

MEMÒRIA D'ACTIVITATS

KONRAD CRAMER: LECTURA I INTERPRETACIÓ DEL LLIBRE I DE L'ÈTICA DE SPINOZA

Lliçó del 5 d'abril

La lliçó de Konrad Cramer, de la universitat de Göttingen, començà amb la glossa de la interpretació de Hegel, segons la qual Spinoza defensa, més que no pas un ateisme, un acosmisme,¹ atès que afirma la substancialitat única de Déu i la incapacitat del món per subsistir fora d'ell. Amb tot, el prof. Cramer manifestà, programàticament per al curs, el seu desacord amb l'afirmació hegeliana que les demostracions de les proposicions fonamentals que proven el monisme de la substància siguin només «una tortura fastiguejant i inútil», atès que el contingut d'aquestes proposicions ja va implícit en les definicions.²

De tota manera, que l'anàlisi de les demostracions, lluny de constituir una «tortura fastiguejant i inútil», subminis-

tri un enriquiment molt notable de la interpretació, no diu res contra el que fou el motiu de la primera part de l'exposició, a saber, que la *unicitat* de la substància ja està conflictivament closa en la seva definició. Aquesta primera part va consistir en l'anàlisi dels dos elements que componen aquesta definició III: «*Per substància entenc allò que és en si i es concep per si, és a dir: allò el concepte del qual, per formar-se, no precisa del concepte d'una altra cosa*».³

1. La comprensió del «*ésser en si*» no depara gran dificultat, atès que hom pot fer-la per la negació del seu contrari: «*ésser en si*» val tant com «no ésser en una altra cosa».

2. Més complexa resulta la comprensió del segon element de la definició, l'«*ésser concebut per si mateix*». En primer lloc, el prof. Cramer remarcà que

1. G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Band 20, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, pàg. 195.

2. «*Dies liegt schon in den Definitionen. Der Beweis ist mühselige, unnütze Quälerei*». Ibid., pàg. 173. Hegel refereix aquesta afirmació a les proposicions V, VIII i XIV, que efectivament tracen la línia demostrativa principal del monisme substancial.

3. «*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*». (Geb., II, 45, 14-16: d'aquesta manera citaré sempre l'edició de les obres completes d'Spinoza de Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1924—, seguit del volum, de la pàgina, i dels números de les línies. El mateix val, més endavant, respecte a Descartes, per a l'edició de Charles Adam i Paul Tannery, Paris, Cerf, 1897-1913).

és aquest segon element el que prescriu la necessitat de la unitat de la substància i la identificació d'aquesta substància única amb el Déu tradicional de la filosofia o, unint ambdues qüestions, la impossibilitat que hi hagi substàncies llevat de Déu, car, si bé la filosofia havia admès tradicionalment que les substàncies, en general, *són en si*, només de la substància-Déu estava disposada a admetre que fos *concebuda per si*. En segon lloc, es lliurà a l'anàlisi de l'«*ésser concebut per si*», destacant que significa, estrictament, que el contingut descriptiu d'allò que pretengui ser substància no pot requerir, per a ser comprès o definit, cap element descriptiu estrany. Però si bé el contingut descriptiu ho és de la substància, el concepte de substància no és, en canvi, un contingut descriptiu, sinó merament formal; no ens diu res sobre *què* és la substància o *en què* consisteix; només ens diu que, sigui el que sigui, aquest *què* o contingut descriptiu ha de ser tal que no li calgui, per a ser concebut, cap element estrany. El contingut descriptiu, segons això, es faria equiparable al gènere lògic i, en tant que aquest gènere lògic s'ha de poder concebre per si mateix sense recórrer a res estrany, seria gènere lògic *suprem*, val a dir, gènere que no admet esdevenir mera espècie en una definició que inclogui un gènere superior. Perfectament aristotèlic en això, Spinoza es nega a identificar el gènere suprem amb la substància, atès que aquell continua sent descripció, i l'identifica, en canvi, amb el que anomena «*atribut*». El caràcter descriptiu d'aquest es posa de manifest en la seva definició (IV): «*Per atribut entenc allò que l'enteniment percep d'una substància com a constitutiu de la seva pròpia essència.*»⁴ Els atributs són, doncs, aquells continguts descriptius de la substància que no poden ser definits.

La segona part de la lliçó es va centrar en el comentari de les proposicions II-V, fent notable, d'antuvi, la necessitat de fixar, contra la solució confusa

que ofereix en aquest punt Vidal Peña,⁵ la traducció de «*diversus*» per «*divers*» i de «*distinctus*» per «*distint*», a fi i efecte de precisar si Spinoza parla d'una diferència numèrica (distinció) o d'una diferència descriptiva (diversitat), precisió indispensable per a uns textos que tracten justament de la relació entre l'una i l'altra.

Feta aquesta precisió, el primer pas fou l'explicació de la veritat de la proposició II («*dues substàncies que tenen atributs diversos no tenen res en comú entre si*»⁶) a partir només de les definicions ja aclarides de substància i atribut. Si és vigent que tota substància ha de ser concebuda *per si mateixa*, en el sentit donat suara a aquesta expressió, ja sembla clar, *només per això*, que dues substàncies no tenen res en comú. Dit d'una altra manera: si un atribut és allò el concepte del qual no pot definir-se per recurs a un altre (car tot atribut és gènere suprem), aleshores aquest segon atribut no pot tenir una part lògica que permeti definir el primer atribut i, en conseqüència, no tenen, descriptivament parlant, res en comú. Per això, tampoc dues substàncies que tenen atributs diferents tenen res (cap part lògico-descriptiva) en comú.

