

MIQUEL BELTRÁN\*

## NATURALEZA Y FORJA DE LOS MODOS INFINITOS MEDIATOS, EN SPINOZA

### Abstract

The aim of this paper is to give an account of the intrinsic nature of infinite mediate modes in Spinoza's system, based on the explanation he gives of the way in which they proceed from Substance in the first book of the *Ethica*. These modes are not clearly described by Spinoza in the book, not even in Letter 64 to Schuller, in which he uses the expression *facies totius universi* to refer to them. Spinoza advises Schuller to read a passage of the *Ethica* in order to understand this expression, the Scholium of a Lemma that elucidates the composition of the whole individual which stands for the totality of bodies. Several scholars have concluded from that that the *facies totius universi* is identifiable with the infinite mode of extension. Inversely, we try to show that the *facies* includes both infinite mediate modes, which separately are the total individual composed of all bodies, and the love of God wherewith God loves Himself.

**Keywords:** Spinoza, God, Mediate Infinite Modes, *Facies Totius Universi*, Kabbalah.

### Resumo

O objetivo deste estudo é dar conta da natureza dos modos infinitos na ontologia espinozana, tendo por base as proposições do Livro I da *Ethica*, nas quais o filósofo entende demonstrar como é que estes se seguem da substância. Nem nessas passagens nem na Carta 64 a Schuller, na qual Espinosa usa a expressão *facies totius universi* para se lhes referir, se descreve a sua constituição com clareza. Na carta Espinosa convida o seu interlocutor a ter em conta, para o bom entendimento da expressão, o Escólio de um Lema que na *Ethica* dilucida o individual total, que parece insistir na soma dos corpos. Alguns estudiosos concluíram daí que a *facies totius universi* é identificável com o modo infinito mediato da extensão. Em sentido contrário, tentamos mostrar aqui que a *facies* inclui ambos os modos mediatos que, separadamente, são o indivíduo composto da totalidade de corpos, e o amor pelo qual Deus se ama a Si mesmo.

**Palavras Chave:** Espinosa, Deus, modos infinitos mediatos, *facies totius universi*, cabala.

---

\* Profesor de filosofía en la Universidad de las Islas Baleares. La investigación previa a la redacción de este trabajo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como Investigador Principal, en el proyecto FF12009-07217, *La influencia de Abraham Cohen de Herrera sobre Spinoza*, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación en España.

En la carta 63, escrita en julio de 1675, Schuller<sup>1</sup> requería de Spinoza, a instancias de Tschirnhaus<sup>2</sup>, «ejemplos de aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios así como de aquellas que lo son mediante alguna modificación infinita. Creo que del primer género son el pensamiento y la extensión y del segundo, el entendimiento en el pensamiento y el movimiento en la extensión»<sup>3</sup>. Los cuatro modos postulados por Schuller son manifiestamente inadecuados<sup>4</sup>, por cuanto éste supone que los dos atributos conocidos por el hombre (el pensamiento y la extensión) serían modos infinitos inmediatos, y que el entendimiento absolutamente infinito y el movimiento serían modos infinitos mediatos. Spinoza responde<sup>5</sup>: «los ejemplos del primer género que pedís son en el Pensamiento el entendimiento absolutamente infinito y en la Extensión, el movimiento y el reposo; del segundo género es la faz de todo el Universo, la cual aunque varíe de infinitos modos, permanece sin embargo

---

<sup>1</sup> El alemán George Hermann Schuller (1651-1679) estudió medicina en Leiden, donde coincidió con Tschirnhaus, tras lo cual se instaló en Ámsterdam. Sus cartas no denotan que poseyera un agudo intelecto para la disquisición filosófica, pero como mediador entre Spinoza y Tschirnhaus, así como también entre el autor de la *Ethica* y Leibniz, escribió epístolas que indujeron a Spinoza a desvelar aspectos capitales de su ontología. Asistió, además, a la muerte del filósofo, y participó en los pormenores de la publicación de sus *Opera Posthuma*.

<sup>2</sup> Ehrenfried Walter von Tschirnhaus (1651-1708) era un conde alemán que mostró verdadero interés por la ontología de Descartes, ya desde sus días de estudiante en la Universidad de Leiden. Conoció a Spinoza a través, precisamente, de Schuller, y le visitó. Escribió obras de medicina.

<sup>3</sup> Las citas de las obras de Spinoza, como en lo usual, se realizarán remitiendo a la edición canónica de C. GEBHARDT, *Spinoza Opera*, Carl Winters, Heidelberg, 1925 (reedición de 1972). Así, por ejemplo, SO 3 está por el tomo tercero de la misma. Después del tomo, se da el título de la obra, la parte, capítulo(s) y línea(s) (si se trata de una epístola, el número de la misma), también según la convención internacional. Acto seguido, la página en la traducción utilizada, por lo general la de V. PEÑA para la *Ethica* y la de A. DOMÍNGUEZ para el resto de obras, todas en Alianza Editorial, el número de volumen, y el número de página(s). Las abreviaturas de los títulos son las siguientes: E para la *Ethica*, seguida de la Parte (P), y a continuación, Praef (Prefacio), P (Proposición), I (Introducción), A (Apéndice), L (Lema), Ad (Definiciones de los afectos), D (Demostración), C (Corolario), S (Escolio), Ax (Axioma), Def (Definición), Post (Postulado), Ex (Explicación); finalmente, si es el caso, el número (por ejemplo, S1 sería Escolio primero), y después, página(s) y línea(s). De las otras obras citadas en este trabajo: KV (*Korte Verhandeling van God Ide Mensch en des Zelfwelstand*, seguida de la parte y del capítulo (y eventualmente del Axioma, Proposición, Corolario, etc...), página(s) y línea(s); CM para *Appendix continens cogitata metaphysica*, seguida de la parte y del capítulo, página(s) y línea(s); TTP para *Tractatus Theologico-Politicus*, seguida del capítulo, página(s) y línea(s), Ep para las epístolas, seguida del número de la misma, página(s) y línea(s). Así, esta primera cita es Ep63, SO 4, 276, 1-4. AE 1305, p. 348 (es decir, Epístola 63, Volumen 4 de las *Spinoza Opera*, página 276, líneas 1 a 4. Traducción castellana en Alianza Editorial, número 1305, página 348).

<sup>4</sup> Lo que ha llevado a SCHMALTZ, T. M., «Spinoza's Mediate Infinite Mode», *Journal of the History of Philosophy*, 35 (1997) 199-235 ha señalar que «hay alguna razón para dudar de que fuese Tschirnhaus...quien aportara los ejemplos de los dos modos infinitos mediatos que hallamos en la carta de Schuller. Es cierto que la pretensión de Schuller...es que meramente trasladaba a Spinoza inquisiciones de Tschirnhaus...Pero en otros pasajes de su correspondencia con Spinoza aquél muestra gran perspicacia en su atención a distintos puntos y sutiles características del sistema spinoziano. Me parece poco atribuible a él haber ofrecido ejemplos tan fundamentalmente erróneos de los modos infinitos» (p. 203).

<sup>5</sup> Ep64, SO 4, 278, 24-28. AE 1305, p. 351.

siempre igual. A propósito de esto último ved el Escolio del Lema 7 que se encuentra antes de la Proposición 14 de la Parte II». Spinoza se refiere a la *Ethica*, libro no publicado hasta después de su muerte, pero cuyo contenido –en todo o en parte– era ya conocido entre los hombres más preclaros de Holanda, y también de otros lugares de Europa<sup>6</sup>.

*Facies totius universi* parece ser, así, el nombre que Spinoza da al único modo infinito mediato al que hace referencia en su obra, y del que ni siquiera explícita de qué atributo sería modo, algo que ha llevado a estudiosos como Zourabichvili<sup>7</sup>, y, hace ya casi un siglo, a Wolfson<sup>8</sup>, entre otros, a considerar que se trataría de un único modo correspondiente a la vez a la extensión y el pensamiento, lo que resulta difícil de admitir puesta la gran distancia conceptual que existe entre los modos infinitos inmediatos del pensamiento y el de la extensión (por una parte –lo decíamos– el entendimiento absolutamente infinito, identificable con la *Idea Dei*, y por el otro, el movimiento y el reposo y las leyes según las cuales éstos rigen los cuerpos). Además, que los infinitos mediatos deban derivarse, tal como son descritos, de aquéllos<sup>9</sup>, permite sospechar que resulta difícil que ambos configuren la misma mediación, dado que lo que define a los modos finitos (que serán, como veremos, partes de los modos infinitos mediatos) es, por lo demás, serlo de un atributo en particular.

