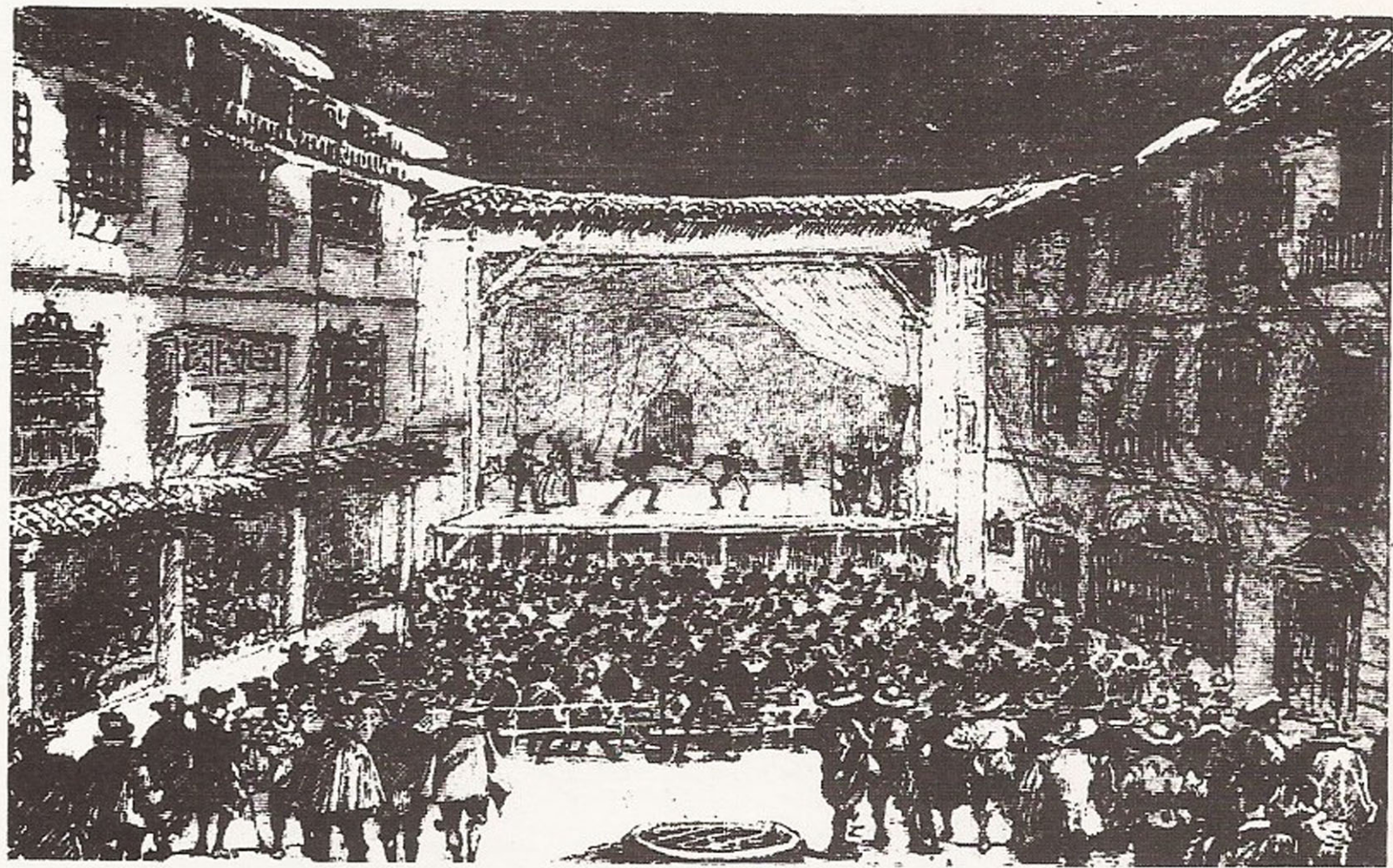


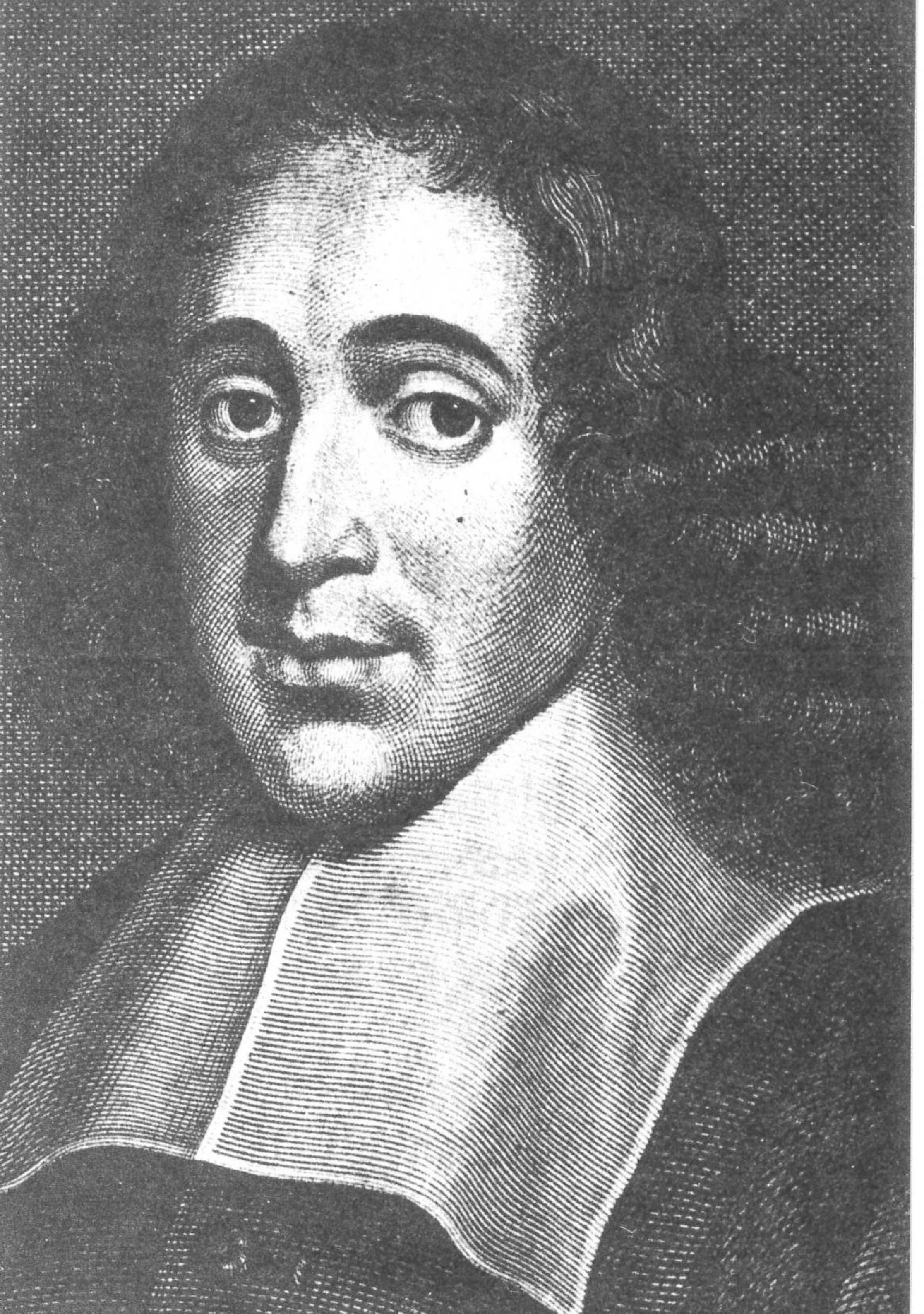
LOS FILOSOFOS YSUS FILOSOFIAS



Spinoza

«Dans le ciel de la philosophie, Spinoza n'a cessé de briller d'un éclat singulier... Ce n'est pas tant, non plus, parce qu'il incarne la spéculation pure et qu'il exprime avec force les deux traits fondamentaux de l'homme occidental: la soif de comprendre et l'amour de la liberté. C'est surtout parce qu'avec lui le désir mystique s'assouvit dans sa plénitude par le simple épanouissement de la raison. Satisfaisant par elle seule à la double exigence de l'intelligence et du coeur, la raison promet, et le savoir absolu, qui pour l'essentiel fait de l'homme l'égal de Dieu quant à la connaissance, et la religion absolue, qui unit l'homme à Dieu dans le plus lucide des amours». (M. Gueroult, Spinoza)

... pero lo grandioso del modo de pensar de Spinoza consiste en poder renunciar a todo lo determinado, a todo lo particular, para situarse solamente ante lo Uno, para prestar atención solamente a esto. (Hegel. Lecciones sobre la Historia de la Filosofía).



Spinoza, la filosofía de la frontera

J. M. Bermudo

*Aquí yace Spinoza,
¡escupid sobre su tumba!*

1. Spinoza, apasionante

El epitafio lo escribió Karel Tuinman,¹ ministro de la iglesia reformada, y condensa muy bien el apasionamiento que siempre ha provocado el pensamiento de Spinoza. Su *Tratado teológico-político*,² publicado anónimo en 1670, causó un verdadero escándalo. Spinoza quedó marcado para siempre. Su filosofía estaba condenada a dividir a los hombres, a convertirse en lugar de debate, en espacio escénico de numerosas batallas. Dos siglos después de su muerte le erigieron una estatua en La Haya, cerca de la casa donde vivió sus últimos años. Renan, en su discurso de inauguración, acabó con estas palabras: «Puede ser que sea aquí donde Dios ha sido visto más de cerca».³

Spinoza apasionante, o condenado a apasionar. Guérout, en su impresionante trabajo sobre Spinoza,⁴ comienza resaltando esta capacidad de agitación del pensamiento spinozista. Ya Goethe anotaba cómo Spinoza, tan ajeno al apa-

1. Cf. J. Van Vloten, in *Chronicon Spinozanum*, IV (1924-1926).

2. Ver la presentación («notice») de Ch. Appuhn en *Oeuvres*, 2. París, Garnier-Flammation (1965) p. VII, p. 5-15.

Hay traducción castellana del *Tratado Teológico-Político* en Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, por Angel Enciso Bergé.

3. Cf. *Chronicon Spinozanum*, V (1927), p. XXVIII.

4. Martial Guérout, *Spinoza*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, 2 vols.

sionamiento, provocaba efusiones románticas con su «Deus sive natura», con su ver a Dios en la Naturaleza y a la Naturaleza en Dios. Guérout sugiere que esa potencia de conmoción reside en que Spinoza condensa los dos rasgos fundamentales del hombre occidental: la sed de comprender y el amor a la libertad, y en que logra llevar el deseo místico a su plenitud por simple expansión de la razón. La doble exigencia de la inteligencia y del corazón, el saber absoluto y la religión absoluta, la igualación del hombre con Dios en cuanto a potencia de conocimiento y la unión del hombre con Dios en el más lúcido de los amores, quedaría satisfecha en la filosofía de Spinoza. Y en ello residiría su capacidad de apasionar.

Apasionó a los ilustrados⁵ entre los cuales fue considerado obligado confesarse spinozista a cuantos se alineaban en el frente de la crítica social y de la reforma del pensamiento: el spinozismo se usó como línea de demarcación entre la reacción y el progreso. Apasionó a los románticos alemanes, como prueba el debate de Jacobi con Mendelssohn y Herder,⁶ donde aquél se encarga de desvelar el spinozismo de éstos, quienes intentan ocultarlo como pecado. El mismo Jacobi lo ve así y, tras indicar que la única vía para la filosofía es la de Spinoza, prefiere optar por la teología. Incluso Hegel, muy crítico, declara que «ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía».⁷

Pero ¿qué tiene Spinoza que apasiona? ¿Qué hay en su filosofía que obliga a tomar posición radical, a abrazarla o rechazarla sin condiciones? ¿Dónde están las claves de que, aún hoy, al leerlo, uno se siente incómodo, progresivamente agitado, intranquilo, furioso..., o bien desahogado, progresivamente relajado, liberado, serenamente seguro de la posesión del saber y de sí mismo?

Si pudiéramos desvelar esas claves no sólo entraríamos en posesión del secreto del apasionamiento que la filosofía spinozista produce, sino también, tal vez, tendríamos la puerta abierta a la comprensión de esa misma filosofía, comprensión difícil como muestra la diversidad de lecturas de los especialistas.⁸ Vale la pena, pues, intentarlo.

Quizás no sea irrelevante comenzar por el personaje Spinoza, de indudable

-
5. Ver el documentado texto de P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, P.U.F., 2 vols., 1954-1957.
 6. Las *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, de Jacobi, centran esta «querrela sobre el panteísmo». Una esquemática visión de la misma puede verse en Joseph Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, París, P.U.F., 1971, p. 108 ss. Un análisis más detenido en L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, París, P.U.F.
 7. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, III. México, F.C.D., 1955, p. 284-285.
 8. Ver el apéndice historiográfico.

encanto. Sin entrar en su biografía, ni en la contextualización histórica que otros muchos han tratado de realizar,⁹ destacamos su existencia desarraigada, su ser extranjero en todas partes. Parece como si Spinoza se hubiera esforzado en instalarse en la periferia, en el exterior de lo real, en su límite o en sus márgenes. En el seno de una familia y de una comunidad de refugiados, vive como todo judío de la época en los márgenes de la sociedad donde habita; condenado a estar en el seno de una legalidad que no puede reconocer como propia, se sitúa en los límites de la legalidad para someterse clandestinamente a la única ley que reconoce, la ley de Moisés. En una comunidad eternamente extranjera y desarraigada, deviene sospechoso a su propia comunidad, se sitúa fuera de ella (o es expulsado de ella ¿qué más dá?). Queda como hombre no reconocido por una comunidad no reconocida, extranjero entre los extranjeros, fuera de la ley que a su vez está fuera de la ley... Su *Apología para justificarse de su abdicación de la Sinagoga*,¹⁰ texto perdido, de 1656, expresaría su consciente asunción de su situarse fuera, en el límite de lo marginal, a la otra parte de lo real. Toda su vida parece transpirar esta tendencia a situarse en los márgenes, sea de la religión o de la política, de la Academia o de la sociedad, de la teología o de la filosofía, rechazando oportunidades académicas, políticas y económicas. Renunció a toda transacción y se situó en la frontera, en el lugar de lo sospechoso, de lo no reconocido; pero que también parece ser el lugar de la liberación y de la posibilidad del conocimiento. Desde allí, y sólo desde allí, puede contemplarse la totalidad. La frontera parece el lugar adecuado para la liberación y para la contemplación. Para la liberación del caos, de las determinaciones, de las finitudes, de las contraposiciones, de la dispersión, de la parcelación, de la esquizofrenia; para la contemplación del orden del aparente desorden, de la necesidad de la contingencia, de la legalidad del azar, de las esencias enterradas bajo su expresión empírica, de la causalidad disfrazada de fines y proyectos, de la divinidad vestida de hombre...

