs, o bé perquè la seva essència no és sinó la *totalitat* infinita d'atributs, cada un dels quals té la seva pròpia essència, ja sempre determinada quant a la realitat formal? S'observarà, en efecte, que en la definició d'«*absolutament infinit*» es produeix una inquietant duplicitat d'essències.

Spinoza pren aquí una opció ontològica fonamental que, si bé no re-

26. «Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit.

Explicatio: Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit». [Geb. II, 45(22-25), 46(1-7)].

sulta visible en la def. 6, sí que ho és, i tant!, en la repetició que d'aquesta definició presenta la proposició 16. A l'opció presa per Spinoza en la demostració d'aquesta proposició (i a res més que a aquesta opció), l'anomenaré «opció naturalista». La proposició afirma que «*de la necessitat de la natura divina s'han de seguir infinites coses d'infinites modes (és a dir, tot allò que pot caure sota un enteniment infinit)*»,²⁷ i la seva demostració progressa en dos moments:

a) En el primer, s'aferma la premissa major, segons la qual l'enteniment pot concloure, de la definició donada d'una cosa, tantes més propietats de la cosa com més realitat expressa la definició de la cosa.²⁸ Si calgués, destacaria aquí el singular del partitiu, «*quo plus realitatis*», perquè comença a inclinar la balança en el sentit que no es tracta tant del nombre de realitats o atributs, com de la quantitat de realitat de l'essència de cadascun d'ells. Convé recordar, a més, que la mateixa fórmula, «*quo plus realitatis...*», ha estat l'emprada en la premissa major de l'argument núm. 4 i, per tant, potser puc presumir d'acostar-me a una interpretació més compromesa que no he gosat donar en comentar aquell argument.

b) En el segon moment, es demostra la proposició mitjantçant la introducció de la definició 6 com a premissa menor del sil·logisme. Doncs bé, aquesta repetició de la def. 6 resulta altament significativa en relació a allò que m'ocupa, car modifica l'original en un sentit tal que per si sola esdevé interpretació: «*Com sigui que la natura divina té absolutament infinites atributs (per la def. 6.), cada un dels quals expressa també una essència infinita en el seu gènere, de la necessitat d'aquella se n'ha de seguir, aleshores, necessàriament infinites coses d'infinites modes (això és, tot el que pugui caure sota un enteniment infinit)*».²⁹ Si, com he anat remarcant, l'essència infinita expressada pels atributs resulta el subjecte últim que, en l'efectivitat de les demostracions, es desvela com a *causa sui* i com a infinit substancial, aleshores, arran d'aquesta petita variació en la definició de Déu que he subratllat en la citació (a saber, que aquesta essència infinita ho és «*en el seu gènere*») es decideixen força coses:

1. Déu és absolutament infinit (no se li nega cap atribut) no perquè ho sigui l'essència infinita expressada (infinita només en el seu gènere), sinó perquè és infinit el nombre d'atributs, és a dir, perquè constitueix la totalitat de les realitats.

2. Això comporta una molt específica relació entre existència i realitat o, si es vol dir així, una molt específica elaboració de l'argument «ontològic», si és que res mereix aquest nom en Spinoza.

a) L'existència no és considerada com una part de la totalitat de les *realitates*, una realitat més que es pugui predicar analíticament d'aquesta totalitat; per això, cap prova de l'existència de Déu pot dur-se a terme a partir només de la infinitud d'atributs.

27. «*Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectu infinitum cadere possunt) sequi debent*». (Geb., II, 60, 17-19).

28. «*...quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit*». (Geb., II, 60, 24-26).

29. «*Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per def. 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectu infinitum cadere possunt) necessario sequi debent*. Q.E.D.». (Geb., II, 60, 26-30).

b) L'existència no qualla en un subjecte de la *realitas*, en el sentit d'un «allò» indiferent i *realment* indeterminat que sigui tots i cadascun dels atributs, perquè l'únic que podria jugar aquest paper fóra l'essència eterna i infinita de la definició de Déu, i aquesta essència acaba de revelar-se, quant a la realitat formal, com a perfectament determinada. Qualsevol polèmica sobre la realitat o idealitat dels atributs esdevé ociosa a l'esguard d'això: la mateixa *res* no és res fora de la *realitas*.

c) La realitat, no com a totalitat, sinó pel mer fet de ser realitat (i, per tant, cadascun dels atributs), ha engolit l'existència, però no com una *part* de si mateixa, sinó com a allò il·limitat i impartible, d'aquesta realitat, que fa que hi pugui haver, en ella, una diversitat de modes sense que deixin de ser modes d'una mateixa substància; és a dir, l'ha engolida com a grau infinit de la pròpia realitat o com a realitat infinita. Ja s'ha vist a l'anàlisi de la proposició XI (la de l'argument 2) que, si s'acompanya de la prop. 2 i del principi hiperracionalista de causalitat, la identificació d'una realitat com a *causa sui* no consisteix en res més que en la consideració de l'infinit com a essència d'aquesta realitat. Doncs bé, en coherència amb això, que la forma segons la qual l'essència de Déu «*involvit existentiam*» no correspon ni a la forma en què el tot implica la part, ni a la forma en què un subjecte implica una propietat essencial seva, sinó a l'estricta identitat entre essència i existència, es posa de manifest en produir-se la identificació d'atribut i *causa sui* a la prop. 20 («*L'existència de Déu i la seva essència són un i el mateix*»).

«*Demostració: Déu (per la prop. anterior) i tots els seus atributs són eters, és a dir, (per la def. 8), cada un dels seus atributs expressa existència. Per tant, els mateixos atributs de Déu que (per la def. 4) expliquen l'essència eterna de Déu, expliquen, alhora, la seva existència eterna, és a dir: allò mateix que constitueix l'essència de Déu, constitueix alhora la seva existència, i així aquesta i la seva essència són un i el mateix*».³⁰

Certament, aquí ja no se'n fa menció, però la raó per la qual «*cada un dels seus atributs expressa existència*» ha estat àmpliament explicada: l'essència infinita de cada atribut, justament perquè és infinita, constitueix per si mateixa l'afirmació absoluta de la seva existència en negar espai existencial a la causa hipotètica de la seva no-existència. O bé, perquè aquesta mateixa essència infinita constitueix una absoluta afirmació d'existència o un poder existir infinit, sense limitació de cap impotència. Només si hom té en compte això, pot fer-se escàpol d'una mena de miratge que l'estratègia metonímica tendeix a produir. De forma notabilíssima, per exemple, el genera en aquests enunciats de les prop. 19 («*Déu o tots els atributs de Déu són eters*»³¹) i 20 («*L'existència de Déu i la seva essència són un i el mateix*»³²). Consisteix aquest miratge a fer considerar Déu, en primer lloc, com una essència que és eterna i que s'identifica amb la seva existència, per tal de treure, com a conclusió, que, com sigui que els atributs són els constituents de l'essència de Déu, també ells, analíticament, han de ser eters i

30. «*Dei existentia, eiusque essentia unum et idem sunt. Demonstratio: Deus (per anteced. prop.), eiusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est (per def. 8.), unumquodque eius attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (per Def. 4) Dei aeternam essentiam explicant, eius simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam, adeoque haec, et ipsius essentia unum et idem sunt. Q.E.D.*». [Geb., II, 64(29)-65(2)].

