

BARUCH SPINOZA

Una nueva ética  
para la liberación humana

Colección Razón y Sociedad  
Dirigida por Jacobo Muñoz

PILAR BENITO OLALLA

# BARUCH SPINOZA

Una nueva ética  
para la liberación humana

BIBLIOTECA NUEVA

BENITO OLALLA, Pilar  
Baruch Spinoza : una nueva ética para la liberación humana. – Madrid : Biblioteca Nueva, 2015.

605 p. ; 21 cm (Colección Razón y Sociedad)

ISBN: 978-84-16345-89-2

1. Ética 2. Afectividad 3. Pasiones 4. Razón 5. Política 6. Conocimiento 7. Estoicismo/Neostoicismo 8. Racionalismo 9. Idealismo 10. Filosofía 11. Ontología 12. Estética

HPCD

HPJ

HPK

HPN

HPQ

HPS

Cubierta: José María Cerezo

© Pilar Benito Olalla, 2015

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2015

Almagro, 38

28010 Madrid

[www.bibliotecanueva.es](http://www.bibliotecanueva.es)

[editorial@bibliotecanueva.es](mailto:editorial@bibliotecanueva.es)

ISBN: 978-84-16345-89-2

Depósito Legal: M-31.265-2015

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

# ÍNDICE



LISTA DE ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SPINOZA .....	15
PRÓLOGO .....	19
CAPÍTULO 1.—UN LIBRO, UNA VIDA, UN PAÍS, ESPEJOS DE CIVILIZACIÓN .....	27
A. Un libro fascinante .....	27
A.1. La obra de toda una vida .....	27
A.2. Resplandores de la <i>Ética</i> .....	31
B. Una vida de encuentros y desencuentros .....	40
B.1. Los orígenes y el desarraigo .....	40
B.2. Nuevos horizontes .....	44
B.2.1. En casa de Van den Enden: juventud y rebeldía .....	44
B.2.2. Los colegiantes y el círculo de amigos .....	47
B.3. Ruptura con el judaísmo y excomunión .....	53
B.4. Nueva vida, nuevo oficio, experiencias de madurez ..	62
B.4.1. Tránsitos: periodo oscuro .....	62
B.4.2. Creatividad y sosiego en Rijnsburg .....	64
B.4.3. Experiencias de madurez en Voorburg: amigos y enemigos .....	66
B.4.4. Buscando protección en La Haya .....	72
B.5. El sabor de una vida: coraje y abandonos .....	88
C. Una pasión vital y un afecto dominante .....	95
D. Un país de atmósfera acuática y geometrías .....	101
E. Un movimiento cultural barre Europa .....	113
E.1. Reflejos prismáticos del Barroco .....	113
E.2. La peculiar serenidad del Barroco holandés .....	119
E.2.1. Vermeer, geometría eterna e íntima .....	121
E.2.2. Rembrandt, palpito profundo de humanidad .....	127
CAPÍTULO 2.—LOS ORÍGENES DEL ESTUDIO DE LAS PASIONES .....	135
A. La peculiar guerra de los estoicos contra las pasiones .....	136
A.1. Crisipo, la gran referencia del estoicismo griego .....	141

A.2.	Séneca, la mezcla de moral y política en el Imperio romano .....	148
A.2.1.	La medicina racional: cura de las enfermedades del alma .....	148
A.2.2.	El camino del sabio: imitar a la divinidad .....	161
A.3.	¿Estoicismo infiltrado en Spinoza? .....	174
A.4.	Más estoicismo, entonces y ahora .....	179
B.	Renacer del estoicismo e impronta cristiana: Justo Lipsio ..	183
B.1.	La gestación del neoestoicismo .....	183
B.2.	Constancia, virtud neoestoica por excelencia .....	191
B.3.	La expansión del neoestoicismo .....	197
C.	La síntesis cartesiana: buscando el equilibrio .....	198
C.1.	La gestación de un libro o las cartas a una princesa ..	200
C.2.	El último legado de Descartes .....	221
C.2.1.	Las pasiones, ¿una anomalía para el dualismo cartesiano? .....	222
C.2.2.	Nuevos remedios para las pasiones y la generosidad como panacea .....	234
C.3.	¿Estoicismo en Descartes? .....	239
 CAPÍTULO 3.—LAS LEYES DE LA AFECTIVIDAD (LIBRO TERCERO DE LA ÉTICA) .....		
A.	Un hilo conductor: la mirada óptica <i>sive</i> geométrica .....	247
A.1.	El filósofo pulidor de lentes .....	247
A.2.	La revolución de la inmanencia .....	265
B.	Fundamentos de la afectividad (E 3P1-P11) .....	288
B.1.	La línea de la acción (E 3P1-P3) .....	288
B.2.	Atrévete a ser el que eres: el <i>conatus</i> . (Las superficies o creando el espacio) (E 3P4-P8) .....	296
B.3.	El cuerpo afectivo: los afectos primarios (E 3P9-P11) .....	304
C.	El entramado afectivo (E 3P12-P59) .....	313
C.1.	Los afectos secundarios (E 3P12-P20) .....	313
C.1.1.	Mecanismos de asociación (E 3P14-P17) .....	315
C.1.2.	El papel del tiempo (E 3P18-P20) .....	320
C.2.	Relaciones personales (E 3P21-P57) .....	323
C.2.1.	La urdimbre que nos ata o nos libera (E 3P21-P34) .....	324
C.2.2.	El lado oscuro del querer: los conflictos afectivos (E 3P35-P40) .....	336
C.2.3.	El amor contraataca (E 3P41-P44) .....	341
C.2.4.	Y de nuevo la mezcla (E 3P45-P47) .....	344
C.2.5.	Más variantes en la sinfonía afectiva sometida al método (E 3P48-P57) .....	346
C.3.	La urdimbre que nos libera: al fin los afectos activos (E 3P58-P59) .....	357



