

BARUCH
SPINOZA
ética
ALIANZA



Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript, visible at the bottom of the page.



Baruch Spinoza

Ética
demostrada según
el orden geométrico

Introducción, traducción y notas
de Vidal Peña



Alianza
El libro de bolsillo

Título original: *Ethica*

Primera edición: 1987

Cuarta edición: septiembre de 2026

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Fotografía de Javier Ayuso

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la introducción, traducción y notas: Vidal Peña, 1987

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1987, 2026

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 979-13-7009-287-0

Depósito legal: M-10497-2026

Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

9 Introducción, por Vidal Peña

Ética demostrada según el orden geométrico

53 Parte primera: De Dios

119 Parte segunda: De la naturaleza y origen del alma

205 Parte tercera: Del origen y naturaleza de los afectos

305 Parte cuarta: De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos

413 Parte quinta: Del poder del entendimiento o de la libertad humana

Introducción

Desde que aparecieron las primeras biografías de Espinosa, laudatorias (como la de J. Jelles de 1677 o la de J. M. Lucas de 1719) u hostiles (como la de P. Bayle en su *Dictionnaire* de 1697 y 1702, la de Kortholt de 1700, o la de J. N. Köhler –Colerus– de 1705¹), la sombra de su vida ha transmigrado por entre hagiografías e invectivas. Siempre se ha sabido que no hay hechos a secas; los *hechos* de la vida de Espinosa han venido diciendo cosas distintas en distintos lenguajes, como pasa siempre con los hechos. Y así el hombre «ebrio de Dios» que pronuncia sin cesar su sagrado Nombre, el que deposita una mosca en la tela de araña y contempla sonriente el *necesario* desenlace, el que rechaza ofertas de dinero y honrosos cargos académicos, el que labra cristales, el que envía a prisión a un deudor, el que se informa cortésmente de las enseñanzas que su huésped ha obtenido en un sermón dominical, el que no puede evitar una sonrisa

cuando rezan en su presencia, el que declara que la guerra y la matanza no le incitan a risa ni a llanto, el apacible fumador de pipa, el arrebatado personaje que intenta salir a la calle –panfleto en mano– para llamar bárbaros a quienes han atentado contra sus amigos y protectores políticos, el que dice que en la naturaleza no hay bien ni mal, el que llama «Ética» a su obra cumbre, el defensor de la democracia, el que menosprecia al vulgo, el tísico, el que acaso fue rechazado por la hija de su maestro de latín –ella prefirió a otro, según cuentan–, el que habla serenamente de las pasiones como «de líneas, superficies y cuerpos», el que acota quizá abruptamente, tratando de los celos, que esa pasión se incrementa al imaginar los genitales y secreciones de quien posee al objeto amado... ese hombre es, al parecer, el *mismo*, pero la reconstrucción de su identidad habría de integrar cosas dispares: la imperturbabilidad estoica, el resentimiento, el culto a la verdad, el sadismo. Quizá, en su caso, fuera de aplicación el célebre dicho: el filósofo construye un palacio de ideas y vive en una choza; sin pretender tanto, y aun rehuyendo un ilusorio psicoanálisis, ha de reconocerse que su identidad es borrosa.

Siempre podría decirse que perseguir esa identidad es tarea llamada al fracaso, trátase de la vida de Espinosa o de cualquier otra: se dirá que es su obra, y no sus claroscurios biográficos (el palacio de ideas, no la choza), el lugar de su *objetividad*. Al menos al adoptar esta posición de principio puede contarse con la aprobación de los contemporáneos, que siempre verán con un suspiro de satisfacción metodológica la disolución del individuo en las clases de que consta, o del autor en sus textos.

Por desgracia, esa objetividad de la obra de Espinosa es también multiforme, aunque los textos sean los mismos para todos los que pretenden captarla; pese a su clara vocación de inequívocas, de sus palabras se han inferido muchas cosas: ateísmo sistemático, fervoroso panteísmo, racionalismo absoluto, misticismo, materialismo, idealismo, han compuesto y componen las figuras de su proteica inmortalidad. Ateo abominable, que horrorizó a Europa con su *Tratado teológico-político*²; santo laico, en quien toda una tradición liberal ha puesto sus complacencias; precursor de la sana doctrina para la ortodoxia del materialismo dialéctico, Espinosa ha servido para muchas cosas. Aquí diremos algo de su figura y de la obra que hemos traducido, sabiendo que colaboramos en la proliferación de esa diafonía de opiniones. Pero creemos que interpretar a un autor es inevitable, tan inevitable como que esa interpretación choque con otras: esta guerra interpretativa es, por lo menos, padre de toda la historia de la filosofía, sin que haga falta elucidar aquí (ni sería posible) si eso es solo una aplicación particular del trágico principio según el cual la guerra (en general) es el padre de todas las cosas (en general).

La anécdota de la vida de Espinosa es muy conocida; aquí tocaremos solo algunos aspectos que puedan sugerirnos algo con relación a la posición filosófica general del autor y a alguna de las inspiraciones fundamentales de su *Ética*.

Baruch Espinosa nació en 1632 en el seno de la comunidad judía de Ámsterdam, *ghetto* que no lo es en el siniestro sentido tan a menudo justificado por la historia. Es una comunidad próspera, cuyos religión y usos

son respetados: hasta tiene su propia policía interna. Las Provincias Unidas son en ese momento la vanguardia de Europa, y allí se da el máximo de tolerancia posible en la época. No sin sombras: Descartes había tenido que soportar, en su «apacible soledad holandesa», los ladridos de Voetius, y para el propio Espinosa no fue buena vecindad, en Voorburg, la del párroco. Sin embargo, a pesar de los clérigos calvinistas (ligados al partido de los Oranjes), el contrapeso que podríamos llamar «liberal» está sólidamente asentado en esta república de mercaderes, y los judíos acuden a ella como a un asilo seguro. La familia de Espinosa ocupa en la comunidad un lugar notable: el padre –Miguel, comerciante en especias– llega a formar parte de los *Parnassim*, el consejo rector. En ese relativo aislamiento la cultura judía es mantenida con vigor. Esa cultura incluye manifestaciones variadas; sabemos que la judería de Ámsterdam conoció, a lo largo del siglo XVII, importantes crisis ideológicas; el legado que Espinosa recibe de ella no es solo el de la ortodoxia³. Parece que Espinosa tuvo conocimiento de tales desviaciones de la pureza doctrinal, aunque su formación infantil y adolescente fuese la propia de un fiel, asistiendo a las lecciones del ortodoxo Saúl Leví Morteira. Conviene añadir que el judaísmo que rodea a Espinosa abunda en componentes ibéricos. Emigradas de Portugal o Castilla, estas familias de ex marranos siguen adscritas al área cultural de sus países de procedencia. Las lenguas familiares de Espinosa son el portugués y el castellano, más tarde aprenderá el latín –en el que escribirá casi toda su obra– y el holandés, que nunca dominará tan bien como sus lenguas maternas. Entre sus lecturas, junto a las obras de la filosofía

judía medieval (española a veces también: Maimónides), figuran las de Cervantes, Góngora, Quevedo...