31. «*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*». (Geb., II, 64, 9).

32. «*Dei existentia, eiusque essentia unum et idem sunt*». (Geb., II, 64, 29).

identificables amb l'existència. La veritat, però, i la demostració de la proposició 20 ho confirma, és que de l'únic que fins ara s'ha mostrat que l'essència «*involvit existentiam*» és de l'atribut en tant que expressa una essència eterna i infinita, i si de cas sintèticament, de Déu, atès que es compon d'atributs. Mai, però, no s'ha demostrat que l'Ens absolutament infinit existeixi de resultes de la seva essència entesa com a constituïda d'*infinitis* atributs (d'aquesta constitució només se'n segueix que és l'única substància), sinó sempre gràcies al relatiu que Spinoza penja de cada atribut de l'essència total. La demostració de la prop. 20, que acabo de citar, no sembla preocupar-se d'amagar aquest fet, si no fos perquè arrenca d'una referència explícita a la prop. 19. I aquesta última proposició sí que fa el que pot per tal d'ocultar la gènesi sintètica de la demostració, tot disfressant-la d'anàlisi:

a) La demostració de la proposició recorre, en primer lloc, a les proposicions 7 i 11 per reiterar que Déu, com a substància, és *causa sui*. A l'anàlisi que he dedicat a la prop. 11, que identifica com a *causa sui* la definició de Déu, ja s'ha manifestat quina és, en el joc viu dels arguments, l'essència que pròpiament «*involvit existentiam*», a saber, l'essència eterna i infinita expressada per cada atribut.

b) En segon lloc, per recurs a la definició 8, atribueix eternitat a Déu, però, com que l'eternitat no és, segons aquesta definició, sinó l'existència d'allò que és *causa sui*, es manté vigent la mateixa dificultat que en el punt anterior.

c) Finalment, capgira la gènesi demostrativa sintètica de l'existència o eternitat de Déu, tot presentant aquesta inferència que no pot deixar de sorprendre a qui hagi seguit el joc desenvolupat pel doble infinit de la definició de Déu: «*l'eternitat pertany a la natura de la substància* (con ja he mostrat a la proposició 7). *Per tant, cadascun dels atributs ha d'implacar l'eternitat i, per tant, tots són eterns*».³³ Des que la substància és el Déu de la definició 6 i, si més no, arran dels resultats de l'anàlisi dels arguments, sembla clar que aquesta correlació d'antecedent i conseqüent ha estat capgirada en detriment de la correlació que aquella anàlisi havia certificat, a saber: «cada atribut, en tant que expressa una essència infinita (*en el seu gènere*), és *causa sui* i etern; per tant, també ho és la substància constituïda d'atributs, sigui en el nombre que sigui». Naturalment, la mateixa estratègia metonímica que ha demostrat tot el que ha demostrat, autoritza aquesta inversió, però, tot plegat, fa la impressió d'un rei que, en ús del seu títol, atorgués títols a aquells que l'han elevat al títol de rei.

Per poder fer la presentació analítica que fa de l'eternitat dels atributs, en realitat Spinoza ha de retrocedir, en la demostració de la proposició 19, al moment arnauldí de la comprensió de la *causa sui* (la prop. 7); un moment molt formal, purament negatiu i anterior a la seva identificació amb Déu; és a dir, retrocedeix a la comprensió segons la qual la substància és *causa sui* perquè cap altra cosa pot ser la seva causa. Si s'allunyava d'aquesta formalitat buida en la comprensió dels conceptes de substància i de *causa sui*, i gosava repetir allò que a la proposició 19 ja constitueix, a dreta llei, la seva pròpia determinació material d'aquests conceptes (és a dir, si repetia la definició de Déu), toparia necessàriament amb la presentació sintètica de

33. «*Atqui at naturam substantiae (ut iam ex prop. 7. demonstravi) pertinet aeternitas. Ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna. Q.E.D.*». (Geb, 64, II, 17-20).

l'eternitat, atès que l'últim reducte materialment determinat de la *causa sui* es troba en «l'ésser infinit» com «una afirmació absoluta de l'existència de qualsevol natura», és a dir, en l'essència infinita de cada atribut i, per tant, també de Déu. De fet, la presentació analítica no menteix, però tendeix a amagar el que la presentació sintètica, conseqüent amb la forma com efectivament s'ha demostrat el que s'ha demostrat, deixa cruament al descobert: la substantivació dels atributs en introduir-hi el concepte existencial d'infinit i, doncs, si res no hi posés remei, la multiplicació de les substàncies.

Voldria mostrar l'eix i la força d'aquesta amenaça latent en el *De Deo*: si d'una banda, en atenció al cos de les demostracions de la proposició 11, el nucli de la substancialitat o del caràcter de *causa sui* de la substància es reclou en l'essència eterna i infinita (entesa com a il·limitació) que cada atribut expressa i, d'una altra banda, segons ha desvelat la proposició 16, aquesta essència és infinita només «en el seu gènere», què impedeix de postular infinites substàncies d'un sol gènere? És ben cert que aquesta hipòtesi resulta explícitament prohibida en l'escoli de la prop. 10, però —atenció!— és prohibida en l'escoli, no pas en la demostració. Aquest mateix escoli delega la seva pròpia demostració a la de la prop. 11 i, especialment, a la de la 14. Aquesta última proposició demostra que, si hi ha una substància d'infinit atributs, Déu, aleshores només hi ha una substància (perquè no hi ha cap atribut fora de l'essència de Déu que permeti l'existència diversa, i per tant distinta, d'una altra substància). Però sembla prou clar que aquest argument resultaria massa feble per a amortir la possibilitat de múltiples substàncies, davant del fet que, ni en la decisiva prop. 11, ni enlloc, no s'ha demostrat directament que la substància que consta d'infinit atributs existeixi necessàriament *perquè* els seus atributs són infinits en nombre, sinó que sempre s'ha demostrat que existeix perquè l'infinit existencial dels atributs, de la *realitas*, no pot no-existir. En efecte, amb el mateix recurs a la prop. 5³⁴ que practica la prop. 14, es podria demostrar que no hi ha cap altra substància a part de *les infinites substàncies que consten cadascuna d'un atribut diferent*. Es podria demostrar... si no fos per què? Naturalment, si no fos perquè aquests infinits atributs han estat lligats d'antuvi a una única substància en la definició 6. S'ha de concloure, doncs, que la unitat de la substància que es demostra a la proposició 14 reposa en últim terme en aquesta definició, és a dir, en l'assumpció inicial que els atributs (vet aquí l'afirmació de Spinoza contra Descartes) no són cada un una substància, sinó justament atributs d'una sola substància. Dit d'una altra manera: la unitat de la substància-Déu ja comporta la seva unitat. Però en l'exercici spinozià, l'essència de Déu està destinada a passar per moltes vicissituds (la principal: la demostració de la seva pròpia existència) que la sotmeten a la força centrífuga dels atributs. En tots aquests episodis, l'estratègia metonímica de demostració assisteix la definició de Déu sempre de la mateixa manera: reconverteix en afirmació de la substància d'infinit atributs la tendència autònoma d'aquests atributs a la substantivació, acollint com acullen l'infinit existencial.