CAPÍTULO 4.—EL ALIMENTO AFECTIVO DE LA RAZÓN (LIBRO CUARTO DE LA <i>ÉTICA</i> ) .....	361
A. ¿Por qué el hombre vive en servidumbre? .....	361
A.1. Un prefacio ontológico .....	363
A.2. Ocho definiciones ópticas .....	369
A.3. Un axioma físico .....	373
A.4. Causas de la impotencia humana (E 4P1-P18) .....	374
B. Las leyes de la razón (E 4P19-P73) .....	398
B.1. Utilidad, virtud y conocimiento (E 4P19-P28) .....	400
B.2. Interrelaciones y propósito de unificación (E 4P29-P37) .....	419
B.3. Afectos concordantes y discordantes con la razón (E 4P38-P58) .....	435
B.4. La guía de la razón sobre el deseo (E 4P59-P66) .....	458
B.5. El hombre libre y la comunidad de hombres libres (E 4P67-P73) .....	470
C. Resumen óptico y panorámico (Apéndice) .....	485
CAPÍTULO 5.—EL CAMINO DE LA LIBERACIÓN (LIBRO QUINTO DE LA <i>ÉTICA</i> ) .....	495
A. Un prefacio óptico ya anunciado y recapitulador .....	496
B. Los axiomas físicos que articulan el conocimiento del cambio liberador .....	497
C. Los veinte pasos (proposiciones) que transitan hacia el proceso de liberación ontológica en el plano de la vida presente (E 5P1-P20) .....	499
C.1. Razón e imaginación unidas en la afectividad (E 5P1-P13) .....	501
C.2. Siempre el amor transmutador (E 5P14-P20) .....	519
D. Los veinte pasos (proposiciones) que transitan hacia el proceso de liberación ontológica bajo el prisma de la eternidad (E 5P21-P40) .....	532
D.1. Eternidad del alma no inmortal (E 5P21-P23) .....	534
D.2. El tercer género de conocimiento (E 5P24-P31) .....	541
D.3. Conocimiento, afectividad y eternidad: amor intelectual de Dios (E 5P32-P40) .....	555
D.3.1. Origen y características del amor intelectual de Dios (E 5P32-P37) .....	556
D.3.2. Consecuencias del tercer género de conocimiento y del amor intelectual de Dios en la maestría sobre la afectividad (E 5P38-P40) ..	566
E. El broche ¿final? de la <i>Ética</i> (E 5P41-P42) .....	571
EPÍLOGO .....	575
BIBLIOGRAFÍA .....	583



¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes.

PÍNDARO, *Píticas*, II, 70



## Lista de abreviaturas de las obras de Spinoza

Para las obras de Spinoza utilizo las siguientes abreviaturas, que son las más usuales y fueron adoptadas por la revista *Studia Spinozana*.

Tomo como referencia la última edición publicada de Carl Gebhardt de las obras de Spinoza: *Spinoza Opera* (SO), 4 vols., Heidelberg, Carl Winters, 1972 (1.<sup>a</sup> ed., 1925). Esta edición se completó en 1987 con un quinto volumen, *Supplementa*, que contiene comentarios del propio Gebhardt.

En general, cito los textos de Spinoza en español, según las excelentes traducciones que voy a referir, si bien, siempre contrastadas con el texto original, e incluyo la paginación de esas ediciones españolas, además de la referencia entre paréntesis a la *Spinoza Opera* (SO).

- CM *Appendix continens cogitata metaphysica...* (SO 1: 231-281)
  - 1, 2 = Pars I, II
  - /1, /2, /3 = Caput I, II, III, etc.
  - Traducción española de Atilano Domínguez, *Apéndice. Contiene Pensamientos metafísicos*, en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 229-285 y 325-338.
- E *Ethica ordine geometrico demonstrata* (SO 2: 41-308)
  - 1, 2, 3, 4, 5 = Pars I, II, III, IV, V
  - Praef = Praefatio
  - P1, P2, etc. = Propositio I, II, etc.
  - I = Introductio
  - A = Appendix
  - L1, L2, etc. = Lemma I, II, etc.

AD1, 2, etc. = Affectuum Definitiones I, II, etc.

D1, D2, etc. = Demonstratio 1, 2, etc.

C1, C2, etc. = Corollarium I, II, etc.

S1, S2, etc. = Scholium I, II, etc.

Ax1, 2, etc. = Axioma I, II, etc.

Def1, 2, etc. = Definitio I, II, etc.

Post1, 2, etc. = Postulatum I, II, etc.

Ex1, 2, etc. = Explicatio I, II, etc.

Traducción española de Vidal Peña García, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007. Esta es la edición de la *Ética* que utilizo para citar, y también he tenido presente para contrastar la edición de Atilano Domínguez, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2000.

— Ep *Epistolae* (SO 4: 1-369)

1, 2, 3, etc. = Número de las cartas

Traducción española de Atilano Domínguez, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.

— KV *Korte Verhandelng...* (SO 1: 1-121)

I, II = Primera, segunda parte

1, 2, etc. = capítulo 1, 2, etc.

/1, /2, /3, etc. = números interiores de cada capítulo

A = Appendix

Ax1, 2, 3, etc. = Axioma I, II, III, etc.

P1, 2, 3, etc. = Propositio I, II, III, etc.

D = Demonstratio

C = Corollarium

Traducción española de Atilano Domínguez, *Tratado breve*, Madrid, Alianza, 1990.

— PPC *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I...* (SO 1: 123-230)

1, 2, 3 = Pars I, II, III

Praef = Praefatio

Prol = Prolegomenon

Traducción española de Atilano Domínguez, *Principios de filosofía de Descartes*, en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 125-227 y 315-325.

— TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione...* (SO 2: 1-40)

Adm = Admonitio al Lectorem

1, 2, 3, etc. = Numeración de párrafos

Traducción española de Atilano Domínguez, *Tratado de la reforma del entendimiento*, en *Tratado de la reforma del entendimiento*.

- Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 75-123 y 299-315.
- TP *Tractatus Politicus* (SO 3: 269-360)  
 Praef = Auctoris epistola ad Amicum...  
 1, 2, 3, etc. = Caput I, II, III, etc.  
 /1, /2, /3, etc. = § 1, 2, 3, etc.  
 Traducción española de Atilano Domínguez, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.
- TTP *Tractatus Theologico-Politicus...* (SO 3: 1-267)  
 Praef = Praefatio  
 1, 2, 3, etc. = Caput I, II, III, etc.  
 Adn1, 2, etc. = Adnotatio I, II, etc.  
 Traducción española de Atilano Domínguez, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.

En cuanto a las demás citas de obras extranjeras, o bien recorro a las mejores traducciones españolas, cuando las hay, o bien las traduzco yo misma del original. En este último caso, figura en nota al pie el título original y no el título en español.





## Prólogo

El filósofo holandés de origen judío Baruch Spinoza (1632-1677) goza de gran relevancia y vigencia en la actualidad. Esto constituye un fenómeno anómalo, al igual que lo fue en su momento y lo ha sido hasta ahora todo lo relacionado con su vida y su obra. De ahí el carácter sorprendente y prodigioso del 'caso Spinoza', porque en realidad, no es de ningún modo uno de los filósofos más populares, aunque sí de los más admirados. El conocimiento que se tiene de su filosofía queda relegado a unos pocos profesionales del mundo académico y a algunos intelectuales y artistas que han quedado fascinados por sus ideas. Y, sin embargo, la fuerza o potencia de esos pocos revierte en una avalancha de publicaciones notables, que más de uno de los pesos pesados de la filosofía hubiera deseado tener en estos momentos. Spinoza continúa siendo un autor minoritario, pero muy estudiado en estos últimos tiempos, en los que se valoran desde numerosos frentes la lucidez, profundidad y originalidad de su pensamiento. Se le ha considerado pionero en muchos aspectos: desde el laicismo y la reivindicación democrática en política, hasta ideas avanzadas interpretadas en clave ecológica, o chispazos visionarios en el ámbito afectivo, que han reconocido el psicoanálisis de Freud o las investigaciones neurológicas de Antonio Damasio.

Spinoza se inserta en una corriente racionalista, la cartesiana, que él conocía profundamente y con la que rompió de modo impecable. Anuncia ya la rebeldía y agudeza mental de Nietzsche, sin renunciar a cambio a la tradición renacentista y a los hallazgos científicos de su época. No tuvo que pagar el precio de la locura, como le ocurrió al filósofo alemán, sino que los trágicos avatares de su vida, con la nota siempre presente del extrañamiento

to, lo hicieron más fuerte, más activo y más libre. Ni la pérdida de la mayoría de sus familiares a edad temprana, ni la escandalosa expulsión de la comunidad judía, ni las críticas de las iglesias, ni las iras del populacho, ni siquiera un intento de asesinato, pudieron romper la creación de un pensamiento fuerte y único, aunque fuera acallado por muchos en su propio tiempo y en épocas inmediatamente posteriores, o malinterpretado. Publicó muy poco en su vida, apenas dos libros: uno sobre Descartes firmado con su propio nombre, *Principios de filosofía de Descartes* con el apéndice *Pensamientos metafísicos* (1663); y el *Tratado teológico-político*, de manera anónima (1670). Solo unos pocos amigos de su círculo más cercano tenían acceso a sus escritos. A pesar de ello, resulta curioso que sus ideas tuvieran cierta resonancia en su época, como lo prueba el hecho de que un filósofo mundano y exitoso como Leibniz hubiera oído hablar de la *Ética* (todavía manuscrita) y quisiera conocer a su autor en persona.

Vida peculiar la de Spinoza, alejada del ámbito académico, aunque él mantuviera correspondencia con reputados intelectuales y científicos y recibiera visitas de gentes de diversa condición. A caballo entre la soledad necesaria para la concentración filosófica y la comunicación epistolar o personal, logró mantener el equilibrio mental necesario para crear su obra, quizás también porque siempre «estuvo en el mundo».

La imbricación de sus ideas con su forma de vivir es otro de los aspectos que ha suscitado admiración, incluso perplejidad. Al margen de las contradicciones inherentes a la complejidad de la existencia, y teniendo en cuenta que no es mucho lo que sabemos de su biografía, Spinoza es uno de los pocos filósofos en que la coherencia, honestidad e independencia mantenidas a lo largo de su corta vida reflejan la puesta en práctica de sus propias ideas, y ello se ha convertido en sello de su propia identidad filosófica. Sin ser ni un santo ni un libertino, pareció encontrar un modo de vida peculiar, desplegar un impulso (*conatus*) activo al servicio del pensamiento, sin vanidad ni locura añadidas, que nos ha dejado extraordinarios frutos.

En este libro, resultado de mi tesis doctoral y de una investigación posterior inédita, estudio el tratamiento de los afectos que Spinoza lleva a cabo en la *Ética*. Considero que el ámbito de la afectividad y la relación razón-afectos constituyen un nódulo fundamental para desentrañar la trama metafísica del racionalismo espinosista, y también la trama cultural del Barroco, tal y como espero hacer patente a lo largo de este ensayo. Para ello descifraré la visión de los afectos que plasma este filósofo: cómo intervienen en nuestra dinámica cognoscitiva, y qué hay que hacer con ellos —una vez conocidos— para transmutarlos y conseguir un aumento de nuestra potencia, actividad y libertad. En Spinoza el mundo de las pasiones, emociones, sentimientos, resulta crucial para entender el proceso de conocimiento humano y acceder a la liberación o salvación. Para abordar este

asunto me centro en el estudio de la *Ética*, puesto que su autor se ocupa de los afectos en gran parte de esta obra (los Libros Tercero, Cuarto y casi la mitad del Quinto); y en ella, los explica de modo sistemático (en el resto de sus escritos el tratamiento es de menor extensión y más tangencial).