En aquest punt, el professor Cramer introduí la crítica de Leibniz a Spinoza sobre aquesta qüestió i, des d'aquest moment, aquesta crítica es convertí, en el que té de realment problemàtic, en el motor de l'avenç vers la tesi ontològica fonamental d'Spinoza, a saber, el monisme de la substància. La crítica de Leibniz fou especialment emprada, pel professor Cramer, per fer visible, en diferents moments del curs, el problema que comporta, amb vista a l'establiment del monisme, la insuficiència provatòria de la proposició V. La crítica de Leibniz consistiria a dir que la proposició II és, en un primer moment (1), o bé trivial o bé falsa, però que, en un segon moment (2), fins i tot si és trivial, és falsa. Aquest segon moment de la crítica leibniziana, però, seria desestimat com a inconsistent

4. «*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens.*» (Geb., II, 45, 17-19).

5. A la prop. II, tradueix «*diversa attributa*» per «*atributos distintos*» i, a la prop. V, «*duae, aut plures res distinctae*» també per «*dos o más cosas distintas*».

6. «*Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent.*» (Geb., II, 47, 9-10).

pel prof. Cramer. Veiem-los tots dos.

1. Si el cas és que, a l'esmentada prop. II, hem d'entendre «atributs» com a conceptes descriptius que es conceben cadascun per si mateix i que, a més, *tots* (un o múltiples) els atributs de la primera substància hipotètica estan exclosos de la segona substància hipotètica i *tots* (un o múltiples) els d'aquesta estan exclosos de la primera, aleshores Leibniz està d'acord amb la proposició, però aquesta proposició resulta trivial. Si el cas, per contra, és que l'expressió «dues substàncies tenen atributs diversos» ha de ser entès com si afirmés que *alguns* dels atributs de la primera substància són diversos a *alguns* dels atributs de la segona, aleshores la prop. II no és trivial, però és falsa, perquè les dues substàncies poden tenir en comú altres dels seus atributs.

2. Tornant, però, al primer cas, que s'ha mostrat trivial, ni tan sols a càrrec de la trivialitat pot evitar la falsedat, perquè, tot i que dues substàncies no tinguin cap atribut en comú, tenen en comú quelcom, a saber, ésser substàncies i tenir atributs. Aquesta crítica, però, compartida per Henry More, resulta del tot inconsistent, atès que no respecta la ja esmentada diferència entre el concepte *formal* de substància i els conceptes descriptius que, materialment, són cadascun dels atributs: ser substància no és res que tinguin en comú les descripcions de les substàncies.

Això aclarit, ens podem preguntar pel sentit de la prop. IV (a la sessió del dia 7, el prof. Cramer hi tornaria per tal de preguntar-se, a més, per la seva vàlida demostrativa): «*Dues o més coses distintes es distingeixen entre si, o per la diversitat dels atributs de les substàncies o per la diversitat de les seves pròpies afeccions*». ⁷ Aquí, la distinció de les «dues coses» no fa referència a la seva diferència de descripció, sinó a la seva diferència quantitativa, i el que es pensa en

aquesta definició són les condicions de possibilitat d'aquesta diferència quantitativa, no que l'una sigui A i l'altra B, sinó que l'una sigui una i l'altra sigui una altra. Si es dona això (la diferència numèrica entre dues coses), és perquè o bé tenen atributs diferents (una descripció per a una i una altra descripció diversa, és a dir, que consta d'elements que no estan a la descripció de la primera, per a l'altra), o bé tenen diverses afeccions. És a dir, si una cosa té la seva descripció i una altra cosa té també la seva descripció, i si la primera descripció i la segona són exactament la mateixa, aleshores no hi ha *dues* coses, sinó una. I això, encara que, com fa Spinoza amb la resta de principis, no es faci explícit, constitueix el pressupòsit del principi de la identitat dels indiscernibles. Aquest principi implícit no és demostrat, sinó que funciona com a axioma que, d'altra banda, tampoc es fa explícit com a tal. En textos anteriors de l'obra de Spinoza (apèndix al *Breu tractat*⁸), apareix justament i explícit com a axioma. I, en efecte, tampoc no queda provat en la demostració de la prop. IV de l'Ètica. Com, d'altra banda, no té tampoc la força provatòria de la prop. V («*en allò que és natural no pot donar-se dues o més substàncies de la mateixa natura, o atribut*»⁹) que Spinoza pretén concedir-li. En efecte, la demostració d'aquesta proposició arriba a un punt culminant, en què s'afirma: «*Si (les substàncies distintes) només es distingissin per la diversitat de llurs atributs, s'haurà de concedir que només n'hi ha una amb el mateix atribut*». ¹⁰ Però, tot i respectant el principi de la identitat dels indiscernibles, no es veu, en absolut, que això quedi provat, perquè es podria donar el cas de dues substàncies que es diferenciessin per la diversitat d'*alguns* dels seus atributs (per la qual cosa no serien indiscernibles i podrien reclamar llur distinció numèrica), però no per la de tots (i tindrien, en conseqüència, algun atribut en comú).

7. «*Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum*». (Geb., II, 47, 23-25).

8. Es tracta de l'axioma 2: «*Les coses que són distintes es diferencien entre si realment o modalment (De dingen welke verscheiden zyn, worden onderscheiden, of dadelyk of toevalling*». (Geb., I, 114, 5-6).

9. «*In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae eiusdem naturae, sive attributi*». (Geb., II, 48, 4-5).

10. «*Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari, nisi unam eiusdem attributi*». (Geb., II, 48, 9-10).

En aquest cas, podríem admetre, alhora, que les substàncies són dues (atès que la definició de l'una i la de l'altra no són la mateixa) i que tenen un atribut en comú (atès que no es diferenciïen per tots els atributs que integren la definició de l'una i la de l'altra). La proposició V no pot excloure, a dreta llei, la pluralitat de substàncies amb un mateix atribut, sinó només la pluralitat de substàncies que tinguin, numèricament i material, els mateixos atributs i, per tant, les mateixes definicions.