Espinosa asiste a la sinagoga y, muy joven aún, comienza a manifestar su rebeldía frente a la doctrina ortodoxa. Esa rebeldía no es solitaria. Hasta hace no mucho se atribuía influencia decisiva sobre su actitud crítica al círculo de aquellos cristianos liberales holandeses con los que Espinosa se había relacionado en Ámsterdam a partir del momento en que acudió a recibir lecciones de cosas variadas (y, muy probablemente, también de escolástica cristiana: Suárez) de Van den Enden, en cuya casa se reunían miembros de dicho grupo, algunos de los cuales serán desde entonces amigos permanentes de Espinosa: Lodewijk Meyer (que prologará sus *Principios de filosofía cartesiana*⁴), Jarig Jelles y otros. La influencia de ese maestro y ese grupo no es dudosa, y un rastro de ella parece ser el vocabulario «cristiano» que Espinosa utilizó ocasionalmente, sobre todo en el primer escrito que de él nos ha quedado —el *Tratado breve*⁵—. Pero hoy sabemos que la actitud crítica de Espinosa ante la ortodoxia judía fue, desde muy pronto, de una radicalidad tal que no pudo haber sido inspirada, meramente, por una concepción cristiana, aunque fuera «liberal». Porque no se trata ya de crítica de una teocracia (rabínica o calvinista), ni de mera libertad de conciencia. Se trata de una crítica de la idea misma de Dios, tan tajante que ha de ser bebida en otras fuentes. Y aquí es donde parecen representar un papel de excepción las heterodoxias judías hispánicas del círculo de exiliados de Ámsterdam. I. S. Révah subrayó especialmente, por respecto a ese papel «inspirador», el nombre del Dr. Juan de Prado; ese subrayado ha sido

después muy controvertido, pero con independencia de la controversia vamos a seguir recordándolo aquí en razón del color y sabor de la anécdota histórica que su evocación propone.

Juan de Prado es un marrano andaluz, estudiante en Alcalá y graduado en Toledo como doctor en Medicina en 1638. Criptojudaizante, emigra a Holanda, donde se convierte oficialmente al judaísmo y toma el nombre de Daniel. Pero su evolución ideológica va más allá. Unos años más tarde podrá ser descrito como «un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escritura, y pretendió *encubrir su malicia con la afectada confession de Dios y la Ley de Naturaleza*» (subrayamos lo último por las concomitancias que guarda con Espinosa). El autor de semejante descripción es el energúmeno Isaac Orobio de Castro, médico judío también, y notable cazador de herejes; la descripción misma forma parte del título de una *Epístola invectiva* contra Juan de Prado, ya descubierta por Carl Gebhardt en 1923. Defensor del judaísmo del creyente sencillo (de la «fe del carbonero»), Orobio de Castro achaca a la nefasta influencia de los estudios superiores las tribulaciones ideológicas que sacuden a la judería de Ámsterdam. En dicha *Epístola*, y a propósito de Prado, dice que «contagió a otros», que «han dado crédito a sus necios sophismas». Ya Gebhardt sospechó que Espinosa estuviera entre esos «otros» a los que Prado contagia. En un opúsculo de 1683 («Tabla de las Hermandades sagradas de la Santa Comunidad de Ámsterdam»), su autor, el poeta Miguel de Barrios, defendiendo el mérito de Saúl Leví Morteira en su lucha contra el ateísmo, dice: «*Espinos* son los que en *Prados*

de impiedad dessean luzir con el fuego que los consume; y llama es el zelo de Morteira que arde en la çarça de la Religión por no apagarse»; la alusión, más o menos ingeniosa, es en todo caso bien patente. Téngase en cuenta que Prado, notablemente superior en edad a Espinosa, coincide con este en Ámsterdam en su época de estudiante; parece que Prado mismo concurre a la escuela de Morteira. De este momento de su muy posible relación nada sabemos, pero sí de una etapa posterior: tras ser expulsado de la comunidad, Espinosa sigue frecuentando la compañía de Prado, y en un contexto que nos muestra lo estrecho de ese contacto.

Todo el mundo conoce las circunstancias de la expulsión de Espinosa de la sinagoga. Recordemos la rabiosa fórmula del *Herem*:

Excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch Espinosa, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda esta comunidad; delante de estos libros de la Ley, que contienen trescientos trece preceptos [...]; la excomunión que Josué lanzó sobre Jericó, la maldición que Elías profirió contra los niños y todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que sea maldito de día y maldito de noche; maldito cuando se acueste y cuando se levante; maldito cuando salga y cuando entre; que Dios no lo perdone; que su cólera y su furor se inflamen contra este hombre y traigan sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que Dios borre su nombre del cielo y lo separe de todas las tribus de Israel, etc.

Los perseguidos se han tornado eficaces perseguidores. Esa pericia en el *maldecir*, esa furia verbal en que se traduce

el resentimiento de los perpetuamente humillados, ofendidos y apaleados (recordemos el Tersites del *Troilus* shakespeariano y su convincente autoanálisis: «Ajax me golpea y yo le maldigo; ojalá fuese al revés»), se vuelve con saña contra el enemigo interior. Espinosa no lo olvidará; bajo la imperturbabilidad estoica –esa máscara que sus hagiógrafos han intentado hacer pasar por substancia– alimentará contra sus ex correligionarios un intenso desprecio: el *Tratado teológico-político* es –entre otras cosas que es– su «venganza», y la instauración de la crítica bíblica, su respuesta a la bíblica maldición. Si Espinosa sigue siendo una «gloria judía», lo será a pesar de su rechazo del judaísmo, aunque, bien mirado, eso no es infrecuente entre las glorias judías.

Prado ha sido expulsado también de la comunidad. En esta primera etapa de su vida desarraigada, Espinosa no se vuelve solo hacia sus amigos holandeses. Por esta primera época, su vida está unida a nombres españoles, y nada ortodoxos por cierto. En unión de Juan de Prado, asiste regularmente a una tertulia de españoles emigrados. La noticia se la debemos a la Inquisición, bien informada hasta extremos aún hoy difíciles de superar pese a los brillantes logros que de entonces acá se han obtenido en la fiscalización de vidas y conciencias.

