

<http://doi.org/10.21555/top.v680.2451>

# Spinoza, Leibniz and the Debate over the Possibility of Two Substances Sharing the Same Attribute: A Contribution to the History of Logic and Metaphysics in the 17th Century

Spinoza, Leibniz y el debate acerca de la posibilidad de que dos sustancias compartan un mismo atributo. Un aporte a la historia de la lógica y de la metafísica del siglo XVII

Juan Vicente Cortés  
Universidad Alberto Hurtado  
Chile  
[jucortes@uahurtado.cl](mailto:jucortes@uahurtado.cl)  
<https://orcid.org/0000-0003-4560-4206>

Recibido: 06 - 12 - 2021.

Aceptado: 19 - 04 - 2022.

Publicado en línea: 06 - 12 - 2023.

Cómo citar este artículo: Cortés, J. V. (2023). Spinoza, Leibniz y el debate acerca de la posibilidad de que dos sustancias compartan un mismo atributo. Un aporte a la historia de la lógica y de la metafísica del siglo XVII. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 68, 345–387. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v680.2451>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Abstract

This paper sets out to examine and respond to Leibniz's objection to E1p2 and E1p5. The objection is well known: it is false, according to Leibniz, that two substances of different attributes have nothing in common (i. e., E1p2) and, consequently, that in nature there cannot be two or more substances of the same attribute (i. e., E1p5). Here I claim that E1p2, and therefore E1p5, resist Leibniz's objection. To do so, I first address the meaning and function of E1p2 in order to determine two possible contexts in which the demonstration is valid: the context delimited by the Cartesian doctrine of the principal attribute, and the scholastic context of the logical doctrine of essential diversity. Second, I examine Leibniz's objection, by which I determine more precisely the epistemic framework of both E1p2d and Leibniz's objection. Third, I propose a critical analysis of Leibniz's objection to show that, although this objection has some semblance of validity, if we consider only what Spinoza stated in the definitions and axioms prior to E1p2, it entails a contradiction. Finally, I indicate the most difficult point in the proof of E1p2 in order to propose a small rectification that renders it immune to Leibniz's objection.

*Keywords:* diversity; distinction; attributes; substances; Spinoza; Leibniz.

### Resumen

El presente trabajo se propone examinar la objeción de Leibniz a E1p2 y E1p5 y responder a ella. La objeción es conocida: es falso, según Leibniz, que dos sustancias de atributos diversos no tengan nada en común (i. e., E1p2) y, por consiguiente, que en la naturaleza no puedan darse dos o más sustancias de mismo atributo (i. e., E1p5). Defiendo que E1p2 y, por tanto, E1p5 resisten a la objeción de Leibniz. Para ello, abordo, primero, el sentido y la función de E1p2 a fin de determinar dos posibles contextos en que la demostración es válida: el contexto delimitado por la doctrina cartesiana del atributo principal y el contexto escolástico de la doctrina lógica de la diversidad esencial. Segundo, examino la objeción de Leibniz, con lo que determino de manera más precisa el marco epistémico tanto de E1p2d como de la objeción

de Leibniz. Tercero, propongo un análisis crítico de la objeción de Leibniz a fin de mostrar que, si bien esta objeción tiene cierta apariencia de validez, si consideramos únicamente lo enunciado por Spinoza en las definiciones y axiomas anteriores a E1p2, esta entraña una contradicción. Por último, indico el punto de mayor dificultad en la demostración de E1p2 para proponer una pequeña rectificación a fin de volverla inmune a la objeción de Leibniz.

*Palabras clave:* diversidad; distinción; atributos; substancias; Spinoza; Leibniz.

## Introducción<sup>1</sup>

En el presente trabajo, propongo una revisión detallada de la objeción hecha por Leibniz a las proposiciones 2 y 5 de la primera parte de la *Ética* a fin de examinar si una respuesta es posible.<sup>2</sup> La objeción es, en términos generales, conocida: dos substancias con atributos diversos pueden, contrariamente a E1p2,<sup>3</sup> tener algo en común, puesto que nada parece impedir que compartan al menos un atributo (*c*) y se distingan por otros (*a* y *b*). Una revisión crítica de esta objeción parece tanto más necesaria cuanto gran parte del sistema de deducciones de la primera parte de la *Ética* se sostiene, implícita o explícitamente, en la verdad

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación FONDECYT de Iniciación n. 11190137 (ANID Chile). Agradezco al profesor Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires) por su lectura atenta y generosa y a Rafael Simian (Universidad de los Andes, Chile) por sus sugerencias y comentarios siempre útiles. Asimismo, agradezco a los pares evaluadores, cuyos comentarios ayudaron mucho a mejorar el presente trabajo.

<sup>2</sup> Cfr. Leibniz (1978, p. 141).

<sup>3</sup> Adoptamos aquí las abreviaturas que se utilizan habitualmente para referir a las obras de Spinoza: E = *Ética*; p = proposición; def = definición; ax = axioma; esc = escolio; cor = corolario; etc. Para la *Ética* no referiremos a la nueva edición crítica establecida por F. Akkerman y P. Steenbakkens y publicada bajo la dirección de P.-F. Moreau (Spinoza, 2020b) salvo en el caso de textos particularmente largos, como E1Ap o algunos escolios (utilizaremos la abreviatura Ak IV).

de estas proposiciones. Se podría creer que este es el caso de cualquier proposición respecto de las proposiciones siguientes, pero esto no es así al menos por dos razones. En primer lugar, porque hay algunas tesis y doctrinas de la *Ética* que no se sostienen sobre proposiciones previamente deducidas. Es cierto, sin embargo, que esto ocurre sobre todo en los escolios, donde Spinoza interrumpe explícitamente el orden geométrico, demasiado prolijo,<sup>4</sup> para adoptar un orden más fácil y breve.<sup>5</sup> Ahora bien, en segundo lugar y principalmente, porque a pesar de tratarse de una obra *ordine geometrico demonstrata*, no todas las proposiciones tienen la misma eficiencia deductiva, en el sentido de que hay proposiciones que, por muy importantes que sean, no tienen ninguna consecuencia en el decurso de las deducciones.<sup>6</sup> Por el contrario, E1p2 y E1p5 (en cuya demostración E1p2 parece ser utilizada de manera implícita)<sup>7</sup> constituyen los primeros pasos del movimiento demostrativo que debería llevarnos, mediante E1p14, es decir, mediante la tesis de la unicidad de la substancia (bautizada por los comentaristas con el nombre de “monismo substancial”),<sup>8</sup> a la demostración de E1p15, es decir, a la doble tesis (1) de la absoluta prioridad de Dios, tanto en el orden de

---

<sup>4</sup> Cfr. E4p18esc (Ak IV 366 l. 19): “Pero antes de comenzar a demostrar esto según nuestro prolijo orden geométrico [...]”. Sigo la traducción de P. Lomba (Spinoza, 2020a), que modifiqué cada vez que lo creo necesario. Respecto al tema de la brevedad y claridad de las demostraciones (que no debe confundirse con

<sup>5</sup> Es también el caso del así llamado “Pequeño tratado de física” de la

<sup>6</sup> Remito aquí al lector al muy útil apéndice que Macherey (1998, pp. 277-

<sup>7</sup> Sin duda es por esta razón que Leibniz hace la misma objeción a ambas proposiciones.

<sup>8</sup> En realidad, como han mostrado tanto Macherey (1994, pp. 39-53) como Laerke (2012, pp. 244-261), si bien calificar a Spinoza de “monista” puede encontrar algún fundamento textual, no expresa en ningún caso la tesis central o principal de la metafísica espinosista. En efecto, la atribución de la unicidad a la substancia es, por así decir, un *pis-aller* al que Spinoza parece consentir únicamente para que quede formalmente excluida la tesis de una pluralidad de

la naturaleza como del conocimiento, y (2) de la “in-existencia” de la realidad modal (*esse in alio*),<sup>9</sup> piedra angular de la ontología spinocista.

Numerosos han sido los intérpretes que han intentado encontrar una solución a la crítica de Leibniz, sobre todo después de que Jonathan Bennett, en su célebre *Study of Spinoza's Ethics*, diera una versión contemporánea de esta.<sup>10</sup> Así, Don Garrett dedica un importante artículo a la elucidación detallada de E1p5 en el que revisa cinco respuestas dadas por diversos intérpretes a “la objeción de Leibniz-Bennett” y propone una sexta.<sup>11</sup> Sin embargo, las soluciones propuestas por los diversos exégetas, por muy sugerentes que sean (e incluso siendo una de ellas, como veremos, correcta), al depender de lo que se estipula previamente que debería haber sido la “intención” de Spinoza, parecen sostenerse más sobre una conjetura que sobre una argumentación sólida, fundada

---

<sup>9</sup> E1p15 enuncia lo siguiente: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido”. Ruego al lector no se detenga demasiado en la expresión de “in-existencia” modal, mediante la cual no entiendo en ningún caso que los modos sean para Spinoza “irreales” (como en el “acosmismo” del que se le acusa a veces). Uso esta expresión para traducir el latín “*esse in*”, esto es, el hecho de que los modos “son en” la substancia, es decir, que dependen de la substancia respecto de su existencia como de su esencia (lo que otros comentadores han llamado la “inmanencia” o, también, la “inherencia” de los modos a la substancia, pero a mi juicio de manera equivocada, por cuanto, en el siglo XVII, la inmanencia se dice de la causa y la inherencia de la relación entre

<sup>10</sup> Sin referir al texto de Leibniz, J. Bennett (1984, pp. 69-70) formuló la misma objeción al tratar de explicar E1p5. En general, los comentadores contemporáneos suelen confrontarse a la objeción de Leibniz, no al examinar E1p2, sino E1p5, donde Spinoza afirma que “[e]n la Naturaleza no puede haber dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo”. Diversos comentadores se han esforzado por sortear la “Leibniz-Bennett objection”; cfr. Bennett (1984, p. 69), Curley (1988, p. 16), Allison (1987, pp. 52-53), Donagan (1988, pp. 70-71) y Garrett (1990, pp. 69-108) —texto retomado en Garrett (2018, pp. 81-85); las referencias remiten a esta edición—. Todas estas soluciones han sido examinadas en detalle por Garrett; por lo mismo, y porque no todas ellas remiten a E1p2,

<sup>11</sup> Cfr. Garrett (2018, pp. 72-85). Laerke (2018, p. 459) revisa una séptima solución (que veremos más abajo), propuesta por el propio Leibniz.

en el análisis de los textos.<sup>12</sup> En lo que sigue, intentaré mostrar que E1p2 y E1p5 (al menos en cuanto remite a la anterior) resisten —y, de hecho, bastante bien— a la crítica leibniziana. Mi tesis es que, a fin de que E1p5 sea válida (al menos en lo concerniente a la cuestión de la distinción de dos sustancias por sus atributos), el término *diversitas* empleado en E1p2 debe ser interpretado en sentido fuerte, es decir: por “diversidad de atributos” se ha de entender una diversidad total. Esto no solamente significa, como cree Bennett (1984, p. 69), “que dos sustancias no pueden tener todos sus atributos en común”, sino, más radicalmente, que “no pueden tener ningún atributo en común”. Me esforzaré por mostrar que esta es no solo una necesidad interpretativa, sino que se funda tanto en la historia de la metafísica del siglo XVII como en el sistema mismo de Spinoza, y que por ello, me parece, está sólidamente fundada.

Para llevar a cabo esta tarea, es necesario, en primer lugar, reconocer que si lo que se busca es examinar una demostración, no se debe apelar a definiciones, axiomas, proposiciones, ni en general a nada que sea posterior en el orden de la deducción a dicha demostración (ello solo puede servir para confirmar lo demostrado y no como premisa para la demostración). Pero, en segundo lugar, también es necesario reconocer que, en la medida en que el pensamiento de Spinoza se inscribe en un cierto contexto epistémico históricamente determinado, no parece posible comprender adecuadamente el objeto en cuestión si se desconoce el lenguaje con el que los filósofos de esa época se refieren a él. A este respecto, dos obras del siglo XVII me han parecido insoslayables: los *Principia philosophiae* de Descartes y las *Institutiones logicae* de Franco Burgersdijk. Ambas, en efecto, forman parte del “campo de presencia” de la filosofía de Spinoza y constituyen por lo mismo lo que podría

---

<sup>12</sup> Esto no significa por cierto que la *intentio auctoris* sea descartada *a priori* del análisis; este no puede ser el caso en particular si la intención se halla de manera expresa en algún otro texto paralelo. Lo que se quiere decir con esto es simplemente que no se le imputará a Spinoza ninguna intención que no se halle de manifiesto en el texto mismo o que al menos pueda ser reconstruida con toda evidencia a partir del contexto. Ahora bien, desde el punto de vista metodológico, esto significa que la intención, de no hallarse expresamente en el texto considerado (o en algún otro lugar de la obra del autor) o de no desprenderse de manera evidente, no puede ser utilizada como un principio de análisis de dicho texto, sino que deberá colegirse como una consecuencia de este análisis.

llamarse su horizonte de inteligibilidad.<sup>13</sup> Considero que, si se adopta este doble punto de vista, al mismo tiempo histórico y sistemático, es posible dar razón de la imposibilidad de que dos sustancias compartan un mismo atributo y justificar E1p2 sin necesidad de conjeturar cuál haya sido la “intención” de Spinoza.