9. Recordemos las de Kuno Fischer, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Winter, 1946⁶; J. Freudenthal, *Spinoza Leben und Lehre*. Heidelberg, Winter 1927; L. Dujoune, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1941-1945, 4 vols.; Dunin-Borkowski, *Spinoza*. Münster, Aschen-dorff, 1933-36, 2 vols.

10. De la *Apología para justificarse de su abdicación de la Sinagoga* (1656) no se conserva ninguna copia, pero se sabe que tendría que ver con el español Juan de Prado (Cf. I. S. Revah, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, París, Mouton 1959). Estaba en castellano. Su búsqueda, curiosamente, sirvió para encontrar otros textos. Sobre este tema ver la «Notice relative au Court Traité» de Ch. Appuhn, en *Oeuvres*, ed. cit. 1964, p. 13-28.

No se trata —¿de qué serviría?— de sentar la tesis de que la vida de Spinoza materializó su filosofía, o de que ésta teorizó su vida. Esto nunca es demostrable y cualquier biógrafo nos lanzaría a la cara una jauría de disonancias. Se trata, simplemente, de aprovecharnos de un rasgo de su vida, de su tendencia a ser extranjero —¿sería su *ser judío* lo que le lanzaba a las afueras?¹¹—, como metáfora para acceder a su filosofía y a sus efectos. Pues ocurre que esta filosofía aparece como un pensar desde fuera, un situarse en el límite para decir la totalidad que sólo desde allí es nombrable, un salirse del caos, de la contradicción y de la finitud y la agitación para pensar el orden, la adecuación y la infinitud y la paz.

Otra vía para adentrarnos en el tema podría ser la comparación con Hegel. También la filosofía hegeliana ha provocado apasionamientos y radicalizaciones; también ella fuerza a ser abrazada o rechazada globalmente, impone una toma de posición sin medias tintas.

La filosofía de Hegel aparece como un colosal esfuerzo por pensar la *reconciliación* en una existencia trágicamente desgarrada por la escisión, esfuerzo por afirmar lo positivo en el dolor, la opresión, el error, la finitud... al situarlos en el legal y legítimo progreso del Absoluto. Pero la dialéctica hegeliana no disuelve la escisión, la contradicción, aunque al reconocerla en el camino de la liberación abra la puerta a la esperanza. El esclavo, en Hegel, es esclavo, aunque su miseria, *para él* desesperación, pueda *para nosotros* ser dulcificada por el halo de la esperanza al poner su esclavitud como avenida de su liberación. En Spinoza, en cambio, el dramatismo de la escisión tiende a desaparecer, a disolverse, al no ser propiamente reconocido. Su filosofía ilumina la ilusión del desorden, de la impotencia, de la individuación... y todo aparece como orden y paz, todo aparece en su sitio, no hay lugar para el error, ni para el mal, ni para el desgarró trágico; no hay motivo para el desengaño, ni para la desesperación, ni para la angustia. Una especie de paz infinita es el fruto de ese mirar desde la frontera.

2. Reformar el entendimiento

Pensar la unidad, la totalidad, no es nada nuevo, pero pensarla como garantía de la felicidad tiene su atractivo. La filosofía de Spinoza es una promesa de felicidad, de suma felicidad, de *beatitudo*. Esta felicidad es efecto de las *ideas adecuadas*. La felicidad, pues, depende del «entendimiento». Casi todos los males que

11. Ver la valoración que Marx hace del tema judío en «La Cuestión judía» (edición en castellano en Marx-Engels *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca).

afectan al hombre, todas sus desgracias, provienen de las ideas no adecuadas. Si leemos, por ejemplo, el «Apéndice» al Libro I de la *Ética*,¹² encontramos que son el finalismo, el antropocentrismo, el antropomorfismo, es decir, ideas inadecuadas, representaciones inadecuadas de la realidad, el origen de los males humanos. Si leemos el «Prefacio» de su *Tratado Teológico-Político*,¹³ encontramos que el miedo es puesto en la base de todas las supersticiones y de la mayoría de las pasiones, siendo el miedo expresión de la ausencia de ideas adecuadas.

La conquista de la felicidad pasa, pues, por las ideas, por el conocimiento. Así escribirá su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*¹⁴ que dejará inacabado. Reformar el entendimiento, es decir, conseguir sacarlo de sus hábitos, de su manera habitual de funcionar, de sus prejuicios y subordinaciones; liberarlo, llevarlo al límite, hacer que actúe desde la frontera. El texto parece expresar la ruptura con Descartes, un «tête-à-tête» con el dualismo de la substancia y el método de las evidencias. Las diferencias quedan bien trazadas, lo cual no elimina que Spinoza sintiera una fuerte admiración por Descartes, no vacilando en escribir, para la educación de su discípulo, los *Principios de la filosofía de Descartes*.¹⁵

Descartes comienza su primera meditación¹⁶ contando cómo tomó conciencia de que, desde su niñez, había «admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endeble principios no puede ser sino muy dudoso e incierto». Esta reflexión le lleva a la convicción de que «era preciso acometer seriamente, de una vez por todas, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y permanente en las ciencias». Spinoza, en cambio, con un discurso estilísticamente similar, parece perseguir otros objetivos. Comienza su *Tratado de la reforma del entendimiento* contando cómo tomó conciencia de que la mayor parte de las cosas de la vida ordinaria son vanas y fútiles... lo que le llevó a «buscar si existía algún objeto que fuese un verdadero bien».

Descartes rechaza las opiniones y busca la verdad; Spinoza, simplemente, se cuestiona si no vale la pena cambiar de forma de vida, dejando de moverse por la «riqueza, honor y placer» y buscando otro bien que proporcione una felicidad su-

12. Todas las referencias a la *Ética* son de la edición de Vidal Peña, editada en Madrid, Editora Nacional, 1979.

13. Ed. cit. p. 37 ss.

14. En *Oeuvres*, 1 (ed. Ch. Appuhn), París, Garnier-Flammarion, 1964.

15. En *Oeuvres*, 1 ed. cit.

16. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Tome III, París, Garnier 1973, p. 507 ss.

prema. Spinoza busca la felicidad. En Descartes, como en Platón, la verdad se conquista en ardua batalla; en Spinoza la felicidad se libera, brota espontáneamente cuando el hombre encuentra su lugar, cuando rechaza el dominio de los afectos, de las ideas inadecuadas que le inducen a insatisfactorias relaciones con las cosas. La verdad, para Spinoza, es el medio de liberación de la felicidad. «Para entenderlo correctamente es preciso señalar que bueno y malo se dicen en un sentido puramente relativo, una sola y la misma cosa puede ser llamada buena o mala según el aspecto bajo el cual sea considerada; igualmente respecto a perfecto e imperfecto» (T.R.E., p-184). Considerando a las cosas en su propia naturaleza no pueden ser llamadas buenas o malas, perfectas o imperfectas, especialmente cuando se conoce que todo se produce según «un orden eterno y leyes de naturaleza determinada». La verdad, el modo justo de pensar el mundo, nos libera de los prejuicios, nos permite una relación adecuada con las cosas: y en esa situación la suma felicidad fluye liberada.

La felicidad, pues, como promesa y la verdad como medio de poseerla. Y Spinoza nos resume en pocas líneas «el fin al que tiendo», su programa, su proyecto: conseguir su felicidad y contribuir a que otros la consigan... «porque es una parte de mi felicidad trabajar para que muchos conozcan claramente lo que es claro para mi, de manera que su entendimiento y su deseo se adecue plenamente con mi propio entendimiento y mi propio deseo» (T.R.E., p-184). La felicidad para todos a través de la «reforma del entendimiento», a través de una nueva manera de pensar la realidad. Y «para conseguir este fin es necesario tener un conocimiento de la Naturaleza tal que sea suficiente para la adquisición de esta naturaleza superior». Esta es la primera tarea: conseguir una «naturaleza superior», es decir, conseguir que la naturaleza humana siga su propia ley, liberada de los afectos. Y se consigue esa «naturaleza superior» por «el conocimiento de la unión que tiene el alma pensante con la naturaleza entera», al que se llega por el conocimiento de la Naturaleza. La segunda tarea consiste en constituir una sociedad en la que «el mayor número posible de hombres lleguen al objetivo con la máxima facilidad y seguridad». Esto le lleva a preocuparse de la *Filosofía moral* y de la *Ciencia de la educación*; y como la salud es importante para conseguir cualquier objetivo, será necesaria la *Medicina*. Además, como el arte facilita el trabajo y contribuye a alargar y mejorar la vida, conviene no olvidar la *Mecánica*...

Preocupación por las ciencias en línea con el objetivo. Pues «todo lo que en las ciencias no nos acerque a nuestro objetivo debería de ser arrojado como inútil». Pensar las ciencias con vistas a la suma felicidad. Y, sobre todo, conocer la Naturaleza y determinar el modelo de Sociedad adecuadamente. Por eso afirma, «antes de todo, sin embargo, es preciso pensar el medio de fortalecer el entendimiento y de purificarlo». El pensamiento es puesto en la base de la felici-

dad, y de ahí la insistencia en que es necesario «reformar el entendimiento y rendirlo apto para conocer las cosas como es necesario para conseguir nuestro objetivo» (T.R.E. p-185-6).

El proyecto queda así esbozado: conseguir una nueva manera de pensar la realidad que garantice la felicidad invulnerable en el hombre. Ha de ser un pensamiento liberador de los afectos, de los fines secundarios, de la inseguridad, del miedo, de las ideas *inadecuadas* que lanzan al hombre a objetivos *inadecuados* y le llevan a la insatisfacción, al riesgo innecesario, a la lucha sin esperanza. Como en seguida veremos, esa nueva manera de pensar la realidad viene condensada en esa mirada desde la frontera, que permite pensar la unidad, la ley y el orden, que permite superar el relativismo de quien está afectado por la realidad y contemplar lo absoluto, sólo posible a quien se ha situado fuera de ellas. La «reforma del entendimiento», pues, se concreta en la liberación del pensamiento.

3. Pensar la unidad

La reforma del entendimiento marca el camino de la idea adecuada. Esta no es sólo lo «claro y distinto», sino lo comprendido desde la causa, en la génesis. Por tanto, hay que partir de la pura indeterminación para, desde ella, y en ella, ir trazando el mapa de las determinaciones. En su momento haremos la descripción de este proceso; ahora nos interesa subrayar el objetivo, el deseo de Spinoza de pensar un mundo donde reine la reconciliación. Como Hegel, la realidad se presenta directamente a Spinoza como el dominio de la escisión, de las oposiciones, de las finitudes irreconciliables, de las diferencias insalvables, de los individuos irreductibles. Este era su universo filosófico: Descartes incapaz de pensar la relación de las sustancias; Malebranche consolidando la escisión; la teología de siempre forcejeando para pensar y repensar la relación Dios-Mundo y Dios-Hombre; el iusnaturalismo impotente para definir la articulación bien privado-bien público, derechos naturales-derechos positivos, estado de naturaleza-estado de sociedad; la moral, con su eterna tarea de formular la norma de la relación entre razón y deseo; la filosofía, vacilante a la hora de definir la relación sujeto-objeto, o la función de los sentidos y la mente en el conocimiento... Por todas partes oposiciones, escisiones, irreductibilidad, dominio de la diferencia, de la autonomía. Galileo liberando la ciencia de la religión; Hobbes liberando la política de la moral; Descartes separando el pensamiento de la extensión. La filosofía está enredada en el universo de las diferencias, de lo irreconciliable: entendimiento/sentidos, razón/revelación, saber/creencia, uno/múltiple, pensamiento/lenguaje, intelecto/apetitos, libertad/necesidad, espíritu/materia, Dios/Mundo, lógica/historia, sujeto/ob-

jeto... Y Spinoza parece intuir que desde dentro sólo la diferencia y la oposición pueden verse, que desde la realidad no es posible pensarla satisfactoriamente, que la inferencia es un camino sin salida, que desde lo finito, particular y distinto no es posible remontarse a lo infinito, universal e idéntico. Hay que salirse del dominio de la diferencia, situarse en la frontera y, desde allí, abrazar la unidad. Filosofía es comprender, y la comprensión de la realidad quiere decir introducir en ella el orden («claridad y distinción») y la necesidad («adecuación», «causalidad»). Lo real es pensable si es unificable. Pensar es poner la unidad. Hay que partir de la unidad: «No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios» (E. I. prop. XIV). Una sólo sustancia, ilimitada, infinita: «Toda sustancia es necesariamente infinita» (E. I. prop. VIII). Ese debe ser el punto de partida: una sustancia absolutamente infinita, que es en sí, que es concebida por sí, que da unidad a todas las cosas porque todo es en ella y por ella: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse» (E. I. prop. XV).

La unidad de la sustancia, su infinitud, la ausencia en ella de toda determinación, de toda limitación, de toda negación, es puesta por el pensamiento en un acto de potencia, de poder, en una mirada desde fuera, sustraído a toda limitación, liberado de toda determinación, contemplando la totalidad gracias a haberse liberado de ella. Sustraído al mundo de lo finito, de la determinación, el pensamiento puede abrazar la totalidad, lo absoluto. Ese pensamiento se vuelve omnipotente, infinito. La conciencia hegeliana, que logra elevarse a lo absoluto, que logra liberarse en su aventura dialéctica de toda limitación para llevar al espíritu absoluto, en Spinoza equivale a un simple acto de afirmación del sujeto que se declara con potencia infinita al situarse allí desde donde todo puede ser comprendido, abarcado en unidad. El sujeto queda así igualado al entendimiento divino en cuanto a potencia: su deseo histórico es ahora afirmado, puesto, en un acto de negación de toda limitación. Situarse en la frontera es liberarse de toda ley, de toda determinación, de toda sumisión, de toda jerarquía: el pensamiento, allí, es ilimitado. Por ello puede pensar la unidad, por ello puede garantizar la felicidad, ahuyentando la insatisfacción y la inseguridad que acompañan siempre a todo sujeto que se reconoce limitado y finito.