La distinción entre modos infinitos inmediatos y mediatos no se da en todas las obras de Spinoza. En la *Korte Verhandeling* no la hallamos. La divergencia se da aquí entre los modos infinitos y las cosas particulares, siendo los primeros creados inmediatamente por Dios, y los otros por una causa instrumental subsidiaria. Pero de la caracterización de los modos infinitos inmediatos y mediatos en varios lugares de la *Ethica*<sup>10</sup> y en la carta a Schuller, parece concluirse que

1. Todo modo es en Dios sólo, y sólo a través de Él concebido, pues por E1P28S: «Ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: las que se siguen necesariamente de su naturaleza considerada en absoluto, y, por la mediación de estas primeras, otras, que, sin embargo, no pueden ser ni concebirse sin Dios... Dios es causa absolutamente 'próxima' de las cosas inmediatamente producidas por Él».<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> En lo que respecta al interlocutor que aquí nos ocupa, la Ep59 de Tschirnhaus, datada el 5 de enero de 1675, demuestra que éste había leído la segunda parte de la *Ethica*.

<sup>7</sup> ZOURABICHVILI, F., «La langue de l'entendement infini», Jornadas *Spinoza aujourd'hui*, Décade Cerisy-La Salle julio 2002, p. 2: «hay un universo de las ideas como lo hay de los cuerpos (por ello es que en la carta 64 a Schuller, Spinoza no da como ejemplo de modo infinito mediato sino la *facies totius universi* –y no, como alguna vez se postula, porque habría olvidado dar un ejemplo del modo del pensamiento–); de hecho, la *facies totius universi* se declina bajo el atributo de la extensión y también bajo el del pensamiento».

<sup>8</sup> WOLFSON, H. A., *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press 1962, en un solo volumen. La primera edición, en dos volúmenes separados, es de 1934.

<sup>9</sup> El modo infinito mediato es descrito en E1P23: «Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerado en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita» (E1P23, SO 2, 66, 25-28. AE H 4404, p. 77). La segunda suerte de procesión es la que define al modo infinito mediato.

<sup>10</sup> Por ejemplo en E1P23D: «Si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, ambas cosas deben necesariamente concluirse, o percibirse, en virtud de algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que dicho atributo expresa la infinitud y necesidad de la existencia, o...la eternidad, esto es...en cuanto se lo considera en términos absolutos» (E1P23D, SO 2, 67, 1-6. AE H 4404, p. 77-78).

<sup>11</sup> E1P28S, SO 2, 70, 2-8. AE H 4404, p. 82.

2. Si un modo existe necesariamente (en virtud del atributo del que es modo) expresa la infinitud y eternidad de la existencia.
3. Se sigue de un atributo de Dios tomado en términos absolutos, bien inmediatamente, o bien a través de alguna modificación, que es producto ('hijo', escribe Spinoza en la KV<sup>12</sup>, de la naturaleza de Dios absolutamente considerada<sup>13</sup>). Así, el modo infinito mediato por el que esté la *facies totius universi*, es en Dios, existe necesariamente, y es infinito en virtud de la extensión, el pensamiento, o ambos, que expresa(n) la infinitud y eternidad de la existencia, y se da a través de una modificación que procede de la naturaleza de Dios considerada absolutamente.

En su libro capital sobre el pensador de Ámsterdam, *The Philosophy of Spinoza*, publicado por primera vez en 1934, Wolfson aventuró una genealogía precisa de la expresión *facies totius universi*, de acuerdo con la cual él hallaba en la misma reminiscencias de cómo en la Escritura es descrita en su totalidad cierta extensión de territorio: «Así, cuando en la Biblia se quiere decir 'sobre toda la tierra' leemos: 'sobre la faz de la entera tierra' que en la Vulgata se traduce así: *super faciem totius terrae* (Dan 8, 5<sup>14</sup>) o *super faciem universae terrae* (Gen 7, 3<sup>15</sup> y I Sam 30:16<sup>16</sup>)<sup>17</sup>, o *super faciem omnis terrae* (II Sam 18, 8<sup>18</sup> y Zac 5, 3<sup>19</sup>)».

Detenerse en los símiles nos aboca a sospechar que la *facies totius universi* es un modo infinito de la extensión, y así postula Wolfson que podría significar la totalidad del universo como un individuo. Aduce además éste que, al adoptar tal expresión para el modo mediato, Spinoza tuvo que haberse visto influido por el término cabalístico *parzuf* (traducido por 'rostro'<sup>20</sup>) que está —escribe el estudioso— por las emanaciones mediatas de *En Sof* (el Infinito,

---

<sup>12</sup> KV 1/9, no2 & no3, SO 1, 70, 31, 71, 1-21. AE 1478, p. 93-94.

<sup>13</sup> Algo más adelante volveremos sobre la historiografía de esta noción —la de hijo de Dios— en el pensamiento judío del Renacimiento, que sin duda influyó notoriamente en el Spinoza de la KV.

<sup>14</sup> Daniel 8, 5: «Estando yo observando, he aquí, un macho cabrío venía del occidente sobre la superficie de toda la tierra sin tocar el suelo; el macho cabrío tenía un cuerno prominente entre los ojos».

<sup>15</sup> Gen 7, 3: «De las aves del cielo toma también siete parejas, macho y hembra, para preservar la especie sobre la faz de la tierra».

<sup>16</sup> I Sam 30:16: «Entonces los llevó, y he aquí que estaban desparramados sobre la superficie de toda la tierra, comiendo, bebiendo y haciendo fiesta por todo aquel gran botín que habían tomado de la tierra de los filisteos y de la tierra de Judá».

<sup>17</sup> WOLFSON, H. A., *The philosophy of Spinoza* I, 1962, p. 244.

<sup>18</sup> II Sam 18, 8: «La batalla se extendió por toda aquella región, y el bosque devoró más gente aquel día que la que devoró la espada».

<sup>19</sup> Zac 5, 3: «Entonces me dijo: ésta es la maldición que sale sobre la faz de toda la tierra; ciertamente todo lo que roba será destruido según lo escrito en un lado, y todo el que jura será destruido según lo escrito en el otro lado».

<sup>20</sup> MAGID, S., *From Metaphysics to Midrash. Myth, History and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbalah*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2008, afirma, con todo, que la traducción más correcta del término '*parzufim*', aunque éste derive de la palabra griega '*prósopos*', que está por persona, sería la de 'interrelacionarse en conjunto'. Leemos: «*parzuf* significa literalmente 'rostro', pero puede ser traducido con mayor propiedad como 'interacción', el lugar donde el infinito se encuentra con lo finito» (p. 24).

o más literalmente, 'el que carece de fin')<sup>21</sup>. Sospecha Wolfson que Spinoza habría encontrado el término en *Puerta del Cielo*, la obra cabalística que Abraham Cohen de Herrera<sup>22</sup> escribió en Ámsterdam entre 1620 y 1632, y de la que numerosos estudiosos<sup>23</sup> han percibido la posible influencia que hubo de tener sobre la gestación de la filosofía spinoziana. Leemos: «Al acuñar o