De tota manera, com pensa Spinoza la unitat de la substància *malgrat*

34. «En l'ordre natural no es poden donar dues o més substàncies de la mateixa natura o atribut. (In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae eiusdem naturae, sive attributi)». (Geb., II, 48, 4-5).

la diversitat d'atributs? Perquè, depèn com es miri, aquesta unitat resulta més fàcil de demostrar que no de pensar. Tot sembla indicar que s'hauria de menester, en primer lloc, que l'essència infinita expressada pels atributs, a la qual es reserven els caràcters de *causa sui* i *eternitat*, d'alguna manera fos absolutament infinita i no se li negués cap realitat formal; però, en segon lloc, seria necessari, alhora, que no es reduís a cap d'aquestes realitats formals, atès que hauria de ser el subjecte de totes; en altres paraules, caldria rescatar de la realitat una existència que, en el pensament de Spinoza, no se n'emancipa. Spinoza renuncia a pagar aquest rescate. És cert que no sempre es diria a primera vista. A vegades sembla fer força per presentar la infinitud de l'ésser (un ésser enllà de la *realitas*) com a causa del fet que el nombre d'atributs sigui infinit. Per exemple, la prop. 9 sembla prometre alguna cosa d'aquest tipus: «*Com més realitat o ésser té una cosa, així li competeixen més atributs*».³⁵ Però el fet que la demostració és ventili amb un «*és evident per la def. 4*», que defineix l'atribut com «*allò que l'enteniment percep de la substància com a constituent de la seva essència*», no fa res que no sigui confirmar la realitat de l'atribut, és a dir, estableix la mera identitat entre atribut i *realitas*. De manera que l'equivocitat, ja comentada, de la fórmula «*quo plus realitatis...*» està en deute amb l'equivocitat fonamental de l'infinit de realitat a què apunta: si aquest infinit tendeix a la presentació dels infinits atributs, l'infinit fa referència al nombre de realitats, mentre que quan es presenta l'infinit de realitat com a prova de l'existència de Déu (com a l'argument 4 de la prop. 11), l'infinit fa referència a la falta de limitació de tota realitat (atribut) de Déu; aquest últim sentit, sigui dit de pas, coincideix amb el que atorga Spinoza a «*perfecció*» (no patir límit o partició), com es pot comprovar, per exemple, en el mateix argument 4 de la prop. 11, o bé en la defensa que fa de l'extensió de Déu en el segon argument de la prop. 15. Tot això fa difícil pensar la unitat de la substància per la via del rescate d'una existència enllà de la realitat.

L'opció naturalista de Spinoza, que el porta a rebutjar un infinit que generi els infinits atributs i que no sigui l'infinit d'un o l'altre dels atributs, comporta el risc permanent de veure substantivar-se els propis atributs. I aquí, el problema preocupant (en dona mostra l'escoli de la prop. 10, acabat d'esmentar) consisteix a explicar ¿com pot ser que els atributs que, en incloure en si l'infinit, se substantiven, siguin tanmateix atributs d'una sola substància? ¿Com pot ser que allò que els substantiva sigui la mateixa substància, i que aquesta substància no sigui res més que extensió, pensament... i sigui eternament els infinits atributs? Des de la perspectiva spinozista, el problema no és ben bé que els atributs es neguin o es limitin els uns als altres, perquè aquesta possibilitat ha estat bandejada en l'Ètica des de la def. 2. Hom podria pensar que justament el fet d'haver estat bandejada amb una definició tan matineria revela aquesta possibilitat com a problema previst i combatut des de l'inici. En realitat, aquesta suspicàcia resulta del tot innecessària, atès que la dificultat resisteix per si sola la definició 2. Això sí, es transforma en aquesta altra: com pensar que els atributs són la mateixa substància, tenint en compte que, donat que s'empassen l'infinit, tots ells ja són substància i no hi ha substància fora d'ells?

35. «*Quo plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eo plura attributa ipsi competunt*». (Geb., II, 51, 23-24).

Spinoza, per respondre, no es pot refiar de res que no sigui l'infinit perfecte, substancial, que ha introduït en el si de cada *realitat*. Com sigui que l'opció naturalista li impedeix de dir que hi ha un infinit que nodreix les essències infinites de les realitats, procurarà reeixir en l'operació inversa: totes les realitats, en allò que, sense deixar de ser la realitat que són, tenen de realitat infinita i d'absoluta afirmació d'existència, són *una sola existència*. Per fer avançar aquesta opció, l'essència infinita de cada realitat formal, sense deixar de ser-ho de la realitat en qüestió, es desprèn de tot allò que impedeix la seva identificació amb l'essència infinita d'una altra realitat formal i ho desplaça cap a la modalitat o cap a la imaginació: què impediria que una substància extensa fos pensament? La seva composició de parts i la seva divisibilitat. Però, en tant que infinita i perfecta, en tant que substància, l'extensió no té parts, ni consta de cossos, ni és divisible. Doncs, no resulta incompatible amb el pensament. D'altra banda, què impedeix que una substància pensant sigui extensió? La realitat objectiva de les idees, impròpia de l'extensió. Però, en tant que infinit i perfecte, en tant que substància, el pensament no consta d'idees. Per tant... A banda i banda de pensament i extensió, els *modes infinits i immediats* tenen la funció exclusiva d'evitar la partició o diversificació de la substància infinita en els modes, és a dir, d'estalviar la totalització a la substància. En aquest estalvi hi va el ser o no-ser del pensament de Spinoza, perquè si la substància arribava a patir la totalització modal, la seva unitat es veuria crivellada sense remei. La ruïna de la unitat, a més, es presentaria en dos registres: en primer lloc, i això cau pel seu propi pes, la substància no pot esdevenir immediatament la multitud dels seus modes sense que la diferència substància/mode s'esvaeixi. Però, en segon lloc, gràcies a la mediació dels *modes infinits immediats* que li estalvien la totalització, la substància roman una, no només malgrat l'infinit nombre de modes finits, sinó també malgrat el nombre infinit dels seus propis atributs. En efecte, posem que la unitat de la substància hagués de ser concebuda en l'estadi de l'existència modal mediata, és a dir, com a totalitat, ja sigui com la «*facies totius universi*» o com la totalitat del pensament, en comptes de ser identificada a l'absoluta afirmació d'existència que comporta l'infinit de cada atribut (la infinita extensió sense cos, l'infinit pensament sense idea). Aquesta unitat, aleshores, esdevindria senzillament impensable en ser-li exigit, no només que unís realitats formals diferents (cosa que pot fer si les realitats formals romanen infinites), sinó sèries de multiplicitats que obeeixen a lleis diverses (cada sèrie a la llei que respon al seu atribut). La unitat de la substància tolera bé la diversa realitat formal, però no suporta l'heteronomia. Per això, la unitat dels atributs en una mateixa substància s'ha de produir en aquell estadi de la *realitas* on no imperen lleis perquè tampoc no hi ha diversitat legible. Enllà del tot, constituït i articulat per una llei comuna, o bé la unitat de la múltiple realitat formal ja és tal unitat des de l'infinit substancial, o bé simplement no seria, esbocinada per l'heteronomia dels diferents atributs. Proposo, doncs, com a qüestió de màxim interès, de reseguir, de l'infinit estant, les estrictes condicions de la constitució de la totalitat, donada la importància d'allò que hi arrisca el pensament de Spinoza.