Spinoza parte de lo absoluto, como Hegel, aunque sin preocuparse de ofrecernos una fenomenología que permita fundamentar la posibilidad del ascenso a lo absoluto. Simplemente, lo pone, lo afirma. Descartes encuentra el *cogito* tras un recorrido escéptico: el pensamiento, como acción, se resiste a toda duda. Spinoza le criticará que vaya del efecto a la causa, de la *acción* de pensar (efecto) a la *sustancia* pensante (causa). La inferencia no es el orden de la ciencia. Esta procede de las causas a los efectos, consiste en conocimiento por y desde las causas. La ciencia va, por tanto, de arriba a abajo, de lo universal a lo particular, de lo infi-

nito a lo finito, de lo indeterminado a lo determinado... La ciencia debe leer la realidad adecuadamente, ordenadamente, siguiendo su ley. Y la ley de la realidad es similar a la del artista: partiendo de un infinito lienzo blanco va trazando demarcaciones en la tela, separaciones, *determinaciones*, generando un mosaico de figuras diferenciadas, de formas, de *modos*, pues no son sino modificaciones en la tela, sin que la trasciendan. La única diferencia es que, en la realidad, esa tela infinita no necesita un artista que la pinte, sino que se pinta a sí misma, se modifica a sí misma. La ciencia debe leer la realidad en ese orden: partiendo de la tela en blanco, de la *substancia* absolutamente infinita, sin ninguna línea, sin ninguna forma, sin determinación alguna, para ir definiendo sobre ella, dibujando sobre ella, formas o modos diferenciados y, en el seno de éstos, nuevas diferenciaciones. Ese es su orden: de los conceptos más generales a los más particulares, en una estructura jerárquica regida por una implacable ley que no permite la mínima desviación, la más insignificante vacilación.

Pero a partir de ahí, de la sustancia, de lo absolutamente infinito, de lo que es en sí y no necesita de ninguna otra cosa para ser y subsistir, de lo que puede ser concebido por sí mismo, sin necesitar de otro concepto para su comprensión, exige un sujeto, un yo-pensante liberado, que no se reconoce limitado, que se piensa a sí mismo infinito en potencia de pensar, que se da a sí mismo el derecho y el poder de conocer lo absoluto. Sólo así puede poner la sustancia y partir de ella. La afirmación de lo absoluto, el reconocimiento de su existencia, no supone ninguna originalidad, siendo constante en toda la tradición filosófica. El entendimiento humano reconocía la existencia de lo absoluto, pero generalmente afirmaba, al mismo tiempo, su imposibilidad de conocerlo, su limitación. Si acaso, se atrevía a conocer lo que no era, a conocerlo negativamente, es decir, como dibujado en hueco, o bien osaba pensarlo como la síntesis final de los conceptos, la «idea de la idea», la unidad imaginaria de la que se daba su regla de construcción pero no su esencia. Spinoza, en cambio, niega toda limitación del entendimiento, lo hace infinito, iguala el entendimiento humano al entendimiento divino en cuanto a potencia. Por ello puede pensar la sustancia, por ello ésta se le vuelve transparente, al igual que era transparente para el entendimiento divino en la tradición filosófica.

De esta forma, Spinoza culmina una tarea deseada siempre y activada fuertemente en su época. Descartes¹⁷ había afirmado un yo-pensante con potencia para conocer clara y distintamente el plan natural. Incluso afirmó el poder del yo-pensante para tener la idea clara y distinta de Dios, de su existencia. Pero se paró ahí.

17. Ver Henri Gouhier, *Descartes*, París, Vrin, 1973, p. 107 ss.

La razón humana, que se reconocía a sí misma como cosa creada, no podía dar razón de su existencia al no conocer la esencia de Dios. La omnipotencia de Dios, que el yo-pensante reconocía, hacía impensable la esencia divina, hacía incognoscible su actuación. Es decir, puesto que la razón humana sólo puede conocer realidades legales, regidas por leyes, sometidas a la necesidad, al orden causa-efecto, se reconocía impotente para pensar lo absolutamente libre y omnipotente, lo que no se somete a ninguna ley sino que pone la ley. Quizás por ello Descartes tampoco supo dar una respuesta a la relación entre las dos sustancias...

Malebranche fue más lejos,¹⁸ dota de mayor potencia al yo-pensante. Éste reconoce un Dios diferente al cartesiano, un Dios cuya potencia permanece oculta, desconocida, invisible, pero cuyo «modus operandi» está sometido a ley. Ciertamente, a una ley puesta por él, que no limita su omnipotencia, pero que garantiza un orden y una regularidad eterna en su actuación. Ésta, pues, se vuelve accesible a la razón humana, que queda potenciada al poder conocer el plan divino, la ley divina, aunque siga limitada en cuanto que la potencia divina sigue inaccesible.

Con Spinoza se acaban todas las limitaciones: el entendimiento humano queda liberado de toda sumisión, se afirma absoluto y afirma un Dios-Sustancia totalmente cognoscible. La esencia de Dios, construible geoméricamente, deviene transparente. Nada está por encima de la humana comprensión, afirma en sus *Principia philosophiae cartesianae*, si se adopta el método adecuado, que no es el cartesiano, afectado de «inferencia». Dios deviene inteligible, al igual que todas las cosas, cuando el entendimiento se ha liberado de las supersticiones y de los afectos que generan la idea no adecuada, cuando se ha situado en la frontera, donde no se somete a ninguna ley ni subordinación, donde contempla sin apasionamiento, donde reina y gobierna.

4. El orden geométrico

Hegel¹⁹ criticó a Spinoza la arbitrariedad de las ocho definiciones y siete axiomas de la parte primera de la *Ética*. Reconocía Hegel que, en el fondo, allí se trazaba y condensaba toda la filosofía de Spinoza. Y le parecía, no sin razón, que el «ordine geometrico» ocultaba una falacia peligrosa. Las matemáticas, pensaba Hegel, pueden jugar a establecer sus axiomas y definiciones, ya que, por un lado, se trata siempre de definiciones nominales, que indican el uso de los términos, y

18. Ver M. Guérout, *Malebranche*, 3 vols., París, Aubier 1955.

19. Hegel, Op. cit. p. 285 ss.

axiomas formales, tautologías; por otro lado, en la medida en que no se presenta como representación de la realidad, sino como juego de signos, la posible arbitrariedad de sus premisas y reglas queda sin efectos. Pero Spinoza, decía Hegel, no pretende que su *Ética* sea un juego formal sino que la ofrece como conocimiento de la realidad. Sus axiomas tienen un contenido y sus definiciones no son nominales. Su «por *substancia* entiendo...», «por *atributo* entiendo...», «por *modo* entiendo...», etc., sería aceptable si Spinoza pretendiera decirnos, pura y simplemente, lo que él «entiende». Pero, en el fondo, piensa Hegel, Spinoza no sólo nos dice que lo «entiende» así, sino que es la forma adecuada, correcta, de «entender». Y, claro está, ¿por qué aceptarlo? Si uno lo acepta queda enredado en la tela geométrica del spinozismo, sin posibilidad de salida; pero no hay razón para aceptar por definición tal filosofía.

Hegel, nos parece, tenía razón, pero fue parcial e injusto. Parcial, por cuanto la *Ética* de Spinoza es una *exposición* de una filosofía: el «ordine geometrico» es el orden de la exposición, el orden adecuado, el que permite el conocimiento adecuado, el conocimiento *por* causas. Otra cosa es el orden del descubrimiento, el ir conociendo las causas. Pero, en la exposición, el principio no es arbitrario si se fundamenta en el final. Y, en Spinoza, al menos como pretensión, se da este hecho. La exposición aparece como un sistema cerrado, en la que cada proposición cierra el circuito y sirve de apoyo a las otras. No es un despliegue abierto, en el cual la arbitrariedad de los principios condenaría todo el desarrollo; es, como ha señalado Zac,²⁰ una estructura circular en la que, en rigor, podría comenzarse por cualquier parte, si bien Spinoza, fiel a su idea de la ciencia como «conocimiento por causa», como conocimiento de lo particular desde la especie, optó por ese orden lógico.

Esto se ve con claridad si leemos la primera proposición: «Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones». Lo demuestra diciendo que ello «es evidente por las *Definiciones* 3 y 5». Vamos a ellas y leemos: «Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa» (E. I. Df. III), «Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido» (E. I., Df. V). Es la ley del pensamiento la que impone la anterioridad de la substancia, la anterioridad lógica. Pero nunca se da la sustancia sin los modos, aunque pueda ser pensada sin ellos. El conocimiento, cuando es adecuado, cuando es completo, debe aparecer en un orden cuya

20. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. París, P.U.F., 1963. Ver también H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Harvard U. P., 1948².

ley es puesta por el pensamiento mismo: la ley que hace inteligible la realidad. Pero esa ley rige a lo largo y lo ancho del paisaje eidético, da forma a toda la estructura, pone la necesidad de todas las ideas y de su relación. La «natura naturans» es puesta y nombrada por el pensamiento para pensar la «natura naturata», y a la inversa; no habría necesidad de definir la substancia si no fuera necesario distinguirla de los modos, y a la inversa; no habría necesidad de definir «absolutamente infinito» e «infinito en su género» si no hubiera que distinguir los diversos lenguajes, los diferentes planos de expresión, los diferentes atributos de la substancia...

Por otro lado, Hegel no fue justo en su crítica en cuanto, si bien en su exposición de su filosofía borra el principio y el final, acentúa la circularidad, también en él todo apoya a todo, todo es lo que no-es, todo incluye la positividad y la diferencia.

Creemos que el pensamiento de Spinoza puede comprenderse sin seguir su orden, y partiendo del punto de llegada, y aún de puntos intermedios orientados al objetivo final. Y así lo vamos a hacer. Podemos, por ejemplo, partir de su afirmación «La potencia de Dios es su esencia misma» (E. I., prop. XXXIV) que, en el fondo, condensa el objetivo de toda esta primera parte, como señala Guérault. Pero afirmar esta identidad entre potencia y esencia quiere decir que el acto de creación y la razón del mismo son idénticos. «La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo» (E. I., prop. XX), había demostrado anteriormente: Dios se crea a sí mismo según su razón, según la necesidad de su naturaleza.

Pero todo esto parece muy misterioso, y apenas permite sospechar qué se persigue con ello. Las cosas se aclaran si ensanchamos el «acto de creación», si lo entendemos, como Spinoza, no sólo como el acto de crearse a sí mismo sino también como el acto de crear las cosas. Pues entonces resultaría que esa identificación entre la esencia y la potencia divina es la condición necesaria para poder afirmar la posibilidad del conocimiento absoluto de Dios. Conociendo el orden, la ley de la creación, el plan divino, conocemos a Dios, su potencia infinita y su razón. Se acaba así con las limitaciones que Descartes establecía.

Y esto es lo que ha resuelto Spinoza al definir la esencia divina como sustancia que se expresa en una infinidad de atributos, al hacer que la infinidad de cosas no sean sino «modos» de esa sustancia: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse» (E. I. prop. XV). Dios se causa a sí mismo al causar las cosas, en el mismo acto. Y como en ese acto se expresa su esencia, su razón, todo queda transparente: Dios creándose a sí mismo y a las cosas en el mismo acto, según su propia razón, según su ley, deviene cognoscible. Esa ley pone la necesidad en todo el proceso: Dios actúa por necesidad: «La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria: (E. I. prop. XXXII); «Las cosas no

han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido» (E. I. prop XXXII).

Todo, pues, cuadra. Dios es la única substancia, absolutamente infinita, causa inmanente de todas las cosas porque todas son en ella: «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas» (E. I., prop. XVIII). El orden «natural» es el orden divino, todo es en Dios, todo es Dios expresándose en infinitos lenguajes, especialmente en el pensamiento y en la extensión.

Sólo un problema queda por esclarecer: ¿qué garantiza que las cosas son así?, ¿dónde reside la garantía de la certeza? Se está afirmando, en definitiva, que el hombre tiene acceso a conocer lo infinitamente infinito, y a conocerlo tal como es en sí, sin simbolismos mediadores como afirmaba Leibniz. En el fondo este problema está resuelto en esta primera parte de la *Ética*, y quedará mucho más matizado en la segunda. Spinoza ha elevado el entendimiento humano a la potencia infinita, lo ha identificado en potencia al entendimiento divino. Esa es la garantía de su saber; eso hace comprensible a Dios. Y esa identificación de potencia es posible por la identificación de sustancia: el entendimiento humano es un modo del entendimiento divino, el hombre es en Dios, la naturaleza es en Dios, se han disuelto todas las distancias, se han borrado las diferencias sustanciales. Una substancia absolutamente infinita, exenta de toda determinación, es decir, sin negación en el seno, única, como puro poder, se da a sí misma forma, se modifica a sí misma según su razón. Esa «natura naturans», principio, productividad infinita, dibuja en distintas artes (atributos) lo finito sobre su infinitud, establece la determinación sobre su indefinición, la negación sobre su positividad, es decir, produce la «natura naturata», los modos, *sus* modos, las cosas, sin que nada salga de ella, sin que haya transitividad, como causalidad inmanente. La diferencia, que reina en el orden de las cosas, que suele ser vista como irreconciliación, como oposición o contradicción, queda así puesta como diferencia en la identidad, pluralidad en la unidad. El espíritu humano, igualado, identificado esencialmente al divino, puede ahora contemplar la esencia de la totalidad, su orden necesario. Y, desde esa altura, a esa distancia y con esa potencia, el caos, el desorden, el límite dan paso al armonioso orden necesario e infinito. Y, así, como veremos, el hombre se sitúa en condiciones de vencer los afectos y las insatisfacciones e infelicidad que le producen. Situado ahí, en la frontera, mirando con mirada divina, la liberación está garantizada. Y la *beatitudo*.