El significado y la importancia de la afectividad en la filosofía de Spinoza no han sido precisamente el primer aspecto analizado en los estudios de los especialistas del espinosismo, sino que adquieren un carácter tardío. A ello hay que añadir que los avatares de la recepción de Spinoza en la historia de la filosofía resultan sorprendentes. Hubo una actitud sesgada en la interpretación inicial de sus ideas, basada en una mezcla de ignorancia, curiosidad, represión y odio ante ese hombre calificado como ateo y peligroso. Esa actitud propició interpretaciones centradas exclusivamente en los temas más polémicos de sus obras (la religión, la superstición, la política), y también contribuyó a que sus teorías fueran semiolvidadas y no se pudieran recuperar de modo fidedigno e íntegro hasta mucho tiempo después. En un principio los libertinos franceses del siglo XVII se encargaron de recoger ciertos ecos de ese pensar espinosiano, libre de supersticiones y de sujeción a los credos confesionales, aunque tergiversándolo mediante un uso especial y no fiel del *Tratado teológico-político*, curiosamente silenciado en múltiples ocasiones, o no citado de modo directo. El pensamiento radical y clandestino del siglo XVIII también acogió y utilizó a su modo algunas de las ideas de Spinoza. Más tarde y sin olvidar la curiosidad del propio Goethe por el filósofo judío, fue en concreto la famosa polémica en torno al panteísmo (*Pantheismusstreit*) entre Mendelssohn, Jacobi, Lessing y las posteriores acotaciones de Schelling al respecto, las que despertaron con fuerza el interés europeo por Spinoza y lo conectaron con el Idealismo alemán. Desde una perspectiva diferente, Schopenhauer manifestará una actitud ambivalente, mezcla de admiración y de crítica. Algo parecido ocurrirá con Nietzsche, quien lo censuraba al mismo tiempo que lo consideraba su predecesor. Sin embargo, y a pesar de todo este interés, Spinoza continuaba siendo un autor poco conocido a otros niveles. Solo a finales del siglo XIX y principios del XX nacieron los estudios más sistemáticos y exhaustivos, si bien centrados en la ontología y la teoría del conocimiento. A lo largo del siglo XX se amplió el campo de interpretación hacia la ética y la política. Pero solo en las últimas décadas se ha incidido en el tema de los afectos.

Precisamente las primeras acometidas del referido estudio hicieron hincapié en su dimensión práctica, en relación con la política y la ética. Las investigaciones posteriores discurrieron más bien en la línea psicológica, que enlaza a Spinoza con los denominados 'filósofos de la sospecha' (Marx, Nietzsche, Freud). En dichas investigaciones se destacaba la nueva visión de la afectividad humana que aportó el filósofo holandés y sus numerosas

resonancias en corrientes psicológicas actuales (corriente cognitiva, teoría de la inteligencia emocional, etc.); visión ratificada en ciertos aspectos por la neurociencia. Sin embargo, en los análisis actuales nunca se olvida la continua imbricación entre pasiones y política.

Todas estas aportaciones se han efectuado desde perspectivas y campos del saber muy diferentes, y han abordado aspectos muy concretos del autor. Pero en general, el estudio de los afectos al que me refiero ha sido, por una parte, de carácter microscópico (centrarse en uno o varios afectos, por ejemplo, en el amor, o en el odio, etc.), o bien referencial, es decir, investigar sobre los afectos como mediación para acceder a otras cuestiones de hondo calado filosófico (el conocimiento, la teoría política). Aunque también en los últimos años se ha destacado el carácter central de la doctrina de los afectos y su sentido vertebral en la filosofía de Spinoza, y en esta última dirección discurre el presente libro. Por otra parte, la mayor parte de las investigaciones anteriores se ha enfocado en los textos escudriñados con bisturí analítico, y ha soslayado en muchas ocasiones la necesaria imbricación con la vida o, al menos, las referencias en este último sentido han sido escasas.

Mi propuesta en este estudio sobre la importancia y el significado que cobran los afectos en la filosofía de Spinoza se inspira en una nueva perspectiva, más amplia, macroscópica, que trata de integrar las anteriores aportaciones junto con mi visión personal de este gran filósofo. A su vez, ese punto de partida se conjuga con el juego microscópico del análisis de una obra en concreto, la *Ética*, y más aún, de sus tres últimas partes. Así pues, en este ensayo utilizo una dialéctica de doble enfoque, microscópico y macroscópico, en consonancia con mi propia interpretación de Spinoza.

He conjugado este enfoque con una perspectiva temporal, doble también: sincrónica y diacrónica. En mi análisis, parto de los avatares de la elaboración de la *Ética*, transitando por la vida, el país y la época de su autor, hasta algunos de los orígenes del tratamiento filosófico de los afectos (los primeros estoicos), para centrarme luego en autores posteriores que fueron referentes insoslayables del filósofo holandés: Séneca, Justo Lipsio (neostoicismo) y Descartes, y retornar finalmente a Spinoza y su *Ética*. Esta doble combinatoria de enfoque (óptico y temporal) me ha permitido abordar una obra tan compleja desde un cierto respiro u oxigenación que proporciona el tránsito entre distintos niveles, para no fatigar en exceso con un análisis centrado en la casuística o la interpretación intratextual, o para no dispersarme en relaciones tan amplias que me hicieran perder contacto con el asunto crucial del que se trataba.