1. La unitat de la totalitat

Segons això, no té res d'estrany que, en la necessària generació de la totalitat a partir de la natura divina, es torni a mencionar de bell nou els dos infinits, l'un absolut i l'altre en el seu gènere. El text és important perquè insinua, a més, l'infinít com a condició de possibilitat del tot:

«Com sigui que la natura divina té absolutament infinits atributs (per la definició 6), cada un dels quals expressa també una essència infinita en el seu gènere, de la necessitat d'aquella se n'ha de seguir, aleshores, necessàriament infinites coses d'infinits modes (això és, tot el que pugui caure sota un enteniment infinit)».³⁶

Ara bé, per tal que una diversitat sigui un tot, ha de ser inevitablement *una*. La unitat que permet la constitució com a totalitat de la modalitat *mediata* (i de cap altre estadi previ en la jerarquia ontològica de l'Ètica, donat que, abans de la modalitat mediata, no hi ha diversitat) és fonamentalment la pròpia unitat de la substància. La modalitat finita és totalitat (modalitat infinita) perquè constitueix la modalitat d'una substància i en una substància. La unitat de la xarxa causal és, doncs, absolutament estricta. És cert que podria semblar que la infinitat d'atributs també diversifica necessàriament les sèries modals, de manera que hi haurien sèries de modes del pensament, sèries de modes de l'extensió... Però a l'hora de la veritat, quan Spinoza tracta explícitament el problema, la prioritat ontològica de la substància única resulta en aquest sentit determinant.³⁷ Perquè, si bé es mira, la doctrina del paral·lisme entre l'ordre i connexió de les coses i l'ordre i connexió de les idees no és sinó l'epifenomen d'una linialitat única que es posa de manifest en la mateixa proposició 7 de la part II: el que s'hi diu, d'entrada, és que l'ordre i connexió, en un cas i en l'altre, és *el mateix*, però una recuperació del tema de la unitat de la substància en l'escoli de la proposició condueix indefectiblement a la conclusió (si la substància és *única* i l'ordre de les sèries és *el mateix*) de la *identitat de la sèrie*, malgrat la diversitat de l'«expressió»: «Un mode de l'extensió i la idea de tal mode són una sola i mateixa cosa, però expressada de dues maneres».³⁸

De fet, només a partir de la determinació modal (i no pas de qualsevol determinació modal, sinó d'aquella en què entra en joc la singularitat, és a dir, el mode mediat) podem començar a emprar, a partir de l'infinít, la categoria de *totalitat*. Com l'infinít, aquest infinit que fins ara ha estat sot-

36. «Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per def. 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent». (Geb., II, 60, 26-30).

37. Si bé no es pot parlar de nul·litat ontològica dels atributs, pel fet que «constitueixen» l'essència de la substància, afirmacions com «res no hi ha fora de substància i modes» (proposició 15, part I), precisament perquè els atributs són *el que la substància és*, donen a entendre que no hi ha cap mena de mediació ontològica entre l'ésser *en si* de la substància (amb els atributs que la constitueixen) i l'ésser *en altre* dels modes. Però si no estableixen cap mena de mediació ontològica, tampoc poden, com defenc en el text, introduir cap mena de diversitat en les sèries.

38. «Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa». (Geb., II, 90, 8-9).

mès a consideració, esdevé totalitat? Això és el que ara procuraré d'esbrinar. Pel que s'ha avançat fins aquí, l'explicació que acompanya la definició 6³⁹ es podria entendre en aquest sentit: per ella mateixa, la sèrie de modes percebuda com a pertanyent a un determinat atribut de la substància fóra infinita *en el seu gènere*, perquè està limitada a ser la infinitud *contemplada des d'una determinada percepció*, mostra només un aspecte, un dels constituents del que és aquesta infinitud. Però si aquesta sèrie modal ho és d'una substància absolutament infinita (que consta d'infinites atributs) aleshores aquesta sèrie modal sembla mantenir també per a si mateixa el caràcter d'absolutament infinita, perquè no hi ha cap atribut que ella no sigui i que, per tant, limiti la seva realitat. Afirmar això, tanmateix, fóra una precipitació. Perquè, si bé és cert que, respecte als infinites atributs, la totalitat de la sèrie modal manté la positivitat (també ella és tots i cadascun dels atributs), en canvi l'absolut recula decididament davant de la totalitat. No és ni cap dels singulars que integren la totalitat, ni tampoc la pròpia totalitat. «Absolutament infinit» ja no significa el que significava a l'explicació de la definició 6; vigent ara a l'interior de cada atribut i indiferent al nombre d'atributs, aquesta expressió fa referència a la realitat il·limitada, sense parts, sense número, sense diversitat; fa referència a l'extensió i al pensament substancials.

Aquest desplaçament en el sentit del terme «absolut» resulta d'una importància cabdal. El cas és que, un cop admesa la unitat de la sèrie (és a dir, el seu caràcter d'*única*), encara no s'ha explicat prou les condicions de la seva unitat (el seu caràcter d'*una*) i encara menys les pròpies condicions del tot, atès que la substància hi aporta potser la unitat i la unitat, però (i això li esdevé essencial) refusa qualsevol diversitat. Aquí, certament, hi ha una angostura de difícil superació per a l'ontologia spinoziana. Si els modes finits se seguien immediatament de l'infinit absolut no es veuria amb claredat de quina manera podria una possible síntesi d'aquests modes, per més pacient que fos, arribar a la totalitat, atès que la seva font és l'infinit i que, com a tal, no s'exhaureix. Doncs bé, és peculiar del pensament de Spinoza la completa incapacitat de l'infinit absolut, *donat que la seva causalitat és necessària*, per generar el finit modal mentre aquest absolut no hagi configurat en si una totalitat. En efecte, el que se segueix de la natura d'un atribut de Déu, considerada en termes absoluts, només pot ser infinit i etern. Això significa dues coses: a) en primer lloc, que una cosa se «segueix de la natura de l'atribut» vol dir que se'n segueix *necessàriament* sense cap mena de contingència. Per exemple, se segueix de la natura de l'extensió allò que existeix necessàriament pel sol fet de donar-se l'extensió, i no pas de qualsevol altra consideració que hom vulgui afegir. b) En segon lloc, que una cosa se segueixi d'aquesta natura de l'atribut de Déu considerada com a «*absoluta*», vol dir que se segueix de la natura de l'atribut en tant que mer atribut de la substància i que *no* se segueix d'un determinat mode de la substància percebut sota aquest atribut; vol dir, en definitiva, que se segueix del propi ser extensió la substància, i no d'aquesta o d'a-