5. El juego de los afectos

Veamos cómo se desarrolla la 2.^a parte de la *Ética*. «El Pensamiento es un

atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante» (e. II, prop. I); «La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa» (E. II. prop. II) «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas» (E. II. prop. VII). Dios, única substancia, expresándose en distintos niveles o atributos; pensamiento y extensión como lenguajes, como niveles de expresividad de la substancia. Por tanto, con relación de expresividad entre ellos. No puede haber relación de causalidad: los atributos han sido definidos como «infinitos en su género», o sea, no pueden ser limitados por otros atributos, no se determinan. La causalidad es substituida por la expresividad, como ha subrayado Deleuze con un magnífico texto, aunque problemático.²¹ Ser expresión uno de otro garantiza la posibilidad del conocimiento y está garantizado porque son distintas expresiones de una y la misma substancia, de uno y el mismo orden.

El alma, pues, parece presentar una doble dimensión. Verticalmente, en cuanto modo finito del entendimiento, a su vez modo infinito del pensamiento, expresa la substancia y su ley. Las ideas, modos del alma, se siguen según la ley, según la razón divina. Es el orden de las esencias, de las ideas adecuadas: «Todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas» (E. II. prop. XXXII); «Todas las ideas que se siguen en el alma de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas» (E. II, prop. XL). El «Corolario» de la prop. VII lo establece radicalmente: la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y en la misma conexión. Pues, en esta dirección, las ideas expresan adecuadamente la esencia divina, su orden. Pero, horizontalmente, el alma expresa al cuerpo, «el alma es la idea del cuerpo». Si el cuerpo fuera un modo independiente, el alma tendría necesariamente ideas adecuadas del cuerpo, y el orden de las ideas de este plano de expresividad sería el mismo que el del plano de expresividad vertical de la substancia. Pero el cuerpo es siempre un cuerpo afectado, un modo de la extensión afectado por otros modos de la extensión. Esto crea interferencias: el alma puede tomar por ley del cuerpo lo que no es sino afección momentánea del mismo. «El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano» (E. II, prop. XXIV); «La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior» (E. II, prop. XXV); «La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo»

21. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit 1960 (Hay traducción castellana en Mucknich editor).

(E. II, prop. XXVII); «Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas» (E. II, prop. XXVIII); en cambio, «Todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas» (E. II, prop. XXXII).

Por usar una metáfora, parece como si el alma mirara a través de unas gafas, uno de cuyos vidrios está coloreado. El ojo que mira a través del vidrio claro ve las cosas en su realidad. Spinoza dice que las ideas «referidas a Dios... son verdaderas». Es decir, las ideas ordenadas adecuadamente, situadas en su lugar, mirando desde la sustancia y su ley, referida a sus principios, sometidas al orden lógico..., o sea en nuestra metáfora, vistas las cosas claramente. El otro ojo ve a través de unas interferencias, no puede saber, estar seguro, de si lo que ve corresponde a las cosas o al vidrio, si corresponde a las cosas en su orden legal o si corresponde a sus afecciones. Es el conocimiento sensible, de primer género (E. II, prop. XLI), frente al otro, conocimiento por causas y según un orden lógico (E. II, prop. XLII).

Todo el plan, pues, está ya trazado. La identificación de la esencia y la potencia y la afirmación del poder infinito del entendimiento eran necesarios para acabar con lo incognoscible, que hasta Descartes, Malebranche o Leibniz aceptaban. Ya no sólo es cognoscible la esencia divina, su Razón, su Ley, sino que se conoce en ella la potencia. Ésta, al ser infinita, al ser omnipotente, aparecía como impensable en su ser libre voluntad. En Spinoza «la voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria» (E. I, prop. XXXII). La potencia no sobrepasa ahora la esencia, el poder no desborda a la Ley: pone, sí, la Ley pero la pone necesariamente. Así, todo el despliegue puede ser transparente al entendimiento, una vez afirmada la infinitud de éste.

Pero, para ello, ha habido que reducir las diferencias, suprimir las distancias: la esencia identificada a la potencia, el entendimiento humano identificado substancialmente al divino, el poder a la ley y la causa al efecto al negar la transitividad y afirmar la inmanencia... Y el *Deus sive Natura*, el monismo que niega toda trascendencia, aparece como expresión condensada de esta filosofía.

Al mismo tiempo, como hemos visto, el conocimiento no queda garantizado por la afirmación del entendimiento infinito. Queda afirmada su posibilidad, pero el alma mira con dos ojos, sus ideas pueden estar referidas a Dios o referidas a sí misma, expresar directamente la potencia infinita del pensar de Dios o expresar las afecciones del cuerpo. Entramos, así, en el tema de los «afectos», que domina la 3.^a y 4.^a partes de la *Ética*. En el orden de exposición, en el *orden geométrico*, aparecen deducidos. Pero, nos parece, en el plano histórico, en el de la investigación, en el de los objetivos, es el verdadero punto de partida, es el problema, a cuya solución se orienta todo lo hasta ahora dicho, lo cual queda así fundamen-

tado por su función. La metafísica spinozista parece el esfuerzo por pensar los afectos de forma que sea posible la libertad y la felicidad.

El «Prefacio» a esta parte tercera es una declaración de principios: «nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella». Los afectos quedan situados en el orden natural, sometidos a la Ley, necesarios. Por tanto, pensables en las mismas reglas que cualquier otro hecho natural; por tanto, ajenos a las valoraciones morales, ni buenos ni malos.

Hay «afectos del ánimo» (E. II, Ax. III) como el amor, el deseo... y «afectos del cuerpo» (E. III Def. III). Pero, como es habitual en Spinoza, la distinción nunca separa del todo, pues siempre queda el hilo de la expresividad que garantiza la unidad, la inmanencia. «Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones» (E. III Def. III). Aquí se condensa, a nuestro entender, la teoría de las pasiones: los afectos son modificaciones en la «potencia de obrar», que en el caso del alma se traduce por «potencia de pensar». Hay afectos que favorecen esa potencia y otros que la disminuyen. El esquema mecanicista, cartesiano, reduciendo todo fenómeno físico a cambio en la cantidad de movimiento es aquí extendido al movimiento del alma. Hobbes, en otro marco conceptual puro con semejante esquema, define a las pasiones como «alteraciones en el movimiento vital» del ser vivo.

Los afectos en el alma, pues, nos aclaran ese misterio del ojo que mira por el vidrio coloreado: el alma, en cuanto tiene ideas adecuadas, obra ciertas cosas y en cuanto tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas cosas (E. III, prop. I). Las «ideas inadecuadas» son las *pasiones* del alma, algo que el alma sufre, padece; esas ideas inadecuadas son ideas adecuadas rebajadas, degradadas, como si el alma hubiera perdido fuerza, hubiera cedido potencia. Todo se «expresa»: la disminución de la potencia de pensar se expresa en ideas no adecuadas que, a su vez, expresan unos afectos del cuerpo, es decir, unas alteraciones en el mismo —como el vidrio coloreado— que se traducen en esos afectos en el alma o ideas inadecuadas. Y debe quedar bien claro que se trata de relaciones de expresividad, pues los atributos no se determinan: «Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)» (E. III, prop. II). El problema del dualismo de substancias cartesianas, radicalizado en Malebranche y Leibniz en el sentido de afirmar la imposibilidad de su comunicación, en Spinoza viene diluido, disuelto al negar tal dualismo; lo que se afirma ahora es la absoluta independencia de los atributos, de los dos lenguajes, pero esta independencia no plantea ya problemas gnoseológicos porque, al fin, esos dos lenguajes están unidos por el hilo de la ex-

presión: expresan la misma substancia, la misma realidad, se interexpresan entre sí. Esto conviene no olvidarlo: «un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras» (E. II, Esc. prop. VII); «El alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión» (E. III, Esc. prop. II).

En este mismo *Escolio* que acabamos de citar Spinoza nos deja ya entrever su preocupación al decir «digo que los asuntos humanos se hallarían en mucha mejor situación si cayese igualmente bajo la potestad del hombre tanto el callar como el hablar». O sea, todo iría mejor si el hombre tuviera poder absoluto sobre los afectos. Pero no es así: el hombre los padece necesariamente. Igualmente que rechaza el planteamiento tradicional que ve en las pasiones algo no natural, ahora rechaza el eterno propósito de la filosofía de que el hombre, su razón, se libere de las pasiones. No hay liberación posible: el ser del hombre es un ser afectado necesariamente. El hombre es un modo, o un sistema de modos; pertenece a la «natura naturata», a ese orden de cosas donde todo surge de todo, donde todo está afectado por todo.

«Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en el ser» (E. III, prop. VI). Es una proposición clave: expresa la ley del *conatus* que rige en toda la naturaleza y nos da la clave de los afectos. Y ese esfuerzo por perseverar en el ser «no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma» (E. III, prop. VII). El *conatus* parece una ley de conservación, comprensible desde el punto de vista de los individuos. Pero ¿cómo puede pensarse desde la totalidad, como ley de la naturaleza? ¿Cómo pensar que pertenezca a la esencia divina una Ley que impone el movimiento infinito y otra Ley que parece el esfuerzo de negación del devenir? Quizás el secreto esté en la substancia como «natura naturans» es decir, como «productividad infinita». La potencia infinita de la substancia pone la necesidad de una creación ilimitada, de infinita riqueza. Y esto exige pensar que la producción de infinitos modos estáticos, eternos, coexistentes, es de menor potencia que si esos infinitos modos o cosas están constantemente modificándose en nuevas series infinitas.

En cualquier caso, para Spinoza parece que las cosas son así. Como un pintor que sólo dispusiese de una tela, aunque sea a escala infinita, y que para expresar su potencia creativa debiera ir borrando unas formas para crear otras, aquéllas resistiéndose a desaparecer, y resistiéndose según su fuerza o intensidad de color. De ahí que el ser, la esencia actual de una cosa, no sea sino su poder de perseverar en el ser.

La ley del *conatus* rige la «natura naturata». Le damos el nombre de «voluntad» cuando se trata del alma, de «apetito» cuando se refiera a la vez al alma y al cuerpo y, cuando el «apetito» es consciente, lo llamamos «deseo». En cualquiera

de los casos expresa el esfuerzo por la conservación, como en Hobbes la «ley de sobrevivencia».

Pero si la esencia de algo no es sino su poder para mantenerse siendo lo que es, este poder es su única realidad: la perfección es, pues, el poder de perseverar en el ser. Las consecuencias en el plano político ya las veremos; en el moral vienen expresadas en este *Escolio*: «Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos» (E. III, Esc. prop. IX).

Efectos radicales, pues, en el plano práctico. Pero sigamos en la reflexión filosófica. El citado *Escolio* de la p. IX extrae otra consecuencia. El alma sufre variaciones en su potencia de pensar. En realidad, lo que aumenta o disminuye la potencia de obrar del cuerpo se expresa en el alma en ideas, modificaciones, que aumentan o disminuyen su potencia de pensar. Dicho de otra manera: aumentan o disminuyen su perfección, pues su perfección es su poder. El alma, pues, está sometida a cambios de su perfección, padece cambios: padece afectos, pasiones de muy diverso tipo. Pero, en general, el efecto sentimental es siempre o *alegría* o *tristeza*, según el cambio aumente o disminuya su perfección, su potencia. No vamos a detenernos a la larga lista, por otra parte abierta, de pasiones que va enumerando y describiendo Spinoza. Lo importante es esto: o producen alegría o producen tristeza, en diferente grado y forma. *Alegría* y *tristeza*, por tanto, unidas al *deseo* o apetito consciente, constituyen las tres series de pasiones.

6. La red narcisista

Deberíamos resaltar que Spinoza no pretende normalizar nada, sino simplemente describir la realidad ordenadamente. Y el resultado es un hombre bastante narcisista, a nuestro entender. «Nos esforzamos en afirmar de nosotros mismos y de la cosa amada todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de alegría, y al contrario, en negar todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de tristeza» (E. III, prop. XXV). Notemos que es la *imaginación* la que sirve de instrumento a la ley de perseveración en el ser. «Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que le repugna, o sea, que conduce a la tristeza» (E. III, prop. XXVIII). Alegría y tristeza, pues, son los planos en que el hombre se mueve. La imaginación está al servicio de la alegría, de la felicidad, no de la verdad. «El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en el ser con una duración indefinida,

y es consciente de ese esfuerzo» (E. III, prop. IX). La conservación en el ser es, pues, conservación en lo que realmente se es: no hay ningún deber ser. La imaginación se encarga de que veamos en nosotros mismos lo «bueno», es decir, lo que nos da poder, o que lo persigamos. La imaginación, es el arma de la perseveración en el ser.

Antes hemos señalado que también nos esforzamos por afirmar en la cosa amada lo que la afecta de alegría y en negar de ella lo que la afecta de tristeza. Este sentimiento, *aparentemente*, nada tiene que ver con esa ley férrea de perseverar en el ser. Pero las cosas no son así. Spinoza también dice: «Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen» (E. III, prop. XXIX). También esto parece no tener nada que ver con el narcisismo que hemos indicado. Pero si se lee el *Escolio* correspondiente desaparecen las dudas. El sentido que Spinoza da a esta tesis es que si algo es amado por los otros hombres es índice de que ese algo produce alegría, da perfección-poder; por lo tanto, nosotros lo amaremos. Es el egoísmo, la natural y necesaria tendencia a perseverar en el ser, la que nos mueve. Pero las cosas pueden aclararse más: «Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa» (E. III, prop. XXXII). Intentaremos poseerla para nosotros, para aumentar nuestro poder y, en cualquier caso, que el otro no la posea. Se afirma así el carácter natural del deseo de poder. Pero nos queda aún por aclarar aquello de la cosa amada. ¿No hay ahí cierto altruísmo, cierto despegue del deseo de poder? No lo creemos, porque «cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos cuanto podemos por conseguir que ella nos ame a su vez» (E. III, prop. XXXIII). En el fondo nos atrevemos a decir que el deseo de perseverar en el ser no es para Spinoza tan fuertemente biólogo como en Hobbes: lo que en éste es deseo de sobrevivir, en Spinoza parece más bien deseo de sobrevivir como persona. Al menos domina este aspecto con más fuerza, en Spinoza. De ahí que el hombre busque el «ser reconocido». No le basta con tener poder, o con imaginárselo: necesita que los otros se lo reconozcan. Si nos esforzamos en que aquello a lo que amamos nos ame a su vez, es porque sólo en el sentirnos reconocidos nos alegramos. Si amo a otra persona, viene a decir Spinoza, es porque reconozco en ella algo que produce alegría, reconozco en ella poder, perfección; si no me ama a mí, es que no ve en mí perfección, no ve en mí nada que le produzca alegría. Por lo tanto, si la amo y no me corresponde, me veo a mí mismo imperfecto, impotente. Así, si me ama, afirmaré en ella toda perfección, la máxima alegría, con lo cual yo, que soy reconocido por alguien que cuenta con tantas perfecciones, me veo a mí mismo perfecto. No somos, según Spinoza, capaces de ningún sentimiento desinteresado. Los otros son

espejos que nos sirven para mirarnos a nosotros mismos, para afirmarnos. «Cuanto mayor es el afecto que imaginamos experimenta hacia nosotros la cosa amada, tanto más nos gloriaremos» (E. III, prop. XXXIV); pero si la cosa amada se une a otro... «sentiremos odio hacia la cosa amada» (E. III, prop. XXXV).