Al ir acomodando la investigación a una determinada forma o estructura, he observado que esta no es azarosa, o manejada sin más por mi voluntad, sino que, de alguna manera, viene impuesta sutilmente por el propio sistema filosófico de Spinoza.

La fuerza de esta filosofía se acompasa con un ritmo, un *tempo* muy peculiares de interpretación. Fue Deleuze quien más desarrolló esta idea. Y creo que, en forma casi siempre inconsciente, está presente en el misterio de la fascinación que tantos profanos, artistas, intelectuales, y no solamente filósofos sienten por Spinoza. De mi lectura de la *Ética* se ha derivado una original interpretación de su estructura formal, de tal manera que mi libro puede ser considerado como una nueva «Ética» sobre la *Ética*.

Y, finalmente, para adentrarme en el espacio vivo de los afectos en la *Ética* me he prendido de estos hilos conductores:

- La estrecha imbricación entre la teoría afectiva de Spinoza y el sustrato biográfico.
- Dicha teoría en tanto que crisol complejo y caleidoscópico de la cultura de Holanda en el siglo xvii.
- La originalidad de la solución espinosiana al problema de los afectos frente a la tradición clásica (Aristóteles, estoicos), o frente a la más cercana en el tiempo (neoestoicismo y Descartes).
- La conexión y modulación rítmica de tres dimensiones en la elaboración de su teoría: física, óptica y ontología.
- La transmutación de los afectos pasivos en activos y su integración en la potencia racional como fuerzas o elementos propulsores del conocimiento y de la liberación del ser humano.

El presente libro se estructura en cinco capítulos, a los que me refiero a continuación someramente. En el capítulo primero abordo el contexto en que surge la *Ética*. Empleo una óptica que discurre desde el detalle enfocado en esa obra y su proceso de gestación, a una visión progresivamente más amplia: la vida de Spinoza, los avatares históricos de su país, el movimiento cultural del Barroco. Todo ello a fin de recrear la atmósfera en que surgió su obra, el palpito de pasiones colectivas e individuales que se fundieron en el crisol de su pensamiento. Incluso ofrezco claves importantes para descifrar el entramado pasional de aquel tiempo histórico en la relación entre la pintura de la Holanda del xvii y la filosofía de Spinoza.

Este capítulo constituye un acercamiento inicial que —utilizando el símil de la cámara de cine— se desplazará desde un primer plano (la *Ética*), para ir progresivamente alejando la cámara o la lente hacia planos medios (la biografía del autor), y hacia planos generales (contexto histórico de Holanda, el Barroco).

Además el recorrido afectivo por la vida de Spinoza me lleva a plantear una hipótesis acerca de cuál era una de las pasiones centrales en su ánimo y cómo se templaba o transmutaba en el afecto activo correspondiente. Pocos estudiosos han tratado la importancia del contexto biográfico para

comprender la elaboración de su teoría de los afectos, y solo de modo tangencial.

Con *zoom* macroscópico enfoco el contexto histórico de su país, Holanda. Exprimiendo al máximo la visión sintética, repaso los principales hechos políticos, sociales, económicos y culturales que constituyeron una edad dorada en aquellos años para aquel país. Allí confluyó una constelación de elementos que propició un gran florecimiento, al igual que había ocurrido en la Atenas de Pericles. Holanda era un país referente de libertades y tolerancia, aun con ciertas contradicciones. Y creo que algo de aquella atmósfera y luz especiales permanece todavía ahora. El Barroco en este país se revistió de un carácter especial. Después de una panorámica general (macroscópica) sobre este movimiento cultural en Europa (su gestación, características y significado), me centro en su concreción en Holanda (plano o enfoque medio), para acercarme finalmente a la pintura holandesa (visión microscópica) y a dos de sus más egregios representantes (Vermeer y Rembrandt). Este viaje pictórico por la luz de aquel territorio me ha permitido comprender la relación entre la obra de esos dos pintores —y su contrastada tonalidad afectiva— y la de Spinoza, y cómo desde esos dos campos, la pintura y la filosofía, se estaba captando el *Zeitgeist* de ese país en el siglo xvii.

Tras la visión sincrónica del primer capítulo transito en el segundo hacia una visión diacrónica, buscando el origen del tratamiento filosófico de las pasiones, y rastreando con el hilo de Ariadna el camino que discurre desde los estoicos, pasando por el neoestocismo, hasta confluír en Descartes. La exigencia de este enfoque tan amplio la deparan los propios textos de Spinoza (Prefacios de los Libros Tercero y Quinto) en que él mismo se sitúa frente a estoicos y cartesianos, y los critica. El sustrato griego que vincula 'pasión' con 'pasividad' y coloca el ámbito afectivo en un mundo de irracionalidad contra el que hay que luchar, ya sea desde la moderación, ya sea desde la represión eliminadora, plantea a su vez las grandes cuestiones que retornarán de continuo en la historia de la filosofía: la concepción del sujeto; el problema de la identidad; los márgenes de una posible libertad o su ilusoria existencia; la conexión entre pasiones y ética que dará lugar a toda una corriente fecunda sobre el arte de saber vivir; o la trama pasiones-política con la inmensa riqueza de sus ramificaciones.

De las contradicciones estoicas y cartesianas parte Spinoza para criticarlas y ofrecer una salida nueva, original y mucho más coherente y fructífera. Y de esta insólita teoría trato en los tres capítulos siguientes, donde me centro respectivamente en los Libros Tercero, Cuarto y Quinto de la *Ética*. La estructuración de estos capítulos y el estudio de las proposiciones vienen dados por el propio tejido deductivo. He seguido esta metodología por la riqueza que encierra cada proposición, y porque comprender el hilo del

pensamiento espinosiano era seguir el hilo del orden geométrico; un orden donde método e ideas se imbrican con tal concordancia y armonía, que se tornan inseparables.