---

<sup>21</sup> «*parzupim* del mundo del infinito» escribe Herrera en su obra capital: COHEN DE HERRERA, A., *Puerta del Cielo*, ms. Koninklijke Bibliotheek, 's-Gravenhage 131 C 10, La Haya. Además de este manuscrito, completo, con resúmenes e índice de materias, copiado de mano anónima, existen otros tres. Dos se hallan en la Biblioteca Etz haim-Montezinos de la Sinagoga Portuguesa de Ámsterdam (manuscrito 48 A 16, copiado por Samuel David Curiel en 1675, y manuscrito HS 48 B 19, copiado por Samuel Abaz George en 1740 (a éste último le faltan los tres últimos libros). Un último manuscrito, también incompleto a partir del libro octavo, se halla en la biblioteca de la Columbia University de Nueva York (x 86 H 42 Q). La cita es *Puerta del Cielo*, Libro Sexto, Capítulo I, f. 62r. El Infinito o *En Sof, Causa Primera*, se describe en la obra como «aquel puro y absoluto ser, por esencia, que no es limitado, ni limitable a ninguna determinada naturaleza, ni a todas juntas.... es aquella inmensidad, que a todos los que participan de ser, y lo pueden participar, asiste y está presente, obrando en los unos, y estando pronta y dispuesta para obrar, cuando quisiese, en los otros, todos los que son y es posible que sean. Y en resolución, es aquella perfección que no solamente excede, contiene, causa, y puede causar, todas las demás perfecciones que fuera de ella son y pueden ser, mas en sí es tal y tanta, que si en infinito fuéremos añadiendo, mayores y más excelentes perfecciones, a las producidas, y con el entendimiento, fuéremos subiendo de más a más, y más perfecto objeto y concepto intelectual e inteligible, nunca llegaremos ni llegarán todos los efectos y alcanzados conocimientos, a perfección existente o conocida, que no digo se iguale... mas aun se proporcione o asemeje, a la infinita e incausada perfección primera» (*Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición II, f. 1v).

<sup>22</sup> Abraham Cohen de Herrera, de ascendencia española, se crió en Ferrara. Definitivo para entender su periplo intelectual fue su encuentro en Ragusa (la actual Dubrovnik) con Israel Sarug, un discípulo de Luria que propagó las enseñanzas de éste por tierras italianas, pero que también las permeó de un aparato neoplatónico que influyó decisivamente en el ahínco mostrado por Herrera por elevar el sincretismo entre filosofía y cábala que pugnaron por fraguar, en el Renacimiento, pensadores judíos como Alemanno o Yagel, a cotas nunca superadas. Tras una accidentada vida dedicada al comercio, Herrera recaló en Ámsterdam en 1619, donde fue miembro de la congregación Neveh Shalom, y se le calificó de 'sabio da lei'. Además de *La Casa de la Divinidad y Puerta del Cielo*, sus dos textos cabalísticos, es autor de un *Epítome y Compendio de Lógica o Dialéctica*, publicado en vida del autor.

<sup>23</sup> Entre estos cabe señalar a ALTMANN, A., «Lurianic Kabbalah in a Platonic Key, Abraham Cohen de Herrera's *Puerta del Cielo*», en I. TWERSKY y B. SEPTIMUS (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard, Harvard University Press, 1987, pp. 1-37. También son de obligada referencia SACCARO BATTISTI, G., «Herrera and Spinoza on Divine Attributes», *Italia* 4 (1985) 21-58, SACCARO BATTISTI, G., «Abraham Cohen Herrera et le Jeune Spinoza entre Kabbale et Scolastique; à propos de la création 'ex nihilo'», *Archives de Philosophie* 51 (1988) 55-73, y sobre todo SACCARO BATTISTI, G., *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milán, Franco Angeli, 2004. Cfr. asimismo YOSSA, N., «The Impact of Renaissance Writings on 17th Century Kabbalist Herrera», *Accademia* 3 (2003) 113-128, y KRABBENHOFT, K., «Syncretism and Millennium in Herrera's Kabbalah», en M. GOLDISH Y R. H. POPKIN (eds.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Jewish Messianism in the Early Modern World*, Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 65-75. Finalmente, DI POPPA, F., «Abraham Cohen de Herrera: A Possible Source for Spinoza's Concept of the Attributes», *American Catholic Philosophical Quarterly* 83 (2009) 493-507; DI POPPA, F., «Spinoza's Concept of Substance and Attribute: A Reading of the *Short Treatise*», *British Journal for the History of Philosophy* 17 (2009) 921-938, DI POPPA, F., «Spinoza and Process Theology», *The Southern Journal of Philosophy* 48 (2010) 272-293, y HUGUES, A. W., «The Reception of Yehuda Abravanel among Conversos in the 17th Century: A Case Study of Abraham Cohen de Herrera», *Bruniana & Campanelliana* 14 (2008) 461-475.

adoptar esta expresión para el modo mediato, Spinoza pudo haberse visto también influido por el término cabalístico ‘rostros’ (*parzufim*), derivado de *prósopos*, que está por las emanaciones mediatas del Infinito (*En Sof*), que proceden de él a través de la mediación de las *sefirot*<sup>24</sup>. *Abraham Cohen de Herrera, en su Puerta del Cielo*, se refiere a estas emanaciones mediatas como ‘los rostros del universo del infinito’. En el castellano original, la frase reza: ‘*parzupim* del mundo del infinito’. En la versión hebrea hallamos el mismo término ‘*parzufim*’<sup>25</sup>. La versión hebrea a la que Wolfson se refiere es una traducción del original castellano que debemos a Isaac Aboab de Fonseca, uno de los rabinos que firmó la excomunión de Spinoza<sup>26</sup>.

Pero en realidad los *parzufim* no son tanto emanaciones directas del infinito que constituye la divinidad como la reestructuración de las mismas tras la catástrofe de la rotura de los vasos que contienen la luz irradiada por *En Sof*, proceso que acaso convenga aquí detenerse a explicar.

La cábala de Safed, y en particular la de Luria<sup>27</sup>, forjó, en el XVI, una novedosa teosofía en el seno del judaísmo. La razón de su impacto en el pueblo fue el influjo directo que la misma tuvo sobre las cuestiones del exilio y de la redención. El exilio se concibió como símbolo de la realidad terrenal, pero sobre dicha concepción se erigió una doctrina general del universo,

---

<sup>24</sup> Las *sefirot* son descritas por Herrera del siguiente modo: «los medios que dijimos, que representan a la Causa Primera que en sí, como infinita, es del todo oculta, son las *sefirot*, o divinas numeraciones, que de ella próximamente emanan, y que con su virtud, y actual concurso, produjeron, y continuamente gobiernan todas las cosas.

Que se pueden circunscribir, pues que el definir las es imposible, diciendo que son propagaciones de la sencillísima Unidad divina, comunicaciones de su infinita bondad, representaciones de su suma verdad, y participaciones de su ser, que lo es por su misma esencia, imágenes y traslados de su inteligencia, demostraciones de su voluntad, vasos y receptáculos de su potencia, instrumentos de su acción, rayos con que todo ilustra y mira, ideas, razones y simientes con que todo produce, ánimas con que a todo da ser, vida y entendimiento, orden de los tiempos con que todo distingue...incorporales lugares que todo contienen, supremas unidades, a las cuales se reducen todas las unidas, multitudes, o números, y por ellas finalmente, a la purísima unidad de todas las unidades, que es la infinita y primera» (*Puerta del Cielo*, Libro I, Capítulo IX, f. 4r). Según Herrera, «el nombre de *sefirá*, o *sefirot*, que a las divinas emanaciones ordinariamente se aplica, deriva de *sipur* que es narración, para que sepamos que ellas son las que, como dice el salmista, recuentan y narran a todas las criaturas la gloria de su encubierta Causa» (*Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición XIV, f. 6r).

<sup>25</sup> WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza I*, 1962, p. 245.

<sup>26</sup> Esta versión, publicada en 1655, mutila extraordinariamente el original, obviando todo el aparato filosófico con el que Herrera inicia su revisión de la cosmología luriánica, en su exacerbado afán por vindicar el sincretismo entre filosofía y cábala que se dio ya en el Renacimiento italiano, tanto entre cabalistas cristianos como entre los hebreos. Sobre la misma tradujo al latín Christian Knorr von Rosenroth para su compendio de la cábala que tituló *Kabbala Denudata*, en el que ‘*parzufim*’ se vierte como ‘*Personae Systematicis, Infinitii*’, dando pábulo a la genealogía que Wolfson advertía que remite a ‘*prósopos*’.