En 1659, fray Tomás Solano y Robles, agustino originario de Nueva Granada, se presenta ante la Inquisición madrileña. Viene, como fiel católico, a descargar su conciencia y probar su espíritu de colaboración con las fuerzas encargadas de velar por la salud del cuerpo social. En suma, viene a delatar. Lo exige la salvación de su alma, y acaso también la de su cuerpo: el Tribunal podría llegar a conocer que no ha procedido con

la debida diligencia. Cuenta que, viniendo a Europa, su barco ha sido apresado por los ingleses; liberado en Londres, ha pasado a Ámsterdam, donde espera transporte para España desde agosto de 1658 hasta marzo de 1659. Relata al inquisidor un caso que ha conmovido a los españoles residentes en Ámsterdam: un cómico sevillano –no judío– llamado Lorenzo Escudero, se ha convertido al judaísmo, pese a las presiones en contra de sus compatriotas más fieles; fray Tomás informa de ello, por si a Escudero se le ocurriera volver a España. El inquisidor aprovecha la ocasión para preguntarle por otros españoles que pudieran judaizar en Ámsterdam. En su relato, Solano dice que conoció al doctor Prado, que había estudiado en Alcalá, «y a un fulano de Espinosa, que entiende hera natural de una de las ciudades de Olanda porque havia estudiado en Leidem y hera buen filósofo». Sabe que los han expulsado de la comunidad judía por ateos, por decir que «el alma moría con el cuerpo *ni havia Dios sino filosofalmente*». Subrayamos la última expresión porque se trata de un diagnóstico perspicaz, que condensa muchas cosas en pocas palabras. Un diagnóstico de experto, a fin de cuentas.

Al día siguiente de la declaración de Solano se presenta ante el inquisidor otro declarante: el capitán Miguel Pérez de Maltranilla. También este acude a tranquilizar su conciencia, que, tras la intervención de fray Tomás, debe de estar aún más intranquila. Cuenta que tuvo que pasar a Holanda desde los Países Bajos del Sur (aún dominios de la Corona española), a consecuencia de un duelo. Como ya sabe el inquisidor por la entrevista del día antes, en Ámsterdam vivía con Solano. Denuncia asimismo a

Escudero, y tiene bastante que decir de la tertulia donde Solano y él distraían su obligado ocio. Allí —dice—

conocio al doctor Reynoso, medico, natural de Sevilla, y a un fulano de Espinosa, que no sabe de donde era, y al doctor Prado, tambien medico, y a fulano Pacheco, que oyo decir era de Sevilla y que alli havia sido confitero y se ocupaba en chocolate y tabaco [...] Acudian a casa de D. Joseph Guerra, un caballero de Canaria que asistia alli a curarse de mal de lepra, adonde este tambien acudia, por ser su amigo y correspondiente. Y en las ocasiones que este los bio alli... que serian muchas, porque acudian muy de hordinario a dicha casa y a curar al dicho D. Joseph Guerra y a entretenerse, respectivamente les oyo decir al dicho Dr. Reynoso y al dicho fulano Pacheco como ellos eran Judios... y aunque alguna vez les querian dar tocino no le querian; y al dicho doctor Prado y fulano Espinosa les oyo decir muchas veces como ellos havian sido Judios... y los havian excomulgado, y que andaban estudiando qual hera la mejor ley para profesarla, y a *este le parecio que ellos no profesaban ninguna...*

El capitán lo dice más llano, pero parece obvio que, para el inquisidor, su llaneza castrense no transmite algo distinto de lo que el agustino ha dicho de modo más sabio: «no haber Dios sino filosofalmente» puede muy bien querer decir que «no se profesa ninguna ley». Si «Dios» se ha transformado en idea filosófica, ya no se trata de una concepción religiosa de Dios, sea católica, protestante o judía. El inquisidor puede muy bien coincidir con Orobio de Castro (su colega, versión judía) en afirmar que Prado o Espinosa pretendían «encubrir su malicia» con «la afectada confesion de Dios y la Ley de Naturaleza». Espinosa se pasará la vida

hablando de Dios pero (como dijo juiciosamente un historiador «analítico» de la filosofía), ese Dios «no es el Dios del lenguaje ordinario». Sin duda, es un Dios muy especial⁶.

Los archivos de la Inquisición, exhumados oportunamente por Révah, nos proporcionan esos preciosos datos. Preciosos no solo por lo que tienen de sabrosa *tranche de vie* española de aquel tiempo, sino porque nos permiten suponer que, aunque Prado no «influyese» –contra lo que creyó Révah– en Espinosa (tal vez influía Espinosa sobre él)⁷, en todo caso sus comunes intereses ideológicos eran más radicales que los de las confesiones cristianas de la época, y que resultaban alimentados, además, por el contacto con un grupo de emigrados españoles. No es difícil imaginarse el ambiente de aquella tertulia como el de una escuela de desarraigo: acaso la decisiva escuela de Espinosa. Españoles exiliados por judaizantes, judaizantes que se han vuelto ateos. Es ese ambiente del «marranismo» lo decisivo, más que la concreta relación Prado-Espinosa.

Comoquiera que sea, está claro que el contacto con ex católicos y ex judíos no aumentó el aprecio de Espinosa por ambas confesiones. Testimonio de su actitud hacia el catolicismo será, más adelante, la durísima carta a Alberto Burgh⁸, joven convertido a la Iglesia romana que le había escrito, en un tono soberbio e impertinente, exhortándole a abandonar sus errores filosóficos. «Todavía podrían tolerarse esos absurdos –le dice Espinosa, refiriéndose a ciertas argumentaciones de la carta de Burgh– si adorases a un Dios infinito y eterno, y no al que Chastillon... dio impunemente de comer a sus caballos. Apártate de esa odiosa superstición...; deja de llamar

misterios a errores absurdos, y no confundas torpemente lo que desconocemos, o lo que aún no hemos aclarado, con aquello cuyo absurdo ha sido demostrado...» Y haciendo el paralelo con el judaísmo, añade: «Eso que dices acerca del común consenso de multitud de hombres, y de la ininterrumpida sucesión de la Iglesia, es la misma cantinela de los fariseos». Y frente al escepticismo de Burgh (el escepticismo filosófico de quien cree conocer la verdad por vías no racionales) tiene Espinosa un gesto orgulloso de «filósofo puro»: «No presumo de haber encontrado la mejor de todas las filosofías, pero sí sé que conozco la verdadera, y si me preguntas que cómo lo sé, te responderé que del mismo modo que tú sabes que los ángulos de un triángulo valen dos rectos...». Todo el texto de la carta deja malparada la imagen de un Espinosa «dulce y paciente», que muchos se han complacido en forjar. En esta y otras ocasiones (véase, por ejemplo, su correspondencia con Hugo Boxel)⁹, Espinosa emplea un lenguaje antirreligioso al modo de un ilustrado radical, y muestra sus espinas la rosa que había escogido como sello. Las religiones podrán otorgar consuelos al hombre, pero se trata de un consuelo que solo se consigue a costa de la estupidez: el sabio sabe que «quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él» (*Ética*, V, Prop. XIX), porque sabe que Dios, no siendo un sujeto dotado de entendimiento y voluntad, es algo completamente extraño a nuestra necesidad de consuelo. Creer otra cosa podrá ser halagador, pero es necio. Quizá no esté mal que el vulgo sea manejado con esa clase de consuelos (véase el Escolio de la Prop. LIV de la Parte IV, por ejemplo), pero el reconocimiento de cierta utilidad de la

religión como «metafísica del vulgo», o algo semejante, no impide el descrédito de la religión ante el implacable tribunal de la razón desde el que Espinosa oficia.