39. «Dic absolutament infinit, i no en el seu gènere; perquè d'allò que només és infinit en el seu gènere podem negar infinites atributs; mentre que a l'essència d'allò que és absolutament infinit pertany tot el que expressa essència, i no implica cap negació. (Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, et negationem nullam involvit)». (Geb., II, 46, 1-7).

quella extensió. Aquestes dues precisions resulten fonamentals per tal de seguir la demostració de la proposició 21, part I: «*Tot allò que se segueix de la natura absoluta d'algun atribut de Déu, ha hagut d'existir sempre i ser infinit, és a dir, és etern i infinit pel mateix atribut*».⁴⁰

La demostració corresponent avança tot desplegant la possibilitat contrària a la proposició (és a dir, que de la natura absoluta d'algun atribut de Déu, se'n segueixi quelcom finit i amb una duració determinada) i condueix aquesta possibilitat a l'absurd. Aquesta reducció a l'absurd té per clau el fet que, tot el que se segueix de la natura absoluta d'un atribut, precisament perquè se segueix d'aquesta natura, ha d'existir *necessàriament*. La qüestió estriba, aleshores, a mostrar que, de la natura infinita de l'atribut de la substància, no es pot seguir (o no es pot seguir *necessàriament*, tant se val) res que pugui no ser, val a dir, que tingui un límit, ja sigui en un determinat àmbit de l'infinit de l'atribut, ja sigui en un determinat temps; és a dir, no es pot generar res finit. En cas contrari, hi hauria un àmbit o un temps en què aquest infinit no generaria necessàriament el mode finit (contra la hipòtesi) i un altre en què sí que el generaria necessàriament. Però, «constituir necessàriament X i no constituir *necessàriament* X» és una contradicció. De manera que el que se segueix de la natura de l'atribut de la substància en termes absoluts (el que se segueix merament de la substància en tant que merament pensant o en tant que merament extensa) ha d'abastar l'àmbit sencer de l'infinit.

Però aquí hi ha un problema afegit. Si només es tractés d'abastar l'àmbit sencer de l'infinit, hom podria aconseguir-ho fàcilment, de fet, amb la concepció de la totalitat, de tots i cadascun dels singulars que puguin comprendre l'infinit. Però l'ontologia de Spinoza resulta ser, en aquest punt, extremadament exigent i, doncs, *pacient*. Si l'àmbit sencer de l'infinit s'abastés per la mera inclusió de cadascun dels modes singulars passarien, si més no, tres coses: 1. La totalitat en qüestió esdevindria arbitrària i no hi hauria cap raó que expliqués la inclusió mateixa dels diferents membres de la totalitat; per dir-ho així, tindriem la diversitat, però restaria fosca la unitat de la totalitat. 2. En segon lloc, intentar abastar l'àmbit de l'infinit recorrent precipitadament a la totalitat, entesa només com la multiplicitat dels singulars, no salva l'absurd a què ha conduït la demostració de la proposició 21, sinó que el repeteix distributivament per a tots i cadascun dels membres d'aquesta totalitat. És a dir, per a *cada* membre de la totalitat es podria dir que se segueix necessàriament i que no se segueix necessàriament de la natura infinita de l'atribut. 3. Finalment, voler reconduir mesellament l'infinit absolut de Spinoza a la totalitat és com recollir aigua amb una escumadora: senzillament, s'esmuny. La totalitat no es pot constituir per l'efectiva clausura de la sèrie dels modes finits en quedar exhaurit l'infinit de l'atribut»;⁴¹ per tal que els infinits modes puguin ser considerats com una totalitat, cal que obeeixin d'antuvi, en la seva constitució *com el que són*

40. «*Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper, et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna, et infinita sunt*». (Geb., II, 65, 12-14).

41. Abans s'ha dit que, de la necessitat de la natura de la substància, se segueixen «necessàriament infinities coses d'infinits modes». Aquesta nova repetició de l'infinit representa la traducció, a la sèrie modal, del doble infinit que integrava la definició de la substància-Déu, i significa, corroborant que la sèrie modal és única, malgrat els infinits atributs, que de la natura de la substància se'n segueixen infinits modes, de cadascun dels quals se'n poden dir tantes coses com atributs hi ha, és a dir, infinities.

(pensaments, extensions...), una mateixa unitat infinita que s'imposa amb independència del temps i de l'àmbit o determinació on s'apliqui, sempre que s'apliqui a allò de què és unitat (és a dir, al pensament, a l'extensió...):

*«Per tant, si es concep que un mode existeix necessàriament i és infinit, totes dues coses s'han de concloure necessàriament, o percebre, en virtut d'algun atribut de Déu, en tant que es concep que tal atribut expressa la infinitud i la necessitat de l'existència, o (el que és el mateix, per la definició 8) l'eternitat, és a dir (per la definició 6 i la proposició 19), en tant que se'l considera absolutament. Per tant, un mode que existeix necessàriament i és infinit ha hagut de seguir-se de la natura absoluta d'algun atribut de Déu...».*⁴²

Aquest primer mode infinit, l'immediat, constitueix, doncs, la unitat que permet la totalització ontològica de l'infinit; mes, si ho permet, no és a tall de gènere suprem o de determinació comuna dels singulars,⁴³ sinó com a llei única que regeix la diversitat modal mediata, ella mateixa —la llei—, infinita. Certament, aquest primer mode salvaguarda el seu necessari abast infinit no pas perquè inclogui en si una diversitat infinita, sinó com a unitat constitutiva d'aquesta infinita diversitat. Ni «el moviment i el repòs», per a l'extensió, ni «l'enteniment absolutament infinit», per al pensament, no designen cap mena de diversitat modal. El moviment i el repòs, per exemple, és el que caracteritza absolutament la substància en tant que extensa i, per tant, no només és la llei que segueixen els cossos, sinó també la llei per la qual es generen aquests modes mediat.⁴⁴

2. La constitució de la totalitat

Tanmateix, aquesta peculiaritat spinoziana segons la qual, de l'infinit absolut estant, no es constitueix el mode finit, ofereix encara un segon episodi, certament decisiu per al tema que m'he proposat d'estudiar i que dóna nom al treball: es tracta de la constitució del *mode infinit mediat*. Després de la prop. 21, en què s'ha establert la infinitud del mode immediat, tot sembla apuntar que la substància, mitjançant aquest mode immediat, la llei, ja pot aplicar-se a la constitució de la finitud sense reserves, ja que aquesta finitud li quedaria lligada per la mateixa llei constituent. Aquesta possibilitat, però, resulta simplement bandejada per la proposició 22, que amplia

42. «*Si ergo modus concipitur necessario existere, et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi, sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem, et necessitatem existentiae, sive (quod per def. 8. idem est) aeternitatem exprimere, hoc est (per def. 6. et prop. 19), quatenus absolute consideratur. Modus ergo, qui et necessario, et infinitus existit, ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequi debuit...*» (Geb., II, 67, 1-7).