Respecto al Libro Tercero (*De Affectibus*) empleo una visión sincrónica y microscópica. Y antes del recorrido por la serie deductiva, comienzo por plantear cuál es el método específico de Spinoza para estudiar los afectos. El Prefacio del Libro Tercero, estrechamente vinculado al Prefacio del Libro Quinto, ofrece la clave para interpretar su teoría y su metodología: la óptica, una visión nueva, transparente, que permita a su vez el resalte claro y diáfano de esta dimensión humana tan compleja, cual es la afectividad. En el análisis de la cuestión metodológica, me sumerjo otra vez en la vida del autor y en el quehacer del oficio gracias al cual se ganaba el sustento: pulidor de lentes. El ojo microscópico me ha conducido además a la mirada macroscópica de la época y de los avances en el campo de la óptica en aquel momento histórico, y a las implicaciones que diversos modos perceptivos —y no solo el visual— pueden tener en las teorías del conocimiento y de la realidad. Y con ello planteo que la visión óptica del filósofo holandés va unida a una determinada ontología, una ontología de la inmanencia.

En cuanto al Libro Cuarto (*De Servitute Humana seu de Affectuum Viribus*), rastreo el múltiple tránsito entre grados de distintos niveles que nos propone Spinoza. Ese tránsito transcurre desde la pasividad a la actividad, de la pasión al afecto activo, de la imaginación a la razón, de la impotencia a la potencia, de la opacidad a la transparencia cognoscitiva, de la servidumbre a la liberación; pero sin que los nuevos niveles impliquen una eliminación de los anteriores, sino su integración y transformación gradual a la luz de una visión más amplia de la realidad, una visión macroscópica.

Además, la complejidad del Libro Cuarto es tal, que me ha llevado a abordar muchos otros aspectos y a descubrir un nuevo y vigoroso orden de la *Ética*, que conduce a los Libros Tercero (dinámica de los afectos), Segundo (alma y conocimiento, antropología) y Primero (Dios, ontología), y que hasta ahora había pasado desapercibido entre los estudiosos. El propio Spinoza con su ritmo geométrico de interconexiones me ha señalado el camino. Destaco en esta peculiar lectura del Libro Cuarto una estructura de bucle, cual si de una aproximación a la secuencia Fibonacci se tratara, que nos permite seguir la urdimbre de las distintas partes de la *Ética*. La hipótesis que desarrollo sostiene que el Libro Cuarto actúa como gozne entre los tres Primeros Libros y el Libro Quinto (liberación, amor intelectual de Dios), al anudar a Dios (ser sustancial) con Dios (objeto del amor de un ser humano potente, virtuoso, gozoso, y también en comunidad con otros), pero después de haber transitado por el nivel modal de los seres humanos y sus entresijos afectivos.

En el Libro Quinto (*De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*) Spinoza aborda de modo específico el proceso de liberación, y amplía su visión con el salto al amor de Dios, como paso imprescindible para el tercer grado de conocimiento, el amor intelectual de Dios. La complejidad de esta parte, cúspide de la obra, se trasluce en la variedad y enjundia de los asuntos tratados. La triple dimensión que me ha servido de guía a lo largo de este recorrido se articula esta vez en los siguientes apartados: un prefacio óptico, dos axiomas físicos y las cuarenta y dos proposiciones ontológicas que culminan el proceso de liberación.

Aquí analizo, desde una nueva y original visión, algunos de los asuntos más complejos y misteriosos de la *Ética*: la paradoja entre eternidad y duración, el difícil tránsito entre el segundo género de conocimiento y el tercero, las características del tercer género y cómo deviene el amor intelectual de Dios, y sus consecuencias para transformar la afectividad.

Spinoza plantea en la primera parte del Libro Quinto cuáles son los logros conseguidos en el terreno del conocimiento afectivo gracias a un papel activo de la razón sobre la imaginación, y también apunta algunas técnicas de práctica concreta que remedien la pasividad y la inestabilidad en que nos sumen las pasiones. Siente bien quien piensa bien, desde niveles cada vez más amplios o macroscópicos. Ese ascenso en los niveles cognoscitivos y emocionales, puesto que es nuestra esencia la que se ejercita para poder llegar a ser lo que auténticamente es, nos lleva al paso inmediato: pensar todo a la luz de la idea de Dios, de la necesidad de la serie causal infinita. Ese conocimiento tan amplificado conlleva el amor a Dios o hacia Dios, y nuestro deseo de compartir ese amor con todos los demás hombres, para seguir avanzando en ese proceso imparabile e interminable de la liberación individual y comunitaria. Y desemboca por fin en la piedra angular del proceso: la ciencia intuitiva y el amor intelectual de Dios que de ella brota, en la visión gozosa de eternidad. Ahí residirá la felicidad casi plena del sabio que, sin embargo, no se halla exento de afectividad. Ninguna otra cosa puede ser más útil e importante para el ser humano que trabajar en su propia liberación, y de esta forma, también colaborar en la de los otros. Y esa búsqueda de salvación atraviesa de parte a parte el mundo afectivo para asumirlo, transformarlo y conseguir la integridad de ser hombres plenos o genuinos.

Iniciemos el viaje por la vida de Spinoza, su país, su época, y su meditación acerada e intensa, que palpita en un libro extraordinario, la *Ética*.



## CAPÍTULO 1

# Un libro, una vida, un país, espejos de civilización

### A. UN LIBRO FASCINANTE

#### A.1. LA OBRA DE TODA UNA VIDA

Spinoza aborda el análisis de los afectos de modo exhaustivo en las Partes Tercera, Cuarta y Quinta de la *Ética*, pero asimismo los afectos forman parte ineludible de su estudio de la política y de la religión. La trama afectiva se halla omnipresente en sus escritos. Las preguntas inmediatas que surgen son: ¿por qué ese interés por lo pasional en un autor racionalista?<sup>1</sup>, ¿qué lugar ocupan las pasiones dentro del sistema de Spinoza?