En lo que sigue examinaré, en primer lugar (sección 1), E1p2 a fin de esclarecer su sentido y su función y de determinar dos posibles contextos de validación de la demostración de E1p2: el contexto cartesiano del atributo principal y el contexto escolástico de la diversidad esencial. En segundo lugar (sección 2), examinaré la objeción de Leibniz, con lo que espero poder determinar de manera más precisa el marco epistémico tanto de E1p2d como de la objeción de Leibniz. En tercer lugar (sección 3), propondré un análisis crítico de la objeción de Leibniz a fin de mostrar que, aunque esta objeción tiene cierta apariencia de validez, si consideramos únicamente lo enunciado por Spinoza en las definiciones y axiomas anteriores a E1p2, entraña contradicción. Por último (sección 4), indicaré el punto de mayor dificultad en la demostración de E1p2 para proponer una pequeña rectificación a fin de volverla inmune a la objeción de Leibniz (y en general a todos aquellos que parecen creer que Spinoza no sabía lo que decía).

## 1. El sentido de E1p2 y sus contextos de validez

La proposición 2 de *Ética* 1 afirma lo siguiente: “Dos sustancias que tienen atributos diversos no tienen nada común entre sí”.<sup>14</sup> A fin de evaluar con ecuanimidad tanto la objeción de Leibniz como la posibilidad de su refutación, se debe comenzar por entender correctamente la proposición 2 y su demostración. Para ello es necesario (i) aclarar el sentido de dicha proposición, lo que se podrá hacer una vez que se responda a la pregunta acerca de lo que significa “no tener nada en común”; con ello se busca determinar el papel de E1p2 en el contexto deductivo en el que se enmarca, para lo cual se deberá responder a la

---

<sup>13</sup> Con respecto al “campo de presencia”, cfr. Foucault (1969, p. 77): por campo de presencia se ha de entender “tous les énoncés déjà formulés ailleurs et qui sont repris dans un discours à titre de vérité admise, de description exacte, de raisonnement fondé ou de présupposé nécessaire; il faut entendre aussi ceux qui sont critiqués, discutés et jugés, comme ceux qui sont rejetés ou exclus”.

<sup>14</sup> “Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent”. Citaré la demostración *infra*, en la sección 4.

pregunta de por qué Spinoza se ve en la necesidad de proponer algo así. En segundo lugar, incluso si no fuera posible frenar la objeción de Leibniz, me parece importante (ii) determinar los contextos de validez para la demostración de E1p2, al menos para que tenga un cierto grado de plausibilidad. Antes de entrar en estos dos puntos, creo, sin embargo, necesario examinar el modo en que la cuestión de si dos o más substancias pueden tener atributos en común ha sido estudiada por dos importantes comentaristas recientes, J. Bennett y D. Garrett.

Extrañamente, en la literatura reciente relativa a esta cuestión, la proposición 2 de la primera parte de la *Ética* y su demostración han sido examinadas de manera tangencial, a saber, solo en la medida en que Spinoza parece hacer un uso implícito de esta en la demostración de E1p5. El debate, en efecto, ha girado en torno a E1p5, después de que Bennett (1984, pp. 67-70) pusiera seriamente en duda su demostración. Antes de intentar elucidar el sentido de E1p2, examinaré algunas, pero no todas, las soluciones ofrecidas por los comentaristas.<sup>15</sup> Me detendré sobre todo en la solución que llamo “de Matson-Bennett” y en la revisión que de esta hace Garrett, por cuanto son los únicos que intentan esclarecer el sentido de E1p2. Al respecto, no está de más recordar aquí E1p5 y su demostración:

Proposición 5: En la naturaleza no pueden darse dos o más substancias de misma naturaleza o atributo.

Demostración: Si se dieran varias que fuesen distintas, deberían distinguirse entre sí, o bien en virtud de la diversidad de atributos, o bien en virtud de la diversidad de afecciones (*por la prop. anterior*). Si solo en virtud de la diversidad de atributos, entonces, se

---

<sup>15</sup> En particular, dejo de lado las soluciones que buscan una defensa a partir de premisas que se hallan después de E1p2, como es el caso de la solución de “las substancias de un atributo”. Esta solución, que se halla tanto en Bennett (1984, p. 69) como en Allison (1987, pp. 52-53), se funda en una lectura muy controversial de la expresión “*substantia unius attributi*”, que aparece al comienzo de la demostración de 1p8, a saber, la famosa interpretación de Gueroult (1968, pp. 107-140) de “*les substances à un attribut*” —que, no está de más señalar, Bennett retoma de Gueroult sin hacer mención del comentarista francés, y que Garrett (2018, p. 77) parece también dar por sentada cuando habla de la “*identity thesis*” —.

concederá que no se da sino una de mismo atributo. Y si en virtud de la diversidad de afecciones, como una substancia es por naturaleza anterior a sus afecciones (*por la prop. 1*), entonces, dejadas aparte esas afecciones y considerada en sí, esto es (*por la def. 3 y el ax. 6*), considerada verdaderamente, no podrá ser concebida como distinta de otra, esto es (*por la prop. anterior*), no podrán darse varias, sino solo una. Q. E. D.<sup>16</sup>

Bennett critica la demostración tanto en lo que refiere al argumento con que se pretende excluir la posibilidad de que dos substancias se distingan por sus afecciones como en lo referente al argumento relativo a la diversidad de atributos. Dejaré de lado el examen del argumento que Spinoza da en E1p5d para excluir la posibilidad de distinguir dos substancias por sus afecciones, pues no concierne a mi objetivo presente. Con respecto al argumento que se basa en el concepto de “diversidad de atributos”,<sup>17</sup> según Bennett, de este no se seguiría que dos substancias no puedan tener *ningún* atributo en común, sino solamente que dos substancias no pueden tener *todos* sus atributos en común (pero sí algunos). Es en la discusión de este argumento que Bennett se detiene brevemente en el examen de E1p2. Siguiendo una sugerencia de W. Matson, Bennett señala que E1p2 podría leerse, no de la manera habitual, según la cual (a) “dos substancias que no tienen ningún atributo en común, no tienen nada en común”, sino como significando que (b) “dos substancias que difieren en cualquier atributo no tienen nada en común”.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> “Propositio V: In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi. Demonstratio: Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum vel ex diversitate affectionum (per prop. praeced.). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per prop. 1), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (per def. 3 et axiom. 6), vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per prop. praeced.), non poterunt dari plures sed tantum unam. Q. E. D.”.

<sup>17</sup> Es decir: “Si solo en virtud de la diversidad de atributos, entonces, se concederá que no se da sino una de mismo atributo”; conforme al desglose propuesto por Garrett (2018, p. 63), llamaremos a este argumento (2).

<sup>18</sup> Bennett (1984, p. 69): “Wallace Matson has pointed out to me that the argument could be rescued with help from a certain reading of lp2: ‘Two

Sin embargo, Bennett no le presta mayor atención a (b), probablemente porque esta sugerencia parece poco plausible.

Garrett (2018, p. 74) reseña y examina la solución de Matson-Bennett reinterpretando las dos lecturas en términos de “lectura más débil” (a) y de “lectura más fuerte” (b). Si (b) es más fuerte que (a), la razón aparentemente es que, si dos sustancias, A y B, tienen, cada una, una pluralidad de atributos, el mero hecho de poseer un atributo diferente bastaría para que ellas no tuvieran nada en común. Ambas lecturas atañen a lo que significa “diferir” para dos sustancias: la lectura fuerte establece que la más ligera diferencia entre dos sustancias —lo que en este caso significa diferir en al menos un atributo— tendría como consecuencia el que dichas sustancias no tuvieran nada en común. Ahora bien, si por el mero hecho de diferir en un atributo dos sustancias no tienen nada en común, entonces parece seguirse que, conforme a lo que pretende mostrar Spinoza en 1p5, “no se da sino una de mismo atributo”.

Garrett rechaza la lectura más fuerte (b) de E1p2 con base en un examen de la demostración de E1p2.<sup>19</sup> No me detendré en esto, pues considero que efectivamente la única lectura posible de E1p2 es la así llamada “más débil”, es decir que para “no tener nada en común”, dos sustancias no pueden compartir ningún atributo; dicho de otro modo, la diversidad de sus atributos debe ser completa (lo que considero, por mi parte, como “el sentido fuerte” de E1p2, lo que explicaré en la sección 3). Me interesa más el análisis propuesto por Garrett de la expresión “diversa attributa habentes”, pues me parece sintomático de cierto modo de leer a Spinoza. Según Garrett (2018, p. 75), la demostración de E1p2 “no solo no hace ninguna mención o uso de la distinción entre diferir respecto de algún atributo o diferir respecto de todos los atributos, sino que no hace

---

substances which have different attributes have nothing in common with one another.’ I think that that means ‘Two substances which have *no* attributes in common have nothing in common’; but if instead it means ‘Two substances which differ in respect of *any* attribute have nothing in common’ then it implies that there cannot be two substances which share some but not all of their attributes; and that would nicely plug the gap I have pointed out in 1p5d”.

<sup>19</sup> Garrett (2018, pp. 74-75): “The demonstration does not concern itself in any way with the question of whether ‘*x* and *y* have nothing in common’ (and hence also ‘*x* and *y* differ in *all* attributes’) follows from ‘*x* and *y* differ in *some* attributes,’ as the strong reading requires. This fact provides a powerful reason against supposing that the strong reading of IP2 is correct”.

ninguna mención explícita de la noción de compartir atributos o diferir respecto de estos”.<sup>20</sup> Esto es cierto, al menos en lo que refiere a la letra de E1p2d. Sin embargo, si bien esto no significa necesariamente que la expresión no tiene ningún valor en la proposición (como correctamente nos propone Garrett), tampoco quiere decir que su valor sea únicamente el de “restringir la extensión de la inferencia [de E1p2d] a las substancias ‘que tienen atributos diferentes’” (2018, p. 75), pues esto parece algo trivial. Más bien, como veremos más abajo, la expresión “diversidad de atributos” es precisamente lo que la demostración debe explicitar: que dos substancias tengan atributos diversos significa necesariamente que no tienen nada en común. A mi modo de ver, esta es la lectura que más fuerza da a E1p2 y debería, por esta razón, ser asumida. Sin embargo, esta lectura no debe ser presupuesta, sino que debe seguirse de la demostración de E1p2: la demostración debe permitir entender por qué esto es así, es decir, por qué la “diversidad de atributos” implica que dos substancias “no tengan nada en común”.

Creo que muchos de los problemas que han sido planteados por los comentaristas habrían podido ser evitados de haber puesto mayor atención al modo en que Spinoza recupera y discute las nociones heredadas de la tradición. En lo relativo a las primeras proposiciones de la *Ética*, es sorprendente que ningún comentarista (al menos que yo sepa) haya enfatizado más el examen preciso de los términos utilizados en estas primeras proposiciones. En particular, el concepto de *diversitas*, que suele ser traducido erróneamente como “diferencia” o “distinción”, ha sido completamente pasado por alto. Spinoza, empero, parece ser consciente de su régimen específico de aplicación. Según Deleuze (1968, pp. 22-32), todo el comienzo de la primera parte de la *Ética* se centra en la cuestión de la distinción; habría que precisar esta intuición importante y decir que se centra en la cuestión de la articulación de la *diversitas* y la *distinctio* en lo relativo a la *substantia*.

---

<sup>20</sup> “However, not only does the demonstration [of 1p2] make no apparent mention or use of the distinction between differing in some and differing in all attributes, it makes no explicit mention of the notion of sharing or differing in attributes at all”.

### 1.1. El sentido de la proposición 2

Paso ahora a la determinación del sentido de la proposición 2. Para ello, se puede partir determinando lo que se debe entender con la expresión “*nihil inter se commune habere*”. Pero eso no es suficiente. Se debe además reconstruir la pregunta a la que E1p2 busca responder a fin de determinar con ello la función exacta que esta proposición tiene en el orden geométrico de la primera parte de la *Ética*.