<sup>27</sup> Isaac Luria, llamado Ari (‘el león’), es considerado uno de los más grandes cabalistas de todos los tiempos. Divulgó su innovadora doctrina en Safed, centro capital de la cábala del XVI. Nacido en Jerusalén, murió a los 38 años. Habiendo realizado estudios talmúdicos en El Cairo, se retiró a una isla del Nilo para estudiar la cábala, y tras unos años de meditada lectura del *Zohar* viajó hasta Galilea para devenir discípulo de Cordobero, tras cuya muerte fundó su propia escuela allí. No dejó nada escrito, pero su doctrina nos ha llegado a través de prosélitos suyos como Hayyim Vital, en su *Etz Hayyim (El árbol de la vida)* o el *Sefer Hagilgulim (Libro de las reencarnaciones)*. La cosmogonía luriánica introduce una concepción dramática, llena de dinamismo, en la cábala post-exílica, a la manera gnóstica.

y de la potencia y el afán del hombre en la reestructuración del mismo, tras la caída. Así, el sistema cabalístico de Luria es, esquemáticamente, el siguiente: el mundo entero fue originado en un acto primordial. Dios no se reveló a nadie a través de aquél, sino que, al contrario, se escondió y se contrajo en el profundo misterio de su íntima naturaleza<sup>28</sup>. Fue precisamente en virtud de ello –de su contracción y ocultamiento– como el mundo pudo surgir y tener su lugar. Tras aquella contracción, se produjo un segundo acto, la emanación del mundo, y así, la manifestación de Dios como un ser personal, como el Creador y el Señor de Israel. Pero aquella primera acción tuvo importantes consecuencias. Puede apreciarse en ella una voluntad de repliegue en sí mismo, y de auto-limitación, que se refiere al atributo de justicia, pues dicho encogimiento (el *Zimzum*) se vincula a una actitud de retribución hacia lo otro, pero a la vez de crueldad hacia sí mismo, el exilio del propio Dios que se ha despojado de su absoluto infinito para devenir un infinito restringido. Es el exilio interno de la divinidad el que al contraerse en el *Zimzum* da lugar al mundo.

Ante la cuestión capital de cómo se constituye el mundo, hay una divergencia notable entre la cábala primitiva y la de Luria y sus discípulos. Los antiguos la resolvían con una doctrina de la emanación según la cual Dios exhaló de su sobreabundancia<sup>29</sup>, de la riqueza que contiene, las *sefirot*, las luces divinas, las virtudes y grados por los que se revela. De grado en grado exhaló Aquél su luz, que se extiende progresivamente, y también de manera incesante se ha ensombrecido. En ese descendimiento de las luces desde su fuente infinita, han emanado y se han creado los mundos, y el nuestro es el más externo frente al aparato de lo eterno. El proceso de creación es, asimismo, el de la revelación, que tiene un sentido único y esencial, carente de ambigüedad.

La cábala luriana se despliega de un modo algo diverso. La cuestión del origen, y en ella, la noción de *Zimzum*, es mucho más capital, y reemplaza a la de simplicidad, que contaba extraordinariamente para los cabalistas de la Edad Media. De nuevo, en Luria, con objeto de que algo que no es Dios pueda existir, es indispensable que Éste se refugie en sí mismo. Dios dirige los rayos de su luz en el espacio creado por su contracción. En cada instante la contracción y la emanación son igualmente necesarias<sup>30</sup>. Esta doctrina es, de algún modo, el rechazo de la noción de univocidad. Todo contiene esta proporción de dualidad y de duplicidad, fundamental, de las que resultan una expulsión y una expansión. Es por la conjunción de estas dos corrientes inversas que las cosas llegan a existir. La idea de la contracción parece contener paradojas, pero sobre todo expresa la idea de un Dios vivo, considera a Dios como un organismo que se revela por su potencia, y según una mecánica interna harto compleja. Así, para realizar la obra de la creación, Dios forma vasos que deben servir para la revelación de su propia esencia, pues en ellos se contiene la luz de la cual surgirán las criaturas. Pues

---

<sup>28</sup> Cfr. a este respecto NOVAK, D., «Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology», en L. E. GOODMAN (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, University of New York Press, 1992, pp. 299-319.

<sup>29</sup> Cfr. sobre esta cuestión en la cábala clásica, WOLFSON, E., *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1994.

<sup>30</sup> Cfr. sobre ésta y otras cuestiones relativas a la derivación del mundo en Luria, KLEIN, E., *Kabbalah of Creation. Isaac Luria's Earlier Mysticism*. New Jersey, Jason Aronson Inc., 2000. También MAGID, S., «Origin and the Overcoming of the Beginning: *Zimzum* as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala», en S. MAGID y A. COHEN (eds.), *Beginning/Again: Toward a Hermeneutic of Jewish Texts*. New York, Seven Bridges, 2002, pp. 163-214.

bien, por razones sobre las que las cabalistas conjeturan hipótesis muy diversas –algunas de ellas antagónicas entre sí-, y que son objeto de prolifas elucubraciones, esos vasos se rompen desde el inicio de la revelación de Dios a sí mismo. Incapaces de contener la luz divina, los vasos se resquebrajan y la luz se dispersa. Grandes cantidades de la misma vuelven a su origen, pero el resto, o mejor, centellas o puntos mínimos de esa luz, caen hacia abajo: Éste es el exilio interno fundamental de la creación, mediante el cual los cabalistas explican la aparición de lo otro en la constitución del mundo. Ese elemento dramático en la creación comporta el exilio, y nada hay en estado de perfección desde ese momento, porque la luz divina no se halla en su lugar, y con ella, tampoco nada de lo que existe.

Todo se halla fuera de su exacta ubicación, todo está en exilio<sup>31</sup>. Además, algunas de estas diminutas porciones de luz se precipitaron en el abismo, y allí constituyen las fuerzas del mal, por las cuales el creador ha querido poner a prueba a sus criaturas. La constante contienda de éstas –las criaturas- entre sí, y contra aquellas fuerzas da buena cuenta de ello.

Vemos pues que la cábala de Safed propone una visión cósmica del exilio. No se trata sólo del exilio del pueblo de Israel, sino del de la propia presencia divina, desde el origen del universo. Toda la imperfección del mundo se explica por el exilio de la luz de Dios, que aspira a retornar a su fuente, pero que no puede hacerlo por sí misma. Lo importante es que algo divino, según Luria, está comprometido en la realidad del exilio.

El Adán cósmico, una suerte de entidad espiritual suprema, un alma que contenía todas las almas, cae, y al caer él, la luz divina que contenía su alma se desperdiga, de modo que la realidad se precipitó en el exilio. Un exilio cósmico del cual Israel no es sino la forma que expresa más adecuadamente su situación, la de un mundo que se halla en el estado previo a la redención. No causa el exilio, pues, el azar, sino que aquél se inscribe en la realidad más profunda, y expresa el hecho de que Israel no ha repuesto cada cosa en su lugar. Esta reposición debe llevarse a cabo a través de la Torá y sus preceptos, esto es, del cumplimiento de la Ley. Los preceptos son el misterioso medio por el cual las cosas se ven devueltas a la luz primordial, o mejor, por el cual la luz aprisionada se libera y torna a su lugar<sup>32</sup>.

Los *parzufim* están por el denuedo con que Dios acomete la reparación, a través de un *Adam Kadmon* (hombre primordial) reconfigurado, que hace posible la relación de las luces divinas según una nueva dinámica, mediante semblantes que subsumen las *sefirot* que han mostrado la fragilidad de la que adolecen por sí mismas. Cinco *parzufim* que poseen, así, la estabilidad y firmeza de las que carecían las anteriores manifestaciones divinas. Cada *parzuf* contiene las diez *sefirot*, imaginadas ahora como rasgos anatómicos. Luria mostró una inclinación a multiplicar los elementos que configuran la manifestación de la divinidad, en una suerte de incontables espejos que se reflejan los unos en los otros.

Esta reorganización en *parzufim* facilita el ascenso de las centellas de luz que habían quedado en el exilio tras la rotura de los vasos, a través de la armoniosa interrelación de aquéllos que hace posible la paulatina reestructuración de la luz, y su reascensión, tras haber quedado atrapada en el mundo, permitiéndole retornar a la perfección inicial. Tal como Magid lo expone: «conjuntos de *sefirot* en el sistema luriánico...constituyen una combinación de formas deificadas de carácter bíblicos, en conjunción con la interpretación mítica que Luria

---

<sup>31</sup> Cfr. WOLFSON, E., «Ontology, Alterity, and Kabbalistic Anthropology», *Exemplaria* 12 (2000) 129-155.