La proposición XLIX de esta parte III de la *Ética* es muy interesante. Nos dice que el amor o el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre, son mayores que los que sentimos si imaginamos que la cosa no lo es. Y es interesante en cuanto dibuja el camino de la esperanza. Spinoza quiere decirnos que, de los afectos, no nos podemos librar, pero sí podemos corregir su efecto. Así, si alguien nos causa un dolor, e imaginamos que ese hombre es un sujeto libre, que ha actuado por su libre voluntad, la pasión con la que le odiamos es muy superior que si consideramos que ese hombre es un ser natural, que obra determinado, que no es sujeto libre y, por lo tanto, no es responsable. O sea, si nos situáramos en aquel lugar desde donde las cosas se ven según el orden necesario y según la totalidad, los afectos en nuestra alma quedarían muy debilitados y, por lo tanto, la tristeza. Desde el punto de vista de la totalidad, la violencia de las pasiones tiende a cero; en el orden de lo finito, donde domina la idea finalista, antropocentrista, que presenta a los hombres como sujetos libres, con fines, con voluntad propia, la violencia ejerce su reinado. Pues «es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer» (E. III, Esc. prop. LIX). Pero esa agitación queda ya amortiguada cuando somos conscientes de ella, cuando tenemos la idea adecuada de la pasión. La esperanza queda así afirmada: la inevitabilidad de los afectos queda compensada por el efecto amortiguador del conocimiento. El conocimiento, pues, es poder, hace el alma más resistente al zarandeo de los vientos contrarios.

La fundamentación está ya establecida. La parte IV de la *Ética* está dedicada a subrayar la fuerza de los afectos, su inevitabilidad; la parte V a la fuerza del entendimiento, garantía de la libertad. El alma está necesariamente anclada en lo finito y particular, sufre su determinación, es una determinación; pero el alma está directamente ligada al poder infinito de Dios, es en Dios, la potencia de Dios se expresa a su través. La liberación no es fácil, pero es posible; quizás no sea total, pero suficiente.

«Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero» (E. IV, prop. I). La verdad es débil, «La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las cosas exteriores» (E. IV, prop. III). El conocimiento de la verdad, en cuanto verdad, no basta para dominar los afectos.

Estos sólo pueden ser reprimidos o suprimidos por otro afecto contrario y más fuerte (E. V, prop. 7); ni siquiera «el conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto» (E. V. prop. XIV). Vemos aquí dibujadas las claves del pesimismo. No se trata sólo de afirmar la fuerza de los afectos y su inevitabilidad, sino su resistencia ante el conocimiento. Para Spinoza, como para Descartes en la física, el alma es un lugar donde se enfrentan fuerzas que la modifican, que dibujan en ella arrugas, huellas reales, que la potencian o la debilitan. Y estas huellas no se borran ante la presencia de lo verdadero, no se disipan ante el olor de la idea adecuada, sino, con arrugas o huellas de efecto contrario, neutralizadoras. No es la verdad la que vence las pasiones, en cuanto que es verdad, sino en cuanto pasa a ser afecto del alma, huella en el alma, cuando ésta la hace suya. Spinoza parece insinuar que, si no fuera así, todo sería más fácil para los hombres. El problema no es conocer la verdad. Muchas verdades son puestas ante los ojos de los hombres y no producen en ellos ningún efecto. El problema es que arraigue en los hombres, que deje allí sus huellas, que pase a ser idea, modificación del alma, provocando así en ella su efecto. Efecto éste que no será el de eliminación de las pasiones, sino el de su debilitamiento, el de su neutralización y sustitución por otras, logrando —siguiendo su imagen— no un mar sin vientos sino con vientos moderados, relativamente dominados, controlados, que contrarrestan sus efectos generando la calma o suave oleaje o con vientos que llevan la dirección justa. Este es el papel de la idea adecuada: establecer su efecto de calma como hegemónico en el alma, acabar con los vientos desatados, con la violencia de las pasiones, que se suceden en la hegemonía, arrastrando con violencia ora hacia el norte ora hacia el sur, generando la inseguridad, la intranquilidad, la impotencia..., o sea, la degradación de la perfección, el debilitamiento del ser, la tristeza.

La felicidad, pues, es la promesa de quien logra introducir en su alma la idea adecuada. Por supuesto que hay pasiones que producen alegría, que la imaginación es un arma que constantemente está al servicio de ella. Pero esa alegría de las pasiones está constantemente amenazada por la tristeza de otras pasiones. Y el efecto es la vacilación, la inseguridad, la pérdida del control, la impotencia. Conviene, a este respecto, tener presente el *axioma* de la Parte IV, la parte que trata precisamente «de la servidumbre humana o de la fuerza de los efectos»: «En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida». Al releerlo no podemos dejar de recordar una vez más a Hobbes. También a él le parecía que todo hombre tiene suficiente fuerza para matar a cualquier otro hombre, que las diferencias de poder nunca eliminarían esta ley. Por

ello, precisamente por ello, la acumulación de poder nunca logra su objetivo de eliminar absolutamente el peligro, de garantizar absolutamente la sobrevivencia y la seguridad. Y por ello, precisamente por ello, le parece que la única vía razonable es renunciar al propio poder, aceptar libremente la sumisión. Es el precio de la sobrevivencia.

Lo verdadero debe convertirse en afecto para producir alegría. Aún así, las cosas no son fáciles. «El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y del mal puede ser extinguido o reprimido por otros deseos que brotan de los afectos que nos asaltan» (E. IV, prop. XV). La tendencia a perseverar en el ser, a sentir alegría, se da por debajo del entendimiento, donde la imaginación juega su papel. Sólo cuando se comprende que la alegría lograda allí donde los vientos se enfrentan es insegura, pues éstos llevan las olas a distintas playas, sólo entonces el conocimiento adecuado comienza a dominar en el alma. O, mejor, sólo entonces el alma deja de sufrir, de padecer, el zarandeo de las pasiones, los cambios de su potencia; sólo entonces se posee a sí misma, sólo entonces expresa directamente la potencia divina. El alma, de este modo, se conoce a sí misma, conoce su potencia y su limitación, su ser finita e infinita. Se reconoce como parte de Dios: conoce a Dios.

Comienza, así, su dominio de sí misma. «Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta» (E. V prop. III). Al conocerse a sí misma adecuadamente, al conocer sus ideas, sus afecciones, éstas dejan de ser algo que se padece para ser algo que el alma pone, que domina. Tanto más cuanto más adecuada es la idea de la pasión, cuanto mejor se conoce, cuanto mejor se sabe su causa, su necesidad: «En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos» (E. V prop. VI). Ver las cosas desde el orden de la necesidad es la vía de la felicidad. «El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios» (E. V, prop. XIV). Ver las cosas desde la unidad de la substancia es la vía de la felicidad. «El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento» (E. V prop. XXV). Ver las cosas desde las causas, según el orden de las esencias, es la vía de la felicidad. Pues «Nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento...» (E. V prop. XXXII). De él nace el «amor intelectual de Dios... que es eterno».

La *Ética*, ciertamente, puede leerse de otras muchas maneras. La riqueza de reflexiones que condensan sus proposiciones, o las sugeridas en los escolios, si no es inagotable, al menos dista mucho de poder ser condensada en espacios reducidos. Hemos hecho una lectura posible, un recorrido dirigido a mostrar la filosofía

de Spinoza como una promesa de felicidad. Felicidad que, por estar siempre amenazada o negada por las ideas inadecuadas, las pasiones, pasa por una liberación de las mismas, por un dominio de las mismas. Y, en resumen, se condensa en situar nuestra conciencia en la frontera, desde donde podemos mirar, con visión de unidad, totalidad y necesidad, todo el flujo productivo de la substancia única, de la Naturaleza o Dios, en constante modificación de sí misma, mostrando en ello su potencia infinita de ser, inagotable, inmanente. Situados allí contemplamos el alma humana como los cuerpos extensos: como procesos constantes de afecciones, de modificaciones, luchando por ser, pero siempre condenados a dejar de ser porque su potencia, aunque sea la del alma humana, es siempre inferior a la potencia infinita divina expresada en la totalidad de los modos. De esa situación necesaria surge la insatisfacción, las ilusiones —justas, necesarias, pero ilusiones—, los inadecuados proyectos, los falsos objetivos... Y, así, al hacerse transparente la realidad, al contemplarla en su ley, uno comenzaría a disfrutar de esa liberación y en su alma surgiría la alegría, que brota de su poder, de su saberse infinita, de su sentirse segura de sí, dueña de sí, liberada de los vientos contrarios que la debilitan y la entristecen. Como quien se sitúa más allá de la determinación y la lucha, en la frontera, en tierra de nadie, donde no debe reconocer ningún orden, donde él pone su orden, pues su libertad es su poder, y su poder su alegría.

7. El poder de sumisión

Queda así trazado el camino de la liberación. Pero hasta en Spinoza rezuma un cierto pesimismo. ¿Es un camino practicable para el hombre histórico? En cualquier caso, esa es la solución filosófica, la liberación de y el pensamiento. Ahora bien, los hombres viven en el centro de la realidad y no pueden dejar de vivir ahí. Hemos podido verlo: en Spinoza las pasiones siempre tienen una mediación social, siempre surgen de la relación entre los hombres. Hasta ahora nos ha dicho *cómo pensar*; se trata ahora de que nos diga *cómo vivir*.

Pues bien, el *Tratado Teológico-Político* es el esfuerzo por ofrecernos la respuesta²²; el *Tratado Político*, que deja inacabado, la continúa²³. El primer capítulo de este último nos resume el proyecto. Se trata de, frente a las quiméricas e

22. Las referencias al *Tratado Teológico-Político* son de la edición castellana de Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.

23. Las referencias al *Tratado político* son de la edición en castellano de Tierno Galván en Madrid, Tecnos, 1966.

irrealizables teorías políticas de los filósofos, ofrecer algo realizable, útil; o sea, en lugar de partir de las pasiones como vicios eliminables partir de las pasiones humanas como realidad natural y necesaria. Una teoría política, pues, antropológicamente fundamentada. Cuando comenzó el *Tratado Político* esta fundamentación ya estaba hecha en la *Ética*; cuando escribió el *Tratado Teológico-Político*, la *Ética* estaba a medio realizar, pero no hay ninguna duda de que en su cabeza estaba ya realizada.

El proyecto queda bien encuadrado desde tres frentes. Uno, negativo: no puede hacerse desde el presupuesto de los filósofos, que imaginan al hombre un *sujeto libre*, que puede optar entre el vicio y la virtud, por lo cual el orden político se piensa dirigido a reprimir y sancionar el vicio como culpa. Un segundo también negativo: no puede hacerse desde el objetivo de los políticos, tendentes a engañar con insidias a los hombres, preocupados por la intriga y no por el saber. El tercero, en fin, positivo: pensar un orden político desde la fundamentación antropológica, que a su vez ha sido metafísicamente fundamentada en las primeras partes de la *Ética*. Y en esa fundamentación se ha negado radicalmente la posibilidad de pensar un orden político basado en un *sujeto moral*, en un *código moral* y en el *miedo* como instrumento para conseguir que el sujeto libre se someta al código.

La *Ética*, por consiguiente, está en la base de su teoría del poder. Por ello puede definir el «derecho natural» como «las leyes o reglas de la naturaleza» como «el poder de la naturaleza misma» (TP, 146). El derecho del hombre es su poder, su potencia de ser. La máxima perfección ontológica es Dios, que es *causa sui* y, por tanto, poder absolutamente libre. La perfección de cada ser natural se mide por su capacidad de ser causa: ante la imposibilidad de ser *causa sui*, pues siempre es en y por la substancia, modificación de ella, su perfección se mide por su poder para mantenerse, para perseverar en el ser, para sobrevivir en su nivel ontológico, para conservarse y seguir siendo. Por ello «el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder. Todo cuanto puede realizar un hombre en virtud de las leyes de la naturaleza lo lleva a cabo con un derecho natural pleno y tanto derecho tiene, en el orden natural, cuanto poder tiene» (TP, 146). El derecho natural es derecho a ser como se es, a actuar naturalmente. El derecho viene de la necesidad: lo que un ser hace necesariamente manifiesta las fuerzas que lo constituyen, en su derecho; al mismo tiempo, es su potencia de actuar. En consecuencia, se tiene derecho a hacer todo aquello que se puede hacer y que, en el fondo, se hace necesariamente.

Los deseos, provocados por la razón o por las pasiones, son productos de la naturaleza y tienen una dirección final: perseverar en el ser. La «pasión de ser», pues, condensa y fundamenta el orden político-jurídico. Toda actuación humana

está de acuerdo con el orden natural. Es el poder el que instauro el derecho, el que marca sus límites. Todos tienen derecho a ejercer todo su poder porque natural y necesariamente tienen que ejercerlo. Más aún, es en el ejercicio del poder, de su poder, donde el hombre instauro y afirma su ser: un poder abstracto, como instrumento que uno puede manejar y voluntariamente reprime, es una limitación de la potencia del hombre y, ya lo sabemos, una imperfección, una debilitación de su ser, de su alegría.