Intentar dar cumplida respuesta a ambos interrogantes conlleva desbrozar la compleja trama afectiva del ser humano que, no por estar sometida a leyes, deja de ser menos fascinante. Precisamente ese desenmascaramiento a que somete Spinoza a los mecanismos afectivos, hace posible su

---

<sup>1</sup> Respecto a la peculiaridad del racionalismo de Spinoza, cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1975 (ed. original, 1968); Vidal I. Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974; Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, París, PUF, 1981; Gregorio Kaminsky, *Spinoza: la política de las pasiones*, Buenos Aires, Gedisa, 1990; Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (ed. original, 1991); Jean Préposiet, «L'élément irrationnel dans le spinozisme», en L. Ucciani, J.-M. Le Lannou y Ch. Lazzrei (eds.), *Philosophique. Spinoza*, París, Kimé, 1998, págs. 55-63.

comprensión y su transformación, entendida como liberación de la servidumbre. Ese *tour de force* que mantiene el autor con las fuerzas más viscerales de ese complejo individuo llamado ser humano, convierte a Spinoza en un filósofo subversivo<sup>2</sup>, incómodo para las mentes bienpensantes de su época, porque no enfrenta el asunto de las pasiones desde una posición religiosa o ascética que las critica y las reprime; ni tampoco desde un punto de vista filosófico tradicional que busca remedios ajenos a las pasiones mismas, sin llegar a comprenderlas verdaderamente. Spinoza critica todos estos planteamientos, incluidas las posiciones políticas que hacen un uso indebido de las debilidades humanas sometiendo al hombre al miedo o a la no menos tiránica esperanza<sup>3</sup>.

Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana<sup>4</sup>.

Tomando la terminología de Paul Ricoeur, Spinoza también es un «filósofo de la sospecha». Intuye que lo no dicho, incluso lo dado por supuesto en la amalgama de los afectos, es mucho más importante de lo que hasta ahora había considerado la filosofía. Spinoza va a analizar ese sustrato, anticipando, según algunos autores, el camino por el que iba a transcurrir siglos más tarde la psicología profunda de Freud<sup>5</sup>. Por supuesto que no hay que caer en el error de aplicar la máquina del tiempo filosófico, estableciendo concomitancias excesivas. En el siglo XVII todavía no se había producido una brecha definitiva de niveles en la mente humana. Es cierto que los desgarros religiosos y políticos se encontraban ya contribuyendo a esa

<sup>2</sup> Sobre el valor subversivo de la filosofía espinosista, cfr. Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993 (ed. original, 1981) y *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000 (ed. original, 1992).

<sup>3</sup> Sobre el matizado tratamiento del miedo y la esperanza en la *Ética* y en las obras políticas del autor, cfr. Mercedes Allendesalazar Olaso, *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988, y Bodei, ob. cit. Aunque miedo y esperanza son pasiones debilitantes (*Ética*), a veces se impone su uso en la política para prevenir un mal mayor (TTP y TP).

<sup>4</sup> Cfr. E 3Praef, págs. 198-199 (SO 2, 137).

<sup>5</sup> La relación Spinoza-Freud es un lugar común en la bibliografía espinosista. Detecto notables semejanzas entre ambos autores, que iré planteando en los capítulos siguientes, pero comparto con Bodei el juicio relativo a la falta de rigor de muchos trabajos que han tratado el tema, especialmente cuando han forzado el encaje de las ideas de un filósofo del siglo XVII en las categorías psicoanalíticas de un psiquiatra que se encuentra a caballo entre los siglos XIX y XX. Cfr. Bodei, ob. cit., nota 15, págs. 310 y 311.

fragmentación de la mente del hombre moderno, que se hará evidente en el siglo XX. Pero todavía resultaba accesible *pensar el todo* y ensamblar las piezas de los nuevos territorios cognoscitivos (las nuevas ciencias abrían campos inmensos). Todavía era posible una cierta síntesis, una cierta armonía en medio de la tensión de los contrarios. El cosmos heracliteano seguía palpitando, en medio, eso sí, de un mundo cada vez más paradójico. Y el arma de ese ensamblaje para Spinoza va a ser la geometría.

Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A estos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror<sup>6</sup>.

El autor propone en este texto un bisturí analítico para diseccionar las pasiones, pero también la comprensión para regenerar de modo sintético la naturaleza humana. Conocer para crear, no desde la nada, sino desde el propio potencial energético del ser humano, desde el *conatus* que permite movilizar la potencia hacia la acción. El camino discurrirá desde las pasiones, pasivas, a los afectos, activos, guiados por la razón para desembocar en la *scientia intuitiva amoris*. Pero no adelantemos acontecimientos, ni siquiera sabemos todavía si Spinoza lo logrará. Así que siguiendo las pautas de su sistema deductivo, basado en el orden geométrico, vayamos a los orígenes, a la génesis de la *Ética* y al emerger de los afectos en ella. Aunque por el camino las pasiones nos asalten, como también le ocurrió a Spinoza, y nos lleven a nuevos túneles, portaremos el hilo de Ariadna de la razón, quién sabe si más cerca de las pasiones mismas de lo que al principio pensábamos.

La *Ética* es una de las grandes obras de la Filosofía. Obra difícil en su elaboración y en su comprensión, dada la multiplicidad de significados que pueden surgir de ella. Spinoza tardó catorce años en escribirla: el período que va de 1661 a 1675. Al final de esta larga gestación y cuando ya tenía en mente su publicación, se entera de unos rumores bastante extendidos que anunciaban la salida inminente de un libro suyo en el cual defendería el ateísmo. A ello se unieron la querrela de algunos teólogos y la «traición» de algunos cartesianos. Ante tal situación de peligro, Spinoza decide posponer la edición de la *Ética* hasta que las aguas se calmaran.