Lliçó del 6 d'abril

El prof. Cramer proposà, en primer lloc, d'examinar el paper que juga la conflictiva prop. V en la demostració de la prop. XIV («no es pot donar ni concebre cap substància excepte Déu»¹¹). Per què no hi ha substància llevat de Déu i per què Spinoza fa dependre això de la proposició V? S'ha de buscar la resposta en el fet que, considerat Déu com l'ésser que té infinits atributs, l'infinít és justament el nombre d'atributs que no n'exclou cap de si; en conseqüència, com que, segons pretén haver demostrat la prop. V, només una substància pot tenir un mateix atribut i no hi ha cap atribut que no ho sigui de Déu, no hi ha tampoc cap atribut que ho sigui *només* d'una altra substància. Per tant, no hi ha una *altra* substància fora d'aquella de què són atributs els infinits atributs.

La prop. V fa, de fet, una pressuposició no explícita: la de la identitat dels indiscernibles, que convé no confondre amb la no identitat dels discernibles. Això últim es formularia així:

$$(Fa \wedge - Fb) \rightarrow a \neq b$$

mentre que el primer es formularia d'aquesta altra manera:

$$[a(F_1, \dots, F_n) \wedge b(F_1, \dots, F_n)] \rightarrow a \equiv b.$$

Doncs bé, tornant al punt en què vàrem deixar la lliçó del dia anterior, donada la

vigència del principi de la identitat dels indiscernibles i, donats els següents casos, en què $S = \text{substància}$ i $A = \text{atribut}$:

- I. $S_1 [A_1] - S_2 [A_1]$
- II. $S_3 [A_1] - S_4 [A_2]$
- III. $S_5 [A_1 + A_2] - S_6 [A_2 + A_3]$
- IV. $S_7 [A_1 + A_2] - S_8 [A_3 + A_4]$

la prop. V, de fet i, prescindint de la validesa de la seva demostració, nega els casos I i III, però deixa en peu, encara, les possibilitats II i IV. Aquí, per tant, el camí que porta al monisme de la substància encara no s'havia acomplert.

Després d'aquesta referència a la vigència de la prop. V en la demostració de la prop. XIV, el prof. Cramer va tornar a l'ordre serial de proposicions per analitzar la VI, sense que això permetés, com veurem immediatament, oblidar la importància de la prop. V. Amb l'examen de la VI, però, entrà de ple en les dificultats del concepte de *causalitat*: «Una substància no pot ser produïda per una altra substància».¹² Per tractar aquestes dificultats, va desplegar les tres consideracions següents:

1) *Una anàlisi del sentit de l'axioma IV d'aquesta primera part*: «El coneixement de l'efecte depèn del coneixement de la causa i l'implica».¹³ Aquest judici resulta ser analític i perfectament trivial si l'entenen en el sentit següent: «Només conec quelcom *com a efecte* quan conec la seva causa», atès que els conceptes de causa i efecte són correlatius. Hi hauria, però, un possible sentit no trivial de l'axioma IV, a saber, aquell segons el qual aquest axioma estaria reclamant, per a *cada efecte determinat*, la seva causa determinada o pròxima. Tanmateix, per més que s'hi acosti, aquesta última formulació no és encara el principi de raó suficient. Això torna a posar de manifest com Spinoza introdueix principis fonamentals sense fer-los explícits. En aquest cas, concretament, quan finalment apareix, per exemple, a l'escolí 2 de la prop. VIII («s'ha de notar que es dóna necessàriament, de cada cosa existent, alguna causa determinada,

11. «Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia». (Geb., II, 56, 4).

12. «Una substantia non potest produci ab alia substantia». (Geb., II, 48, 17).

13. «Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et eandem involvit». (Geb., II, 46, 27-28).

per la qual existeix»¹⁴) o bé a la segona demostració de la prop. XI («s'ha d'assignar a cada cosa una causa, o sigui, una raó, tant de la seva existència, com de la seva no existència»¹⁵), el principi de causalitat, que no és en absolut trivial, és introduït com si fos un altre axioma, però no consta, en canvi, entre els axiomes. El principi de causalitat, tot i la seva importància ontològica, ni és lògicament trivial, ni és demostrat enlloc. Això el deixa en una indefensió que permetrà la crítica de Hume. El prof. Cramer, això de banda, va fer notar, confrontada a la de Leibniz, la particular arrogància ontològica de la formulació de Spinoza, que no es limita a exigir la causa de l'existència de tot el que existeix, sinó també la causa de la no existència de tot el que no existeix.

2) L'anàlisi pròpiament dita de la demostració i de la doble formulació del corol·lari de la prop. VI. La demostració que no hi ha causalitat entre substàncies torna a posar en evidència la importància de la prop. V, on Spinoza pretén haver demostrat que només hi ha una substància amb el mateix atribut. Efectivament, entre la causa i l'efecte hi ha d'haver un contingut descriptiu (atribut) en comú, perquè, donat que, per l'axioma IV (en el seu sentit no trivial), el coneixement de l'efecte implica el coneixement de la causa, això que de la causa està implicat en el coneixement de l'efecte és (per aquesta mateixa relació d'implicació) necessàriament quelcom que tenen en comú l'un i l'altra. Però com que la prop. V ha afirmat que només hi ha una substància amb un mateix atribut, no és possible entre dues substàncies la comunitat necessària per a la causalitat, és a dir, per a poder entendre una per l'altra.