Es fácil comprender que esta posición se enfrenta radicalmente con el iusnaturalismo, que en aquellos tiempos expresaba una posición filosófico-jurídica progresista. Y Spinoza no lo ignoraba. Pero tampoco ignoraba que el iusnaturalismo se basaba en una concepción del hombre como sujeto libre, creado por Dios en libertad, responsable ante él, capaz de conocer el bien y el mal, de regirse por los valores racionales, de distinguir entre lo justo y lo injusto; un sujeto capaz de autodeterminarse, de liberarse de las determinaciones externas, de trazar las escalas de justicia y bondad... Y, como hemos dicho, Spinoza ha acabado con los espíritus-sujetos libres, ha sometido el alma al orden necesario de la totalidad natural. «Cada uno está preso de su propio placer». Y esta prisión no expresa la «caída de nuestro primer antecesor», dejando la posibilidad de soñar un futuro estado de libertad, permitiendo pensar la realidad humana como libre en esencia y sometida en la existencia. La teoría de la caída no es consecuente. No puede pensar por qué cayó el primer espíritu-sujeto. Y el «diablo» no sirve de explicación, pues el «diablo» fue también creado y nadie puede pensar por qué surgió en él una fuerza que le llevó a enfrentarse a su creador.

No pretendemos decir que este argumento sea convincente. Lo es, y mucho, para quien piense desde Spinoza. Y eso es lo que nos interesa subrayar, la terrible coherencia de su pensamiento político con su filosofía. Y también poner de relieve que su teoría del poder se configura confrontada a todas aquéllas que se basan en el supuesto de un hombre sujeto-libre: sujeto moral, sujeto jurídico, sujeto político o ciudadano.

El «pacto» expresa el paso del estado de naturaleza al estado civil. El «pacto» es la instauración del Estado, el mecanismo por el cual el derecho natural y el poder libre de cada uno pasa a integrar el poder del Estado. El derecho del Estado se mide, obviamente, «por el grado de su poder». El Estado se convierte en un ser con las mismas leyes de cualquier ser: perseverar en el ser, derecho igual a su poder, perfección igual a su potencia. Y Spinoza es contundente: «el derecho de cada ciudadano o súbdito es tanto menor cuanto mayor es el poder de la República» (TP, 157). Al igual que el hombre al ver las perfecciones en otro hombre se siente afectado de tristeza, porque se ve a sí mismo limitado, y no puede dejar de odiar la alegría en el otro puesto que el poder del otro es siempre limitación del

poder propio, del mismo modo se establece la relación entre el hombre y el Estado: el poder de éste limita el de aquél. El hombre devenido ciudadano tiene sólo el poder que el Estado le limita; puede hacer, tiene derecho a hacer, sólo aquello que el Estado le permite y en el espacio que el Estado le traza. La ley, expresión del poder del Estado, señala los límites del poder del hombre.

El estado civil es, pues, un estado de sumisión. La República, dice Spinoza, no puede dar a los ciudadanos el derecho a vivir según sus gustos: sería su destrucción. El hombre natural no desaparece en el estado civil: está allí, aunque dominado. Si el Estado no ejerce su poder crecerá el del hombre y se iniciará su destrucción. El *conatus* sigue rigiendo en el hombre sometido a la ley: se mantiene su deseo de sobrevivir y de alegría, su deseo de sentirse potente, causa, libertad. Y todo esto está dominado, sometido. ¿Qué ha ganado el hombre? Sobre todo ¿qué ha ganado si, como dice Spinoza, el hombre sigue afectado de miedo y de inseguridad? La razón, que le ha llevado al pacto, que le aconseja mantener el pacto, ¿no le ha engañado? «La diferencia entre uno y otro estado es que en el estado político el motivo de miedo es idéntico para todos y la fuente de seguridad y la forma de vida son idénticas para todos...» (TP, 157). ¡Pobre ganancia al precio de la sumisión!, puede uno contestar. Pero, si se lee bien, si se piensa, las cosas cuadran. La razón aconseja el pacto, aconseja la sumisión, porque en el estado civil están más claras las reglas de juego, porque en él hay reglas. Y, con ello, el hombre puede medir sus fuerzas, no está sometido a sorpresas, a los vientos contrarios; puede encontrar su lugar, el más favorable, el que le permite su poder, el mínimo peligro, la máxima eficacia. Por ello se da el consejo de la razón. ¿Y qué otro consejo puede dar? Ahí ella se siente fuerte, porque la razón es cálculo, es orden, es jerarquía. Su voz parece decir: déjate guiar por mí y yo te prometo *tu* lugar, el único posible para tí, el más seguro, el que corresponde a tu poder, el que maximiza su eficacia. Y, bien mirado, ¿no era similar el consejo de la razón al filósofo, al pensamiento? No prometía el dominio sobre los afectos, la eliminación o el triunfo sobre éstos: prometía un cierto estado de invulnerabilidad, de no sorpresas, al precio de que el alma se acepte a sí misma como es, se reconozca vulnerable y débil, se libere de su ilusión de creerse libre y capaz de dominar la realidad o de crearla.

Esa es la ventaja. El poder del Estado tiene nombre y forma, es menos arbitrario, o al menos no tan voluble ni caprichoso. Un poder que dice el bien y el mal, que cataloga lo justo y lo injusto, que publica la lista de pecados y penitencias, es un poder menos impresionante, menos peligroso, más tolerable y más eludible, más *conocido*.

La voz de la Razón, que aconseja el pacto, se legitima a sí misma: no puede decir que los hombres tengan derecho a ser libres, sino al contrario, tal posibilidad

es negada. No dice al hombre «sé libre» sino que le dice «mantén la paz». Y le dice al hombre que su deseo de ser libre es un pernicioso deseo, porque, en primer lugar, en la naturaleza no hay libertad posible, ya que sólo es libre el todo porque nada hay fuera de él que lo limite; y porque, en segundo lugar, aunque ese deseo de ser libre es necesariamente provocado por la inviolable ley de la tendencia a perseverar en el ser, procede de la imaginación de las ideas inadecuadas y es un camino falso y peligroso: la paz es mucho más importante que la libertad para perseverar en el ser. Ese es el camino *adecuado*, que marca la idea *adecuada* que yo dicto, sigue diciendo la Razón. Y esa paz exige la sumisión a la ley: te sometes tú pero también los otros; renuncias a tu poder pero te compensa el hecho de que los otros también renuncian. Sométete a la ley y al soberano.

Este es el discurso de la Razón, que marca el orden de las ideas adecuadas. Y puede llegar a más. Puede, incluso, decir que la sumisión es la verdadera libertad, como antes había dicho que la necesidad es la libertad. Porque, en definitiva, la potencia de pensar mide la libertad de pensar; pero la potencia de pensar se mide por su efecto, las ideas adecuadas. Luego sólo pensando según el orden de las ideas adecuadas se es verdaderamente libre. La máxima libertad, por tanto, coincide con la máxima sumisión a la ley cuando esta sumisión es voluntaria, es asumida como necesidad, desde la idea. Y Spinoza subraya: «El Estado político se ha instituido como una solución natural, con el fin de disipar el miedo general y eliminar las miserias comunes a las cuales todos están expuestos. Su fin principal no difiere, pues, de aquel que cualquier hombre razonable se esforzaría en lograr, aunque con pocas oportunidades de éxito, con su estado natural. De aquí que, aunque un hombre razonable se viera un día, por obedecer a la República, obligado a llevar a cabo un acto que supusiese repugnancia a la razón, este inconveniente particular quedaría largamente compensado por todo el bien que deriva del propio Estado político». (TP. 159).

Ahora bien, esta Razón ¿en nombre de quién habla? Una razón que ha afirmado el derecho natural en el estado de naturaleza, que ha naturalizado las pasiones librándolas de las condenas tradicionales, que incluso ha reconocido que hay pasiones que pueden potenciar la alegría, la perfección y que ha dicho más fuerte que nadie que el ser, la esencia actual del hombre se mide por su poder... ahora aconseja la sumisión. ¿No es sorprendente? ¿No es un engaño? ¿No prometía la libertad? ¿O acaso la única libertad posible es la de la conciencia? Lo curioso es que esa Razón se pone a sí misma como voz de la naturaleza, dice nombrar la ley natural. ¿Y el deseo de poder, de libertad? ¿No son la voz de la naturaleza? La misma Razón dice que sí. Lo ha reconocido. Lo afirma. Dice que la vida, su conservación, como derecho, como necesidad, instaura la única moral posible: la moral de sobrevivencia, que bueno es lo útil y útil es lo que se desea; que es enemigo

«aquel que quiere impedir que satisfaga sus deseos», que no hay prohibiciones, ni hay «deber». Lo dice la voz de la naturaleza, la suprema voz, la voz del poder y del orden, la voz absolutamente positiva y su decir es crear; porque no juzga a las cosas (juzgar es introducir la relación) sino que las pone; porque no señala un ideal al que tender sino que da el ser, la absoluta perfección; porque no habla de posibles sino que instaura lo necesario...

Pero pronto surge la otra voz, la voz de la naturaleza humana, la voz de la razón. Y dice... «nadie puede dudar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de la razón» (T.T.P., 277). Es la voz que aconseja, que da nombre a las cosas, que clasifica, que «ordena», que dice el bien y el mal, que introduce la relación y la negación. Y la prohibición. Y el deber. Y el precio. Dice lo que es útil a los hombres. Nos dice: queréis vivir, ¿no? Bien, pues para ello seguidme. Yo hablo el lenguaje de la utilidad, de la economía, de los máximos y mínimos. Escúchame y sobrevivirás. Yo te guiaré por lo posible y ordenado, te evitaré lo imposible y lo prohibido. Ámame y serás feliz. Te prometo la alegría y la ausencia de tristezas. Sométete, renuncia a ti mismo, a *tu* fuerza, a *tu* poder, y adopta y usa *mi* fuerza, *mi* derecho y *mi* poder. Vive en mí y vivirás y serás feliz.

Dos voces, pues, sobre las cuales cabe hacer algunas precisiones. En primer lugar, cada una de ellas parece encerrar una paradoja. La voz de la naturaleza, la voz positiva y creadora, la voz del ser natural es, ciertamente, la voz de la totalidad. Da el ser a todos los seres y les hace ser: les da la vida y los mantiene en ella. Pero los mantiene en lucha, los mantiene como *individuos* aislados que ven a los otros, lo externo, como peligro. Sufren a los otros, a sus *afectos*. Curiosamente, esos *individuos* no sienten identificación alguna con los otros individuos, con la totalidad. Su vivir es una lucha constante por sobrevivir. Viven contra la muerte. No saben que *su* muerte es vida para la naturaleza, que su debilidad es el poder del todo. No se sienten parte, sino todo. O sea, esa voz universal y al servicio de la totalidad es siempre individualizadora. En el hombre es la voz de su naturaleza, la voz de la naturaleza humana. Se ha convertido en la otra voz.

Esta otra voz, la de la naturaleza humana, la de la razón calculadora, está al servicio del hombre, es *su* voz. Es la voz del *ser hombre*, la voz del individuo. No da la vida pero le garantiza la sobrevivencia. En el fondo la reproduce, en lenguaje comprensible, aquella voz de la naturaleza que el hombre no escuchaba sino parcialmente: le enseña a oír en su totalidad la voz de la naturaleza. Le cuenta que ésta dice que él, el hombre, es parte y no todo, que es individuo de una especie, momento de un proceso global; le transcribe el mensaje de la voz de la naturaleza: le enseña a superar su punto de vista particular y elevarse a lo universal, donde no hay mal, ni enemigos, ni muerte... Curiosamente, esta voz particular le habla el lenguaje de la voz universal que no escuchaba, que no sentía, que no po-

día entender. Ahora todo queda claro. Ahora sabe distinguir, elegir, optar; sabe su deber, sabe calcular...

Dejemos de lado los problemas que plantea este curioso cruce de funciones de las dos voces. ¿Cómo estar seguros de la fiabilidad de la transcripción a cargo de la voz de la razón? En cualquier caso en Spinoza hay un intento poco sospechoso de infidelidad. Él, por lo menos, ha pretendido subordinar la voz de la razón a la voz de la naturaleza, aunque si ésta no se oye sino transcrita por aquélla, difícilmente podrá convencer a nuestras mentes positivistas. Otros, al contrario, aceptando las dos voces, han optado por silenciar la del *ser* y gritar la del *deber*, oponiendo razón a naturaleza, dando a aquélla el poder de nombrar y re-crear, de reordenar, corregir, negar, prohibir... O sea, mientras que la voz de la razón spinoziana trataba de ser *eco* de la voz de la naturaleza (de ahí su legitimación de la naturaleza humana, limitando su intervención a un control de sus pasiones para adecuarse a las leyes naturales más generales a fin de, así, maximizar la eficacia del gran objetivo de todo ser natural: *sobrevivir*), las voces teológicas eran gritos para ahogarla; de ahí su condena de toda antropología naturalista o, como máximo, explicar los deseos en el esquema de la «naturaleza caída» en el pecado original. Con habilidad, y especialmente por la transcripción concreta que de la «voz de la naturaleza» hizo Spinoza, uno puede decir que la voz de la razón, spinozista o teológica, es siempre, con sus variantes, la voz del censor: la voz que dice «renuncia y te premiaré», acepta mi ley y serás feliz, abandona tus deseos y colmaré tus necesidades.

Escuchar la voz de la razón, seguir la razón, pensar realmente... Lo primero que la voz dice es: mientras cada uno oiga sólo el eco de la voz de la naturaleza, o sea, mientras siga a su naturaleza, no conseguirá vivir seguro y sin miedo. En Spinoza el miedo juega un papel relevante. En el *Prefacio* (T.T.P. p-37) el miedo centra la reflexión sobre los males que acaecen al hombre. Estos, que «flotan casi siempre entre la esperanza y el miedo», se ven por ellos arrojados a la credulidad o a la incertidumbre. Por miedo se busca un consejo y se sigue aunque sea absurdo; por miedo se reza a los dioses. «La causa verdadera de la superstición, que la conserva y que la mantiene, es, pues, el miedo» (T.T.P. p-38). Ese miedo que, vestido de religión, es el gran secreto con el que el «régimen monárquico esclaviza a los hombres». El miedo, entonces, es el lugar de la dominación. Miedo sin máscara, rudo, brutal, ante el dolor y la muerte; miedo vestido de carnaval, disfrazado, nombrado deber o sacrificio, que eleva a los hombres a desear dar su vida por salvar al príncipe o a la voz del príncipe, la norma, el deber. Miedo que se vive como servidumbre o que lleva el nombre de salvación y el contenido de servidumbre.