43. Vidal Peña (vegeu la nota 15 de la seva edició de l'Ètica) sembla defensar aquesta tesi, tot i que fa una «caracterització ràpida» de la qüestió.

44. «*...Déu no només és causa que les coses comencin a existir, sinó també que perseverin en l'existència, o sigui (per usar un terme escolàstic), que Déu és causa del ser de les coses. ...Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum*» (Geb., II, 67, 18-20).

la incapacitat de l'infinít absolut per constituir el finit fins i tot al cas que ho fes *mitjançant* un infinit modal: «*tot el que se segueix a partir d'un atribut de Déu, en tant que afectat d'una modificació tal que gràcies a aquest atribut existeix necessàriament i és infinita, ha d'existir també necessàriament i ser infinit*». ⁴⁵ Spinoza no es preocupa ni poc ni molt de cercar una nova demostració: «*La demostració d'aquesta proposició procedeix de la mateixa manera que la demostració de l'anterior*». ⁴⁶ I, certament, el fet que el que se segueix de la natura de l'atribut de la substància se'n segueixi ara *mitjançant la llei del mode infinit immediat* (això és el que hi ha de nou), no altera la conclusió, per les mateixes raons que abans, que un singular finit no es pot seguir *necessàriament* de la natura de l'atribut sense contradicció. No menys del que ho feia l'absolutesa de l'atribut, la pròpia llei, unitat constituent de la diversitat, també abasta l'infinít enter, sense absentar-se de cap àmbit o temps.

Allò que se segueix necessàriament i mediat de l'atribut infinit de la substància, es constitueix, doncs, en mode *infinít* mediat. Però, en què consisteix aquest infinit mediat? Podríem dir que els diversos graons ontològics recorreguts fins ara es configuren com a tals graons per la unitat que, en cada cas, els constitueix: *una* és la substància, *una* la llei que regula la infinitat absoluta de l'atribut. El mode infinit immediat tampoc no pot enfrontar-se a la pura diversitat del finit, a risc que l'infinít no pugui generar necessàriament, un a un, els modes. Doncs bé, aquesta diversitat del finit només es manté, alhora, com a diversitat *infinít* i com a *una*, sota la categoria de *totalitat*. El «moviment i el repòs» i «l'enteniment absolutament infinit» no són pròpiament la llei del mode finit, sinó la llei del *tot* dels modes finits: el «moviment i el repòs» és la llei que constitueix la unitat de la «*facies totius universi*», de la mateixa manera que «l'enteniment absolutament infinit» és la llei que constitueix la unitat de la totalitat del mode infinit mediat de la substància en tant que pensant. Probablement, un dels elements clau en la comprensió de Spinoza sigui el fet que la totalitat mai no esdevé l'horitzó d'una síntesi de la finitud singular, sinó tot el contrari: el mode finit no s'entén si no és com a anàlisi, com a parcel·la de la sèrie total (i infinita) i, en conseqüència, com una incompleció.

De tota manera, tot i admesa la prioritat ontològica de la totalitat sobre la modalitat finita, resta per explicar la *diversitat* d'aquesta modalitat, la diversitat interna al tot. Per què, en efecte, si és *un* el mode infinit immediat no es només *un*, sinó també *tot*, el mode infinit mediat? Doncs bé, els modes finits es diferencien entre ells precisament en virtut de la pròpia llei que els unifica expressant-los en un mateix atribut. I això per la simple raó que no hi ha entre ells cap altre terme de comparació. El Lema II de la part II anuncia que «*tots els cossos convenen en certes coses*» ⁴⁷ i en la Demostració corresponent es desvelen aquestes conveniències com la pertinença a un mateix atribut i com les determinacions del mode infinit immediat d'aquest atribut, és a dir, que convenen «*en el fet que poden moure's més lentament*

45. «*Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario, et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario, et infinitum existere*». (Geb., II, 66, 17-20).

46. «*Huius Propositionis demonstratio procedit eodem modo, ac demonstratio praecedentis*». (Geb., II, 66, 22-23).

47. «*Omnia corpora in quibusdam conveniunt*». (Geb., II, 98, 2).

*o més ràpidament, i, de forma absoluta, en el fet que poden moure's o estar en repòs».*⁴⁸ I si convenen en això, també difereixen en això. El tot esdevé tot i no només *u* en modular-se la llei fonamental (el mode infinit immediat: «moviment i repòs»): és un cos diferent de la resta allò que es mou diferent i a diferent velocitat que la resta. «*Els cossos es diferencien entre si en raó del moviment i el repòs, de la rapidesa i la lentitud, i no en raó de la substància*».⁴⁹ La totalitat, entesa com la unitat del divers, es concreta com una modulació múltiple (infinita) d'una llei única, en aquest cas el moviment i el repòs de l'extensió.

3. L'autonomia del tot

Amb això, el que he anomenat la «*paciència ontològica*» de Spinoza en la constitució del tot recull els seus fruits. Perquè només la intercalació de la llei del mode infinit immediat permet mantenir lliure la substància d'empastifar-se en la constitució del tot. Sense el mode infinit immediat, llei que es modula a si mateixa, aquest tot hauria resultat de la pròpia unitat de la substància, però arribaria a costa d'aquesta unitat, i la malbarataria irremediablement. Si hom vol sorprendre el gest de Spinoza en el que té d'inquietud, d'esforç teòric, convé no perdre de vista la part negativa del Lema I: la diferència té lloc en virtut del moviment i el repòs, *i no en virtut de la substància*. La substància, el mòbil, es mou enter, i la diferència de velocitat no és una diferència del mòbil, és una diferència del moviment. Per això, la diversitat modal no diversifica la substància. Com s'entén això? Com s'entén que la substància, que és extensió (perquè els atributs la constitueixen), no es diversifiqui quan hi ha cossos diferents, és a dir, parts de l'extensió que es mouen a velocitats diferents? Perquè el cas és que «*no es pot concebre veritablement cap atribut d'una substància del qual se segueixi que la substància pot ser dividida*»⁵⁰ i que «*una substància absolutament infinita és indivisible*»⁵¹ o, encara més explícitament, «*cap substància i, per tant, cap substància corpòria, en tant que és substància, és divisible*».⁵² Aquestes proposicions descansen, d'una banda, en el caràcter singular de la constitució de la substància per part de l'atribut i, d'una altra, en el fet que el finit es defineix com a tal per la limitació de quelcom *altre*, però del mateix atribut. Déu, o la substància *en què* el finit és, podrà ser corpòria, per tant, exactament en la mateixa mesura que el cos no sigui figura, sinó infinita extensió sense límits. «Infinita extensió», però, no fa referència aquí a un número infinit de cossos, sinó al continu extens, il·limitat, que tota limitació, tota figura, té com a condició. La negativa de Spinoza a la possibilitat de dividir una substància equival a l'afirmació que el resultat de la divisió, la part, ja no pot ser substància, perquè el límit i la figura pertanyen

48. «*Deinde, quod iam tardius, iam celerius, et absolute iam moveri, iam quiescere possunt.* (Geb., II, 98, 5-7).