Les dues formulacions del corol·lari, o bé desplegant les raons de la tesi, o bé reduint a l'absurd l'antítesi, demostren que la substància no pot ser produïda,

en general, per una altra cosa: segons la primera formulació, perquè, atès que només hi ha substàncies i modes de les substàncies, i la proposició ha demostrat que la substància no pot ser produïda per una altra substància, la substància no pot ser produïda en absolut per res; la segona formulació ho demostra perquè, donat que el coneixement de l'efecte implica el coneixement de la causa, el concepte d'una substància que fos efecte de quelcom que no fos ella mateixa entraria en contradicció amb la mateixa definició de substància («allò que és en si i es concep per si, és a dir: allò el concepte del qual, per formar-se, no precisa del concepte d'una altra cosa»¹⁶). Aquests corol·laris ens condueixen a la identificació fonamental entre substància i *causa sui*, que es farà efectiva a la proposició següent.

3) Un comentari a la noció de «causa sui» en relació a l'argument «ontològic». Aquest comentari, que seria reprès a l'última lliçó, comença a partir de la prop. VII («a la natura d'una substància pertany existir»¹⁷). Molt notablement, després de la feina negativa de la proposició anterior, la VII no arriba a la noció de substància a partir de la de «causa sui», sinó, al revés, a la de «causa sui» a partir de la de substància. Des de la proposició VII, si hi ha substància, aquesta substància és *causa sui*, és a dir, segons la definició I: «allò l'essència del qual implica l'existència, o, el que és el mateix, allò la natura del qual només es pot concebre com a existent»¹⁸.

L'argument «ontològic» tradicional demostra l'existència de Déu a partir del concepte de l'«ens realissimum», a qui, justament per *realissimum*, s'atribueix totes les realitats. Si, per la seva pròpia definició, les té totes i no és concebible un ésser que en tingui més (d'aquí el superlatiu), no li pot ser negada la realitat de l'existència, perquè això fóra tant com dir que l'ésser que poseeix totes les realitats no poseeix totes les realitats,

14. «Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit». (Geb., II, 50, 29-30).

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

16. Vegeu la nota 3.

17. «Ad naturam substantiae pertinet existere». (Geb., II, 49, 2).

18. «... id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens». (Geb., II, 45, 5-7).

cosa que resulta una contradicció manifesta. Aquesta, però, no és l'estratègia de Spinoza, per bé que manté, amb la identificació de la substància com a *causa sui*, el compromís que tota substància, si n'hi ha, ha de poder provar la seva existència amb mesures merament conceptuals. Això no permet, però, reconduir Spinoza a l'argument «ontològic» tradicional, bo i considerant l'existència com a formant *part*, entre d'altres atributs, de l'essència *total* de Déu. En el pensament de Spinoza, l'existència no forma part de l'essència de Déu, sinó que simplement s'identifica amb aquesta essència.

Ara bé, donat el caràcter *hipotètic* de la prop. VII, que es limita a dir que *si hi ha* substància, aleshores ha de ser *causa sui*, resulta una nova font de conflicte la referència que hi fa la primera demostració de l'existència de Déu de la prop. XI («*Déu, o sigui, una substància que consta d'infinits atributs, cada un dels quals expresa una essència eterna i infinita, existeix necessàriament*»¹⁹). Aquesta demostració afirma, i en això vol ser una reducció a l'absurd, que, si Déu no existís, la seva essència no implicaria la seva existència; això, però, afegeix, és absurd per la prop. VII que estem comentant i, en conseqüència, Déu ha d'existir necessàriament. Aquesta conclusió, però, només pot ser extreta si la prop. VII a què recorre no es limita a fer la hipòtesi de l'existència de la substància, sinó que, de fet, la posa. Contra el caràcter hipotètic de la prop. VII no hi aniria només la *conseqüència lògica* de la prop. XI, sinó, sense anar més lluny, el *to grandiloqüent* de l'escoli 2 de la prop. VIII. Si més no, d'aquesta última proposició se'n surt amb una major determinació de la hipòtesi: *si hi ha* Déu, una substància que inclou tots els atributs, aleshores hi haurà *una sola causa sui*. El problema fonamental, a partir d'aquí, és saber com es reuneix la infinitat d'atributs en una sola substància.

Lliçó del 7 d'abril

El prof. Cramer proposà com a objectiu de la lliçó l'examen de la funció de l'axioma I en la demostració de la prop. IV. Aquest examen constà de dos moments.

a) *L'examen del caràcter lògic del mateix axioma I*: «*Tot el que és, o és en si, o en una altra cosa*».²⁰ Aquest primer axioma no és una trivialitat lògica, en el sentit que no constitueix un cas d'aplicació del principi de tercer exclòs. En efecte, «*ésser en una altra cosa*» no equival a «no ésser en si». Si aquesta equivalència fos efectiva, l'axioma podria interpretar-se com: «*Tot el que és, o és en si o no és en si*» i, això sí, exclouria una tercera possibilitat. «*Ésser en una altra cosa*», però, no és més que un cas de la limitació «*ésser no en si*». A la base dels dos termes de la disjunció, «*ésser en si*» i «*ésser en una altra cosa*» hi ha un presupòsit (el «*ésser en*»), la negació del qual constitueix una tercera possibilitat. És per això, perquè no és una trivialitat, que Spinoza ha hagut d'introduir l'axioma I com a axioma, cosa que fa oportuna la consideració sobre quina és la classe limitada de proposicions que poden ser introduïdes en el sistema com a axiomes. Sembla que, si més no, han de reunir aquestes dues condicions: 1. Per definició, no són demostrables. 2. Tot i no ser demostrables, però, han d'introduir certa evidència, en el sentit que no pot ser clarament manifesta la necessitat de provar-les. La mateixa situació de l'axioma I es repeteix a l'axioma II («*el que no es pot concebre mitjançant una altra cosa, s'ha de concebre per si*»²¹). Tampoc aquí es tracta d'una trivialitat, sinó que s'ha d'interpretar tot entenent que no hi ha res que no sigui concebible: si quelcom no ho és mitjançant una altra cosa, ho ha de ser per si. És un axioma d'una força epistemològica afegida molt notable: res no ha de ser lliurat a l'inconcebible. El concepte de *causa sui*, en aquest sentit, satisfaria aquesta exigència radical d'explicació.

b) *L'examen pròpiament dit de la fun-*

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

20. «*Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt*». (Geb., II, 46, 21).