Este es el primer consejo de la voz de la razón: no viviréis sin miedo si no re-

nunciáis a la naturaleza humana. Tenéis que renunciar al derecho natural, a vuestro poder, a vuestro ser, para seguir viviendo, para vivir con seguridad: habéis de dejar de ser lo que sois, seres naturales, para ser hombres.

La voz de la razón se crece y actúa. Su operar es la *distinción*. Distingue, pues, entre el orden natural global y el microorden de la naturaleza humana y *dice* sus leyes. «Es ley universal de la naturaleza humana que nadie descuide aquello que le parece bueno, a no ser con la *esperanza* de mayores bienes o el *temor* de males mayores, ni que se sufra algo malo sino para evitar *daño* más grave o con la *esperanza* de sucesos más provechosos (T.T.P. p. 278. Subrayado nuestro). Es la voz de la razón, que marca el deber. Pero ¿es así? Spinoza es suficientemente honesto para añadir que «no es necesario que las cosas sucedan del mismo modo que se piensan». Y, si no es necesario, no hay deber, pues no hay legalidad que lo ponga.

No obstante, la voz de la razón en Spinoza no se despega, no se legitima en un orden moral o teológico, sino que se esfuerza en ser voz de la literatura, la voz que traduce la ley de la naturaleza y su eco en la naturaleza humana, su concreción, su efecto y que, no obstante, se vuelve contra ella. Y repite: el hombre tiende a sobrevivir, promete y pacta para sobrevivir, incumple la promesa y viola los pactos para sobrevivir... Sólo el miedo le fuerza al cumplimiento. Sólo el miedo le fuerza a la renuncia y controla su deseo: el miedo a un mal peor.

El miedo y la inseguridad rigen el orden natural. Si el derecho del hombre llega allí donde su poder tiene su límite en el poder de los otros, la inseguridad se convierte en su compañera de viaje. Al menos esto dice la voz de la razón que, añade, vence al miedo sometiéndote, renuncia a tu poder, que no te garantiza la seguridad, a cambio de la seguridad en la sumisión. Es el *pacto*, el mecanismo simbólico por el cual «cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad, que reúne por tanto ella sola todo el derecho de la naturaleza en todas las cosas, esto es, el soberano imperio, al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya por miedo al último suplicio» (T.T.P. p. 280-1). La sociedad es el triunfo de la voz de la razón. La sociedad es sumisión, aunque sea sumisión «deseada». En el lenguaje de la naturaleza es imposible desear la sumisión; en el de la razón todo puede ser dicho.

Con esa sumisión deseada se constituye la sociedad y, en el mismo acto, el hombre ser-natural pasa a ser persona. Pero, como le gusta decir a Spinoza, la misma causa es necesaria para crear algo que para mantener ese algo en la existencia: la sociedad es constante deseo de sumisión, constante renuncia al ser natural, al derecho y al poder natural, constante violación de la naturaleza humana en favor del hombre, de la persona humana.

Por ello la voz de la razón debe decir y dice: «estamos obligados absoluta-

mente a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aún aquéllos más absurdos; pues la razón nos manda seguirla para que de los dos males elijamos el más pequeño (T.T.P. p-281). Esa es la voz de la razón: constante recuerdo del miedo, constante recuerdo de la esperanza, constante reproducción del deseo de sumisión. Pero de nuevo surge esa característica de Spinoza ya citada, ese esfuerzo por hacer de la voz de la razón voz de la naturaleza: el poder del príncipe también tiene un límite, a saber, el marcado por la propia ley natural. Si el hombre no encuentra en la sociedad una seguridad y una esperanza, la voz de la razón no podrá dirigir el deseo natural. Y estas fuerzas de la naturaleza humana, constantemente sometidas en la vida social, pueden vencer a la voz de la razón y ejercer su poder. La ley de la naturaleza no admite límites.

Entonces, ¿qué pasa con la libertad? No es libre quien actúa a su antojo y siervo quien lo hace por mandato. Quien actúa a su antojo lo hace determinado por sus deseos, fuerzas tan sometedoras como la violencia externamente ejercida. Libre es sólo aquel que «vive según las reglas de la razón». Y esta razón dice que no es siervo quien obedece sino quien, al obedecer, actúa contra su propio interés. Obedecer, dice la voz de la razón, no es de siervos: es de súbditos. El súbdito obedece por miedo a la pena, por esperanza de conseguir alguna cosa, por amor a la patria, o por cualquier otro afecto. Pero, así, obedece «por su propio consejo». Su razón le dice que así, obedeciendo, consigue un mayor bien o evita un mayor mal.

Los deseos del hombre, además, son dominio del poder. Éste determina poderosamente al espíritu humano, hace creer, amar, odiar, renunciar, desear... El poder domina el juicio y el deseo, domina los fines y las esperanzas. El poder se hace amar, se hace desear, se hace perdonar.

La voz de la razón dice: «la libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue» (T.P. p-151). La voz de la razón dice: tu derecho natural es «prácticamente inexistente», es «más imaginario que real», pues nunca tendrás asegurado el poder ejercerlo. Tu poder es impotente ante el de todos los otros, ante el de la totalidad de la naturaleza. Tu poder, pues, no te libra del miedo, ni de la inseguridad. Tu poder es imaginario, falso. No hay más poder que el del todo, el poder de los modos es sólo manifestación del poder de la substancia, que distribuye su poder en la inferioridad del modo. Y esa voz de la razón susurra al oído: refuerza tu poder uniéndolo al de los otros, pacta, instaura la vida social. O sea: renuncia a tu poder para acabar con tu miedo, sométete para gozar la seguridad.

Si la ley natural daba al hombre un derecho igual a su poder, la ley civil es ahora quien reparte derechos y poderes. Pero la ley civil hace más: instaura el pecado, la injusticia, el bien y el mal. La ley dice y nombra lo bueno y lo malo,

obliga y prohíbe. «La sumisión... consiste en la voluntad constante de ejecutar aquellos actos que son buenos según la ley y la decisión general impone» (T.P. p. 154). La voz de la razón sigue avanzando: «la libertad humana es mayor cuanto más el hombre acepta la razón como guía y más modera sus apetitos» (T.P. p. 154). La fuerza de los deseos, expresión de la naturaleza humana, es ciega, corre el riesgo de errar en su objetivo principal. Lo que importa es la voz de la naturaleza, que la razón interpreta.

En algún momento hay que acabar, poner límite a lo que podría ser infinito. Sabemos que no hemos agotado a Spinoza, que sólo hemos esbozado una lectura rápida entre otras muchas posibles. Podríamos haber abordado la reflexión sobre la relación con la filosofía de Descartes, o la de Hobbes, o desde la problemática del materialismo, o del panteísmo; podríamos haber buscado el «orden de las razones», como Guérault, o el de la «causalidad expresiva», como Deleuze; podríamos haber hecho una lectura historicista o sociologista, o bien montándola sobre el desarrollo de la física... (En el apéndice historiográfico citamos algunas de esas lecturas). Pero hemos hecho ésta y sólo ésta. Hemos partido de un hombre que se sintió fuera, en la frontera de todo, y que sorprendentemente acaba recomendando, aparentemente, la sumisión. Y lo más curioso es que no se ve la incoherencia de su discurso, que en el mismo situarse en la frontera, fuera de la determinación, en la zona de liberación, es situarse en la ley, entregarse a ella. Porque, en definitiva, la única libertad posible es la libertad de someterse a la ley. La conciencia de la necesidad, que acaba con toda ficción de libertad, elimina la posibilidad del deseo de ser libre, hace impensable la libertad; la determinación deja de ser para el alma un efecto de tristeza, deja de ser limitación y pasa a ser la única manera posible de ser. A la necesidad se la vence al asumirla conscientemente, cuando la voluntad no la encuentra como límite o resistencia. Esa es la máxima libertad, la máxima potencia de pensar, la posesión de la idea adecuada. La filosofía de Spinoza es una filosofía de la liberación, sin duda, de la única liberación para él posible: liberación de lo que debilita la potencia de obrar y de pensar; liberación de lo que pone en riesgo el perseverar en el ser aunque ficticiamente persiga potenciarlo. La libertad, en suma, es la pasión del sujeto, y sólo cuando el hombre deja de verse como sujeto, cuando se ve como *modo* en un orden legal y necesario, cuando se ve como efecto, deja de ver la realidad como resistencia a la realización imposible de su idea de sí mismo como sujeto. Someterse no es renunciar a nada: es aceptar su ser. Desde la idea adecuada de sí mismo, el hombre deja de desear la libertad, pasión de los dioses, para ser libre de la única manera posible: liberándose del deseo de lo imposible. Por eso, quizá, la filosofía de Spinoza fuerza a *pensar* y no a repensar. Y quizá por ello no pueda dejar de ser constantemente apasionante.

Apéndice bibliográfico

Robert Misrahi (*Spinoza*, París, Seghers 1964) ha señalado que, contra lo que es habitual en la historiografía filosófica, Spinoza siempre ha sido leído liberado de las referencias biográficas. El «sub specie aeternitatis» con el que suele caracterizarse su quehacer filosófico parece implicar el olvido de la vida. Parecería que todo lo importante de ella se reduce a esa imagen de sabio solitario, austero, despectivo ante la gloria y el progreso, que piensa lo eterno mientras talla cristales. Aunque quizás esa vida frugal y ordenada, pobre y tranquila, sea un poco virtud hecha de la necesidad; aunque quizás no todo sea «modestia y dulzura» y haya lugar para sospechar, con Vernière, de la «leyenda del ateo virtuoso», lo cierto es que la imagen que ha recorrido la historia de la filosofía ha sido con figura estoica, encarnando la sabiduría y serenidad, en contraste con la pasión y la veleidad cotidiana, del filósofo.

Spinoza (24-XI-1632 a 21-II-1677) nació en el exilio: esto es su patria. Los biógrafos encuentran antecesores suyos en Villa de los Monteros (Burgos), que emigrarían a Portugal y luego a Holanda. Nació de judíos y entre judíos, pues el pueblo judío, como diría Marx, estaba condenado a ser pueblo extranjero en cualquier Estado. Estudió con los judíos en la Yeshivá de Amsterdam. Judíos fueron sus maestros: Menasseh ben Israel, Rabi Levi Morteira, Mardoqueo de Castro, Jacobo Gómez, Joseph Schlomo, Juan de Prado, Franz Van den Ende. Judíos los textos de su formación: el Talmud, la Biblia, la Cábala, las obras de Maimónides, Gersónidas, Hasday Crescas y Abraham Ibn Ezra. Pero tuvo la curiosidad y la audacia de leer a Tácito, Virgilio, Petrarca, Séneca, Maquiavelo, Antonio Pérez, Descartes, Bacon, Hobbes, Grotius, Tomás de Aquino, Cervantes, Góngora, Quevedo...; de leerlos sin mentalidad judía, con la razón sin servidumbre. Fue un «eminente maestro judío» que no cometió el «equivoco judío», forzando un poco las palabras de Mosses Hess. Destinado a ser rabino, la curiosidad prometeica le llevó a lo profano.

Hay en su vida un hecho que le convierte en símbolo: sufrió el *jerem*. Aún en nuestros días, a pesar de la preocupación de hombres como Ben Gurion, los esfuerzos por restituirlo al orden judío no han dado su éxito.¹ La condena que sufrió a sus 23 años no necesita comentario:

«Según la decisión de los ángeles y de acuerdo con el fallo de los santos y de nuestra sagrada comunidad, excomulgamos, execramos y maldecimos a Baruch D'Espinoza. Ante nuestros sagrados libros, con los seiscientos trece mandamientos que en ellos están escritos, lo excomulgamos con la excomunión con

que Josué anatematizó a Jericó; con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley: ¡Maldito sea de día y maldito sea de noche! ¡Maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse! ¡Maldito sea al salir de su casa y maldito sea al regreso! Que Dios jamás le perdone; que la cólera y la ira de Dios se enciendan contra ese hombre y que le envíen todas las maldiciones inscriptas en el Libro de la Ley. Y Dios suprima su nombre de la tierra, y para su derrota Dios lo expulse de todas las Tribus de Israel, con todas las maldiciones del Cielo, como están señaladas en el Libro de la Ley. Y vosotros que permanecéis en Dios, vuestro Señor, vivid eternamente.

«Conjuramos que nadie tenga con él trato ni hablado ni escrito; que nadie permanezca con él bajo un mismo techo o entre las mismas cuatro paredes; que nadie lea ningún papel hecho o escrito por él».

Un retrato anónimo de la época, con rasgos duros, lleva la inscripción: «Spinoza, judaeus et atheista». Los judíos le excomulgaron y le declararon no-judío, le expulsaron de la comunidad religiosa y de la social. Las iglesias cristianas lo condenaron y expulsaron igualmente. Fue sospechoso ante todos; vivió exilado. La soledad, que acabaría deseando, fue en su origen impuesta. Hasta se borró su nombre, retroactivamente, de las listas de las escuelas por donde pasó. Leibniz, que lo admiraba, como otros muchos, no osa encontrarse con él en público.

Condenado a vivir en los márgenes de la legalidad, encontró allí relaciones con judíos heterodoxos, con herejes, con liberales. A pesar de su prudencia no pudo —y quizás no quiso— evitar el quedar implicado en la vida política de su tiempo. Vivió en el país más liberal de Europa, refugio de librepensadores y sufrió los límites del mismo. Mantuvo relaciones con la filosofía y la ciencia más progresista del tiempo, desde la escuela de Port-Royal a Huyghens y Johan de Witt. Murió demasiado joven para haberse debilitado en su firmeza. Y pensó lo que podía pensar, lo que era necesario pensar: el hombre y su libertad. Y, por pensar libre y radicalmente, atrajo las iras de los dos grandes controles de la libertad de su época: la ortodoxia religiosa y el despotismo político.