49. «*Corpora ratione motus, et quietis, celeritatis, et tarditatis, et non ratione substantiae ad invicem distinguuntur.* (Geb., II, 97, 25-26).

50. «*Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.* (Geb., II, 55, 2-3).

51. «*Substantia absolute infinita est indivisibilis.* (Geb., II, 55, 20).

52. «*Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.* (Geb., II, 55, 29-30).

a l'ontologia de l'ésser *en altre* i l'ésser *concebut per altre*, és a dir, *en i per* l'il·limitat. El propi límit, com ja s'ha vist, no limita el subjecte, la substància, ans emergeix com a diferència en la llei modal infinita. En aquest sentit, una de les pàgines més extraordinàries de l'Ètica, quant a la seva força polèmica, la constitueix la contrarefutació dels arguments que neguen la infinitud i la indivisibilitat de la substància extensa.⁵³ Aquests arguments, explica, redueixen a l'absurd l'extensió infinita, però no en tant que absolutament infinita, il·limitada, sinó en tant que *numèricament* infinita, atès que s'hi ha introduït ja el límit i, en conseqüència, les parts i la mesura (la mesura, certament, no és res més que la repetició d'una *part*, el concepte genèric que fa d'unitat). Vet aquí que, quan redueixen l'infinit a l'absurd, el que, de fet, rebutgen aquests arguments, afirma Spinoza, és la possibilitat que l'infinit absolut de la substància sigui divisible en parts o mesurable, conclusió que s'identifica, sense més, amb la tesi spinoziana. Això equival, ras i curt, a negar el caràcter de totalitat a l'absolut de la substància. Mentre l'infinit sigui, en el fons, absència de límit i de figura, conservarà un caràcter d'immensitat que el tot no eixuga. I, pel mateix, el límit es manifesta com a condició, alhora, de la parcialitat i de la totalitat. Un episodi de la immensitat de l'infinit el constitueix el fet que l'ésser de la substància absoluta es giri d'esquena a la *com-posició*: «*I, certament, no és menys absurd afirmar que la substància corpòria està composta de cossos, o sigui de parts, que afirmar que el cos està compost de superfícies, les superfícies de línies i les línies de punts*».⁵⁴

La importància ontològica del mode immediat infinit, deia més amunt, rau en el fet que absol la substància en ella mateixa de les tasques de totalització (i, per tant, de diversificació). El límit entre cossos, per exemple, es redueix a una mera diferència de velocitat. De manera que resulta perfectament pensable que el mòbil sigui un (la substància extensa sense límits), però que, en virtut del mode infinit immediat, es produeixi en aquest mòbil una infinitud (numèrica) de modes. La substància infinita se salva així de la totalitat, però el tot se'n rescabalarà, d'aquesta pulidesa de la substància. La inhibició de la substància absoluta respecte a la funció totalitzadora presenta aquest revers inevitable: la totalitat queda closa en la seva vida pròpia (abstracció feta, com és obvi, del seu caràcter de mode, és a dir, *d'ésser en altre*, en la substància), presidida per la seva pròpia llei i regida per la causalitat intermodal. La substància en si, la substància considerada en termes absoluts, ja no hi tindrà accés si no és a través dels seus modes. És cert que, en determinats moments parcials de la deducció, Spinoza presenta Déu com la causa de l'existència d'aquelles coses que no la tenen per la pròpia essència de la cosa. Afirma, per exemple, que, «*tant si existeixen les coses com si no, sempre que considerem la seva essència trobem que aquesta no implica ni l'existència ni la duració, i així la seva essència no pot ser causa de la seva existència ni de la seva duració, sinó només Déu, única natura a la qual pertany l'existir (pel corol·lari 1 de la proposició 14)*».⁵⁵ Com també afirma, en l'argument de l'escoli 2 de la propo-

53. A la prop. 15 de la part II (Geb., II, 56-60).

54. «*Et profecto, non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus, sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur*». (Geb., II, 59, 6-9).

55. «*Nam, sives res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam atten-*

sició 8, que pretén mostrar la unitat de la substància,⁵⁶ que tota cosa singular que tingui una definició de la qual hi pugui haver més d'un individu, atès que no hi ha en la definició mateixa determinació numèrica, necessita, com a principi d'individuació i causa de la seva pròpia existència, quelcom extern a la seva natura. Però aquesta deficiència essencial de les coses, que les obre a la causalitat externa, les obre efectivament a la causalitat de la substància, però no ja a la causalitat de l'infinit absolut (entès com a absència de límit), sinó a la causalitat de l'*infinit nombre de modes*, és a dir, de la totalitat.⁵⁷ En l'ordre de deducció de l'*Ètica*, aquest accés a l'autonomia del tot té dues etapes fonamentals:

a) En primer lloc, s'estableix que la causalitat de la substància respecte als modes té lloc en tant que la substància és considerada des de l'atribut de què són determinacions els modes.⁵⁸ Això ve donat així per la disciplina que l'ésser formal imposa a la causalitat. L'ésser formal dels modes és el que resulta de la seva mera adscripció a un atribut, prescindint de qualsevol altra consideració temàtica o de contingut d'aquest mode: «*el ser formal de les idees és un mode de pensar*»,⁵⁹ de manera que cada mode no rep l'ésser formal, el que el mode és (pensament, extensió...), per una cessió indeterminada de la realitat de la substància, sinó per una cessió de la substància en tant que pensant o extensa... I és així com l'ésser pensament d'aquesta idea i l'ésser extensió d'aquest cos només són causats per la substància en tant que pensant i en tant que extensa respectivament.

b) En segon lloc, s'estableix que la causalitat de la substància respecte als modes té lloc, no en tant que la substància és infinita i no està limitada (i pel que ateny al punt anterior, encara podria ser així, perquè cada atribut expressa una essència eterna i infinita), sinó en tant que està afectada per un altre mode singular que, al seu torn, està afectat per un altre mode singular... fins a l'infinit.⁶⁰ Descartes ja sostenia que les idees no es diferen-

dimus, eandem nec existentiam, nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque sua existentiae, neque sua durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cuius solam naturam pertinet existere (per coroll. 1, prop. 14». (Geb., II, 67, 20-25).

56. Geb., II, 50 (20-35) i 51 (1-21).

57. En el *Tractat de l'esmena de l'enteniment* ja s'hi diu que la definició de l'essència d'una cosa creada «*haurà de comprendre la causa pròxima*». (Geb., II, 35, 12-16).

58. «*Cuiuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent*». (Geb., II, 89, 4-6).

59. «*Esse formale idearum modus est cogitandi*». (Geb., II, 88, 27-28).

60. Dues proposicions resulten prou clares en aquest sentit; la prop. 28 de la part I: «*Cap cosa singular, o sigui, cap cosa que és finita i té una existència determinada, pot existir, ni ser determinada a obrar, si no és determinada a existir i a obrar per una altra causa, que és també finita i té una existència determinada; i, al seu torn, aquesta causa no pot tampoc existir, ni ser determinada a obrar, si no és determinada a existir i a obrar per una altra que també és finita i té una existència determinada, i així fins a l'infinit*». El subratllat és meu. («*Quodcumque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, et operandum determinatur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, et operandum, et sic in infinitum*»). (Geb., II, 69, 2-9).