<sup>32</sup> Cfr. FINE, L., *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford, California, Stanford University Press, 2003. También FINE, L., *Safed Spirituality*, Nueva York, Paulist Press, 1984.

hereda del *Zohar*. Estos *parzufim*... crean las condiciones apropiadas para el fluir divino en el mundo material»<sup>33</sup>.

La redención tiene lugar en el seno de dicha concepción. De este modo se invierten las nociones por las cuales la visión abocada a la catástrofe se convierte en un proceso histórico. Pero el exilio es una misión, una prueba a la que se somete a Israel. Además, ya desde los tiempos de la expulsión de los judíos de la península ibérica, los hebreos creían que las almas pasaban de un cuerpo a otro, y la transmigración de las mismas no es un simple corolario al sistema, sino que está en el centro misma de su consideración del estado imperfecto del mundo, del desorden propio de la creación. Del mismo modo en que los cuerpos están o son en el exilio, las almas también lo son y lo están. Por todo ello el judío que cumple un precepto no hace simplemente eso, sino que repara algo en el mundo y ayuda a reconducirlo a la posición inicial<sup>34</sup>.

En Herrera, la distancia entre *En Sof*, el Infinito y el entendimiento creado es tan inmensa que la Causa Primera «determinó manifestarse por medios o representaciones y semejanzas luminosas, incorpóreas, y divinas, que, procedidas de ella, y debajo de ella demostrasen... alguna porción, aparte de su infinidad, ya que toda, por sí y en sí, es totalmente inalcanzable»<sup>35</sup>. Pero *En Sof* salva de alguna manera la inmensa distancia emanando, irradiando haces de su luz donde expande su ser, «propagando y difundiendo de sí como infinitamente liberal y magnífico, muchos y muy perfectos grados, órdenes, y especies de efectos en quien sumamente resplandece»<sup>36</sup>, aunque con un efecto limitado, de manera que quede proporcionado al entendimiento de la criatura, y ésta llegue a alcanzarlo.

La proporción no se logra, sin embargo, tras la primera emanación, sino tras una serie de ellas, exactamente tras diez, donde la una, a partir de la primera, es causa de la siguiente, degradándose en perfección la que es efecto con respecto a la que es causa. Las emanaciones son en Herrera como «vidrieras, cortinas y antiparas»<sup>37</sup> que templan la inabordable luz divina para acomodarla a la visión humana. Aunque escribe Herrera: «Es necesario que intervenga alguna proporción y conveniencia entre la potencia cognoscitiva y su cognoscible objeto, para que lo conozca. Pero entre la Causa Primera que es infinita y todos los producidos y producibles entendimientos que son limitados y de ella en infinito distantes, no hay, ni puede haber, proporción alguna, para que en alguna manera lo alcancen, y entiendan. Con que es cierto, que queda en sí y por sí del todo oculta, y de ninguno conocida o conocible»<sup>38</sup>. Por lo demás, los *parzufim*, en *Puerta del Cielo*, son una concertación de las caídas *sefirot* o vasos, que se constituyen de un modo distinto, interactuando dinámicamente. En el Libro décimo y último, se lee que de la conjunción de las cinco *sefirot* más altas «se formó el *parzuf* de *Atika de Atikim*, o *Atika Kadissa*, que quiere decir el Antiguo de los Antiguos, y el Antiguo Santo; no en línea recta, como de antes<sup>39</sup>, sino en contrapeso, balanza, cara a cara<sup>40</sup>». A

---

<sup>33</sup> MAGID, S., *From Metaphysics to Midrash*..., 2008, p. 24.

<sup>34</sup> Sobre esta doctrina de Luria y su prefiguración en la cábala italiana del Renacimiento, véase OGREN, B., *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*. Brill, Leiden, 2009.

<sup>35</sup> *Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición V, f. 2v.

<sup>36</sup> *Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición IV, f. 2r.

<sup>37</sup> *Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición VIII, f. 3r.

<sup>38</sup> *Puerta del Cielo*, Libro I, Proposición VIII, f. 3v.

<sup>39</sup> Es decir, no como emanaron en su primera propagación las *sefirot*.

<sup>40</sup> *Puerta del Cielo*, Libro X, Capítulo VII, f. 144 v.

continuación Herrera relata cómo se forjan los restantes *parzufim*, de diferentes *sefirot* y en los diversos mundos.

El proceso emanativo en Herrera nos parece que puede ser contemplado como una prefiguración de la derivación de los modos infinitos en Spinoza. Tratemos, a partir de lo anteriormente expuesto, de reinterpretar la misma en Spinoza, y en particular la forja de la *facies totius universi*. A diferencia de los dos modos infinitos inmediatos, que se hallan adscritos a sus respectivos atributos sin ambages, y se definen en función de ellos, el modo finito inmediato no se circunscribe –como ya referíamos– a ninguno de ellos explícitamente, de ahí que resultara esperable que a algunos estudiosos les pareciera que puede pertenecer a ambos. El propio Wolfson, y pese a relacionarlo con la territorialidad –al remitir a los pasajes bíblicos que antes referíamos–, se enfrenta a quienes intentan encontrar un modo infinito mediato del Pensamiento que corra paralelo a la *facies totius universi*. Se hallarían quienes lo hacen bajo el dictado de la necesidad de encontrar otro modo infinito mediato con el fin de equilibrar la simetría. El estudioso halló un pasaje de la KV que invita, a su parecer, a desistir del intento: la naturaleza o Dios es un ser del cual se predicen infinitos atributos, y que contiene en sí mismo las esencias de las cosas creadas. Escribe Wolfson: «Se sigue de ello que todo lo que es producido en el pensamiento es una idea infinita (*oneyndige Idea*) que comprende *objective* la totalidad de la naturaleza como ésta es *realiter* (Apéndice II, & 4<sup>41</sup>)»<sup>42</sup>. Esta idea infinita es la *Idea Dei*, y por el contexto del pasaje resulta claro para Wolfson que no puede ser un modo mediato del pensamiento, ya que afirma a continuación: «de aquí que, en el capítulo 9, llame a esta idea una creación creada inmediatamente por Dios. El uso de la *Idea Dei* en E1P21D no deja duda además de que se trata de un modo inmediato». Wolfson toma la *Idea Dei* como equivalente de la expresión ‘*intellectus absolute infinitis*’, descripción del modo infinito inmediato del pensamiento<sup>43</sup>. En efecto así es. Pero ello no obsta para que tratemos de hallar un modo que sea mediato en el pensamiento, una vez descartado que la *Idea Dei* pueda serlo.

En un breve artículo de 1994, magistral en su concisión y precisión argumentativas, Beyssade<sup>44</sup> determinó que el modo infinito mediato que correspondería al pensamiento, paralelo al individuo total que consiste en el conjunto de los cuerpos, y que lo es de la

---

<sup>41</sup> Remite WOLFSON a la parte del Apéndice de la KV intitulada *Van de Menschelyke Ziel (Del alma humana)*, citando como Apéndice segundo lo que consuetudinariamente se cita no como tal, sino por su título, una pequeña digresión sobre la cuestión del alma con la que concluye la obra. El fragmento al que Wolfson se refiere reza: «Siendo esto así, a saber, que la naturaleza o Dios es un ser del que se predicen infinitos atributos y que contiene en sí todas las esencias de las cosas creadas, es necesario que de todo eso surja en el pensamiento una idea infinita, que contenga en sí objetivamente toda la naturaleza, tal como es realmente en sí» (KV, VMZ4, SO 1, 117, 24-29. AE 1478, p. 171).

<sup>42</sup> WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza* I, 1962, p. 241.