Sin embargo, queda en él cierto respeto hacia ese grupo de cristianos liberales a que nos hemos referido: los que propugnan precisamente (entre otras cosas) la separación de Iglesia (de cualquier Iglesia) y Estado. Pero a la hora de valorar ese respeto no debe olvidarse —creemos— el componente *político* del mismo. Los cristianos liberales, a través de su influencia cerca de Jan de Witt, son una fuerza política real. Para Espinosa suponen el único auxilio práctico a falta de actitudes más radicales que no pueden encontrarse, o que, si se encuentran (y acaso el único sitio para ello sea aquel círculo de emigrados), carecen de peso efectivo, pese a tratarse de parientes intelectuales: su desarraigo impide su existencia política. Y Espinosa, que admiró a Maquiavelo (*acutissimus* lo llama en alguna ocasión), debió pensar que la posible «impureza» intelectual de aquellos cristianos no era razón suficiente para renunciar a su trato. A fin de cuentas, las impurezas intelectuales también eran, para él, realidades: «las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas» (*Ética*, II, Prop. XXXVI). Y, en el trato práctico con el mundo, es también *racional* reconocer la presencia y positivo influjo de lo que, en abstracto, sería «irracional».

Al referirnos a estas cosas, rozamos otro aspecto de la vida de Espinosa que en los últimos tiempos ha sido justamente subrayado: su preocupación y significación políticas, más allá de las imaginaciones que lo presentaron como el especulativo puro, que talla su *Ética* con la

misma minucia, pero también con el mismo apartamiento, que sus lentes. Sabemos que Espinosa colaboró con la política de Jan de Witt, opuesta al partido de los orangistas. A este trasluz, las obras políticas de Espinosa podrían ser pensadas –y así ocurrió a veces– como un «encargo», un arsenal ideológico al servicio de propósitos políticos prácticos, y, en este sentido, como menos «genuinamente espinosistas» que su *Ética*. No parece que eso sea defendible. En esa introducción a su filosofía que es el *Tratado de la reforma del entendimiento* (escrito, aunque no publicado, con anterioridad a la *Ética*), Espinosa se había planteado cuestiones generalísimas, muy útiles para entender sus designios más profundos. Y, entre otras cosas, había escrito allí que para alcanzar la «naturaleza superior» (el fin propio del sabio), era preciso primero conseguir el conocimiento que a ella condujese, y, segundo, «formar una sociedad tal y como es de desear, al objeto de que el mayor número posible de hombres alcancen dicho fin con la mayor seguridad posible»¹⁰. Para este «especulativo», entonces, pensar la política no es mero oportunismo, ni desmiente ese mundo de remota y helada pureza en que habitan los axiomas y teoremas de la *Ética*. Espinosa es un racionalista que, sin embargo, hizo cosas que alejaban ese racionalismo de la ingenuidad: una de ellas (muy subrayada últimamente, y quizá hasta la exageración) fue afirmar que es el *deseo* –más bien que la razón– la esencia humana (*Ética*, III, Def. 1 de los afectos), y otra, criticar la consideración puramente subjetiva de la conciencia racional, porque deseos, pasiones, ideas, no son prácticamente posibles en el hombre sin que medie la *Ciudad* (el capítulo 17 del *Tratado teológico-político*

deja pocas dudas al respecto). Los intereses políticos de Espinosa distan de ser accidentales.

Y entre la *Ética* –mundo de la pureza racional– y la obra política –mundo de la «impureza»– hay claras conexiones. Así por ejemplo, las ideas de derecho natural y comunidad estatal que Espinosa desarrolla en el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*¹¹ pueden muy bien verse como aplicaciones de conceptos de que trata la *Ética*: los de *conatus* e «individuo compuesto». La colaboración con el partido de los de Witt, proporcionándole armas teóricas para limitar las pretensiones teocráticas, sentando las bases de una teoría del Estado divorciada de la religión, no era menos genuinamente espinosista que elucidar la noción de Dios o los distintos géneros de conocimiento.

Creemos, con todo, que es preciso puntualizar algo más. Así como se ha exagerado –en nuestra opinión– el papel del Deseo en la filosofía espinosista, convirtiendo una cautela autocrítica racionalista (compatible con la desconfianza filosófica «clásica» hacia el placer concebido como espontaneidad instintiva) en toda una filosofía «liberadora de los instintos», de un modo muy improbable¹², así también –y a veces paralelamente– se ha intentado hacer pasar la innegable preocupación política de Espinosa por una doctrina de la praxis liberadora, en un sentido virtualmente extremo-izquierdista que la haría incluso apta para su utilización por corrientes políticas actuales de ese signo¹³. Sin poder discutir aquí todas estas cuestiones, digamos por lo menos que, en Espinosa, no parece que la filosofía esté *al servicio* de la política; incluso parece más probable lo contrario, a saber, que la política es necesaria, desde su punto de vista de filósofo, para la práctica de la

verdadera filosofía. Al fin y al cabo (y el libro V de la *Ética* es difícil que se deje leer de otra manera), la *salvación* humana se alcanza por el *conocimiento*. No creemos que Espinosa haya creído –pongamos por caso– que el triunfo de la democracia fuera deseable porque comportase una mayor «felicidad» para el «pueblo» o cosas semejantes, sino por significar la instauración de un esquema ontológico más racional; en efecto, la democracia sería el régimen más perfecto (véase el último capítulo del inconcluso *Tratado político*) porque en él se da una mayor acumulación de potencia –la potencia de todos los individuos reunidos– y, siendo «potencia» igual a «esencia» en todos los órdenes de la realidad, entonces la democracia posee más esencia, más estable realidad (de otro modo: «persevera mejor en el ser») que otros regímenes: se acomoda mejor a lo que ha sido definido como más perfecto desde los previos supuestos ontológicos. Pero, en todo caso, es la estabilidad de la comunidad política como un todo lo importante, incluso más que el juego de las libertades individuales; «es malo lo que introduce la discordia en el Estado», ha dicho Espinosa (*Ética*, IV, Prop. XI) en un texto que suelen preferir olvidar quienes propenden a verlo como filósofo liberador de instintos y de «potencias» desmitificadoras del Estado. Y que el democratismo espinosiano tiene poco de halago a lo que él, muy clásicamente, sigue llamando «vulgo», queda patente en unos cuantos textos, y el Escolio de la Proposición LIV de la parte cuarta de la *Ética* es, a ese respecto, tan poco equívoco, que no resulta fácil, tras leerlo, dar crédito a versiones de la filosofía de Espinosa como aquellas a que venimos aludiendo. La salvación está, sin duda, en el conocimiento, y alcanzar ese conocimiento es arduo –dice

Espinosa—, pues «arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra», ya que «todo lo excelso es tan difícil como raro»: así concluye, precisamente, la *Ética*, con declaración que no parece ofrecer muchas esperanzas al vulgo, ni aun inscrito en una democracia.