21. «*Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet*». (Geb., II, 46, 22-23).

ció de l'axioma I en la demostració de la proposició IV.

«Dues o més coses distintes es distingeixen entre si, o per la diversitat dels atributs de les substàncies o per la diversitat de les seves pròpies afeccions.

Demostració: Tot el que és, o és en si o en una altra cosa (per l'axioma I), és a dir (per les definicions 3 i 5), fora de l'enteniment res no es dóna excepte les substàncies i llurs afeccions. Per tant, res no hi ha fora de l'enteniment que sigui apte per distingir múltiples coses entre si, llevat de les substàncies o, el que és el mateix (per la Definició 4), llurs atributs i afeccions. Q.E.D.»²²

Definició III:

«Per substància entenc allò que és en si i es concep per si, és a dir: allò el concepte del qual, per a formar-se, no precisa del concepte d'una altra cosa».²³

Definició V:

«Per mode entenc les afeccions d'una substància, és a dir, allò que és en una altra cosa, mitjançant la qual és també concebut».²⁴

El prof. Cramer qüestionà aquí que només per l'axioma I i les definicions 3 i 5 quedi demostrat que «fora de l'enteniment res no es dóna excepte les substàncies i llurs afeccions». En primer lloc, «fora de l'enteniment» vol dir només «prescindint de la percepció que l'enteniment en té», i pretendria deixar de banda la diversitat que respon només a la diversitat dels atributs, que, com es manifesta al final de la demostració de la mateixa prop. IV, no es diferencien de la substància. La qüestionabilitat de la demostració ve del fet que, així com tant la definició de substància com la de mode estan constituïdes per conjuncions, l'axioma I, en canvi, només recull, en la disjunció que el constitueix, un dels dos elements de cadascuna de les dues definicions conjuntives, a saber,

com ja hem vist, el «en si», de banda de la substància, i el «en una altra cosa» de banda del mode. Tanmateix, la conclusió de la demostració afirma, sense res més que l'afirmació d'aquest axioma (disjunció entre un dels dos membres de cada conjunció), la disjunció entre les dues conjuncions completes. Aquesta conclusió només s'entén si ens referim al fet que Spinoza està pressuposant la identitat del «en si» i del «concebut per si», d'una banda, i del «en una altra cosa» i del «concebut per una altra cosa», de l'altra. I Spinoza pressuposa aquesta identitat no pas per raons semàntiques, sinó metafísiques. Llur identitat no significa que «en si» i «concebut per si», per exemple, vulguin dir el mateix, sinó que tenen la mateixa extensió, que un i altre concepte són coextensos, que no hi ha res que compleixi l'un sense complir l'altre, per això no es pot admetre les altres possibles combinacions entre els quatre conceptes que integren les dues conjuncions de les definicions de substància i mode. El caràcter provatori de la prop. IV depèn només de l'acceptació que tot el que és en si (p), també ha de ser concebut per si (q) i viceversa, i que tot el que és en una altra cosa (r), també és concebut per una altra cosa (s) i viceversa. Això, si es vol, es pot formalitzar de la manera següent:

$$(p \leftrightarrow q) - (r \leftrightarrow s).$$

I aquesta, en la demostració que acabem d'examinar, no és una pressuposició lògica, sinó metafísica: nega, per exemple, la possibilitat, admesa per la tradició filosòfica, de substàncies que siguin *en si* sense ser *concebudes per si*. Alguns dels més importants pressupòsits de l'ontologia spinoziana, que sovint tenen caràcter axiomàtic, com aquesta comunitat d'extensió que acabem de considerar, no es fan explícits a l'Ètica. També és no-

22. «Duae, aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.

Demonstratio: Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (per Axiom. I.), hoc est (per Defin. 3. et 5.) extra intellectum nihil datur praeter substantias, earumque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias, sive quod idem est (per Defin. 4.) earum attributa, earumque affectiones. Q.E.D.» [Geb., II, 47(23-30) i 48(1-2)].

23. «Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est it, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat». (Geb., II, 45, 14-16).

24. «Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur». (Geb., II, 45, 20-21).

table el fet que aquests pressupòsits provenen, en ocasions, del pòsit especulatiu d'obres anteriors de Spinoza. Per exemple, és possible vincular l'acceptació no tematitzada d'aquests bicondicionals a la feina desplegada al *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua in veram rerum cognitionem dirigitur*. Ja hem vist, a més, com alguns enunciatls han canviat d'estatut. Així, la prop. V de l'Ètica apareixia al *Korte Verhandelng...* (*Breu tractat*) com a axioma 2, cosa que pot ser presa com a manifestació de la seva indemostrabilitat. Tot i l'escàs interès ontològic de la dada, resulta lògicament significatiu que Charles Jarret, en reconstruir formalment tot el llibre I de l'Ètica, hi hagi identificat unes 75 pressuposicions que han de ser prèviament acceptades.