<sup>43</sup> En un magnífico estudio reciente, MELAMED, Y., «‘Christus secundum spiritum’: Spinoza, Jesus and the Infinite Intellect», en N. STAHL (ed.), *The Jewish Jesus*, Nueva York, Routledge, 2012, pp. 140-151, demuestra que la *Idea Dei* (esto es, el modo infinito inmediato del Pensamiento) se manifiesta asimismo en el eterno hijo de Dios que es Cristo, conocido no según la carne, sino como la eterna sabiduría de Dios. Leemos en la Ep73, a Oldenburg: «para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana, y, más que en ninguna otra cosa, en Jesucristo» (Ep73 SO4, 308, 9-13. AE 1305, p. 388).

<sup>44</sup> BEYSSADE, J.-M., «Sur le mode infini médiat dans l’attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution («Éthique» V, 36)», *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 119 (1994) 23-26.

extensión<sup>45</sup>, sería el amor de Dios por sí mismo. Oponiéndose a Guérout<sup>46</sup>, quien afirmó que no se halla en la obra de Spinoza nada que nos conduzca a discernir cuál es el modo infinito inmediato del pensamiento, por lo cual este estudioso, según su propia expresión, se ‘resolvió a interpretar’, Beyssade detalla las condiciones que deberá cumplir dicho modo. En primer lugar, ser distinto del entendimiento absolutamente infinito o *Idea Dei*; también, derivar de éste, para lo cual Beyssade pone en práctica «un principio de univocidad o de homogeneidad en el seno de la *Naturaleza Naturante*; la misma relación entre los modos mediatos e inmediatos existe entre los modos finitos (de la *res cogitans* singular, el alma humana) y los modos infinitos (de Dios, *res cogitans*). Es por ello que el axioma 3 de la segunda parte me parece –añade Beyssade– actuar en dos niveles. Subordina expresamente a la idea todos los afectos como el amor, el deseo. Proveniente de Descartes (MM III, AT VII, 37 1, 3-12. IX-29<sup>47</sup>) y de la *Korte Verhandelng* (*Apéndice final*, II, *Del Alma Humana*, & 5<sup>48</sup>), este axioma establece lo que es la relación entre un modo mediato y un modo inmediato (poco importa que sean finitos o infinitos). E invita a poner el amor como el primero de los modos mediatos en el atributo pensamiento»<sup>49</sup>. Igualmente, es preciso que se dé una diferencia con el modo inmediato. No basta con una distinción de razón, sino que aquélla debe ser modal. Así, la voluntad no es diferente del entendimiento, de manera que no podrá constituir el modo infinito mediato.

Además, éste debe comprender, como partes suyas, a los modos finitos mediatos homónimos, de idéntica suerte a cómo el modo infinito inmediato (esto es, el entendimiento absolutamente infinito, en el Pensamiento (o bien la Idea que Dios tiene de sí mismo)) contiene en sí, como partes, a las almas humanas<sup>50</sup> o los entendimientos humanos<sup>51</sup>.

Es la proposición 35 de la parte quinta de la *Ethica* la que revela cuál es el modo en cuestión, que permite que no tengamos que vernos abocados a interpretar. Ya que ‘el amor con el que Dios se ama a sí mismo’, que tiene expresamente como partes ‘el amor intelectual

---

<sup>45</sup> Nos referimos a la extensión y el pensamiento, esto es, a los dos únicos atributos que al hombre le es dado conocer, aunque Dios posee infinitos atributos, como consta de su misma definición en la *Ethica*.

<sup>46</sup> GUÉROULT, M., *Spinoza I. Dieu*. Aubier-Montaigne. París, 1968.

<sup>47</sup> «De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de ‘idea’: como cuando quiero, temo, afirmo o niego» (R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de PEÑA. V., Ediciones Alfaguara, S. A., Madrid, 1977, p. 33).

<sup>48</sup> «Hay que señalar, además...que todos los demás modos, como el amor, el deseo, la alegría, tienen su origen en ese primer modo inmediato; y de tal suerte que, si éste no le precediera, no podría existir ni amor, ni deseo, etc...» (KV, VMZ5, SO 1, 118, 3-7. AE 1478, p. 171).

<sup>49</sup> BEYSSADE, J-M, «Sur le mode infini...», 1994, 24-25.

<sup>50</sup> Véase E2P11D, SO 2, 94, 22. AE H 4404, p. 126: «la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana». Se trata no de la de una cosa inexistente, ni de la de una cosa infinita, sino la idea de un singular existente en acto. Y el escolio: «De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea» (E2P11C, SO 2, 94, 30-34, 95, 1-2. AE H 4404, p. 126).

<sup>51</sup> «Resulta evidente que nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios» (E5P40S, SO 2, 306, 21-24. AE H4044, p. 425).

de cada alma hacia Dios', cumple las condiciones que requiere la constitución del modo infinito mediato del pensamiento<sup>52</sup>.

El amor intelectual de Dios por sí mismo se correspondería con el modo infinito mediato de la extensión, y tal como éste, parecería estar compuesto, ser una totalidad o agregado. A diferencia de como podrían parecer describirse los modos infinitos inmediatos, una suerte de emanaciones directas de Dios que cabría sospechar que son trasuntos de las *sefirot*, los modos infinitos mediatos se asemejarían más a las reestructuraciones de aquéllas tras la rotura de los vasos, los *parzufim*. La constitución de éstos, en la cábala luriánica, es como sigue. De nuevo, hay que retrotraerse a que los vasos, destinados a contener la luz del Infinito al desplegarse, son, como decíamos, incapaces de hacerlo. Tras la rotura, la divinidad se afaná por reparar la estructura del mundo emanado a través de una compleja urdimbre de procesos que conocemos con el término *tiqqun* (reparación, restauración, curación). El medio capital por el cual éstos se producen, es, de nuevo, a través de la emanación de la luz en la forma de *Adam Kadmon*, el hombre primordial, pero esta vez configurado –lo referíamos– de una manera *in toto* novedosa. En lugar de emanar en la comparativamente simple forma de las diez *sefirot*, la luz divina se reorganiza ahora en cinco configuraciones mayores o *parzufim*, los semblantes, o mejor, las interrelaciones bajo las cuales se subsumen las *sefirot*.

*La maraña se hace aún más compleja puesto que cada uno de los cinco parzufim* consiste en la estructura previa de las diez *sefirot*, imaginadas ahora como variaciones o caracterizaciones 'anatómicas' de los *parzufim*. Se añade a esta barroca naturaleza cósmica, que cada uno de los distintos mundos de la emanación, la creación, la formación y la actualización consiste en el entero cuerpo de los *parzufim*, junto con el de sus configuraciones. Estaría lo anterior por el hecho de que la entera estructura cósmica se describe de modo diferente según la perspectiva desde la que se halla quien contempla los rostros, en lo que se hallaría, sea dicho *en passant*, la prefiguración de la consideración de la subjetividad de los atributos en Spinoza<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> En la segunda mitad de E5 (de la proposición 21 a la 40) el alma humana tiene su unión singular con Dios, «un amor intelectual hacia Dios, una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa, es decir, un amor hacia él no en cuanto nos lo imaginamos como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno» (E5P32C, SO 2, 300, 23-27. AE H 4404, p. 416). (También KV (*Segundo Diálogo (Tweede Zamenspreekinge)*) entre Erasmo y Teófilo, 13: «mientras no tengamos de Dios una idea tan clara que nos una a él tan íntimamente que no nos permita amar algunas cosas fuera de él, no podemos decir que estamos verdaderamente unidos con Dios ni depender inmediatamente de él»)) (KV Z2, SO 1, 13, 19-24. AE 1478, p. 78), y para llevarla a cabo recurre a la doctrina de los modos infinitos del pensamiento, tanto inmediato (E5P40S (véase cita anterior) como mediato («un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres» (E5P36S, SO 2, 303, 2-3. AE H 4404, p. 419)). Beyssade sospecha que Spinoza intencionadamente omitió la naturaleza del modo infinito mediato del pensamiento a Schuller debido a que pensó que éste le resultaría de difícil comprensión como derivación ontológica de la substancia.