Sin embargo, sí es cierto que la democracia, al menos, pondría las condiciones para que eso fuera menos difícil y menos raro. Y, desde luego, la defensa de una concreta política, en Holanda, es la defensa de aquello que permitiría que la filosofía pudiera cultivarse, y eso lo representan mejor los de Wítt que los orangistas. Es el Estado laico que los burgueses sostienen, y no el poder de una iglesia aliada a los aristócratas, el lugar de la razón. Entiéndase: el lugar de la razón en este mundo de la *duración*, de la *existencia*, donde los hombres no tienen más remedio que pensar lo que, por otra parte, es verdadero *sub specie aeternitatis* (y la conjugación de esas dos perspectivas —de las cuales una ni siquiera sería una perspectiva— será siempre una de las dificultades mayores, si no la mayor, de la filosofía de Espinosa). La política es, pues, importantísima, aunque en el fondo, pensarla correctamente no podrá ser otra cosa que darse cuenta de lo que en ella haya de necesario... al menos en la medida en que todos nuestros conocimientos sobre los *modos* de la *Natura naturata* (otra cosa sería si nos colocáramos en la problemática perspectiva de la *Natura naturans*) han de producirse según la pauta de la necesidad... «ordenada».

Pero ya es hora de abordar algunos aspectos de la *Ética* que, aunque no sea la única fuente genuina del pensamiento espinosiano, sí sigue siendo su más depurada

creación filosófica. La *Ética* ha podido y puede ser contemplada de varias maneras; ello no deja de ser extraño, pues su presentación *ordine geometrico* parece destinarla a ser contemplada solo de una. Pero ese conjunto de Definiciones, Axiomas, Postulados, Lemas, Proposiciones y Escolios ha suscitado más que fríos acuerdos (o desacuerdos) con la verdad de sus cláusulas: promueve también emociones. Así, Unamuno se conmovía ante la revelación del «hombre Espinosa», que él hallaba palpitante bajo las áridas fórmulas de su obra fundamental. «Si se lee la *Ética* como lo que es: un desesperado poema elegíaco...», decía en *El sentimiento trágico de la vida*. Tras la posición aparentemente olímpica de quien afecta captarlo todo *sub quadam specie aeternitatis*, descubría Unamuno la agonía de un hombre («de carne y hueso») que se debate contra el terror de la finitud. Alguien que necesita *demonstrar* que «un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte» (IV, Prop. LXVII), y que pretende establecer el *concepto* de «felicidad» («¡el concepto, y no el sentimiento!», comenta Unamuno con escándalo, descuidando quizá un tanto el hecho de que, en el hombre, «concepto» y «sentimiento» se unirían en un solo *affectus*, según reiteró Espinosa). Pero las demostraciones –sobrentiende Unamuno– no son consuelos definitivos: de ahí que la *Ética* sea una obra trágica. Su distanciada grandeza se resuelve en el gesto desesperado de quien pretende aliviar la enfermedad incurable de su finitud con el miserable remedio de una infinitud impersonal que a nadie puede satisfacer; por mucho que se componga estoicamente la figura, la crispación de fondo se trasluce. La cadena de Proposiciones que conducen a

nuestra «salvación» tendría, en todo caso, la sublimidad de las cimas inhabitables: ningún hombre de carne y hueso puede vivir en ellas.

Otros sienten de otra manera ante la *Ética*. Muy al contrario de aquella visión trágica, según la cual solo puede conmover con el espectáculo de una lucha condenada al fracaso, la *Ética* sería eminentemente terapéutica: una verdadera *consolatio philosophiae*. Quizá esta haya sido la actitud más difundida a lo largo de los siglos hacia la obra, y el motivo principal de su éxito duradero; esa dureza de pensamiento sería auténtico consuelo filosófico. Citemos unas palabras de G. Friedmann, escritas en el contexto de una comparación entre Espinosa y Leibniz:

A pesar de la soberana indiferencia de la *Ética* hacia nuestras pequeñas necesidades humanas, hacia nuestras finalidades subjetivas... el espinosismo nunca ha dejado de ejercer atracción y de otorgar fortaleza, y sigue siendo un hogar al que los hombres han venido, vienen y vendrán en busca del rudo aliento de un pensamiento honrado (honrado si los ha habido), perfectamente sereno y apaciguador. Pero ¿quién se dirigiría para ello al *Discurso de metafísica* o a la *Teodicea*? Leibniz, que podía jugar en todos los tableros... ha perdido; Espinosa, renunciando a jugar, ha ganado¹⁴.

Con independencia del problema de la comparación (aunque no sea difícil pensar, de pasada, a propósito de ella, que no siempre la vigilante atención a la última novedad científica –caso de Leibniz, aquí– provoca automáticamente el interés filosófico), debe reconocerse que las palabras de Friedmann recogen lo que a mucha gente le ha ocurrido con la *Ética*.

Compasión ante el desgarramiento trágico, o áspero consuelo: emociones –decimos– que la *Ética* suscita. Hasta cabría verla con una especie de admiración «estética pura» (quizá no sin paradoja, tratándose de un autor que, o ha silenciado la estética en su obra, o, cuando la ha rozado, nos hace dudar seriamente de su sensibilidad en ese terreno)¹⁵; la misma «falta de estilo» de su estilo como escritor, que procura la máxima impersonalidad, puede percibirse como un intenso atractivo. El de una descarnada escritura «libre de la metáfora y del mito» –en expresión de Borges–, o el que hace decir a Stuart Hampshire:

La escritura de Spinoza... siempre puede reconocerse en virtud de cierta solemne implacabilidad lógica [...]; semejante estilo, que, a causa de su falta de artificios literarios y su alto grado de abstracción, sobrevive incluso al ser traducido, posee una fascinación peculiar»¹⁶.

Confesamos que esa fascinación obra en nosotros, y que preservar aquella solemnidad ha constituido una de nuestras preocupaciones mayores al traducir.

Pero todo ese cortejo de emociones no puede hacernos olvidar que Espinosa escribió la *Ética* pretendiendo decir *verdades*. Es cierto que el propio Espinosa habría reconocido que lo verdadero, a secas y meramente en cuanto «verdadero», no puede borrar nuestras ideas falsas ni reprimir nuestras pasiones si no actúa en nosotros como algo, a su vez, «afectivo» (véanse, por ejemplo, Propositiones I, VII y XIV de la parte IV): alguna clase de «pasión de la verdad» –por así decir– debe acompañar nuestra captación de las demostraciones, sin lo cual estas serán impotentes contra la

«verdad de la pasión». Aunque, desde luego, siempre podrá decirse que ese reconocimiento de la posible impotencia de la verdad como tal es, a su vez, *otra verdad*, acuñada en Proposiciones con sus demostraciones correspondientes. Y es que lo primero que salta a la vista en la *Ética* es su *forma*: ese «orden geométrico» que parece empujarnos a considerar la obra, si queremos hacerle justicia, con el más estricto espíritu analítico; frente a ese conjunto de axiomas, definiciones y teoremas, ¿qué podría hacerse sino ir comprobando si aquello está bien demostrado –si es verdadero o falso, en suma– e ir prestando nuestro asentimiento a lo que dice, si lo está, o rechazarlo, si no lo está? Al haber escogido esa forma, Espinosa presenta su *Ética* según un estricto «orden de razones», y autores como Martial Gueroult hicieron del respeto a ese orden su religión interpretativa de la obra, que en realidad excluye la «interpretación», pues ya Espinosa ha dicho lo que quería decir y en el orden en que quería decirlo. Al lector de la *Ética* no le quedaría, pues, más que *leerla* sin alterar aquel orden, y, tras eso, ser espinosista o no serlo¹⁷.