Lliçó del 8 d'abril

Aquesta lliçó es va desplegar en dos moments diferenciats. En primer lloc, el prof. Cramer va replantejar el problema de la unitat numèrica de la substància que pot tenir un mateix atribut. De la mà d'aquest problema, va entrar, en segon lloc, a analitzar el concepte de *causa sui*.

a) La prop. V s'ha mostrat en diferents moments del curs com a fonamental. Però l'examen que es va fer de la seva demostració a la lliçó del dia 5 va manifestar la seva incorrecció. Mogut per la nova promesa de demostrar-la que es formula a l'escoli 2 de la prop. VIII, on es diu «*que no hi ha sinó una única substància de la mateixa natura, cosa que he pensat que paga la pena de mostrar aquí*»,²⁵ el prof. Cramer s'aplicà a l'anàlisi d'aquesta nova demostració de la impossibilitat de més d'una substància amb un mateix atribut. Per bé que llarg, convé reproduir el text de l'Ètica:

«Però per tal de fer-ho amb ordre, s'ha de notar: I) que la veritable definició de cada cosa no implica ni expressa res més que la natura de la cosa definida. De la qual cosa se segueix

això: II) que cap definició no implica ni expressa un nombre determinat d'individus, atès que només expressa la natura de la cosa definida. Per exemple, la definició d'un triangle només expressa la simple natura d'un triangle, però no un determinat nombre de triangles. III) S'ha de notar que es dona necessàriament, de cada cosa existent, alguna causa determinada, per la qual existeix. IV) Per últim, s'ha de notar que aquesta causa, per la qual existeix una determinada cosa, o bé ha d'estar continguda en la mateixa natura i definició de la cosa existent (perquè, sens dubte, l'existir és propi de la seva natura), o bé ha de donar-se fora d'ella. Això admès, se segueix que, si en la natura existeix un determinat nombre d'individus, s'ha de donar necessàriament una causa perquè existeixin aquests individus, ni més ni menys. Si, per exemple, existeixen en la natura vint homes (que, per a més claredat, suposo que existeixen simultàniament, i sense que en la natura n'hi hagi hagut abans d'altres), no n'hi haurà prou (per tal de donar raó de per què existeixen vint homes) a mostrar la causa de la natura humana en general, sinó que, a més, s'haurà de mostrar la causa per la qual no n'existeixen ni més ni menys de vint, atès que (per l'Observació III) ha de donar-se necessàriament una causa de l'existència de cada un. Però aquesta causa (per les Observacions II i III) no pot estar continguda en la natura humana mateixa, ja que la veritable definició de l'home no implica el número vint; i d'aquesta manera (per l'Observació IV), la causa per què aquests vint homes existeixen, i, en conseqüència, la causa per què existeix cada un, s'ha de donar necessàriament fora de cada un d'ells, i per això cal concloure, de manera absoluta, que tot allò de la natura del qual puguin existir múltiples individus, ha de tenir necessàriament, per tal que existeixin, una causa externa. Aleshores, i donat que existir és propi de la natura d'una substància

25. «...concludere possumus, non dari, nisi unicam, eiusdem naturae, quod hic ostendere, operae pretium esse duxi». (Geb., II, 50, 20-21).

(pel que ja s'ha mostrat a l'Escolí), la seva definició ha d'implicar l'existència com a necessària i, en conseqüència, la seva existència s'ha de concloure de la seva sola definició. Però de la seva definició (com ja mostrarem a les Observacions II i III) no pot seguir-se l'existència de múltiples substàncies; en conseqüència, se segueix necessàriament d'ella, com ens proposàvem demostrar, que existeix només una única substància de la mateixa natura».²⁶

Una per una, les quatre observacions tenen el següent significat.

A la I, Spinoza ens dona, en general, dues condicions formals de la veritable definició d'una cosa. En primer lloc, les notes que entren en la definició d'una cosa han de ser totes les notes que fan que la cosa sigui el que és i no una altra cosa. En segon lloc, però, entre aquestes notes que han d'entrar en la veritable definició, no se n'inclou cap que la cosa pugui no complir sense deixar de ser la cosa que és. En la definició d'*home*, per exemple, hi ha d'entrar la racionalitat (perquè sense ella no seria *home* l'objecte de la definició), però no s'hi pot incloure el fet que rigui (perquè, tot i que l'*home* riu sovint, no deixa de ser *home* si o quan deixa de riure).

A la II, posa de relleu una d'aquestes notes, que mai entra en la definició d'una cosa, a saber, el nombre d'individus que compleixen aquesta definició. Quan ja sabem exactament què és la

cosa, quan ja hem inclòs en la definició tot el que la cosa no pot deixar de ser sense deixar de ser la cosa en qüestió, i n'hem exclòs tot allò de què la cosa pot prescindir per ser el que és, encara no sabem, per aquesta definició, quantes coses hi ha que la compleixin.

A la III, es fa explícit el principi de causalitat, en el sentit que, com es posa de manifest en la referència que hi fa la demostració, s'exigeix la determinació de la causa per a cada cosa determinada. És remarcable, en primer lloc, el valor existencial que té aquest principi per Spinoza, com d'altra banda, per tot el racionalisme: la causa d'una cosa és fonamentalment allò en virtut del qual la cosa existeix; en segon lloc, la generalitat que aporta a aquest principi l'ús de la paraula «cosa».