<sup>53</sup> Sobre esta subjetividad, cfr. WOLFSON, H. A., «Spinoza's Mechanism, Attributes and Pampsyshim», *The Philosophical Review* 46 (1937) 307-314, y asimismo MIJUSKOVIC, B., «Spinoza's Ontological Proof», *Sophia* 12 (1973) 17-24, quien aboga por ella, al igual que el primero, con sólidos argumentos. También JARRETT, C. E., «Some Remarks on the 'Objective' and 'Subjective' Interpretation of the Attributes», *Inquiry* 20 (1977) 447-456. Más recientemente, SCHEIN, N., «The false Dichotomy between Objective and Subjective Interpretation of Spinoza's Theory of Attributes», *British Journal for the History of Philosophy* 17 (2009) 505-532, ha abogado por la superación de la dicotomía a través de un planteamiento hartamente peculiar.

Detengámonos ahora, de nuevo, en la epístola a Schuller. Allí se describen el reposo y movimiento de los cuerpos que componen la *facies*, formando un individuo que conserva su naturaleza, sin cambio en la forma, pues dichos cuerpos se mueven comunicándose entre sí su movimiento según la misma relación que antes. Cómo esto pueda ser se expone en el Escolio del Lema al que remite la carta, y que reza: «Un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá... sin cambio alguno, moverse más lenta o más rápidamente. Y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos compuesto de individuos de segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitas maneras, sin cambio alguno en el individuo total»<sup>54</sup>. Resulta meridianamente claro que la *facies totius universi*, para cuya aclaración, Spinoza recurre –lo decíamos– a este lema, está vinculada a la totalidad constituida de cuerpos, y por tanto, al modo infinito mediato de la extensión entendido como individuo formado por la totalidad de modos finitos. Esta remisión al Lema 7 nos hace concordar con Beyssade en que hay dos modos infinitos mediatos, y no sólo uno. Pero también cabe recordar de nuevo que el proceso de constitución de los mismos es a partir de los modos finitos que lo conforman. Así, el amor de Dios hacia sí mismo es la totalidad del amor de los modos finitos hacia Dios, pues «el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad»<sup>55</sup>.

Según Wolfson, ya sea que Spinoza leyera el manuscrito castellano, o la versión abreviada, en hebreo, de *Puerta del Cielo* que debemos a Isaac Aboab de Fonseca, la descripción de Herrera de las emanaciones mediadas a través de aquella expresión tuvo que sugerir a Spinoza la de *facies totius universi*, que está por la descripción de los modos infinitos mediatos, y que Spinoza vincula explícitamente al de la extensión, en su remisión al lema referido, y por extensión, a pasajes de E2. Creemos, a este respecto, que es improbable que no leyera el original castellano, por cuanto la influencia directa del intento de conciliación entre filosofía y cábala que se halla en los primeros libros de *Puerta del Cielo*, y que es casi idéntica al que encontramos en la *Ethica*, tuvo que darse a partir del original, puesto que Aboab de Fonseca eliminó gran parte de aquéllos, excesivamente filosóficos a su parecer, de la traducción que hizo al hebreo de la obra.

El universo entero, que permanece siempre él mismo, significa ante todo la preservación de la proporción de movimiento y reposo. De acuerdo con este principio, la preservación de dicha proporción de moción y reposo en las partes que componen el cuerpo de un individuo, resultan en la preservación de la forma o figura de éste como un todo. Consecuentemente

---

<sup>54</sup> E2L7S, SO 2, 101, 26-30, 102, 1-13. AE H 4404, pp. 135-136.

<sup>55</sup> E5P36, SO 2, 302, 12-15. AE H 4404, pp. 418-419.

la preservación de la proporción en las partes particulares conforman el universo físico, y lo constituyen como un todo individual que preserva el rostro (*facies*), i.e., la forma del universo como un todo.

Wolfson arguyó que cabe referirse al principio del orden e interdependencia de la naturaleza como un todo («*totiusque naturae ordinem & cohaerentiam maxima*»<sup>56</sup>) y *facies* significaría, en este sentido, *ordo et cohaerentia*. A este principio se refiere también Spinoza como «el orden del todo de la naturaleza o la conexión de las causas» («*ordinem totius naturae, sive causarum connexionem*»<sup>57</sup>) o como «el fijo e incambiable orden de la naturaleza o la cadena de los eventos naturales» («*fixum illum & immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem*»<sup>58</sup>). También como la «concatenación de las causas» («*concatenatione causarum*»<sup>59</sup>), que estaría, en efecto, igual por el pensamiento que por la extensión<sup>60</sup>. Con respecto a este principio, la naturaleza como un todo puede ser considerada un individuo consistente en partes, pues «el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto»<sup>61</sup>. La utilización del término ‘rostro’, sin embargo, introduce la cuestión de que sería un rostro para alguien. Y de nuevo, que el modo infinito mediato sería para los modos finitos.

A pesar de la apreciación general de Yovel sobre el uso de terminología cristiana para erigir un constructo religioso propio por parte de los teólogos de la comunidad judía de Ámsterdam –y también en Spinoza, según su errónea adscripción de la filosofía de éste a la mentalidad marrana<sup>62</sup>- o también de Schmaltz<sup>63</sup>, quien cree que referirse a la noción como a un hijo, producto o efecto producido inmediatamente por Dios –así como al intelecto de idéntica suerte, como hijo o producto o inmediata criatura desde toda la eternidad- remite al universo cristiano, Wolfson da cuenta de cómo el mundo inteligible en Filón es una creación inmediata de Dios desde la eternidad, y ello lo reproducen judíos renacentistas como Azariah de Rossi (*Me’or Enayim*), quien observó que, en el *Bereshit Rabbah*, «nuestros rabinos de bendita

---

<sup>56</sup> «Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo, o mal en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza» (TTP16, SO 3, 3, 191, 4-6. AE 1185, p. 334).

<sup>57</sup> E2P7S, SO 2, 90, 23-24. AE H 4404, p. 119.

<sup>58</sup> «Por gobierno de Dios, entiendo el mismo orden fijo e inmutable de la naturaleza, o la concatenación de las cosas naturales» (TTP3, SO 3, p. 45, 3435, p. 46, 1. La traducción es nuestra).

<sup>59</sup> «debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas; y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor, e incluso indispensable, considerar las cosas como posibles» (TTP4, G 3, 58, 20-26. AE 1185, p. 136).

<sup>60</sup> Cf. WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza I*, 1962, p. 246.

<sup>61</sup> TTP16, G 3, 189, 21-22. AE 1185, p. 332.

<sup>62</sup> YOVEL, Y., *Spinoza and other Heretics*. Dos volúmenes. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1989. A este respecto BELTRÁN, M. «El falaz marranismo de Spinoza», en M. BELTRÁN, J. M. MARDONES Y R. MATE (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1998, pp. 193-208 trata de desacreditar con argumentos las endebles similitudes sobre las que Yovel basa la adscripción a Spinoza de una mentalidad marrana. Yovel sigue manteniendo esta errónea consideración en su reciente YOVEL, Y., *The Other Within, The Marranos. Slipt Identity and Emerging Modernity*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2005. Véase también su errática disquisición sobre los modos infinitos, YOVEL, Y., «The Infinite Modes and Natural Laws in Spinoza», en Y. YOVEL (ed.), *God and Nature. Spinoza’s Metaphysics*. Leiden, Brill, 1991, pp. 79-96.

<sup>63</sup> SCHMALTZ, T., «Spinoza’s Mediate...», 1997.

memoria escriben con respecto al primer versículo del Génesis: De idéntico modo a como el arquitecto construye sobre la base de planos y diagramas, así el Uno Santo, bendito sea, miró la Torá y creó el mundo, como ha sido dicho: ‘El Señor me dio la vida como primicia de sus obras, mucho antes de sus obras de antaño’<sup>64</sup>. Remite desde este pasaje al aserto de Filón, en su obra titulada *De Opificio Mundi*: ‘El parece un instruido artífice que en primer lugar concibe el modelo del edificio entero, y transforma su imagen mental en concreta existencia...’<sup>65</sup>. Así, en el principio, entendiendo principio no en un sentido temporal, puesto que el tiempo fue creado con la creación, sino en un sentido numérico, Dios, bendito sea, causó el mundo del intelecto (creo que los cabalistas lo llaman mundo de las emanaciones y de las *sefirot*) emanando a través, pero no independiente de su intelecto, y a partir de él se estableció la totalidad del mundo sensible. Aquí, como también en sus tratados *De agricultura*, *De confusione linguarum*, y *Quod Deus immutabilis sit*, llama Filón al mundo inteligible de las emanaciones, el hijo de Dios, o alternativamente, la luz incorpórea, mientras que el mundo sensible es llamado ‘este hijo sensible y material’<sup>66</sup>. También en León Hebreo<sup>67</sup> hallamos una referencia a esta derivación inmediata, en parecidos términos.