Aquí nos encontramos frente a un serio problema, que no afecta solo a la interpretación de Espinosa (en realidad, se extiende a lo largo de toda la historia de la filosofía), pero que en su caso, y en virtud del *ordo geometricus* expresamente utilizado por él, alcanza una intensidad peculiar. Frente a la *Ética*, habríamos de prestar un asentimiento *necesario* a lo que dice. ¿Necesario? Esa es la pretensión del autor, pero ¿qué ocurriría si hallamos que la deducción no es satisfactoria? ¿Diremos que Espinosa estaba *equivocado* y que, por tanto, y precisamente respetando sus designios, habrá que decir que no nos interesa? Parece que, si nos tomamos en serio la *forma* de la *Ética*, habría que

proceder así. Por otra parte, lo que haya en nosotros de «sentido histórico» nos avisará, probablemente (y si, a su vez, el espíritu de los tiempos presentes no nos ha hecho indiferentes a ese «sentido histórico»), de que un autor del pasado no deja de ser interesante porque advirtamos en él «incoherencias». Y, desde luego, nadie está dispuesto a admitir que la lógica de las deducciones espinosianas sea perfecta. Hay varias razones.

Por de pronto, Espinosa se sirve, en ocasiones, de afirmaciones contenidas en los Escolios para demostrar Propositiones ulteriores. Ahora bien, los Escolios mismos *no* están «demostrados», o, al menos, no lo están en el sentido riguroso en que, a través de las Demostraciones explícitas, pretenden estarlo las Propositiones. Los Escolios son glosas que, sin duda, pretenden ser racionales, pero que no siguen la estricta línea deductiva. Ello no quiere decir que Espinosa no les dé importancia (muy al contrario: ha podido decirse que en los Escolios está lo más característico del espinosismo), pero sí quiere decir que su posición en el «orden geométrico» es muy especial. Por otra parte, Espinosa no posee, acerca de los procedimientos deductivos, las ideas que parecen hoy indispensables para que dichos procedimientos sean plenamente de recibo. Por ejemplo: el Axioma 2 de la parte V es declarado evidente en virtud de una Proposition anterior, y el Postulado 1 de la parte III es llamado «Axioma» y apoyado, asimismo, en Lemas anteriores: ello parece introducir cierta confusión en la idea de la *independencia* de los axiomas (importante requisito de un sistema deductivo). Además, Espinosa se ha servido del «orden geométrico» para exponer

opiniones ajenas que –conviene señalarlo– *no compar-tía* por completo: sus *Principios de la filosofía cartesiana* están escritos siguiendo el mismo método que la *Ética*, lo que incluye «demostrar» algunas cosas con las que Espinosa ya no está de acuerdo; este argumento posee, sin duda, fuerza relativa, pues podría reargüirse que la *Ética* ofrece el pensamiento definitivo de Espinosa, pero, en todo caso, revela un aspecto simplemente *ex-positivo* del orden geométrico, que ya no nos lo propone como necesario y exclusivo generador de verdad, por sí mismo. Añadamos que, en dicho orden, se cuelan curiosas «incoherencias» (o que parecen tales, tomando literalmente el orden deductivo). Así, en la Parte I, Espinosa da por sentado que Pensamiento y Extensión son *realidades* (véase Corolario 2 de la Proposición XIV, y Escolio de la Proposición XV, por ejemplo), antes de haber *demostrado* que lo son. En efecto, en el Corolario 2 de la Proposición XIV, Espinosa dice que «deduce» de esa Proposición (a saber, «no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios») que la «cosa pensante» y la «cosa extensa», o bien son atributos de Dios, o bien afecciones de esos atributos. Ahora bien, eso no es «demostrar» el Pensamiento y la Extensión. El razonamiento tiene la forma siguiente: «no hay substancia alguna fuera de Dios; *hay* Pensamiento y Extensión; luego estos, no pudiendo ser substancias, serán o atributos o modos». Pero el hecho de que *haya* Pensamiento y Extensión no está «demostrado»; está demostrado solo que, *si* los hay, no son substancias, sino atributos (o modos). Tan poco demostrado está, que Espinosa, en efecto, pasó a demostrarlo más adelante, y a ello destinó

las Propositiones I y II de la parte II (y no entramos en el problema de lo raro que puede sonar eso de «demostrar realidades»: recordemos que, emplazado en un terreno metafísico deductivo, Espinosa emplea sin cesar la expresión *ratio sive causa*). Y, sin embargo, Espinosa ha contado con esas realidades antes de haber «demostrado» nada acerca de ellas (véase el ya mencionado Escolio de la Proposición XV de la parte I). Ha contado con ellas, en suma, extradeductivamente. Así también, la realidad del pensamiento *humano* queda establecida, en la parte II, como un *axioma* (el número 2: *homo cogitat*), siendo así que la realidad del Pensamiento como atributo divino es un *teorema* (la Proposición I de esa misma parte). ¿No habría sido deductivamente esperable que Espinosa infiriese el pensamiento humano (al fin y al cabo, parte de la Naturaleza) del Pensamiento de la Naturaleza, en general? Pues no es eso lo que hace, como vemos. Que no lo haga querría decir, por otra parte –en nuestra opinión– algo muy importante (aunque aquí no podemos extendernos en este punto), a saber, que Espinosa distingue diferentes clases de «pensamiento», en diversos planos ontológicos. Pero eso no queda patente en el orden deductivo: hay que «interpretarlo» al margen de ese orden.

Estamos diciendo todo esto a fin de intentar sostener que aquella *forma* geométrica de la *Ética* –aquel estricto «orden de razones»– no debería ser nuestra única guía, tomándolo literalmente, en la captación del pensamiento de Espinosa. Si el interés del contenido de la *Ética* fuera completamente inseparable de su forma deductiva explícita, entonces las flaquezas de tal «forma» desproveerían

a la *Ética* de interés. Y nuestra tesis es que sigue teniendo interés, pese a las posibles imperfecciones de su forma. Tampoco por ello vamos a decir que la forma de la *Ética* sea irrelevante: el hecho de que Espinosa se haya tomado el enorme trabajo de componerla precisamente así debe querer decir algo. Un esfuerzo técnico de esa magnitud (uno de los mayores en la historia de la filosofía) no puede ser interpretado como mero capricho, o, según algunos llegaron a pensar, como una especie de ironía o de disimulo: como si al hablar *ordine geometrico* pretendiera una fingida asepsia que ocultara hipócritamente la penetrante infección del contenido. El esfuerzo habría sido desproporcionado al propósito y, desde luego, a los resultados: esa forma «aséptica» no impidió que, desde muy pronto (y en todo caso a partir del *Diccionario* de Bayle, cuya gran difusión es bien conocida), fuese interpretado Espinosa como ateo. El engaño era demasiado ingenuo como para que el cauteloso filósofo lo reputase eficaz.