La expresión “no tener nada en común” es explicitada por Spinoza en el axioma 5 de *Ética* 1. En efecto, en dicho axioma se afirma que “las cosas que no tienen nada en común unas con otras, tampoco se pueden entender unas por otras, es decir que el concepto de la una no implica el concepto de la otra”.<sup>21</sup> El axioma, como se ve, hace énfasis en el aspecto gnoseológico de la expresión; puede ser reformulado como una proposición condicional: si dos cosas no tienen nada en común, entonces es imposible conocer a una de ellas por la otra (es decir, el concepto de la una no implica el concepto de la otra). Así, la proposición 2 puede ser explicitada como sigue: si dos sustancias tienen atributos diversos, entonces no tienen nada común entre sí; en otras palabras, no se puede concebir a una por medio de la otra.

Dicho lo anterior, cabe interrogarse sobre la necesidad sistemática que hubo de presidir al establecimiento de esta tesis en una proposición al comienzo de la *Ética*. En otras palabras, debemos poder determinar la función de la proposición 2 en el aparato demostrativo de la primera parte de la *Ética*. Al respecto, una respuesta plausible podría ser que con E1p2 se estaría buscando determinar el tipo o grado de diversidad que debemos asumir necesariamente entre las esencias de dos sustancias A y B, en el caso (hipotético) de que pudieran darse dos sustancias de atributos diversos. Con ello se debería zanjar la cuestión de si una sustancia es cognoscible por otra. La cuestión, entonces, no es ontológica (si acaso pueden darse dos sustancias distintas), sino gnoseológica: si se dieran dos sustancias de atributos diversos, ¿qué grado de diversidad deberíamos suponer entre ellas?, ¿una diversidad total o una diversidad parcial?

---

<sup>21</sup> “*Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit*”.

Más precisamente, Spinoza parece buscar cerrarle el paso a una posibilidad interpretativa que pudo haber quedado abierta si se consideran únicamente las definiciones de la substancia y del atributo.<sup>22</sup> E1def3 afirma que: “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no requiere del concepto de otra cosa, por el que deba ser formado”.<sup>23</sup> Ahora bien, ¿cómo entender que una substancia se conciba “por sí”? La definición 4 establece que “[p]or atributo entiendo aquello que el intelecto percibe de una substancia como constitutivo de su esencia”.<sup>24</sup> De suerte que, dada la definición de “concebirse por sí” (en la definición 3), que una substancia se conciba por sí significa que el concepto que me forme de una substancia en particular lo deberé formar a partir de lo que puedo percibir en ella como constitutivo de su esencia. Pero la definición 3, si bien afirma que la substancia se concibe por sí, no parece negar la posibilidad de que una substancia pueda ser además concebida por otra cosa. Precisemos: para que una substancia sea concebida por sí, parece que debe ser concebida por alguno de sus atributos. Esto no contradice la definición de “substancia”, pues un atributo no es algo realmente distinto de la substancia a la que se le atribuye, una cosa aparte existente *in rerum natura*, sino la substancia misma en cuanto concebida por el intelecto,<sup>25</sup> cosa que tampoco debería interpretarse

---

<sup>22</sup> Un problema similar es señalado por Garrett (2018, p. 76) —no, empero, respecto de E1def3, sino paradójicamente respecto de E1p2d—: “The possibility thus remains open that each of two substances could be understood without the aid of the concept of the other — and thus neither would have a concept involving the other — and yet when both were understood, it would nevertheless be seen that they had something (i.e., an attribute) in common”. Este problema, sin embargo, no puede plantearse aquí —según nuestra interpretación al menos— pues es precisamente el problema que E1p2d debe resolver.

<sup>23</sup> “Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat” (traducción ligeramente modificada).

<sup>24</sup> “Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens”.

<sup>25</sup> Respecto a la identidad entre el atributo y la substancia, cfr. la carta 9 a Simón de Vries (G IV 46). Por supuesto, no pretendemos aquí zanjar una cuestión que ha sido muy debatida. Seguimos aquí en términos generales la interpretación de Curley (1969, pp. 16-17). Para más detalle se pueden leer con provecho los finos análisis de Deleuze (1968, pp. 33-41).

como una “idealización” del atributo (i. e., el atributo no es nada más que un concepto del intelecto), pues, al ser un concepto verdadero, debe corresponder con lo concebido, de manera tal que una substancia debe consistir únicamente en aquello que tiene esencialmente. Sea como fuere, si dos substancias pueden ser concebidas la una por medio de la otra, entonces necesariamente deberán compartir (al menos) un atributo por el cual la una sea concebida por la otra.<sup>26</sup> De ahí la necesidad de expresar positivamente la tesis de la diversidad total o radical de atributos entre dos substancias, tarea llevada a cabo precisamente en la proposición 2. Examinaré a continuación este punto más en detalle.

Por E1def3 sabemos que “concebirse por sí” significa —por lo menos— “no requerir del concepto de otra cosa para ser formado”, de suerte que cuando una cosa A es concebida por sí, no requerimos del concepto de otra cosa B para formar el concepto de A. Ahora bien, *prima facie*, decir que el concepto de una cosa “no requiere” del concepto de otra no parece ser lo mismo que afirmar que “no se puede” formar el concepto de la primera a partir del concepto de la segunda, es decir, que eso sea “imposible”.<sup>27</sup> De este modo, la definición de la substancia podría interpretarse de la siguiente manera: a pesar de que una substancia A “no requiera” del concepto de una substancia B para ser concebida, no es imposible que A sea eventualmente concebida a partir del concepto de B. (Más adelante intentaré mostrar que esta consecuencia de la definición 3 es una consecuencia de la “interpretación débil” de esa definición; asimismo, buscaré mostrar que es posible dar una “interpretación fuerte” de esta que sea legítima). De suerte que, si ponemos lo anterior en términos de lo concebible de una substancia por sus atributos,

---

<sup>26</sup> De ahí que el problema señalado por Garrett esté en realidad mal formulado, ya que dos substancias no pueden tener un mismo atributo sin que el concepto de una incluya al concepto de la otra (lo que no impide, como veremos, que el problema de Leibniz tenga cierta legitimidad).

<sup>27</sup> Gueroult (1968, p. 113), en su comentario ya clásico, parece forzar el sentido de la definición 3, a la que le hace decir más de lo que ella efectivamente afirma: “Puisque, en effet (Définition 3), chaque substance est en elle-même et doit être conçue par elle-même, le concept de l’une *ne peut* envelopper le concept de l’autre” (mi énfasis). La necesidad que expresa el verbo “deber” y la imposibilidad son modalidades que no están presentes en el enunciado original de la definición 3 y que se siguen únicamente de los axiomas 1 y 2. Veremos más adelante que en realidad esta interpretación de la definición 3 no solo es legítima, sino que se impone.

deberíamos asumir que, a pesar de que una substancia A sea concebible por el atributo *a* y una substancia B sea concebible por el atributo *b*, y que así ninguna requiera de la otra para ser concebida, podría sin embargo darse el caso de que ambas compartieran un atributo *c*, y tendrían por tanto algo en común (lo que corresponde, como veremos, a la objeción que Leibniz hace a E1p2 y E1p5). La proposición 2 buscaría responder a la pregunta: dados los axiomas y las definiciones preliminares, ¿qué significa que dos substancias tengan atributos diversos?

La respuesta propuesta por Spinoza en E1p2 es conocida: que dos substancias tengan atributos diversos significa que “no tienen nada en común”, es decir, que no tienen ningún atributo en común. Con ello se demostraría que es imposible que una substancia A sea concebida por una substancia B —en la medida, al menos, en que estas tienen atributos diversos—. En otras palabras, toda substancia es gnoseológica o conceptualmente independiente. Este parece ser el paso que Spinoza busca dar con E1p2, proposición que constituye precisamente, como se dijo más arriba, el primer paso para la demostración de la absoluta prioridad de Dios tanto en el orden ontológico como en el gnoseológico. ¿Pero es un paso válido?

## 1.2. Dos contextos posibles de validez de E1p2d

A partir de lo visto hasta aquí, no es inverosímil argüir que hay al menos dos casos en que E1p2d es efectivamente válida. El primer caso se da cuando dos substancias A y B tienen cada una un solo atributo *a* y *b*, respectivamente. Tal interpretación de E1p2 es completamente razonable si nos situamos en un contexto cartesiano.<sup>28</sup> En los *Principia philosophiae*, I, 53, Descartes enuncia su doctrina del “atributo principal” (*proprietas praecipua* o *attributum praecipuum*): toda substancia, nos dice Descartes, posee una propiedad o atributo principal, que es constitutivo de su naturaleza o esencia.<sup>29</sup> Asimismo, para Spinoza, el atributo es precisamente aquello que el entendimiento percibe como constitutivo

---

<sup>28</sup> Esta lectura es la más usual entre los comentaristas; cfr. Gueroult (1968, pp. 113-114), Deleuze (1968, pp. 22 y ss.) y Curley (en Spinoza, 1985, p. 410, nota 8).

<sup>29</sup> Descartes (AT VIII-1 25 ll. 12-15): “Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, & ad quam aliae omnes referuntur”.

de la esencia de la substancia (cfr. E1def4). De suerte que el atributo es lo que nos permite conocer la esencia de una substancia, es decir, a la substancia tal cual ella es en sí misma. Así, si dos substancias tienen cada una un atributo diferente, *e. g.*,  $A(a)$  y  $B(b)$ , no podremos formar el concepto de la una a partir del concepto de la otra y, por consiguiente, deberán (por E1ax2)<sup>30</sup> ser concebidas cada una por su propio atributo. Pero si no podemos formar el concepto de  $A$  a partir de  $b$  ni el concepto de  $B$  a partir de  $a$ , no podremos tampoco conocer a la una por la otra, y por consiguiente no tendrán nada en común (*modus tollendo tollens*).

El segundo caso en que E1p2d parece ser válida se da cuando se interpreta la expresión “diversidad de atributos” en un sentido fuerte, es decir, si la diversidad es radical. Esta interpretación es plausible no ya en contexto cartesiano, sino en contexto escolástico: la diversidad de atributos haría referencia a una diversidad o real o esencial. Esta interpretación del concepto de *diversitas* se halla, por ejemplo, en el capítulo XXI, titulado “De diversitate sive distinctione rerum”, del primer libro de las *Institutiones logicae* (1626) del profesor ordinario de filosofía de la Universidad de Leyden, Franco Burgersdijk (1590-1635), así como en el capítulo XXI de la *Hermeneia logica*<sup>31</sup> (1650) de su discípulo, Adriaan Heereboord (1614-1661). La presencia de un concepto de diversidad esencial en dichas obras es importante por cuanto Spinoza pudo tener un fácil acceso a ellas, dada su amplia difusión no solo en los Países Bajos, sino en gran parte de la Europa reformada.<sup>32</sup> En el teorema 1 del capítulo 21, la *diversitas* es definida como aquello por lo

---

<sup>30</sup> “Lo que no se puede concebir por otro, se debe concebir por sí”.

<sup>31</sup> La *Hermeneia logica seu Explicatio Synopseos Logicae Burgersdicianae* de Heereboord es un comentario a la *Synopsis sive Rudimenta logica* de Burgersdijk; este último texto fue publicado por primera vez en 1632. La *Synopsis* ofrece las principales tesis de las *Institutiones* (o, más precisamente, los títulos de los capítulos y los teoremas de las *Institutiones*), pero omite los comentarios.

<sup>32</sup> La primera edición de las *Institutiones* contó con mil copias; fue reeditada en numerosas ocasiones en Holanda y en el resto de Europa, en particular en Inglaterra, donde fue traducida al inglés, bajo el título de *Monitio logica, or An Abstract and Translation of Burgersdicius his Logick*, por David Jones, en 1697. (Hubo ocho ediciones publicadas en Cambridge entre 1637 y 1680). Cfr. Van Rey en (1993, p. 9). Hay evidencia de la presencia de tesis sacadas directamente de las *Institutiones logicae* o de la *Hermeneia* tanto en el obra de Spinoza como en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke.

que dos o más cosas se distinguen las una de las otras.<sup>33</sup> Ahora bien, este primer teorema puede ser entendido de dos maneras: o bien la *diversitas* se divide en “real”, “de razón” o “modal” (división tratada en los teoremas 2 a 5), y en este caso se habla de *distinctio*; o bien esta es dividida en “esencial” o “accidental” (teoremas 6 a 20), y entonces se habla propiamente de *diversitas*. La *distinctio* refiere a “cosas” mientras que la *diversitas* refiere al fundamento de la *distinctio* (a la esencia o bien a los accidentes).<sup>34</sup> Parece bastante claro que, en el caso de E1p2, la diversidad debe ser entendida de manera fuerte (sea real o esencial), de manera que “tener atributos diversos” significaría “tener solo atributos diversos”.<sup>35</sup> Dicho de otro modo, todos los atributos de la substancia A deberán ser diversos de todos los atributos de la substancia B, con lo que A y B no tendrán efectivamente nada en común.