El universo entero, como un todo, es un individuo<sup>68</sup> con su propia forma. En los CM la proporción del todo de la naturaleza (*analogiam totius naturae*) puede considerarse un ser<sup>69</sup>, disquisición que Spinoza desarrolla en una carta a Oldenburg de 1665, en la que trata de la manera en que podemos conocer cómo cada una de las partes de la naturaleza conviene con su todo y de qué modo está unida con las demás. Una cohesión de las partes mediante la cual entiende el filósofo «que las leyes o la naturaleza de una parte se acomod(a) de tal modo a las de la otra, que no existe la más mínima oposición entre ellas», y su famosa ilustración: «imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc... y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque contra otra, o rebota, o le comunica una parte de su movimiento, etc... Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como un todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre, y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras, a fin de armonizar, de algún modo, entre sí»<sup>70</sup>. Y concluye Spinoza: «todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo en que acabamos de concebir la sangre, puesto que todos ellos están rodeados de otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma segura y determinada,

<sup>64</sup> Prov. 8: 22.

<sup>65</sup> FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi*, 15.

<sup>66</sup> DE ROSSI, A., *Meor Emayim*, sección 1, capítulo 4. Existe traducción al inglés: *The Light of the Eyes*, traducción de J. WEINBERG, New Haven & Londres, Yale University Press, 2001. Sobre la influencia que ejerció esta obra, cfr. BONFILL, R., “Some Reflections on the Place of Azariah de Rossi’s *Meor Emayim* in the Cultural Milieu of Italian Renaissance”, en B. D. COOPERMAN (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 23-48.

<sup>67</sup> HEBREO, L., *Dialoghi d’Amore*. Gius, Laterza & Figli. Bari, 1929. En la parte tercera, p. 119, se encuentra su disquisición sobre esta materia.

<sup>68</sup> Cf. BARBER, K. F. y GRACIA, J. J. E., *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*. Albany, SUNY Press, 1994.

<sup>69</sup> «Si consideramos la analogía de toda la naturaleza, podemos catalogarla como un solo ser, y, por consiguiente, la idea o decreto de Dios sobre la naturaleza creada (*natura naturata*), será uno solo» (CM 2/7, 263, 34, 264, 1-3. AE 1325, p. 265).

<sup>70</sup> EP32, SO 4, 171, 9-18. AE 1305, pp. 236-237.

de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo»<sup>71</sup>.

Schmaltz supone que el hecho de que en la KV nada se diga acerca del individuo infinito ayuda a explicar por qué no se habla en la obra de la existencia del modo infinito mediato. Sólo tras haber Spinoza desarrollado la noción de este individuo pudo acceder a la consideración, en la carta a Schuller, de que existe tal modo infinito. Puede aquí introducirse, a modo de hipótesis, la sospecha de que Spinoza leyó *Puerta del Cielo* entre la redacción de la KV y la gestación de la *Ethica*.

Spinoza no ofrece ninguna exposición detallada de la manera en que los individuos corpóreos finitos se relacionan con la *faz*<sup>72</sup> de todo el universo. En la carta a Oldenburg a la que nos referíamos líneas más arriba<sup>73</sup> Spinoza afirma que todo cuerpo, en la medida en que existe modificado en cierta medida, es simplemente una parte del universo como un todo. Cabe concluir que los modos son partes del modo infinito mediato, aunque no del inmediato. En E1P21<sup>74</sup>, por lo demás, se demuestra que los modos infinitos inmediatos, «han tenido que existir siempre», en el sentido de que son eternos sólo porque no ha habido tiempo alguno en el que no existieran (son, así, eternos como *natura naturata*, gozan de una duración continua). E1P22D<sup>75</sup> indica que, como podía inferirse, el modo infinito mediato es eterno de idéntica suerte. Pero la esencia de los modos está fuera de la duración, como en CM II, 1<sup>76</sup> ya se explicita: esencias como verdades eternas que hallamos también en E1P17S<sup>77</sup> y en E1P24C<sup>78</sup>. Spinoza afirma que la esencia (de los modos) no implica existencia ni duración, con el fin de observar que Dios es, antes que estas esencias, la causa de la existencia de las cosas, pues «cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinito de Dios»<sup>79</sup>. Pero en el Escolio Spinoza observa

---

<sup>71</sup> Ep32, SO 4, 172, 15-18, 173, 1-2. AE 1305, p. 237. Sobre esta epístola, el artículo de SACKSTEDER, W., «Spinoza on Part and Whole: the Worm's Eye View», *Southwestern Journal of Philosophy* 8 (1977) 139-154.

<sup>72</sup> O mejor, siendo intercambio en un proceso, de cómo los modos finitos se ven producidos a partir de los infinitos.

<sup>73</sup> Ep32.

<sup>74</sup> «todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo» (E1P21, SO 2, 65, 12-14. AE H 4404, p. 75).

<sup>75</sup> La demostración remite a la de los modos infinitos inmediatos: «aquello que de tal modo se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, no puede tener una existencia –o sea, una duración- determinada» (E1P21D, SO 2, 65, 34, 66, 1. AE H 4404, p. 76).

<sup>76</sup> «la duración es una afección de la existencia y no de la esencia de las cosas» (CM 2/1, SO 1, 250, 13-14. AE 1325, p. 249). Y más adelante: «todas las cosas creadas, mientras disfrutan de su duración y existencia actual, carecen totalmente de la futura, ya que ésta se les debe conceder a cada momento, pero no cabe decir algo similar de su esencia» (CM 2/1, SO 1, 252, 9-10. AE 1325, p. 251).

<sup>77</sup> «el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia» (E1P17S, 63, 9-10. AE H 4404, 71).

<sup>78</sup> «Dios es causa del ser de las cosas. Pues, existan las cosas o no, siempre que consideramos su esencia hallamos que ésta no implica ni la existencia ni la duración, y así su esencia no puede ser causa de su existencia ni de su duración, sino sólo Dios, única naturaleza a la que pertenece el existir» (E1P24C, 67, 20-25. AE H 4404, p. 79).

<sup>79</sup> E2P45, SO 2, 127, 2-4. AE H 4404, p. 171.

que por existencia no entiende la duración, sino que «habl(a) de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos»<sup>80</sup>. Esto es, se trata de la existencia misma de las cosas singulares en cuanto son en Dios.

Guérout se equivocó al afirmar que la distinción entre modos infinitos inmediatos y mediatos es, para Spinoza, la que se da entre el universo de las esencias eternas, por un lado, y el de las existencias, por el otro<sup>81</sup>, pues si esto fuera así, la moción y el reposo deberían ser identificados con las esencias de los cuerpos finitos eternos, mientras que el individuo corpóreo infinito como modo infinito mediato de este atributo, debe identificarse con la colección de los individuos finitos corpóreos existentes. La solución de Spinoza es algo diversa: La moción y el reposo son el modo infinito que tiene una existencia sempiterna en virtud del hecho de que posee una forma eterna o esencia que implica el poder infinito de Dios<sup>82</sup>, una existencia que comparte, al igual que la *Idea Dei*, con la esencia, también, de los modos infinitos mediatos, el individuo corpóreo infinito y el amor de Dios por sí mismo, a los que la *facies totius universi* compendia.

---

<sup>80</sup> E2P45E, SO 2, 127, 17-19. AE H 4404, p. 171.

<sup>81</sup> GUÉROULT, M., Spinoza I..., 1968, en particular el capítulo undécimo, titulado *Le Dieu effect, I. Les modes infinis (Propositions 21 à 23)*, pp. 309-349.

<sup>82</sup> FRIEDMAN, J., «How the Finite follow from the Infinite in Spinoza's Metaphysical System», *Synthese* 69 (1986) 371-407.