Nos parece claro que Espinosa escoge la forma geométrica porque se trata del arquetipo de una forma racional: construcción de conceptos y enlace de los mismos según un orden rigurosamente demostrativo. El proyecto gestado en el racionalismo cartesiano se intensifica así: la forma matemática es aplicada a lo más alto, a la metafísica. Pero –según creemos– al ejecutar ese proyecto, el resultado es tal que esa forma geométrica, arquetipo de racionalidad, queda desbordada desde su propio interior. El contenido del pensamiento de Espinosa sería de tal naturaleza, que esa forma geométrica, sin dejar de ser la forma racional por excelencia (tenida por tal en la época en que

Espinosa escribe), *muestra*, al ser desarrollada, sus limitaciones internas. Para decirlo de una vez: sin que él mencione nunca –por supuesto– la palabra «dialéctica», creemos que la contextura del pensamiento de Espinosa es dialéctica (al menos, en momentos muy importantes de su obra), y, al serlo, instaura lo que podríamos llamar una crítica racionalista del racionalismo. Si pensamos que la forma explícita de su obra es lógico-deductiva (es decir, una forma donde la contradicción no cabe, por principio), la característica que acabamos de insinuar no sería la menos interesante de esa obra.

No podemos extendernos; pongamos, rápidamente, un ejemplo de la propia *Ética*: los textos iniciales del libro I¹⁸. Su análisis nos llevaría a esta conclusión, compendiosa de cuanto queremos decir: hay por lo menos una Definición de la *Ética*, indispensable en el orden deductivo –pues de ella se infieren teoremas– que, para poder ser deductivamente relevante, necesita ser falsa, en un sentido de «falsedad» previamente definido por Espinosa; pero esa falsedad no significa ruptura del orden deductivo, sino condición de su funcionamiento. Esa Definición sería –en nuestro ejemplo– la tercera de la Parte I.

Espinosa arranca de un grupo de Definiciones; la 3 es la de *substancia*: «lo que es en sí y se concibe por sí». Tales definiciones son intensionales: no contienen referencia alguna a la extensión del concepto definido (Espinosa, en el Escolio 2 de la Proposición VIII, comenta que «ninguna definición expresa un número determinado de individuos», ya que, para hablar de número, es preciso exhibir las *causas* que producen tal o cual número concreto, y no otro). Por tanto, la definición de substancia

no dice cuántas substancias hay. No hay razones para suponer que haya una, pero tampoco, desde la nuda definición, para suponer que haya varias.

El caso es que, a partir de la Proposición I, Espinosa empieza a proceder *como si* hubiera varias substancias (dice «dos substancias...» –Proposición II–, «toda substancia...» –Proposición VIII–). Suponiendo que hay varias, extrae las consecuencias: llega a concluir que «toda substancia es necesariamente infinita». Y de ahí pasará a probar que solo hay una.

¿Qué nos revela esa manera de proceder? Que Espinosa, para demostrar que hay una única substancia, parte de la hipótesis de que hay varias. ¿Por qué? Porque si la substancia definida en la Definición 3 se sobrentiende que es *ya* la substancia única e infinita, entonces de ella no podría deducirse nada, lo cual no ocurre, pues Espinosa se sirve de esa Definición para demostrar otras cosas. ¿Y por qué decimos que, si se la sobrentendiese así, no podría deducirse nada de ella? Porque de una realidad absoluta, que contiene en sí *todo*, indistintamente, *nada* puede inferirse distintamente. Si la substancia de la Definición 3 es infinita y única, entonces todo lo demás «es en ella y se concibe por ella»; pero decir que todo es en ella y se concibe por ella quiere decir que la deducción de algo a partir de ella puede empezar, *indistintamente*, por cualquier parte, esto es, que de ella no puede obtenerse ninguna consecuencia *determinada*, por lo mismo que pueden obtenerse, indeterminadamente, todas las consecuencias. Entonces, y supuesto que de ella sí se deduce determinadamente algo (por ejemplo, la Proposición II, demostrada *sin más requisito* que la Definición 3),

la substancia presupuesta en la Definición 3 no puede ser una. Pero, si no es una, será plural; y eso es lo que ocurre: Espinosa empieza hablando –por hipótesis– de «dos substancias», en cuanto empieza a usar la Definición 3 a efectos deductivos.

Ahora bien: esa pluralidad, afirmada *ex hypothesi* (¿y de qué otra manera podría ser afirmada?), va a ser negada luego, aunque al principio aparezca indispensable para la deducción. Analíticamente hablando, podríamos decir que suponer tal pluralidad significa suponer una falsedad. En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (especie de introducción epistemológica a la *Ética*), decía Espinosa que «la falsedad consiste en afirmar algo no contenido en el concepto de una cosa». Pero la pluralidad no está contenida en el concepto de substancia: no lo está de entrada (ya que la definición no conlleva, según vimos, referencia a número), y menos lo está definitivamente, pues la unidad de la substancia, demostrada *después*, es una *verdad* de la *Ética*. Dicho de otro modo: también Espinosa parece ver el camino hacia la verdad, al menos en este caso (caso central, pues la substancia es central), como «superación de las hipótesis», en la línea que va del *anairrein* platónico al *aufheben* hegeliano: cancelación-conservación (ya que lo negado es a la vez indispensable) unida siempre al proceder dialéctico. La verdad de la unidad de la substancia se obtiene partiendo de la suposición de que no sea única: niega la hipótesis, sirviéndose de ella. Bajo el orden de razones explícitamente deductivo, que parece conllevar la obtención linealmente acumulativa de verdades positivamente coherentes, late –creemos– otra forma de pensar; tal vez pueda exponerse ese pensamiento según el orden

geométrico, pero es hallado (en el fondo, es *pensado* de verdad) menos analíticamente de lo que su exposición formal puede dar a entender. Confesamos entender muy mal la estimación de Antonio Negri según la cual la dialéctica «no tiene espacio» en Espinosa (conforme Negri en esto, parcialmente, con la posición de P. Macherey)¹⁹; acaso en la tesis de Negri influya el descrédito de la dialéctica, como pensamiento juzgado contrarrevolucionario que, de ser admitido en Espinosa, haría a este inútil para la filosofía liberadora. Pero sea lo que sea del carácter revolucionario o no de la dialéctica, nos parece que ese fragmento central de la *Ética* se deja interpretar muy bien en sus términos.