Estos dos contextos epistémicos constituyen los dos “campos de presencia” inmediatos en los que E1p2 podría inscribirse y que hacen posible su inteligibilidad. Sin embargo, subsiste un problema no menor: como se verá más abajo, estos contextos parecen ser mutuamente excluyentes (la objeción de Leibniz dejará este punto en evidencia). De modo que será necesario determinar cuál de los dos es el auténtico “campo de presencia”, lo que será hecho a continuación.

## 2. Observaciones en torno a la objeción de Leibniz

Los casos que acabamos de examinar no agotan el número de casos posibles. Que E1p2 no pueda ser restringida al contexto cartesiano, parece claro, por cuanto es posible desestimar o simplemente no estar al tanto de dicho contexto, y aun así querer saber si la proposición en

---

<sup>33</sup> “Diversitas est, quâ res à se invicem distinguuntur” (*Institutionum logicarum libri duo*, 1, c. 21, th. 1).

<sup>34</sup> La diferencia entre *distinctio* y *diversitas* que aquí hacemos, si bien no es explícita en Burgersdijk, es confirmada por el hecho de que, tanto en su *Synopsis* como en la *Hermeneia logica* de Heereboord, el capítulo 21 del libro primero lleva por título “De diversitate” (y no ya, como era el caso en las *Institutiones*, “De diversitate sive distinctione rerum”); además, la única división reconocida en la *Hermeneia* será entre una *diversitas essentialis* y una *diversitas accidentalis*. Por tanto, no hay que confundir *diversitas* y *distinctio* (ni tampoco estas con la *differentia*), de suerte que (como veremos luego) es verosímil suponer que E1p2 hace referencia implícita a la *diversitas essentialis*.

<sup>35</sup> Cfr. *supra* (nota 8).

cuestión es verdadera. Dicho de otro modo, la validez de la demostración no debería depender de que se tome bajo tal o cual condición, sino, como requiere el método geométrico, únicamente del hecho de que sea deducida a partir de las definiciones y axiomas enunciados en un comienzo.<sup>36</sup> Con respecto al segundo caso, es bastante plausible (como lo veremos luego) que Spinoza tenga en mente un concepto fuerte de *diversitas*, a saber, el de una diversidad esencial total. Sin embargo, no se puede exigir del lector que asuma tal interpretación de la *diversitas*, pues no fue previamente definida, ni siquiera postulada. Existe, de hecho, la posibilidad de dar una interpretación más débil del concepto de *diversitas essentialis*. De suerte que se presenta un tercer y último caso, que es también el caso del que Leibniz se servirá para elaborar su objeción. El texto de Leibniz es el siguiente:

Si por atributos [Spinoza] entiende predicados que se conciben por sí, concedo la proposición, asumiendo que habría dos substancias, A y B, y un atributo *c* para la substancia A y un atributo *d* para la substancia B; o también si todos los atributos que pertenecen a la substancia A son *c* y *e*, mientras que aquellos que pertenecen a la substancia B son *d* y *f*. Ocurriría lo contrario si aquellas dos substancias tuvieran algunos atributos diversos y otros comunes, por ejemplo, si los atributos de [la substancia] A fuesen *c* y *d*, y los atributos de [la substancia] B fuesen *d* y *f*. Si él negase que este pudiese ser el caso, habría que demostrar su imposibilidad. Quizá él demostraría la proposición en cuestión de este modo: como *c* y *d* expresan de igual modo una misma esencia (pues por hipótesis pertenecen a la misma substancia A) y por la misma razón también *d* y *f* (pues también por hipótesis son atributos de una

---

<sup>36</sup> Dicho esto, es cierto que no todos los términos empleados en un “sistema geométrico” de deducción como el de la *Ética* son definidos al comienzo (lo que sería no solo imposible, sino indeseable), por lo que puede volverse necesario asumir un sentido técnico para algunos términos (como en el caso presente). El problema, tal como es planteado aquí, es que, cuando hay pluralidad de sentidos posibles y contrarios los unos a los otros para un mismo término técnico, ¿qué hacer? ¿Cómo determinar el sentido que debemos dar a dicho término? (Agradezco a R. Simian por haberme hecho reparar en este punto).

misma substancia B), por tanto, [también sería el caso de] *c* y *f*. De donde se sigue que, contra la hipótesis, A y B serían una misma substancia. Por tanto, es absurdo que dos substancias diversas tengan algo en común. Respondo que no concedo que se puedan dar dos atributos [diversos] que se conciban por sí y que, sin embargo, puedan expresar una misma cosa. Pues, si tal cosa ocurriera, entonces, aquellos dos atributos que expresan lo mismo de dos modos distintos podrán, en última instancia, ser reducidos [el uno al otro], o cuando menos uno de ellos; lo que puedo demostrar fácilmente (1978, p. 141; mi traducción).<sup>37</sup>

La objeción de Leibniz puede dividirse del siguiente modo. En primer lugar, Leibniz (1) comienza por determinar dos casos en que E1p2d es válida (nótese que estos dos casos corresponden a los dos contextos de validez que acabamos de examinar). En un segundo momento, (2) propone, a modo de objeción, un tercer caso (la “objeción de Leibniz-Bennett”). Luego, (3) él mismo da una respuesta a su propia objeción. Por último, (4) Leibniz propone un nuevo contraargumento a esta respuesta.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> “Si per attributa intelligit praedicata quae per se concipiuntur, concedo propositionem, posito duas esse substantias A et B et substantiae A attributum esse *c*, substantiae B attributum esse *d*; vel si substantiae A attributa omnia sint *c*, *e*, substantiae vero B attributa omnia *d*, *f*. Secus est si duae illae substantiae quaedam habeant attributa diversa, quaedam communia, ut si attributa ipsius A sint *c*, *d*, et ipsius B sint *d*, *f*. Quod si negat hoc fieri posse, demonstranda est impossibilitas. Propositionem ipsam in casu objectionis forte demonstrabit hoc modo: quia *d* pariter et *c* eandem essentiam exprimit (cum ejusdem substantiae A attributa sint ex hypothesi) et ob eandem rationem etiam *d* et *f* (cum etiam ex hypothesi ejusdem substantiae B attributa sint); ergo et *c* et *f*. Unde sequitur, eandem esse substantiam A et B, contra hypothesin; absurdum ergo duas substantias diversas aliquid commune habere. Respondeo, non concedi a me quod possint dari duo attributa quae per se concipi, et tamen idem exprimere possint. Nam quandocunque id contigit, tunc duo illa attributa idem diverso modo exprimentia tandem solvi possunt, vel saltem eorum alterutrum. Quod facile possum demonstrare”.

<sup>38</sup> Para una revisión detallada de la crítica de Leibniz (no reducida a la “Leibniz-Bennett objection”, a la que se suele reducir), cfr. Laerke (2018, pp. 455-460). Sigo aquí parcialmente la reconstrucción de Laerke.

¿Qué decir frente a una objeción tan contundente? ¿Es factible una solución al problema planteado por el contraejemplo de Leibniz? De no ser el caso, quizá alguno podrá pensar que no vale la pena seguir leyendo la *Ética*, o al menos no como un sistema que pretende deducir con verdad lo que en ella se afirma. Y con ello quizá se dé pie a todas aquellas interpretaciones que creen ver un valor solamente estético a la *Ética*: ¿obra bella pero falsa? Antes de proponer una solución a la objeción de Leibniz, haré dos observaciones respecto de esta objeción y su relación con E1p2.

## 2.1. Primera observación

La objeción de Leibniz gira en torno a la noción de “atributo”. En efecto, el filósofo alemán elabora su objeción a partir de la oscuridad que cree poder achacar a E1d4, es decir, a la definición del atributo.<sup>39</sup> E1p2d es válida o bien en caso de que por “atributo” se entienda un predicado que se concibe por sí, de suerte que a cada substancia correspondería un solo atributo —en efecto, en tal caso se entiende por “atributo” un predicado esencial primero que se reciproca con el sujeto, pues el atributo constituye la esencia total de este y se concibe por sí<sup>40</sup> (con lo que estamos, como ya hice notar, en una situación análoga a la descrita más arriba como “contexto cartesiano”)—, o bien, E1p2 es válida en caso de que por “atributo” se entienda lo que expresa una esencia, de suerte que a cada substancia podría corresponderle una multiplicidad de atributos. Pues, en este caso, por “atributo” se entiende un predicado esencial (no primero) que no se reciproca con el sujeto, sino que es mera condición para la definición total<sup>41</sup> (con lo que estamos en una situación

---

<sup>39</sup> Cfr. Leibniz (1978, p. 139): “Definit. 4-. etiam obscura est, quod attributum sit id quod intellectus de substantia percipit, ut essentiam ejus constituens. Queritur enim an per attributum intelligat omne praedicatum reciprocum, an omne praedicatum essenziale sive reciprocum sive non; an denique omne praedicatum essenziale primum seu indemonstrabile de substantia”.

<sup>40</sup> Cfr. Laerke (2018, p. 457): “An essential primary predicate is a *predicate without which the subject cannot be conceived*, insofar as it is essential, and *which is itself conceived in itself*, insofar as it is primary [...]”.

<sup>41</sup> Cfr. Laerke (2018, p. 457): “A non-reciprocal predicate is part of a definition. Leibniz also calls it a requisite. An essential non-reciprocal predicate is thus a term that forms a part of that without which the subject cannot be conceived”. Me alejo en esto de la lectura de Laerke, quien considera que en tal caso se trataría, para Leibniz, de un predicado esencial primero no recíproco.

análoga a la descrita como “contexto escolástico”). Es aquí donde Leibniz introduce el tercer caso: dos substancias con algunos atributos diferentes y al menos uno compartido. A esta objeción, Leibniz imagina la respuesta que pudo haber dado Spinoza: la objeción de Leibniz es válida únicamente si se concibe por “atributo” un predicado esencial no recíproco, pero no si se lo considera como un predicado esencial primero, es decir, que puede reciprocarse con el sujeto (o la cosa). El contraargumento de Leibniz parece ser que E1p2d no puede ser válida en ambos contextos simultáneamente, pues dos o más atributos no pueden, al mismo tiempo, concebirse por sí (es decir, ser primero) y expresar una sola y misma esencia (es decir, no ser recíproco). ¿Por qué esto es así?

Se podría creer que esta pregunta no es pertinente por cuanto Leibniz lleva a Spinoza a un terreno ajeno (*sc.*, la doctrina leibniziana del atributo). Sin embargo, en realidad pasa lo mismo si consideramos los contextos cartesiano y escolástico. En efecto, en el contexto cartesiano, el atributo principal (*e. g.*, el pensamiento) es constitutivo de la naturaleza de una substancia A (*sc.*, la mente) en la medida en que se concibe por sí, es decir, que no depende de ningún otro atributo para ser concebido, pero es requerido por todos los demás atributos para que sean concebidos.<sup>42</sup> Ahora bien, en tal caso, una substancia A (*e. g.*, la mente) constituida por un atributo principal *x* (*sc.*, el pensamiento) será realmente distinta de otra substancia B (*e. g.*, el cuerpo) constituida por otro atributo principal *y* (*sc.*, la extensión).<sup>43</sup> Pasa lo contrario cuando dos (o más) atributos expresan una sola y misma esencia, pues en tal caso ambos atributos constituyen una sola y misma substancia. Así, tanto el atributo *x* (*e. g.*, la animalidad) como el atributo *y* (*e. g.*, la racionalidad) expresan la esencia de la substancia A (*sc.*, la humanidad del hombre), pero ninguno de ellos la constituirá, por sí solo, en su totalidad. De ahí que la proposición

---

Hay dos razones: primero, en su observación a la definición del atributo, Leibniz no divide en dos categorías el predicado esencial primero (sin duda pudo haberlo hecho en otro texto, y Laerke da de hecho una referencia, pero no es el caso aquí, y esto es importante por lo segundo a notar); segundo, porque un predicado esencial es primero precisamente porque se concibe por sí, pero Leibniz objetará el que un predicado pueda a un mismo tiempo ser primero (concebirse por sí) y no recíproco (expresar la esencia).

<sup>42</sup> Cfr. Descartes (PPh, I, § 53; AT VIII-1 25).