L'altra és la prop. 9 de la part II: «*La idea d'una cosa singular existent en acte té com a causa Déu, no en tant que és infinit, sinó en tant que se'l considera afectat per la idea d'una altra cosa singular existent en acte, de la qual Déu és també causa en tant que afectat per una tercera, i així fins a l'infinit*». El subratllat torna a ser meu. («*Idea rei singularis, actu existens, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existens idea affectus consideratur, cuius etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est,*

cien per la seva realitat formal: tant se val de què siguin idees, la seva realitat formal consisteix a ésser determinacions mentals. Els modes spinozians, tant considerats des de l'extensió com des del pensament, mantenen aquesta indiferència. De què els ve, doncs, llur diferència? No pas, certament, del fet de ser modes d'un atribut, perquè aquest és l'ésser formal que tenen en comú, sinó del mode finit que els ha causat i, en realitat, del lloc que ocupen en la sèrie infinita de la causalitat intermodal. En aquest sentit, mereix esment el fet que, en la demostració de la causalitat intermodal que fa la prop. 9 de la part II, hi ha una referència explícita a la singularitat del mode com a allò que cal explicar: «*La idea d'una cosa singular existent en acte és un mode singular de pensar i distint dels altres* (pel corol·lari i l'escoli de la proposició 8 d'aquesta part); *i així* (per la proposició 6 d'aquesta part) *té com a causa Déu en tant que només és cosa pensant. Però no* (per la proposició 28 de la part I) *en tant que és absolutament cosa pensant, sinó en tant que se'l considera afectat per un altre mode de pensar, i d'aquest és Déu també causa en tant que afectat per un altre, i així fins a l'infinit*».⁶¹ Aquest infinit totalitzat és, per tant, aquella causa externa que decidia l'existència d'aquells singulars la definició dels quals no incloïa una determinació numèrica. Però, a més, la determinació de la singularitat pel tot infinit no només supleix, com a causalitat externa, la causalitat de la pròpia essència, sinó que, a més, com a totalitat, ho fa mantenint la necessitat amb què és causa l'essència quan ho és: «*La raó per la qual un cercle o un triangle existeixen o no existeixen, no se segueix de la seva natura, sinó de l'ordre de tota la natura corpòria: car de tal ordre ha de seguir-se, o bé que aquest triangle existeix ara necessàriament, o bé que és impossible que existeixi ara*».⁶² La conversió de l'infinit absolut en infinita totalitat i la prioritat ontològica d'aquesta totalitat sobre el mode singular són les condicions bàsiques d'un dels emblemes característics del spinozisme: la perfecta reducció de la contingència a necessitat, val a dir, a necessitat ignorada, a coneixement parcial de la sèrie.⁶³

Si més amunt he mostrat que l'infinit només es totalitza en virtut de la

et sic in infinitum»). [Geb., II, 91(30-31) i 92(1-2)]. En tots dos casos es palesa la transformació de l'infinit absolut de la substància (que, com s'ha vist, no pot causar cap mode finit) en l'infinit numèric de modes finits, val a dir, en la totalitat o mode infinit mediat.

61. «*Idea rei singularis, actu existentis, modus singularis cogitandi est, et a reliquis distinctus* (per coroll. et schol. prop. 8. huius), *adeoque* (per prop. 6. huius) *Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non* (per prop. 28. p. I), *quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio —definito— cogitandi modo affectus consideratur, et huius etiam Deus est causa, quatenus alio —definito cogitandi modo— affectus est, et sic in infinitum*». (Geb., II, 92, 4-10).

62. «*At ratio, cur circulus, vel triangulus existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae; ex eo enim sequi debet, vel iam triangulum necessario existere, vel impossibile esse, ut iam existat*». (Geb., II, 53, 6-10).

63. «*Una cosa s'anomena contingent només respecte a una deficiència del nostre coneixement. En efecte, una cosa de l'essència de la qual ignorem si implica contradicció, o de la qual sabem que no implica cap contradicció, però sense poder afirmar res del cert de la seva existència, perquè se'ns amaga l'ordre de las causes; tal cosa —dic— mai no ens pot apareixer com a necessària, ni com a impossible, i per això l'anomenem contingent*». («*At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cuius essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe sci-mus, eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet, ea nunquam, nec ut necessaria, nec ut impossibilis videri nobis potest, ideoque eandem vel contingentem, vel possibilem vocamus*»). (Geb., II, 74, 11-18).

unitat del mode infinit immediat, ara caldrà concloure que la vida autònoma del tot modal comporta que els elements interns d'aquest infinit numèric només admetin la determinació que els ve dels altres modes finits del tot (i, per tant, per transitivitat, del propi tot). Així es constitueix una sèrie causal en què: a) es respecta sempre la disciplina formal de l'atribut a què pertanyen els modes, de manera que ni un cos té causalitat sobre una idea, ni una idea sobre un cos; b) un mode té efectivitat sobre l'altre en relació a la llei del mode infinit immediat en virtut de la qual el tot és tot i cada singular es diversifica dels altres: «*Un cos en moviment o en repòs ha hagut de ser determinat al moviment i al repòs per un altre cos, el qual també ha estat determinat al moviment o al repòs per un altre, i aquest, al seu torn, per un altre i així fins a l'infinit*». ⁶⁴ Vet aquí que l'acció totalitzant del mode infinit immediat no afecta només la diversificació interna a l'infinit, sinó també la infinita interacció dels modes finits. Per què, però, el tot és infinit? Per què el nombre dels cossos o de les idees que s'afecten serialment resulta infinit? La qüestió determinant consisteix en el fet que el tot pertany a l'ontologia de l'ésser *en una altra cosa* i de l'ésser *concebut per una altra cosa*, és a dir, la infinitud no li ve al tot per la seva pròpia essència, sinó per allò *en què* està. L'il·limitat de la substància (ja sigui extens, ja sigui pensant) esdevé potència infinita de producció d'infinitos cossos i idees. I com que, gràcies a la mediació del mode immediat infinit, la substància que els produeix infinits no deixa de ser *una*, l'infinit modal no deixa tampoc de ser *tot*.

Però també s'ha de dir el contrari: l'autonomia guanyada pel mode mediat infinit respecte a l'absolut de què és mode, no es tradueix només en la clausura del tot sobre si mateix. També l'absolut es fa refractari a les lleis dels seus modes i, per moments, Spinoza sembla considerar com l'error capital en metafísica l'atribució a l'absolut de les lleis modals, error en què cauen «*tots els que jutgen confusament de les coses i no estan acostumats a conèixer-les per les seves primeres causes (...); i això perquè no distingeixen entre les modificacions de les substàncies i les substàncies mateixes*». ⁶⁵

64. «*Corpus motum, vel quiescens ad motum, vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum, vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum*». (Geb., II, 98, 9-12).

65. «*Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse judicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem 7. prop. concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum, et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur*». (Geb., II, 49, 26-30).