La IV especifica, precisament, aquesta generalitat quant a l'origen de la causalitat de l'existència de la cosa. La causa que una cosa existeixi està, o bé en la mateixa definició veritable (i, en aquest cas, per allò mateix que la cosa consisteix en el que consisteix, la cosa existeix), o bé fora d'aquesta definició. El més remarcable aquí és la introducció de la possibilitat que la causa d'una cosa que té una definició veritable sigui interna a la natura de la cosa. Aquesta possibilitat, però, encara que sense cap prova existencial (no s'hi deia pas que *existís* cap causa *sui*), ja ha estat introduïda, a saber, en la primera definició de l'*Ètica*: «Per causa de si entenc allò l'essència del qual implica l'existència, o, el que és

26. «Ut autem hoc ordine faciam, notandum est, I. veram uniuscuiusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur hoc II., nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum. III. Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. IV. Denique notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura, et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari. His positus sequitur, quod, si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa, cur illa individua, et cur non plura, nec pauciora existunt. Si ex. gr. in rerum natura 20 homines existant (quos, per majoris perspicuitatis causa, suppono simul existere, nec alios antea in natura existisse), non satis erit (ut scilicet rationem reddamus, cur 20 homines existant) causam naturae humanae in genere ostendere; sed insuper necesse erit, causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam 20 existant; quandoquidem (per III. Notam) uniuscuiusque debet necessario dari causa, cur existat. At haec causa (per Notam II. et III) non potest in ipsa natura humana contineri, quandoquidem vera homines definitio numerum vicenarium non involvit; adeoque (per Notam IV) causa, cur hi viginti homines existunt, et consequenter cur unusquisque existit, debet necessario extra unumquemque dari, et propterea absolute concludendum, omne id, cuius naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere. Iam quoniam ad naturam substantiae (per iam ostensa in hoc Schol.) pertinet existere, debet eius definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola eius definitionem debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (ut jam ex Nota II. et III. ostendimus) non potest sequi plurimum substantiarum existentia; sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum eiusdem naturae existere, ut proponebatur». [Geb., II, 50(21-35) i 51(1-21)].

el mateix, allò la natura del qual només es pot concebre com a existent».²⁷

A partir d'aquí es fa palesa la incapacitat de la definició d'una cosa per explicar l'existència d'individus numèricament diferents d'una mateixa definició, perquè la definició és la mateixa per a l'un i per a l'altre, per a una quantitat o per a una altra. Quant a la definició, el mateix es pot dir d'un nombre d'individus que d'un altre nombre, però el primer nombre i el segon no són, justament, el mateix. Per tant, la causa que el nombre sigui el que és, és a dir, la causa de tots i cadascun dels individus (atès que, per l'Observació III, cadascun ha de tenir una causa; per l'Observació IV, aquesta causa ha d'estar continguda en la natura i definició o fora d'elles, i, per l'Observació II, cap definició no determina el nombre d'individus, val a dir, el cadascun), es troba fora de la definició. Aquesta primera conclusió és expressada de forma universal dient que: «Tot allò de la natura del qual puguin existir múltiples individus, ha de tenir necessàriament, per tal que existeixin, una causa externa».²⁸ D'això i de la proposició VII, la qüestió de la qual (a saber, que existir pertanyi a la natura d'una substància) ha estat també la del present escoli fins al punt d'arrencada de la demostració que ens ocupa, se segueix que la definició de la substància comporta la seva existència. Però, per bé que la seva existència se segueixi de la seva definició, el que no se'n pot seguir, com ja s'ha vist a les observacions, és l'existència de múltiples substàncies. Si, conclou finalment Spinoza, de la natura de substància se'n segueix la seva existència, però no l'existència de múltiples substàncies, se'n segueix l'existència de no-múltiples, val a dir, se segueix l'existència d'una sola substància, el fet que només n'existeix una.

Contra l'opinió de Leibniz, qui celebrà l'elegància d'aquesta demostració, el

prof. Cramer en fa visible la seva incorrecció, explicable per la confusió en què cau l'argument entre l'acte de negar que, d'unes determinades premisses, se segueixi quelcom (*negatio consequentia*), i l'acte d'afirmar, d'unes determinades premisses, una conseqüència negativa (*negatio consequentis*). En el nostre cas, que de la natura o definició de quelcom no se segueixi (*negatio consequentia*) que n'existeixin múltiples individus, no vol dir que se'n segueixi que els individus que existeixen del mencionat quelcom són no-múltiples (*negatio consequentis*), és a dir, només un. Amb això es posa novament de manifest, en primer lloc, la importància de l'afirmació de la prop. V, segons la qual només hi ha una única substància amb un mateix atribut. Efectivament, aquesta demostració de l'escoli 2 que acabem d'examinar s'efectua a tall de reforç de la prop. V, que ha estat emprada a la mateixa demostració de la prop. VIII que ens ocupa, i que afirma que: «Tota substància és necessàriament infinita».²⁹ En segon lloc, però, es repeteix la decepció quant a la correcció formal de la demostració d'aquest punt fonamental si no s'introdueixen pressupòsits no explícits en les demostracions.

b) Que l'existència de la substància pertanyi a la seva natura significa l'efectiva identificació de la substància com a causa sui, identificació que s'ha produït a la prop. VII. Ara bé, la mateixa comprensió d'aquest concepte d'origen cartesà es presenta envoltada de grans dificultats. En primer lloc, sembla que allò de què s'admeti que compleix la definició de causa sui es veurà abocat, com a causa, a l'existència distinta i anterior de si mateix com a efecte. Aquesta objecció que Arnauld ja va formular a Descartes, rebé en el seu moment, com a resposta, que Déu no necessita res que el preexisteixi, justament perquè la seva existència se segueix de la seva essència.³⁰ De tota manera, la definició spi-

27. Vegeu la nota 18.

28. «...omne id, cuius naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere». (II, 51, 13-14).