<sup>43</sup> Cfr. Descartes (PPh, I, § 60; AT VIII-1 28).

no pueda ser verdadera en ambos contextos. Esto es fundamental por cuanto, según Leibniz, para probar que E1p2d es válida también en el tercer caso, tendríamos que asumir que dos atributos pueden al mismo tiempo concebirse por sí y expresar una misma esencia.<sup>44</sup>

Lo anterior revela la distancia entre el sentido y la función de E1p2 para Spinoza y para Leibniz. Para Leibniz, por una parte, la importancia de la posibilidad o imposibilidad de que dos substancias de atributos diversos compartan al menos un atributo radica en la noción misma de “atributo” (en conformidad con su crítica a la definición 4). Dicho de otro modo, Leibniz se centra en la cuestión ontológica implicada por E1p2, es decir, en la cuestión de saber bajo qué condiciones dos substancias son realmente distintas y su justificación. Para Spinoza, en cambio, la pregunta a la que E1p2 parece responder no consiste, como dijimos, en saber si dos substancias constituidas por atributos diversos son realmente distintas entre sí. La cuestión de la distinción (*distinctio*) entre dos cosas será tratada por Spinoza en E1p4<sup>45</sup> y E1p5<sup>46</sup> en función de la especie de diversidad (*diversitas*) que se esté considerando. De hecho, todo parece indicar que, para Spinoza, el concepto de “distinción” depende lógicamente del concepto de “diversidad”: para distinguir entre dos cosas debemos primero saber en qué consiste su diversidad, es decir, si la diversidad es esencial (de atributos) o accidental (de afecciones). La pregunta consiste en saber bajo qué condiciones dos substancias no tienen nada en común, es decir, por el axioma 5, no pueden conocerse la una por la otra. La condición es que tengan “atributos diversos”. En efecto, si dos substancias difieren por sus atributos, difieren por sus esencias respectivas, y por tanto cada una deberá concebirse por sí, y ninguna implicará el concepto de la otra; dicho de otro modo, por el axioma 5, no tendrán nada en común. Ciertamente, lo anterior no invalida la objeción de Leibniz, pero sí la limita, como veremos a continuación.

---

<sup>44</sup> Como es sabido, Spinoza sostendrá ambas tesis. En E1p10, Spinoza afirma que “[c]ada atributo de una misma sustancia debe ser concebido por sí mismo”; en E1p11, por otra parte, que cada uno de los infinitos atributos de Dios expresa su “esencia eterna e infinita”. Spinoza es consciente de la dificultad y da un argumento en el escolio de E1p10 (que no es necesario repetir aquí).

<sup>45</sup> “Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones”.

<sup>46</sup> “En la Naturaleza no puede haber dos o más substancias de misma naturaleza o atributo”.

## 2.2. Segunda observación

E1p2 y su demostración giran en torno al concepto de “inconmensurabilidad” expresado por la fórmula “no tener nada en común”. Todo el problema parece ser el de la implicación entre diversidad de atributos y no tener nada en común. Siguiendo la demostración de E1p2, para Spinoza, esta implicación parece seguirse sin dificultad alguna únicamente de la definición de la substancia. Pero para Leibniz, tal implicación está lejos de ser evidente. De manera que es necesario esclarecer más a fondo esta relación entre la diversidad (de atributos) y el hecho de “no tener nada en común”. Pero como este punto no parece obtener la claridad suficiente por la sola consideración de las definiciones y axiomas precedentes, debemos volcarnos a la determinación precisa del campo de presencia aquí presupuesto.

Al respecto, podemos al menos afirmar con cierta verosimilitud que este parece no ser el de la doctrina cartesiana del atributo principal.<sup>47</sup> El problema con esta interpretación no depende únicamente de lo que Spinoza escribe en E1p10esc, a saber, que “dista mucho de ser absurdo atribuir una pluralidad de atributos a una sola substancia”, entendiendo aquí por “atributo” lo que Descartes entiende por “atributo principal”, es decir, aquello que constituye la esencia de una substancia. El problema principal es, a mi juicio, que la doctrina cartesiana del “atributo principal” forma parte de la concepción cartesiana de las substancias creadas, y no parece poder aplicarse sin más —al menos Descartes no lo hace— a la substancia increada e infinita que es Dios.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Garrett (2018, p. 80) examina esta solución, atribuyéndola parcialmente a Curley (1988, pp. 15-16). Es de notar, empero, que Curley no asume que tal sea el contexto de (2) —i. e., de la referencia a E1p2— en la demostración de E1p5.

<sup>48</sup> Esta es una confusión bastante común entre los comentaristas de Spinoza que remiten a la doctrina cartesiana de la substancia para oponerla a la doctrina espinosista de Dios como una substancia que posee una infinidad de atributos. Cfr., por ejemplo, Curley (1988, pp. 27-30); también está Allison (1987, p. 45): “Descartes, it will be recalled, defined substance primarily in terms of independent existence, as ‘a thing which so exists that it needs no other thing in order to exist.’ Each substance, so conceived, has one fundamental attribute, or property, that constitutes its nature or essence and through which it is known”. Pero Allison no usa la doctrina cartesiana en su examen de E1p2 o de E1p5.

Por lo mismo, poner el tratamiento que hace Spinoza de la substancia al comienzo de *Ética* 1 en contexto cartesiano sin una explicitación detallada de la doctrina cartesiana de la substancia no parece ser de suyo evidente. Es cierto que las primeras proposiciones de la *Ética* no pueden restringirse de entrada al caso de Dios,<sup>49</sup> y que parecen más bien referir a una metafísica general de la substancia. Pero mi intención aquí no es decir que Spinoza está hablando de Dios y por lo tanto no corresponde utilizar la tesis del atributo principal. Más bien, se trata de hacer notar que no es legítimo introducir, respecto de las primeras proposiciones de la *Ética*, una tesis que concierne en particular a las substancias finitas: dado que para Descartes no hay común medida entre la substancia divina y las substancias creadas,<sup>50</sup> no puede tener ningún valor en una doctrina general de la substancia.

A partir de lo anterior, no parece inverosímil afirmar que el campo de presencia de E1p2 es aquel delimitado por el capítulo XXI del primer libro de las *Institutiones logicae* de Burgersdijk, al que se debe añadir el comentario de Heereboord que se encuentra en el capítulo correspondiente de la *Hermeneia logica*.<sup>51</sup> Por lo mismo, debemos examinar con mayor cuidado la doctrina escolástica de la *diversitas*, tal como la encontramos formulada en estos dos autores. Como se dijo más arriba, Burgersdijk y Heereboord distinguen entre dos especies

---

<sup>49</sup> Aunque se ha de observar que una metafísica general de la substancia en contexto cartesiano comienza, al menos si seguimos la presentación sintética de los *Principia philosophiae*, con la determinación del sentido del término aplicado a Dios.

<sup>50</sup> Cfr. Descartes (PPh, I, § 51): “[...] nomen substantiae non convenit Deo et illis *univocè*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distinctè intelligi, quae Deo et creaturis sit communis”. Sobre el tipo de relación entre substancia increada y substancias creadas, cfr. Beyssade (1996, pp. 51-72) y Marion (2002, pp. 85-115).

<sup>51</sup> Es en efecto necesario tener presente el comentario de Heereboord por cuanto el discípulo de Burgersdijk añade una distinción capital entre dos clases de *diversitates essentielles* (que no aparece en las *Institutiones* de Burgersdijk). Como veremos, esta distinción es fundamental para la correcta comprensión tanto de E1p2 como de la objeción de Leibniz, por lo que no es improbable que el texto sobre el que el debate se sostiene sea el de Heereboord más que el de Burgersdijk.

de diversidades: la esencial y la accidental.<sup>52</sup> La diversidad esencial es aquella por la que dos cosas se distinguen en esencia,<sup>53</sup> mientras que la accidental por sus accidentes.<sup>54</sup> Sin embargo, esta no es la distinción que más importa en el tratamiento de esta cuestión. En efecto, para entender correctamente la *diversitas essentialis* no basta con oponerla a la *diversitas accidentalis*; es necesario precisar que la *diversitas essentialis* se divide a su vez internamente entre, por una parte, la diversidad esencial total, que es aquella por la que dos cosas se distinguen por la esencia en su totalidad, y, por otra parte, la diversidad esencial parcial, que es aquella por la que dos cosas se distinguen solo por una parte de la esencia.<sup>55</sup> Así, por ejemplo, dos géneros supremos (*summa genera*) se distinguen por una diversidad esencial total, como el animal y el color. Por el contrario, dos especies de un mismo género divergen por una diversidad esencial solo parcial: el hombre y la bestia (*brutum*, es decir, el “animal irracional”) son diversos por una parte de la esencia solamente, por cuanto comparten el género animal, pero se distinguen por la diferencia específica.

De este modo, es posible distinguir entre una versión fuerte y una versión débil de la *diversitas essentialis*. En efecto, las cosas que difieren en esencia lo pueden hacer de manera tal que no convienen esencialmente en nada o que solo convienen por una parte de sus respectivas esencias.<sup>56</sup> Parece bastante plausible que sea esta la doctrina lógica presupuesta en el debate entre Spinoza y Leibniz, doctrina que delimita el campo sobre el que los dos filósofos asumen sus respectivas posiciones. Por lo

---

<sup>52</sup> Cfr. Burgersdijk (*Institutiones logicae*, 1, c. 21, th. 6) y Heereboord (*Heremeneia logica*, 1, c. 21, q. 2).

<sup>53</sup> Cfr. Burgersdijk (*Institutiones logicae*, 1, c. 21, th. 7) y Heereboord (*Heremeneia logica*, 1, c. 21, q. 2, com. 1).

<sup>54</sup> Cfr. Burgersdijk (*Institutiones logicae*, 1, c. 21, th. 16) y Heereboord (*Heremeneia logica*, 1, c. 21, q. 9, com. 1).

<sup>55</sup> Sigo aquí el comentario de Heereboord (*Hermeneia logica*, I, c. 21, q. 2, com. 1): “*Diversitas essentialis est, qua res distinguuntur essentiâ totâ, aut parte essentiae*”: esta distinción, como decía anteriormente, no aparece en las *Institutiones logicae* de Burgersdijk.

<sup>56</sup> Cfr. Heereboord (*Hermeneia logica*, I, c.21, q. 2, com. 2): “*Quae differunt essentia, vel sic differunt, ut nulla sui parte essentiali conveniant, uti animal & color; vel ut aliqua essentiali conveniant, alia distinguantur, uti homo et brutum*”.

mismo, debemos examinar cómo se aplica a E1p2, a fin de determinar si la cuestión tiene o no solución.

Si consideramos la *diversitas* de E1p2 como una *diversitas essentialis partialis*, entonces la objeción de Leibniz es válida. Por el contrario, si la *diversitas* a la que se hace mención en E1p2 es la *diversitas essentialis totalis*, la objeción sería ilegítima. De suerte que, para que la proposición 2 sea verdadera, parece necesario dar a la expresión “tener atributos diversos” el significado de “tener *todos* los atributos diversos”. El problema está en que no podemos de entrada interpretar el concepto de *diversitas* de este modo. En efecto, no solamente no hay indicio en la *Ética* de que se trate de una *diversitas essentialis totalis*, sino que no parece legítimo presuponer, antes de la demostración, que Spinoza estaría pensando en una diversidad radical de atributos. En tal caso, en efecto, se le podría acusar de cometer una *petitio principii*, ya que, precisamente, debemos llegar a entender, gracias a la demostración, que dos sustancias “que tienen diversos atributos” se distinguen *totâ essentiâ*. Debemos, por lo mismo, *llegar* a dicha interpretación de la *diversitas*, excluyendo *a priori* la crítica de Leibniz. En otras palabras, debemos tomar el camino difícil y volver a la objeción de Leibniz para intentar una refutación.

En lo que sigue, intentaré mostrar que esta objeción no es válida, es decir, que el concepto de “diversidad” no puede interpretarse como diversidad esencial parcial, y esto únicamente a partir de lo enunciado por Spinoza en las definiciones y axiomas, es decir, en lo estipulado por él *antes* de E1p2 y su demostración.

### 3. Refutación de la objeción de Leibniz

A fin de proceder a una refutación adecuada de la objeción de Leibniz, es necesario —como el propio Leibniz lo dice— demostrar su imposibilidad. Asimismo, parece claro que —como también lo propone el propio Leibniz— la mejor manera de refutar esta objeción es mediante una reducción al absurdo.<sup>57</sup> Como es sabido, una reducción al absurdo procede concediendo momentáneamente la verdad de la proposición en cuestión y examinando qué consecuencias se seguirían de ella; si hay alguna consecuencia que contradiga algo previamente establecido, la proposición será considerada absurda y, por consiguiente, falsa.

---

<sup>57</sup> En la carta 64 a Schuller (para Tschirnhaus), Spinoza escribe que suele preferir la reducción al absurdo de la contradictoria cuando la proposición es negativa (cfr. G IV 278 ll. 6-10).

Además, para mostrar su imposibilidad no tomaremos nada que no haya sido explícitamente establecido en las definiciones y axiomas precedentes.<sup>58</sup>

Sin embargo, antes de proceder a esta refutación, es necesario entender por qué Spinoza considera que su demostración de E1p2 es válida. Esto nos llevará a examinar más en detalle la definición de la substancia y, en particular, a reevaluar lo que dijimos más arriba, a saber, que esta dejaba abierta la posibilidad de que una substancia sea concebida al mismo tiempo por sí y por otro. Por ello, deberemos también examinar estas dos propiedades (concebirse por sí y concebirse por otro), para lo cual me detendré en el análisis de la definición del modo. Por último, espero mostrar, mediante una demostración por el absurdo y sirviéndome del axioma 1 y de las definiciones 3 y 5, que es imposible que dos substancias compartan un mismo atributo.