La justificación profunda de que ocurra así habría que buscarla –pensamos– en el hecho de que la exposición metafísica de la noción de substancia, que es la base de la *Ética*, resulta ser crítica, y no dogmática. El racionalismo deductivo de Espinosa (esa obsesión racionalista por demostrar nada menos que *todo*) incluiría un concepto él mismo racional que constituiría el *límite* de las pretensiones racionales. Ese concepto sería el de substancia, identificado con el de Dios o Naturaleza. La substancia es la realidad más alta («lo que es en sí y se concibe por sí»). Dios –o sea, la Naturaleza– es «una substancia de infinitos atributos» (Definición 6, parte I). Dios es la única substancia (Proposición XIV, parte I). La más alta realidad, la *realidad* por antonomasia (la substancia, que no depende de nada) es, en el fondo, absoluta pluralidad e indeterminación: ninguna realidad determinada constituye su esencia, ya que los atributos –infinitos– no admiten jerarquía de importancia; nosotros conocemos dos (Pensamiento y Extensión) pero el concepto de Dios no

se agota en ellos: nunca se insistirá bastante en que, para Espinosa, lo infinito desconocido es tan relevante para el concepto de Dios como lo conocido: privilegiar el Pensamiento, o la Extensión, o los dos, es falsear la noción que Espinosa ofrece de la substancia.

Sin duda, la substancia es *una*: no hay *otra* substancia de infinitos atributos (y sería muy difícil que la hubiera). Dicho de otro modo: no hay más que una infinidad absoluta (infinitudes «en su género» puede haber más de una, lo que no resultará extravagante si se piensa en el conjunto de los números naturales y en el de los números pares, por ejemplo, pero ese es otro concepto de infinitud, que no atañe a la substancia, sino a los modos, y que no nos interesa ahora). Lo que está diciendo Espinosa (y resulta extraña la casi unanimidad en llamarle tranquilamente «monista-panteísta», si es que ha dicho eso) es que la realidad en general (el objeto de la metafísica general), esa realidad que no puede ser determinada, es absolutamente *plural*: consiste en ser infinita, en ser inabarcable. Esto es, consiste en algo que, propiamente, no puede *definirse*. ¡Y sin embargo se da un concepto de ella! Y un concepto *correcto* además (la Definición 6 de la parte I): en una carta a Tschirnhaus, dice Espinosa que esa Definición 6 es correcta porque –como debe hacer toda definición genética, modelo de definición– «expresa la causa eficiente» de lo definido²⁰. La paradoja, o la ironía dialéctica que se cierne sobre el orden geométrico (y aquí queríamos venir a parar), no puede ser más completa: el concepto de Dios está bien formado (como lo estaría el concepto genético de esfera, obtenido a partir de la idea de semicírculo), porque «expresa la causa eficiente»; pero ¿*cuál* puede ser esa causa, en Dios, si

Dios es *causa sui*? Solo los infinitos atributos que constituyen a Dios. Pero –seguimos preguntando– ¿cómo puede *conocerse*, a través del concepto, una infinitud absoluta? «Mediante un concepto bien formado», diría Espinosa: es decir, como puede conocerse cualquier otra cosa. Pero ¿cuál es ese concepto, en este caso? «El de la Definición 6». Pero –diremos– ¡si ese concepto incluye la infinitud, o sea, la imposibilidad de que sea «adecuado»! Y aquí el silencio, no se sabe si irónico.

¿Qué ocurre, entonces? Que hay por lo menos una realidad «bien definida» que, estándolo, no puede conocerse en el mismo sentido que las demás realidades bien definidas, pues su *definición* consiste en una *indefinición*: la absoluta pluralidad e indeterminación. Hay un proyecto: vamos a exponerlo todo *ordine geometrico*. Y para empezar, ¿qué es la Realidad con mayúscula, la realidad por excelencia, única que es en sí y se concibe por sí, y a través de la cual es y se concibe –al parecer– todo lo demás? No hay más remedio que decir que la Realidad, entendida del modo más absoluto, más en sí, más *real* (la substancia, Dios, la Naturaleza *naturans*), no es, propiamente, *nada* determinado. Al preguntarse por el concepto fundamental, la respuesta tiene la apariencia de un concepto más entre los bien formados (respetándose así el orden geométrico), pero, en realidad, ese concepto no delimita nada; *no hay* tal cosa como «la» Realidad con mayúscula, pues la determinación no la afecta. La definición de Dios lo desdibuja²¹.

Pero entonces, ¿no será muy difícil sostener que Espinosa sea un monista? Desde luego; y Espinosa, coherentemente con su representación de la substancia, siempre negó que

Dios, o la Naturaleza *naturans*, pudiera ser pensado como un todo que «totalizase» partes o un orden que unificase la pluralidad. Si por «panteísta» se entiende el que considera que toda la variedad está informada por algo que la reconduce a unidad, Espinosa difícilmente puede ser llamado panteísta, a pesar de que así haya sido llamado tantas veces. Son muy hermosos los versos de Borges, según los cuales Espinosa «... labra un arduo cristal, el infinito mapa de aquel *que es todas sus estrellas*», pero resumen –en nuestra opinión– el fundamental malentendido monista-panteísta que tan a menudo se ha proyectado sobre el filósofo. Porque Dios «es» mucho más que «todas sus estrellas», o que «todas» las partes de la Naturaleza que podamos percibir; Dios no puede ser un todo, porque la infinitud *absoluta* nunca puede serlo, ni tampoco un orden, pues la realidad en sí no es ni ordenada ni confusa (como no es bella ni fea, buena ni mala: nociones humanas inaplicables a la Substancia infinita, sobre las que ironiza Espinosa ampliamente en el Apéndice a la parte I de la *Ética*). Los románticos alemanes creyeron ver en Espinosa un ilustre precedente de su panteísmo, y dieron así curso a una interpretación que hizo fortuna. Hegel –siendo él mismo monista– fue más agudo: ya vio que Espinosa era «acosmista», que la Substancia de ningún modo era un Sujeto y que, por tanto, no era lo mismo que su Idea. Dios no llegaba nunca a ser «para sí»; la Realidad en su conjunto no marchaba, en Espinosa, hacia ninguna parte, porque la Realidad en su conjunto no era nada determinado, sino absoluta *potentia ad omnia*, productora de «infinitas cosas de infinitos modos» (y además, Espinosa se tomó siempre rigurosamente en serio el carácter ilusorio de las causas finales). De ahí infirió Hegel que Espinosa era



HUMANIDADES

3404942

ISBN 979-13-7009-287-0

PVP F

Diseño Manuel Estrada

Escrita con la forma de un tratado de geometría (definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones), la obra recorre, paso a paso, la naturaleza de Dios, el origen de la mente, la mecánica de las emociones y el difícil camino hacia la libertad humana. Una arquitectura conceptual de elegancia imponente que, sin embargo, Unamuno leía como «un desesperado poema elegíaco». Porque lo que Spinoza demuestra es que Dios existe pero no nos escucha; que el bien y el mal son categorías humanas sin correlato en la Naturaleza, y que la salvación, si es que la hay, no está en otro mundo, sino en la comprensión más lúcida posible del nuestro.

Edición
Vidal Peña



Alianza

El libro de bolsillo