Se pueden buscar anécdotas en su vida, pero no serían significativas para entender su pensamiento. Este se elevó a lo universal y ganó su dosis de eternidad. Los dos planos concretos de referencia, el tema religioso y el de la constitución de un Estado de derecho, tienen un nivel de generalidad que no necesitan detalles biográficos.

Escasa es la obra escrita de Spinoza. Su *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* (Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate) de 1660, no publicado hasta 1852, del que sólo quedan dos traducciones holandesas, es importante para la génesis de su pensamiento. El *Tractatus de intellectus emendatione*, de 1661

aproximadamente, publicado póstumo; los *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae*, de 1663, seguidos de su *Acceserunt Cogitate metaphysica* (crítica a la escolástica desde el cartesianismo).

La *Ética* se retoca varias veces entre 1661 y 1675. Va de Dios al amor intelectual de Dios. El *Tractatus theologico-politicus*, entre 1665-1670: defensa de la libertad de pensamiento y le costó el exilio de Holanda. El *Tractatus politicus* (1673-1677), publicado póstumo y sin acabar, intenta dar los principios de una sociedad política justa y digna. En fin, el *Epistolario* y dos trabajos no filosóficos, *Compendium grammaticae linguae hebraeae* y un opúsculo en holandés sobre *El arco iris* y *Cálculo de probabilidades*.

En la edición de Garnier se encuentran, para cada uno de estos trabajos, amplias y eruditas introducciones que describen el estado actual de la investigación sobre los manuscritos y las primeras ediciones, es decir, documentación sobre la valoración de las fuentes. Vidal I. Peña, con mucha más brevedad, también resume el tema en el capítulo 1.º de su *El materialismo de Spinoza* (Madrid, Revista de Occidente 1974).

Las dos ediciones clásicas de Spinoza son la de J. Van Vloten y J. P. N. Land, *Benedicto de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*. (La Haya, Martin Nijhoff, 1882-1884) 3.ª edic. en 4 vols. en 1914, que no contiene el *Tractatus brevis*; y la de Carl Gebhardt, *Spinoza. Opera* (Heidelberg, C. Winter, 1924, 4 vols.). Una buena edición en francés, de R. Caillois, M. Francés y R. Misrahi, es la *Oeuvres complètes de Spinoza* (París, Gallimard, 1954). También la de Garnier-Flammation.

La bibliografía sobre Spinoza es muy extensa. Trabajos como los de A. S. Oko, *The Spinoza's Bibliography* (Boston, G. K. Hall, 1964, 700 pp.) y J. Wetlesen, *A Spinoza Bibliography, 1940-1970* (Nueva York, Humanities Press, 1970, 3 vols.) ofrecen una buena selección de la misma. El primero recoge más de 7000 títulos; el segundo cubre bien el período 1940-1977. Otros repertorios útiles son el de A. Von der Linde, *Benedictus Spinoza Bibliografie* (Nieuwkoop, B. de Graaf 1961, 113 pp.) y el de Jean Preposiet, *Bibliographie spinoziste* (París, Belles Lettres, 1973, 460 pp.)

El aislamiento y la soledad de su vida acaban con su muerte, y con ésta comienza la apasionante historia. No sé si logró la buscada calma en su semiforzado retiro, pero legó a la historia un mensaje de inquietud y agitación. El mismo año de su muerte, un grupo de fieles amigos, Jean Rienwertsz, Jarig Selles, publicaron su *Opera posthuma*. Ya no había motivo para el silencio. Y empezó la aventura, la interminable batalla en la historiografía. Destaquemos aquí la obra de L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* (París, P.U.F., 1951; nueva edición en 1971).

Leibniz fue uno de los primeros en valorar a Spinoza. Lo había conocido personalmente y lo admiró en secreto, su *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz*, publicada en París, 1854, era una reflexión crítica más que una condena. El *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Bayle dedica a Spinoza un artículo amplio y digno. Aunque le parezca monstruosa la hipótesis de la identidad Dios-Naturaleza, destaca en su vida y obra la posibilidad del ateísmo moral. Pero lo que dominan son las refutaciones crispadas y apologéticas, como la *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza* par M. de Fénelon, arzobispo de Cambrai, el padre benedictino Loma y el conde H. de Boulainvillier (Bruselas, F. Foppens, 1731). La *Historia critica philosophiae* de I. Brucker muestra los mismos escrúpulos.

Aunque «menos leído que celebrado», como dice Voltaire, el siglo XVIII lo corona. Son los enciclopedistas los que reivindicán su memoria, su figura, su ateísmo, su simbolismo de resistencia a todo enemigo de la libertad de pensamiento. La magnífica obra de P. Vernière *Spinoza et la pensée française avant la révolution*. París P.U.F., 1954, 2 vols. ha puesto de relieve la presencia del spinozismo entre estos filósofos materialistas, aunque el conocimiento del mismo no sea profundo, sistemático, académico. Los versos de Voltaire, finos e irónicos, de sus *Satires: Les systèmes*.

«Entonces un judío pequeño de nariz larga, de tez muy pálida,
 Pobre pero satisfecho, pensativo y distante,
 Espíritu sutil hueco, menos leído que celebrado,
 Oculto bajo la capa de Descartes, su maestro,
 Marchando a pasos contados, se acerca al gran Ser.
 Perdonadme, dice, hablando en voz baja,
 Pero yo pienso, entre nosotros, que no existió».

nos recuerdan, por contraste, estos otros de J. L. Borges:

Bruma de oro, el occidente alumbra
 la ventana. El asiduo manuscrito
 aguarda, ya cargado de infinito.
 Alguien construye a Dios en la penumbra.
 Un hombre engendra a Dios. Es un judío
 de tristes ojos y de piel cetrina;
 lo lleva el tiempo como lleva el río
 una hoja en el agua que declina.
 No importa. El hechicero insiste y labra
 a Dios con geometría delicada;
 desde su enfermedad, desde su nada,
 sigue erigiendo a Dios con la palabra.

El más pródigo amor le fue otorgado,
el amor que no espera ser amado.

Borges ve a Spinoza «labrando a Dios», construyéndolo; Voltaire, como los materialistas, negando su existencia. Posiblemente lo leyeron mal, o no lo leyeron; pero lo defendieron con pasión, se sintieron spinozistas. Y, a su manera, lo fueron.

De Wolff a Hegel, progresivamente, y en medio de un fuerte debate, Spinoza es leído y recuperado. Son muchos los que intervienen. Wolff fue acusado de encubrir cierto espinozismo, por el excelente tratamiento del tema en su *Theologia naturalis*. Mendelssohn, en cambio, alaba a Wolff por tal acierto. A Lessing, en cambio, le parece que Wolff y Mendelssohn intentan reducir a Spinoza a Leibniz, viendo en aquél un paralelismo de atributos en línea con la armonía preestablecida. A los filósofos románticos alemanes les apasiona la idea spinozista de la inmanencia del Todo en lo singular finito. Las cartas de Jacobi a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza destapan el asunto. El folleto (1785), que señala el spinozismo de Lessing, centrará una polémica de la que puede sacarse en claro que todos conocieron a Spinoza, que todos lo admiraban, pero que ninguno osaba confesarlo. El artículo de Günther Ballin, «Goethe y Spinoza», en *Homenaje a Spinoza*, (Buenos Aires, Museo Judío, 1976) muestra la secreta atracción que ejercía sobre Goethe, aunque éste, ministro competente, tuviera más de una ocasión para negarlo.

En 1802 el teólogo H. E. G. Paulus saca una nueva edición de Spinoza, que ya era difícil de encontrar (Jena, 2 vols.). Esto permitirá un tratamiento más serio del spinozismo. Las clásicas historias de la filosofía de D. Tiedemann, J. G. Buhle y W. G. Tennemann muestran ya un manejo directo de los textos, como las *Lecciones* de Hegel. Fichte y Schelling, aunque con su crítica, confiesan su admiración por Spinoza, «filósofo de la unidad», si bien se desplazan del *Todo* al *Yo* como principio. En fin, Hegel dará un lugar a Spinoza, verá en él el comienzo de toda filosofía especulativa, pero señalará su impotencia para explicar la presencia de lo infinito en lo finito, las dificultades para explicar la mediación entre unidad y multiplicidad. Con Hegel, pues, Spinoza queda rehabilitado definitivamente en la historiografía filosófica.

Desde entonces la bibliografía es variada y densa. Momento importante de la misma lo representan hombres como el jesuita S. von Dunin Borkowski en su *Der junge Spinoza* (Münster, 1910, 4 vols.), reconstruido como uno de los dos volúmenes de su magnífico *Spinoza* (Münster, 1933, 1935). La obra es muy discutible, pero es un excelente esfuerzo especulativo por poner a Spinoza en relación con los movimientos espirituales de la época y con buen manejo de información.

Otra obra clásica es la de J. Freudenthal, (acabada por Carl Gebhardt), *Spinoza*

noza, sein Leben un seine Lehre (Heidelberg, Winter 1927). Obra biográfica en el primer volumen y de análisis de la doctrina en el segundo, se esfuerza en ligar a Spinoza al pensamiento filosófico-religioso escolástico, jesuítico y de la contrarreforma. Ambas obras, la de Borkowski y la de Freudenthal, representan esa extensa bibliografía que se esfuerza por disolver a Spinoza en lo externo, rastreando su herencia judía, cristiana, cartesiana, hobbesiana, etc. Corriente en la que pueden citarse a L. Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides* (Oxford, 1924) y M. Jöel, *Zur Genesis der Lehre Spinozas* (Breslau, 1871).

Por su parte Carl Gebhardt, se esforzará en mostrar la universalidad del pensamiento de Spinoza, su no reductibilidad a corrientes históricas. Es célebre su edición crítica de *Spinoza, Opera* (Heidelberg, 1925, 4 vols.), que sustituye con éxito a la clásica de J. Van Vloten y G. P. N. Land de 1882-83. En castellano se encuentra su *Spinoza*, (Buenos Aires, Losada, 1940).

Los trabajos de H. F. Hallet, *Aeternitas. A Spinozistic Study* (Oxford U.P., 1930) y *Creation, Emanation and Salvation. A Spinozistic Study* (La Haya, Nijhoff, 1962) mantienen lo que Vidal Peña llama una interpretación «simpatética». Es decir, situarse en Spinoza, verlo en clave spinozista, recrear su reflexión.

H. A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza unfolding the latent Processes of his Reasoning* (Cambridge, Mass., 1934. Nueva York, Meridien, 1958) nos ofrece una monografía documentadísima. Buen conocedor de la cultura medieval hebrea, árabe y cristiana, sostiene que el «ordine geometrico» es una forma externa ajena a su contenido, el cual respondería a la tradición espiritualista medieval presente en la época.

M. Guérault, en su obra aún inacabada *Spinoza* (París, Aubier 1970), busca el «ordre des raisonnements», defiende el racionalismo radical de Spinoza, y se esfuerza con buena especulación en mostrar la unidad y coherencia del pensamiento spinoziano. Un excelente ensayo, muy sugestivo, es el de G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*. París, Minuit, 1960 (en castellano en Barcelona, Muchnik editores).

Sylvain Zac, en varias obras sobre Spinoza, se ha esforzado en mostrar cómo éste, para describir el camino que conduce al hombre a la salvación por la verdad, parte de Maimónides y establece un dios que es la vida en tanto que existe por su propio poder suficiente frente a las cosas que expresan la vida, definida por el *conatus* en cada una de ellas, en distintos grados y maneras. Obras suyas son *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza* (París, 1963), *La Morale de Spinoza* (París, 1959); *Spinoza et l'Interprétation de l'Écriture* (París, P.U.F. 1961).

Entre los numerosos textos de las últimas décadas que estudian aspectos diversos del pensamiento de Spinoza, citemos los siguientes: Romeo Crippa, *Spinoza. Studi sulla coscienza etica e religiosa del seicento. III. La passione*. Milan, Mar-

zoroti, 1965; E. M. Curley, *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*. Cambridge, Harvard U.P. 1969; J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*. París, P.U.F., 1970; Alex Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Minuit 1969; Louis Millet, *La pensée de Spinoza*. París, Bordas 1970; J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*. París, N.R.F., Gallimard, 1968.

En fin, recordar los excelentes trabajos de A. D. Darbon. *Etudes spinozistes*. París, P.U.F. 1946; G. H. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1954 y R. J. McShea, *The political Philosophy of Spinoza*. Nueva York, Columbia U. P. 1968.

Volumen 1

Parménides, la filosofía en la democracia.

Platón, el Demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras.

Aristóteles, el lugar de la diferencia.

Epicuro y el helenismo.

Marcus Tullius Cicero, princeps Romae.

Plotino, de la metafísica del ser a la del sentido.

San Agustín, el conocimiento como premio de la fe.

Johannes Scotus Eriúgena, filósofo feudal.

Tomás de Aquino, teólogo antes que filósofo.

Guillermo de Ockham, la aurora de la modernidad.

Giordano Bruno, un reformador.

Volumen 2

Galileo, filósofo.

Descartes, ciencia universal y moral racional.

Spinoza, la filosofía de la frontera.

Thomas Hobbes o el sombrío esfuerzo de pensar la autoridad.

Leibniz, la diferencia material.

Locke, política y epistemología.

David Hume, la sospecha de la filosofía.

Diderot, la filosofía insatisfecha.

Rousseau, el discurso del poder.

Kant, la filosofía crítica.

Schelling, libertad y positividad.

Hegel, la necesidad de la libertad.

Volumen 3

A. Comte, filosofía e ideología en el positivismo.

Karl Marx, la crítica y las armas.

Nietzsche, la libertad sin pautas.

Henri Bergson, del concepto a la metáfora.

Edmund Husserl, el eterno principiante.

Hiedegger, pensar el camino del ser.

Merleau-Ponty, la filosofía de la conciencia corporal humana.

Sartre, la conciencia de la libertad contingente.

Bertrand Russell, el escéptico apasionado.

Ludwig Wittgenstein, la razón de la miseria.

Adorno, la dialéctica negativa.

K. R. Popper, en la encrucijada.

Willard van Orman Quine, la preocupación ontológica.

John Langshaw Austin, filósofo del lenguaje ordinario.

Louis Althusser, el marxismo incómodo.

Michel Foucault, los límites del pensar.