Si Spinoza considera que la definición de la substancia es suficiente para demostrar E1p2, esto es porque él no debe entender esta definición en el sentido que señalé más arriba (correspondiente a la “interpretación débil”), sino en un sentido más fuerte. Precisemos estos dos sentidos. La definición de la substancia es la siguiente: “Por substancia entiendo aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no requiere del concepto de otra cosa por el queda ser formado” (E1def3). *Prima facie*, esta definición puede recibir tres interpretaciones distintas según se entiende que las propiedades (i) forman una disyunción, o (ii) forman una conjunción, o (iii) forman un condicional. Las dos primeras interpretaciones fueron señaladas por Leibniz en sus notas a la *Ética* de Spinoza.<sup>59</sup> La tercera parece poder inferirse de algunos pasajes de la *Ética* y corresponde mejor con las exigencias de una teoría moderna de la

---

<sup>58</sup> Creo que en esto reside precisamente una crítica no menor que puede hacerse a la solución dada por Garrett (2018, pp. 81-83), quien introduce al menos un elemento completamente ajeno a Spinoza, a saber, el concepto de “instanciación” para referirse a la relación entre el atributo y las cosas (afecciones o substancias) en que se halla presente.

<sup>59</sup> (P 139): “Substantia est quod in se est et per se concipitur. Etiam haec obscura. Quid enim in se esse? Deinde quaerendum est, cumulative an disjunctive inter se conjungat: in se esse, et per se concipi; id est an hoc velit: substantia est id quod in se est, item substantia est id quod per se concipitur; an vero velit substantiam esse id in quo utrumque hoc concurrir, ut nempe et in se sit et per se concipiatur”.

definición.<sup>60</sup> Sea como fuere, si la relación entre las propiedades se toma en cualquiera de estos tres sentidos, hablaremos de la “interpretación débil” de la definición 3, de manera que todo lo que digamos de la interpretación débil podrá decirse de (i), de (ii) y de (iii).

Ahora bien, en cualquiera de estos tres casos nos encontramos con el mismo problema, implicado en la objeción leibniziana a E1p2 y E1p5, a saber, que ninguna de estas interpretaciones excluye que pueda haber una substancia que (a) sea en sí y (b) se conciba por sí, y además (c) que pueda ser concebida por otra cosa. Según Leibniz, para mostrar que no es posible concebir una substancia solo por (a) sería necesario demostrar que, si algo posee una de estas propiedades, debe también poseer la otra.<sup>61</sup> Es decir, debería demostrarse la bicondicionalidad de las propiedades que definen a la substancia. Pero si se llegase a demostrar que la relación entre las propiedades de la substancia, implicada en la definición 3, es de bicondicionalidad, entonces podríamos también demostrar que (c) es imposible y, con ello, que la objeción de Leibniz no es correcta. En cualquier caso, no sirve que la relación entre las propiedades de la substancia sea interpretada como un condicional (i. e., “si es en sí, entonces se concibe por sí”) en vez de como una conjunción, pues tampoco en ese caso podría deducirse un bicondicional.

¿Cómo entiende Spinoza la definición 3? Si consideramos la demostración de E1p2, pareciera que él interpreta E1def3 como si implicara efectivamente un bicondicional, es decir, como si no enunciara simplemente que por substancia se ha de entender “aquello que es en sí y se concibe por sí” (como dice la definición) sino, más precisamente

---

<sup>60</sup> En términos de lógica moderna, una definición debe contener solamente aquello que es necesario para distinguir el *definiendum* de las demás cosas. Por esta razón, el *definiens* de la definición 3 no debería interpretarse como una conjunción sino solo como una implicación, pues de otro modo se estaría sobredeterminando al *definiendum*. Agradezco a Jorge Muñoz, estudiante del programa de doctorado de la Universidad Alberto Hurtado (Chile), por haberme señalado este punto.

<sup>61</sup> “Aut necesse erit ut demonstret, qui unum habet etiam alterum habere”. La justificación que Leibniz da, al examinar la definición 3, respecto de la necesidad de demostrar esto es la siguiente: “cum contra videatur potius, esse aliqua quae sint in se, etsi non per se concipiantur” (“puesto que de lo contrario parecería más bien que hay algunas cosas que son en sí a pesar de no concebirse por sí), lo que remite únicamente a las interpretaciones (i) y (ii), pero es claro que esto vale también para (iii).

“aquello que es en sí y se concibe *únicamente* por sí” o, en otras palabras, “aquello que es en sí y se concibe por sí y no puede concebirse por otra cosa”. Ahora bien, de ser este el caso, la relación existente entre las propiedades de la substancia parece deber interpretarse como un bicondicional: (iv) “algo es en sí si y solo si se concibe por sí”. Esto es de hecho lo que parece desprenderse de la demostración de E1p2, donde se lee que “cada una [*sc.*, cada substancia] debe ser en sí y debe ser concebida por sí, o sea, que el concepto de la una no implica el concepto de la otra”. En esta demostración, Spinoza parece estar asumiendo lo siguiente: “si  $x$  se concibe por sí, entonces,  $x$  no se concibe por otro; ahora bien, la substancia debe concebirse por sí, entonces, no puede concebirse por otro”. De suerte que Spinoza parece efectivamente interpretar E1def3 como enunciando que “substancia” es “aquello que es en sí y se concibe por sí y no puede concebirse por otra cosa”. Por lo demás, que esta sea la interpretación que Spinoza da de su definición de la substancia se colige también de la segunda demostración del corolario de E1p6; en dicho corolario se afirma “que una substancia no puede ser producida por otra cosa”, lo que corresponde a una generalización de E1p6.<sup>62</sup> En la segunda demostración se lee lo siguiente:

Esto se demuestra también, más fácilmente, por ser absurdo lo contradictorio. Pues si una substancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa (*por el axioma 4*), y así (*por la definición 3*), no sería una substancia.<sup>63</sup>

Esta demostración parece suponer que la inclusión de la propiedad “ser concebido por otro” en la definición de una substancia estaría en contradicción con la definición de la substancia dada inicialmente, es decir, que dos propiedades contradictorias serían predicadas al mismo tiempo respecto de lo mismo.

---

<sup>62</sup> Cfr. Spinoza (E1p6): “Una substantia non potest produci ab alia substantia” (es decir: “Una substancia no puede ser producida por otra substancia”) y (E1p6c): “substantiam ab alio produci non potest”.

<sup>63</sup> “Aliter. Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio potest produci, eius cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (*per Axiom. 4*); adeoque (*per Defin. 3*) non esset substantia”.

El problema, claro está, es que la interpretación de Spinoza no es *a priori* más válida que la de Leibniz o la de cualquier otro lector de la *Ética*. Al contrario, parece incluso ser *menos* válida, por cuanto nada hay en la definición de la substancia que, *prima facie* al menos, legitime una interpretación tan fuerte como la que propone el propio Spinoza. Debemos por lo mismo volver al examen de la definición 3, proponiendo una reconstrucción plausible de la semántica de los términos con que es enunciada, plausibilidad que no intentaré determinar a partir de una supuesta “naturalidad” del significado de las palabras, sino del esclarecimiento del telón de fondo, es decir, por la determinación de lo que llamé más arriba (siguiendo a Foucault) el “campo de presencia” de Spinoza.

A pesar de que los términos son bastante diferentes, no parece inverosímil, ni mucho menos novedoso, considerar que este telón de fondo lo proporciona la definición cartesiana de la substancia o, más precisamente, la definición que da Descartes en los *Principia philosophiae*: “Por *substancia* no podemos entender nada sino una cosa que existe de tal modo que no requiere de ninguna otra cosa para existir” (PPh, I, § 51).<sup>64</sup> Ahora bien, a pesar de las apariencias, la definición espinosista de la substancia “dice” (en parte al menos) exactamente lo mismo. En efecto, la propiedad que Spinoza llama *in se esse* significa muy precisamente (para retomar los términos de Descartes) “ser de tal modo que no se requiere de ninguna otra cosa para existir”. Ahora bien, habría que precisar que Descartes no fue quien inventó este telón de fondo. Al contrario, tanto su definición de la substancia como la de Spinoza (al menos en la medida en que en ella se retoma la definición cartesiana) no parece innovar demasiado respecto de la tradición, pues, como veremos un poco más abajo, con ella se retoma en casi los mismos términos la definición de “substancia” de la escolástica tardía<sup>65</sup> y acaso incluso, como ha sostenido Wolfson (1934, pp. 62-64), de la escolástica medieval.<sup>66</sup> Esto

---

<sup>64</sup> “Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum”.

<sup>65</sup> Algo a lo que Freudenthal (1887, pp. 122-123) ya había apuntado.

<sup>66</sup> A la lista de autores medievales citados por Wolfson (árabes y judíos) habría sin duda que añadir el nombre de Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 29, art. 2, resp.: “Secundum enim quod [substantia] per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt”).

tendría como consecuencia que el *in se esse* espinosista no es nada sino lo que la metafísica de la escolástica tardía llama la “subsistencia”; o, para matizar esta aseveración (que podrá sonar acaso demasiado tajante), Spinoza no necesita entender (o, más bien, no necesita que su lector eventual entienda) por *in se esse* otra cosa que lo que la filosofía escolar de su época llama la subsistencia.

Explicaré lo anterior recurriendo a la obra de un gran metafísico y teólogo de principios del siglo XVII, el jesuita español Francisco Suárez, cuya obra tuvo una enorme difusión en Holanda al ser retomada de manera ultra-resumida, aunque no ciegamente, por filósofos como Burgersdijk y Heereboord.<sup>67</sup> Según Suárez (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1), el término *substantia* tiene dos etimologías: primero, quizás se considere que proviene del verbo *subsistere* y, entonces, como enseñó Isidoro de Sevilla (*Liber differentiarum* 1, c. 4),<sup>68</sup> “substancia” significa “aquello que no existe dependiendo de otro, sino siempre por sí, es decir, que subsiste en sí por su propia virtud” (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1). “Ser en sí” significa entonces subsistir “en sí” o “por sí” (expresiones que, referidas al modo de existir de la substancia, parecen significar lo mismo), esto es, existir de manera independiente de la existencia de otro. Pero el término parece también, en segundo lugar, poder tomarse del verbo *substare*, y entonces por “substancia” se entiende lo que subyace o “está debajo de otras cosas como soporte y fundamento o sujeto de ellas” (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1).<sup>69</sup> Este sentido es el que operaría en la doctrina aristotélica de la substancia primera, según la cual una cosa se llama substancia “por el hecho de que no se predica de un sujeto, sino que lo demás se predica de ella” (*Metafísica* V, 1017b13-14).<sup>70</sup> Sin embargo, añade Suárez, en realidad ambos sentidos pueden derivarse del solo verbo “subyacer”: “En efecto, la substancia subyace de tal modo a los accidentes que no necesita ella misma de un soporte similar. Cosa que el verbo subyacer también incluye, pues significa que una cosa es en sí tan sólida y

---

<sup>67</sup> Cfr. Burgersdijk (*Institutionum metaphysicarum libri duo*, II, c. 1, § 4) y Heereboord (*Meletemata philosophica*, vol. 1, disp. 1, pars prior, §§ 2 y 3).

<sup>68</sup> En la edición de María A. Andrés Sanz: cfr. De Sevilla (2006, p. 12). El texto es citado por Suárez (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1).

<sup>69</sup> “Substare enim idem est quod aliis subesse tamquam eorum sustentaculum et fundamentum, vel subiectum”.

<sup>70</sup> El texto es citado por Suárez (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1).

consistente que puede sostener a otra" (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1). De ello, el jesuita concluye que la substancia se define por dos propiedades:

[...] en el nombre de ["]substancia["] [...] se encuentran dos razones o propiedades: una es absoluta, a saber, el existir en sí y por sí, propiedad que, atendiendo a su simplicidad, nosotros expresamos mediante la negación de existir en un sujeto; la otra es cuasi relativa y consiste en ser soporte de los accidentes (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 1).<sup>71</sup>

Ahora bien, ¿es posible establecer entre estas propiedades un orden de prioridad y de posterioridad? Poco importa que la "primera etimología", es decir, el origen primero del nombre "substancia" proceda de la segunda de estas propiedades, pues esto refiere únicamente a la imposición del nombre, la cual se efectúa a partir del modo en que conocemos (conocemos primero los accidentes, y de ellos llegamos al conocimiento de la substancia). Al contrario: "si consideramos la realidad según es en sí misma, la otra propiedad o razón [*sc.*, el existir en sí o por sí] tiene prioridad absoluta, e incluso es de suyo suficiente para la razón de substancia, prescindiendo de la posterior" (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 2).<sup>72</sup> Según Suárez, en efecto, la substancia debe definirse primera y esencialmente por la propiedad de existir en sí o por sí, es decir, por su subsistencia, porque de otro modo Dios no podría ser llamado una substancia.<sup>73</sup> La "subyacencia", es decir, la propiedad por

---

<sup>71</sup> "Substantia enim ita substat accidentibus ut non indigeat ipsa simili sustentaculo. Id quod verbum etiam ispum substandi comprehendit; nam significat rem ita esse in se firmam et constantem ut possit aliam sustinere. Iuxta quam interpretationem in verbo substandi et in nomine substantiae ab eo sumpto, duae rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet, essendi in se ac per se, quam nos propter eius simplicitatem, per negationem essendi in subjecto declaramus; alia es quasi respectiva, sustentandi accidentia".