29. «Omnis substantia est necessario infinita». (II, 49, 9)

30. «Per últim, no es pot concebre sense caure en l'absurd, que una cosa rebí l'ésser, i que tanmateix aquesta mateixa cosa tingui l'ésser abans que haguem concebut que l'hagi rebut. Doncs bé, això passaria si atribuïssim les nocions de causa i d'efecte a una mateixa cosa, respecte a si mateixa. Car quina és la noció

noziana de *causa sui* («per causa de si entenc allò l'essència del qual implica l'existència, o allò la natura del qual només es pot concebre com a existent»³¹) encara no comporta per si mateixa una prova existencial de res. És per això que l'Ètica s'obliga a identificar descriptivament una essència que sigui tal que se'n segueixi la seva existència, i a la qual hom pugui aplicar la noció de *causa sui*. Però aquesta identificació descriptiva, a la manera com la tradició l'havia ofert amb l'*ens realissimum* en l'argument ontològic, no es produeix en tota l'Ètica, car la prop. VII, que identifica la substància com a *causa sui* («A la natura d'una substància pertany existir»³²), resta estrictament formal. La primera qüestió a resoldre, a partir d'aquí, consisteix a determinar quina és l'essència de què hom diu que «*involvit existentiam*». Certament, per tal de fer front a la dificultat, cal recórrer a la definició de Déu

(VI): «*Per Déu entenc un ens absolutament infinit, és a dir, una substància que consta d'infinits atributs, cadascun dels quals expressa una essència eterna i infinita*».³³

Però que la natura de Déu, de la qual entenem que se segueix la seva existència, consti d'infinits atributs, desplaça la dificultat cap a una segona qüestió, a saber, la de la convivència, en un mateix ens, d'atributs diversos, en especial la difícil convivència entre els dos atributs que per Descartes mereixeren substàncies diferents: extensió i pensament. La dificultat prové d'una certa exclusió mútua, si més no, aparent, entre l'un i l'altra. Ara bé, el caràcter d'aquesta exclusió no es pot interpretar com si es tractés d'una mútua negació lògica. Certament, s'exclouen en un altre sentit que ha de permetre, al mateix temps, llur coincidència no només en una mateixa substància, sinó també en els seus modes. Tant és així que, contra l'afirmació

d'una causa? Donar l'ésser. Quina és la noció d'un efecte? Rebtre'l. Així, doncs, la noció de causa precedeix naturalment la noció d'efecte.

Aleshores, no podem concebre una cosa sota la noció de causa, com a donant l'ésser, si no concebem que el té; car ningú no pot donar el que no té. En conseqüència, abans concebrem que una cosa té l'ésser que no pas que l'ha rebut; i tanmateix, en qui rep, rebtre precedeix a tenir.

Aquesta raó pot encara explicar-se així: ningú no dona el que no té; per tant, només aquell qui ja el té pot donar-se l'ésser; ara bé, si ja el té, per què se l'hauria de donar?

(Deinde, concipi sine absurditate non potest rem aliquam accipere esse, et tamen illud idem esse habere, priusquam conceperimus illud iam accipisse. At istud contingeret, si notiones causae et effectus eidem rei respectu sui ipsius tribueremus. Quae est enim notio causae? Dare esse. Quae notio effectus? Accipere esse. Prior est autem natura causae notio, quam notio effectus.

Iam vero concipere non possumus rem aliquam sub notione causae ut dantem esse, nisi illam concipiamus habere esse; nemo enim dat quod non habet. Ergo prius rem conciperemus habere esse, quam conciperemus illud iam accipisse; et tamen in eo quid accipit, prius est accipere quam habere.

Aliter ea ratio formari potest: nemo dat quod non habet; ergo nemo potest sibi dare esse, nisi qui iam illud esse habeat; si autem iam habet, ut quid sibi illud daret?). (A.T., VII, 210, 5-20).

Descartes respon, per exemple: «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 efficient, 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 efficient. 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 inesgotable, 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 efficient, sinó significant només que la potència inesgotable de Déu és la causa o la raó per la qual no necessita causa. (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)». [A.T., VII, 235(25-28)-236(5-10)]. Vegeu també A.T., VII, 240, 23-26: «Per això, quan hom pregunta si quelcom pot donar-se l'existència a si mateix, no s'ha d'entendre altra cosa que si hom preguntés si la natura o l'essència d'alguna cosa pot ser tal que no necessiti causa efficient per existir. (Ideoque, cum quaeritur an aliquid sibi ipsi existentiam dare possit, non aliud est intelligendum, quam si quaereretur, an alicuius rei natura sive essentia sit talis, ut causa efficiente non indigeat ad existendum)».

31. Vegeu la nota 18.

32. Vegeu la nota 17.

33. «Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit». (Geb. II, 45, 22-24).

cartesiana de la meua existència, *com a pensant*, Spinoza busca per a l'axioma II de la segona part de l'Ètica («*Homo cogitat*»³⁴) un subjecte apte perquè se'n prediquin els dos atributs. Però encara que la seva no sigui una negació lògica, queda per veure com es concilien els dos atributs en una sola substància. Enllà, però, d'aquests dos atributs, tot el sistema de Spinoza s'ensorraria si hom mostrés que, entre els infinits atributs que la substància és, n'hi ha dos que es neguen l'un a l'altre.

Amb tot, el problema dels infinits atributs afecta la definició o la natura de Déu i, un cop resolt, encara quedaria en peu la qüestió de saber com aquesta natura «*involvit existentiam*». L'argument de Spinoza, en efecte, no fa dependre

l'existència, com en la formulació cartesiana, d'un determinat contingut descriptiu que, essent *tal*, no pot no existir; com tampoc no inclou l'existència, seguint la formulació anselmiana, com una *part* de la totalitat de l'essència (no està, per dir-ho així, al costat de l'extensió i el pensament com un atribut més). Per Spinoza, essència i existència de Déu, ras i curt, són *idèntiques*. I el nostre *tercer* problema, justament, rau a saber interpretar aquesta identitat!

I encara un *quart* problema: què vol dir, en el marc d'aquesta identitat, que l'existència *se segueix* de l'essència?, car aquí, si més no, hi ha un desnivell lògic, una mena de *cessió* de l'una a l'altra en l'interior de la identitat.

Jordi Sadurní

34. *Geb.*, II, 41, 25.