<sup>72</sup> "Et haec quidem videtur prima nominis etymologia, si eius impositionem, quae ex cognitionem substantiae et per habitudinem substandi eam primo concipimus; si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior, immo ex se sufficiens ad rationem substantiae sine posteriori".

<sup>73</sup> Cfr. Suárez (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 2): "Unde in Deo perfectissima ratio substantiae reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substat. Immo, si per possibile vel impossibile fieri posset aliqua res creata

la que una cosa sirve de soporte a los accidentes, solo se encuentra en “la substancia finita, a causa de su limitación e imperfección” (*Disp. metaph.*, 33, sec. 1, § 2).<sup>74</sup> De suerte que la subsistencia no implica la subyacencia: si algo existe en sí y por sí, esto es, si una cosa no existe en un sujeto, esto no implica que esa cosa deba ser sujeto o substrato de accidentes.<sup>75</sup>

Los textos a los que nos hemos referido son bastante elocuentes respecto del sentido que se ha de dar a la propiedad de “ser en sí”. De hecho, Descartes usa exactamente los mismos términos para su propia definición de la substancia, en particular las expresiones *rem ita esse* (o *existit*) y *non indigeat*. De suerte que parece claro que la definición cartesiana de los *Principia*, y a través de esta también la definición espinosista, retoma al menos en sus términos la definición *general* que da la escolástica tardía del término “substancia” (cosa que no pasa en las *Razones que prueban la existencia de Dios* al final de las *Respuestas a las segundas objeciones*, pues allí Descartes establece su definición a partir de la subyacencia).<sup>76</sup> Lo anterior permite entender mejor el motivo por

---

incapax accidentium et natura sua nullo subiecto indigens ad existendum, illa esset perfecta substantia absque proprietati standi, non tamen sine conditione in se seu per se essendi. Est ergo haec ratio prior et essentialis [...]” Es cierto que Suárez distingue entre la existencia substancial y la subsistencia (cfr. *Disp. metaph.*, 31, sec. 1, § 5). Sin embargo, se ha de observar que esto lo hace únicamente respecto de la subsistencia de los entes finitos, es decir, de las substancias creadas. Por lo mismo, no toca al concepto general de “subsistencia”. Cfr. Suárez (*Disp. metaph.*, 32, sec. 1, § 7): “la substancia increada [i. e., Dios] es por sí misma sustancial y esencialmente subsistente, y en este sentido posee la razón completa de substancia en virtud de su esencia”; por el contrario, “la naturaleza sustancial creada no es esencialmente un acto subsistente, sino por una aptitud”.

<sup>74</sup> “Altera vero metaphysice apprehenditur a nobis per modum proprietatis concomitantis omnem substantiam finitam ob suam limitationem et imperfectionem [...]”.

<sup>75</sup> Esto permite plantear serias dudas sobre las aseveraciones de aquellos interpretes (en particular aquellos de lengua inglesa) que, siguiendo a Wolfson, consideran que Spinoza concebiría la substancia como sujeto de inherencia de los modos, pues al menos desde el punto de vista del aristotelismo de la escolástica tardía esto es totalmente injustificado (cfr. Carriero, 1995; Della Rocca, 2008; Melamed, 2009). A nuestro juicio, la interpretación de Curley (1969), sostenida también por Gueroult (1968), sigue siendo preferible a las anteriores.

<sup>76</sup> Cfr. Descartes (AT VII 161 ll. 14-23): “Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua

el que Descartes añade, justo después de haber definido la substancia, la siguiente precisión: “Y ciertamente la substancia que no requiere de absolutamente ninguna cosa [*nulla planè re indigeat*], solo puede entenderse como única, a saber, Dios. Todas las demás, en cambio, percibimos que existen únicamente [*non nisi*] con la ayuda del concurso de Dios” (PPh, I, § 51; mi traducción).<sup>77</sup> En efecto, tomada en sentido estricto, la definición general (“la razón perfectísima”, dirá Suárez) de la substancia solo puede aplicarse a Dios: solo Dios subsiste o existe absolutamente en sí o por sí, es decir, en virtud de su propio poder.

Esta última observación nos puede ayudar a entender mejor por qué Spinoza parece sentirse justificado al interpretar su definición de la propiedad de “concebirse por sí” en el sentido fuerte que señalé más arriba. En efecto, creo que es posible establecer un paralelo entre las definiciones de “ser en sí” y de “ser concebido por sí” —al menos en la medida en que esta última, al ser definida como el “concepto de una cosa que *no requiere del* concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (E1d3; mi énfasis),<sup>78</sup> parece responder a la definición escolástico-cartesiana de la substancia como “aquello que existe de modo tal que *no requiere de* otra cosa para existir” (PPh, I, § 51; mi énfasis y mi traducción)—.<sup>79</sup> De ser el caso, entonces, así como la propiedad de “ser en sí” remite a una independencia ontológica que puede entenderse en sentido absoluto o en sentido relativo, la propiedad de “concebirse por sí” debería remitir a una independencia gnoseológica que debería poder entenderse en sentido absoluto —como no requerir del concepto de absolutamente ninguna otra cosa— o en sentido relativo —como, por ejemplo, requerir solo del concepto del género próximo—. Esto permitiría decir que, independientemente del significado preciso, positivo, de “concebirse por sí”, parece legítimo interpretar la relación entre las dos propiedades de la definición 3 como un bicondicional de manera tal que quede excluida la posibilidad para una substancia de ser concebida por otro.

---

proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*”.

<sup>77</sup> “Et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat, unica tantùm potest intelligi, nempe Deus”.

<sup>78</sup> “[...] id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat”.

<sup>79</sup> “[...] rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum”.

Ahora bien, ¿se impone esta interpretación? La cuestión no parece poder resolverse mediante el análisis de la sola definición 3 por la misma razón que dábamos antes: incluso si la interpretación fuerte tiene un fundamento que la legitime (como parece ser el caso), esta es a lo sumo tan legítima como las demás interpretaciones, las cuales, de ser adoptadas, nos harían caer inevitablemente en la objeción de Leibniz. Una posible salida consistiría en recurrir al principio de caridad interpretativa. En efecto, dada la ambigüedad de la definición 3, se podría aquí aplicar al principio de caridad y asumir que, para que el pensamiento de Spinoza sea lo más coherente posible, es necesario interpretar esta definición como expresando una relación bicondicional entre sus predicados.<sup>80</sup> Sin embargo, quizá no sea del todo imposible responder afirmativamente a la pregunta, pues tal vez sí deba imponerse la interpretación fuerte de E1def3. Para determinar este punto, es necesario, como dije al comienzo, examinar más en detalle la definición del modo a fin de entender mejor la propiedad de “ser concebido por otro”; así podremos tal vez entender por qué esta propiedad no puede incluirse en la definición de la substancia.

Partamos por recordar la definición misma: “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otro a través de lo cual es también concebido” (E1def5).<sup>81</sup> Los comentaristas suelen considerar que esta definición refleja, como un espejo, la definición de la substancia, si bien en términos opuestos.<sup>82</sup> En efecto, el modo parece ser definido a partir de las propiedades simétricamente opuestas a las que se utilizaron para definir la substancia: “ser en otro” y “ser concebido por otro”. Así, quizá con alguna premura, esta definición ha sido interpretada

---

<sup>80</sup> Otra pregunta, a parte, sería la de la legitimidad de la definición en términos de la teoría moderna de la definición.

<sup>81</sup> “Per modum intelligi substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur”.

<sup>82</sup> Por ejemplo, Hallet (1957, p. 11): “The definition of Mode of Substance at once contrasts it with Substance while maintaining their asymmetrical relation”; Gueroult (1968, p. 57): la definición del modo “s’oppose symétriquement à celle de la substance”; Bennett (1984, c. 3, § 16, p. 61): “modes are in or of other items and conceptually depend on them”; Mignini (1995, p. 44): “La definizione di modo è opposta, sul piano formale, alla definizione di sostanza”; Macherey (1998, p. 44): “Il y a un effet appuyé de symétrie avec la définition de la substance [...]”.

como si implicara un condicional entre las dos propiedades: si algo es en otro, entonces, es concebido por otro. Sin embargo, me parece que esta interpretación no es correcta, pues no da cuenta de lo que es enunciado por Spinoza en su definición. Para explicar mejor mi punto, haré una comparación entre la definición 3 y la 5.

La ambigüedad de la definición 3 reside, como bien señala Leibniz, en el modo en que se expresa la relación, en el *definiens*, que debemos establecer entre las dos propiedades. Sin embargo, se ha de observar que la definición 5 no adolece de tal ambigüedad. La definición no dice: “aquello que es en otro y que se concibe por otro”, sino “aquello que es en otro, a través de lo cual es también concebido [*per quod etiam concipitur*]”. La propiedad de “ser concebido por otro” remite, por sí misma, a la propiedad de “ser en otro”, pues es a través o por medio (*per*) de aquello en lo que es que el modo puede ser concebido. Si algo no es “en otro”, entonces tampoco puede “ser concebido por otro”. En otras palabras, no tenemos aquí un mero condicional entre las dos propiedades, sino un bicondicional: todo lo que es en otro, es también concebido por otro y todo lo que es concebido por otro debe ser en otro (por medio de lo cual es concebido).

Este punto es fundamental para la correcta interpretación de la definición de la substancia, y creo que no se ha insistido lo suficiente en ello. Si la propiedad de ser concebido por otro implica necesariamente la propiedad de ser en otro, entonces, necesariamente, la propiedad de ser concebido por sí deberá implicar la propiedad de ser en sí. En efecto, si algo que se concibe por sí fuese también concebible por otro, entonces debería también ser en ese otro por medio del cual puede ser concebido. Sin embargo, por el axioma 1, tenemos que todo lo que es en sí o en otro, lo que excluye la posibilidad de que algo sea en sí y en otro. Ahora bien, si es en sí, entonces (por la definición 3), deberá concebirse por sí, y no podrá ser concebido por otro, pues, si se concibiera por otro, entonces debería ser también en otro; es decir, debería ser en sí y en otro, lo que es imposible. De suerte que todo lo que es en sí debe necesariamente ser concebido por sí y no puede concebirse por otro, o, dicho de otro modo, algo es en sí si y solo si es concebible por sí.

De este modo, parece posible refutar la objeción de Leibniz. Esta objeción podría ser expresada de la siguiente manera: “dos substancias que tienen atributos diversos pueden tener algo en común”. ¿Qué se sigue de esta proposición? Si dos substancias tienen algo en común, entonces (por E1ax5) una de ellas puede ser concebida por la otra. Ahora

bien, (por def. 5) si algo puede concebirse por otro, entonces debe ser en otro. Pero (por ax. 1) todo lo que es es en sí o en otro y es imposible que algo sea en sí y en otro. Por lo tanto, habría una substancia que (por def. 3) sería en sí y que, no obstante, debería también ser en otro. Pero esto es imposible. Por consiguiente, es falso que dos substancias que tienen atributos diversos puedan tener algo en común.<sup>83</sup>

Si nuestra interpretación es correcta, de ello se seguiría que, en contexto estrictamente espinosista, es decir, en el marco del orden geométrico delimitado por las definiciones y axiomas de la primera parte de la *Ética*, no es posible concebir una diversidad esencial parcial entre dos o más substancias. Dicho de otro modo, toda diversidad esencial entre dos substancias —o, para usar la expresión de Spinoza, la diversidad entre los atributos de dos substancias— corresponde necesariamente a una diversidad total de dichos atributos.<sup>84</sup> Lo que se puede expresar aún de otro modo: si los atributos, en su conjunto (infinito), no constituyeran necesariamente la esencia de una sola y misma substancia (lo que Spinoza se esforzará por demostrar en E1p14), sino

---

<sup>83</sup> Es importante notar que, si bien las propiedades de la substancia y del modo son *a priori* mutuamente excluyentes, esto no banaliza lo que dijimos más arriba a propósito de la función de E1p2, a saber, que con esta proposición Spinoza busca cerrarle el paso a una interpretación posible de def3 según la cual una substancia podría ser concebida por otra. En efecto, sabemos que las propiedades de la substancia y del modo se excluyen mutuamente gracias al axioma 2, con el cual se pasa de la afirmación particular (en def3) de la *posibilidad* para una substancia de ser concebida por sí, a la afirmación universal acerca de la *necesidad* para una cosa cualquiera de ser concebida por sí, si *no es posible* concebirla por otra cosa (lo que supone además el axioma 1 que restringe el campo de las cosas (i.e., la realidad) a las cosas que son en sí y a las que son en otro, es decir, a las substancias y los modos). El axioma 2 afirma por tanto una verdad evidente por la mera comparación de los términos en que son enunciadas las definiciones de la substancia y del modo. Por el contrario, la proposición 2 apunta a la sola definición 3 (que es, de hecho, la única invocada por Spinoza en su demostración), a fin de precisar una situación particular: no es posible concebir una substancia a partir de otra substancia, al menos en la medida en que ellas tienen atributos diversos – lo que debe significar “totalmente diversos”, por cuando, de otro modo, como ya dijimos, no serían substancias.

<sup>84</sup> Así es posible responder, contrariamente a lo que arguye Garrett, que es falso que Spinoza “has no basis for asserting 1p2 in the strong sense needed to justify (2)”, siendo que por “(2)”, Garrett entiende el segundo paso en la demostración de E1p5, en el que E1p2 está implícita (señalado *supra*, nota 17).

que pudiesen reagruparse en conjuntos finitos de atributos para formar substancias realmente distintas, estas substancias deberían ser siempre necesariamente de género distinto, es decir, todos los atributos de una substancia deberán ser necesaria y totalmente diversos a los atributos de las demás substancias, o, lo que es lo mismo, ninguna substancia podrá compartir un mismo atributo con ninguna otra substancia.

Ahora bien, es verdad que un concepto de la diversidad de atributos como el que acabamos de mencionar, en su sentido estricto, no es nunca explícitamente asumido por Spinoza en la *Ética*. Es esta de hecho la razón por la cual la objeción de Leibniz parece plausible. Spinoza, como vimos, tiene los medios para excluir definitivamente y desde su origen la objeción leibniziana. Para ello, debería proceder a una pequeña corrección de E1p2, que es precisamente lo que quisiera proponer a continuación.

#### 4. Pequeñas correcciones y adiciones a E1p2d

A partir de la refutación propuesta de la objeción de Leibniz, parece claro que el punto clave a partir del cual se abre la posibilidad a dicha objeción es la ausencia de una definición explícita de la diversidad de atributos como diversidad total. Al mismo tiempo, parece también claro que, de haber existido tal definición, no solo la afirmación de E1p2 habría sido trivial (así como su demostración), sino que se habría exigido demasiado de parte del lector, que, probablemente, habría estado — como Leibniz — más dado a aceptar una versión débil del concepto de “diversidad”. El no decir nada al respecto puede ser considerado como parte de una estrategia argumental elaborada por Spinoza; sin embargo, es claro también que la demostración pudo haber sido más sólida de haber contenido un indicio al menos que permitiera al lector deducir el concepto de “diversidad de atributos” que la demostración requiere. La pregunta es entonces: ¿cómo introducir en la demostración un indicio de esta versión fuerte del concepto de diversidad?

A mi modo de ver, este indicio se halla efectivamente en el axioma 2. Ahora bien, a fin de que no haya duda de que el axioma 2 expresa una exclusión disyuntiva, me parece que debería ser completado por sus consecuencias, las cuales se obtienen a partir de una explicitación de lo que implica “ser concebido por otro” (*sc.*, ser en otro). El axioma 2 enuncia lo siguiente:

Ax2: "Aquello que no puede ser concebido por otro debe ser concebido por sí".

A lo que habría que añadir:

Ax2<sup>(1)</sup>: Aquello que no puede concebirse por sí debe concebirse por otro.

Ax2<sup>(2)</sup>: Aquello que debe concebirse por otra cosa no puede concebirse por sí.

Ax2<sup>(3)</sup>: Aquello que debe concebirse por sí no puede concebirse por otra cosa.

Con esta triple explicitación, E1p2 podría ser demostrada invocando no solo la definición de la substancia (que es precisamente lo que hace Spinoza), sino, además, la tercera consecuencia del axioma 2 (i. e., Ax2<sup>(3)</sup>). Presento en un cuadro ambas demostraciones para tener a la vista la corrección que proponemos introducir:

<p>E1p2d:</p> <p>Es evidente por 1/d3. Pues cada una debe ser en sí y ser concebida por sí; dicho de otro modo, el concepto de una no implica el concepto de la otra. [Traducción ligeramente modificada].</p>	<p>E1p2d<sup>(corr.)</sup>:</p> <p>Es evidente por def3 y Ax2<sup>(3)</sup>. Pues cada substancia debe ser en sí y debe concebirse por sí (por def3) <i>y lo que debe concebir por sí, no puede concebirse por otra cosa (por el Ax2<sup>(3)</sup>)</i>; dicho de otro modo, el concepto de una no implica el concepto de la otra.</p>
--	--

Por último, creo que sería prudente, para la correcta interpretación de los conceptos puestos en juego por Spinoza, añadir un corolario en el que se explicitara el contexto de validez de E1p2d. Este podría ser formulado como sigue:

Corolario. De lo anterior podemos deducir cómo interpretar correctamente lo que significa que dos substancias tengan atributos diversos. Esto significa, en efecto, que o bien sus respectivos atributos principales

son diferentes, como sugiere el contexto cartesiano, o bien, fuera del contexto cartesiano, si aceptamos que una substancia puede tener varios atributos, que todos los atributos constitutivos de la esencia de una de las substancias deben ser diferentes a todos los atributos constitutivos de la esencia de la otra, esto es, que la diversidad es radical.

No parece exagerado afirmar que, con ello, la crítica de Leibniz podría ser adecuadamente evitada.

### Conclusión

Para concluir, retomaré brevemente los análisis aquí expuestos y cerraré con algunos comentarios relativos a la metodología empleada. En primer lugar, creo haber mostrado el sentido auténtico y la función de E1p2 en el orden de las demostraciones de la primera parte de la *Ética*. Dije al respecto que E1p2 debía entenderse como una proposición de orden gnoseológico, no ontológico. En efecto, la proposición 2 afirma la total independencia del concepto de una substancia en lo que refiere al modo en que se forma en el intelecto. Su función es la de cerrarle el paso (por así decir) a una duda que pudo haber quedado respecto de la definición de la substancia, a saber, si una substancia puede ser concebida por otra.

En segundo lugar, mostré que E1p2 tiene dos contextos posibles de validez: uno cartesiano (*sc.*, del atributo principal) y otro escolástico (*sc.*, del concepto de diversidad esencial). El primero enmarca E1p2 en el contexto de la doctrina cartesiana del atributo principal y hace valer la *distinctio* real de las substancias; el segundo, en cambio, enmarca E1p2 en el contexto de la doctrina de la lógica escolástica de la *diversitas* y hace valer la *diversitas* esencial de las substancias.

En tercer lugar, intenté mostrar que el tercer caso argüido por Leibniz para formular su objeción, si bien es válido en el contexto escolástico, no lo es cuando se atiende exclusivamente al orden geométrico de la primera parte de la *Ética*, es decir —para el caso presente—, cuando se atiende a las definiciones y axiomas previas a E1p2. Estas definiciones y axiomas excluyen la interpretación débil del concepto de *diversitas*, que es precisamente la que adopta Leibniz para realizar su objeción.

Por último, me permití reescribir la demostración de E1p2 y propuse una pequeña corrección o adición. Es claro que la posibilidad de corregir

una demostración no dice nada en contra de Spinoza, pues, al no ser profeta o visionario, el filósofo holandés no pudo conocer la objeción de Leibniz y menos aún la total incomprensión a la que se vería expuesta su demostración dada la ignorancia en que las generaciones futuras nos encontramos la mayor parte de las veces en cuanto al contexto histórico y conceptual de la *Ética*.

Una última observación se impone. El método arqueológico aquí empleado me permitió, por una parte, reconstruir en los términos del hablante tanto la pregunta como las respuestas posibles, sin que por ello se perdiera de vista el carácter lógico o conceptual del debate. Por otra parte, me permitió también proponer una corrección que, sin violentar el orden geométrico de la *Ética* (por cuanto es una corrección que el propio Spinoza pudo haber hecho), evita los malentendidos a los que probablemente seguirá sometida esta bella obra tan rara como difícil.

## Referencias

- Allison, H. E. (1987). *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Yale University Press.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica (Organon)*. I. Categorías. Tópicos. *Sobre las refutaciones sofísticas*. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (1998). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Audié, F. (2005). *Spinoza et les mathématiques*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett.
- Beyssade, J.-M. (1996). La théorie cartésienne de la substance. Equivoité ou analogie ? *Revue internationale de philosophie*, 195(1), 51-72.
- Burgersdijk, F. (1640). *Institutionum metaphysicarum libri duo*. Apud Hieronymum de Vogel.
- \_\_\_\_ (1660). *Institutionum logicarum libri duo*. Apud Ægidium Valckenier et Casparum Commelinum.
- Carriero, J. (1995). On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*, 33(2), 245-273.
- Curley, E. (1969). *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (1988). *Behind the Geometrical Method*. Princeton University Press.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Éditions de Minuit.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. Routledge.

- Descartes, R. (1973). *Œuvres de Descartes. VII. Meditationes de Prima Philosophia*. C. Adam y P. Tannery (eds.). CNRS-Vrin.
- (1987). *Œuvres de Descartes. VIII-1. Principia Philosophia..* C. Adam y P. Tannery (eds.). Nueva presentación a cargo de B. Rochot. CNRS-Vrin.
- De Sevilla, I. (2006). *Liber differentiarum II*. M. A. Andrés Sanz (ed.). Brepols.
- Donagan, A. (1989). *Spinoza*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1969). *Archéologie du savoir*. Gallimard.
- Freudenthal, J. (1887). Spinoza und die Scholastik. En E. Zeller, *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktor-Jubiläum gewidmet*. (pp. 83-138). Fues Verlag.
- Garrett, D. (1990). *Ethics IP5: Shared Attributes and the Basis of Spinoza's Monism*. En M. Kulstad y J. A. Cover (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy*. (pp. 69-108). Hackett.
- (2018). *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*. Oxford University Press.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza. I. Dieu*. Éditions Aubier-Montaigne.
- Hallet, H. F. (1957). *Benedict de Spinoza: The Elements of his Philosophy*. The Athlone Press.
- Heereboord, A. (1665). *Meletemata philosophica*. Apud Johannem Ravesteinium.
- (1680). *Hermeneia logica seu Explicatio Synopseos Logicæ Burgersdicianæ*. Ex Officina Joan. Hayes.
- Laerke, M. (2018). Leibniz's Encounter with Spinoza's Monism, October 1675 to February 1678. En M. Della Rocca (ed.), *The Oxford Handbook of Spinoza*. (pp. 434-463). Oxford University Press.
- Laerke, M. (2012). Spinoza's Monism? What Monism? En P. Goff (ed.), *Spinoza on Monism*. (pp. 244-261). Palgrave Macmillan.
- Leibniz, G. W. (1978). *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. I. C*. Gerhardt (ed.). Georg Olms Verlag.
- Macherey, P. (1994). Spinoza est-il moniste ? En M. Revault D'Allonnes y H. Rizk (eds.), *Spinoza. Puissance et Ontologie*. (pp. 39-53). Éditions Kimé.
- (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2002). *Questions cartésiennes. II. Sur l'ego et Dieu*. Presses Universitaires de France.

- Melamed, Y. (2009). Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78(1), 17-82.
- Mignini, F. (1995). *L'Ética di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Carocci Editore.
- Spinoza, B. (1677). *Opera posthuma*. J. Rieuwertsz.
- \_\_\_\_ (1925). *Opera. IV. Epistolae*. C. Gebhardt (ed.). Carl Winter.
- \_\_\_\_ (2020a). *Ética demostrada según el orden geométrico*. P. Lomba (ed. y trad.). Trotta.
- \_\_\_\_ (2020b). *Œuvres IV. Ethica. Éthique*. F. Akkerman, P. Steenbakkens y P.-F. Moreau (eds.). P.-F. Moreau (trad.). Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_ (1985). *Collected Works of Spinoza. I*. E. Curley (ed. y trad.). Princeton University Press.
- Suárez, F. (1963). *Disputaciones metafísicas*. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver (eds. y trads.) Gredos.
- Van Reyen, J. B. M. (1993). Burgersdijk, Logician or Textbook Writer? En E. P. Bos y H. A. Krop (eds.), *Franco Burgersdijk (1590-1635). Neo-Aristotelianism in Leiden*. (pp. 9-28). Rodopi.
- Wolfson, H. A. (1934). *The Philosophy of Spinoza. I*. Cambridge University Press.