En el momento en que recibí su carta del 22 de julio, partí para Ámsterdam con la intención de mandar imprimir el libro del que le

---

<sup>6</sup> Cfr. E 3Praef, pág. 199 (SO 2, 138).

había hablado en otra carta. Mientras hacía estas gestiones, se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a dicho rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse contra mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía. Cuando me enteré de todo esto por hombres dignos de crédito, que me dijeron, además, que los teólogos me tendían por todas partes asechanzas, decidí diferir la edición que preparaba, hasta ver en qué paraba el asunto y comunicarle, llegado ese momento, cuál era mi opinión. Pero el asunto parece ir cada día a peor y, por tanto, no sé qué hacer<sup>7</sup>.

Pero las aguas no se calmaron y la obra no se publicó hasta después de su muerte, pocos meses más tarde del 21 de febrero de 1677. Solo entonces apareció publicada la mayoría de sus escritos, bajo los títulos de: *Opera Posthuma*, para la edición latina y *Nagelate Schriften*, para la edición holandesa. Spinoza había publicado en vida muy pocas cosas: *Principios de filosofía de Descartes* (1663) y *Tratado teológico-político* (como anónimo, 1670). Ello no impidió que sus ideas fueran conocidas y debatidas, no solo entre su grupo de amigos liberales, sino también entre sus enemigos, que no eran pocos, como ya veremos. La fuerza de su pensamiento irradiaba con gran intensidad, sin necesidad de ostentaciones y alharacas, a pesar de que fuera malinterpretado y duramente combatido en muchas ocasiones. ¿Qué trataba en este libro que fuera tan terrible y tan peligroso, aún sin conocerlo?

La gestación de la obra quizás pueda remontarse a finales de 1661, cuando Spinoza aborda las bases de su sistema metafísico en la correspondencia que mantiene con Henry Oldenburg, bases muy cercanas a lo que después será la *Ética*. Ese mismo proceso de intercambio de ideas, tan fructífero para la creatividad y la clarificación del propio pensamiento, se dará en 1663 con el círculo de amigos de Ámsterdam, en el cual destacaban Simon de Vries y Lodewijk Meyer. Allí se discutían los textos de Spinoza y se le planteaban cuestiones críticas al autor. De esta manera, el filósofo aquilatará los conceptos claves del primer libro de la *Ética*, tales como sustancia, atributo, modo, infinito, método y extensión. Todo esto desmitifica el tópico del pensador aislado en su castillo metafísico. El filósofo holandés se hallaba plenamente comunicado con su entorno, imbuido de los problemas de la época y de su país. Desde su aparente retiro en los lugares donde vivió, su filosofía latía con el flujo de los tiempos, y sus preocu-

---

<sup>7</sup> Cfr. Ep 68, Carta dirigida a Oldenburg, págs. 377-378 (SO 4, 299).

paciones ética y política así lo atestiguan. Es clave para abordar sus ideas la imbricación entre la línea interna de su pensamiento y la línea externa correspondiente al contexto histórico y político, y además se manifiesta con rasgos peculiares. En él emerge la pasión de, por y para la filosofía, entendida como actitud vital y proyección práctica.

Spinoza interrumpe la *Ética* durante un breve período, y ya en la mitad de 1663 prosigue la tarea de modo exhaustivo hasta 1665, época en que sabemos que había elaborado casi las tres primeras partes. En su origen la obra iba a constar de tres partes y no de cinco como al final resultó. Pero entonces, Spinoza aparca de nuevo el libro porque el acontecer político de su país le lleva a trabajar en el *Tratado teológico-político* (TTP). Cinco años más tarde retomará la *Ética*, y de ahí hasta su muerte convivirá con ella, ampliando, reformando la labor de toda una vida<sup>8</sup>.

Muchos factores contribuyen a hacer de este libro algo especial y uno de ellos es el largo período de elaboración, al compás de los avatares de la propia existencia. Es obvio que todos los escritos del autor han de ser contrastados y relacionados, pero la *Ética* sería la destilación filosófica más cercana al pensar esencial de Spinoza. En esta obra se superponen varias dimensiones, como las estructurales (sus partes constitutivas), y las temporales (el largo e intenso tiempo vital en el que fue pensada y escrita).

## A.2. RESPLANDORES DE LA *ÉTICA*

Sobre la *Ética* han posado sus ojos una y otra vez numerosos intérpretes, percibiendo en cada ocasión nuevos aspectos, cual si de un prisma que refleja la luz del propio intelecto se tratara. Ha llegado a ser calificada por Antonio Negri de 'Biblia moderna', que aunaría el *Bildungsroman* filosófico y la *Darstellung* teórica, en el proceso de búsqueda de la liberación humana a partir de un sentido inmanente de la existencia<sup>9</sup>. Es el propio Negri quien ha señalado dos estratos en la *Ética*, denominados 'primera fundación' (correspondiente a las dos primeras partes de la obra: 1661-1665) y 'segunda fundación' (las tres últimas: 1670-1675); y precisamente el TTP sería el punto de inflexión que lleva de una a otra. La *Ética* surgiría así por

<sup>8</sup> Emilia Giancotti considera que los años claves en la composición de la obra serían de 1661 hasta 1670, y que desde ahí hasta 1675 Spinoza se dedicaría a la revisión y definitiva división en partes. Cfr. *Introduzione, Lexikon Spinozanum*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970, págs. XXI-XXIII.

<sup>9</sup> Cfr. Negri, *La anomalía salvaje*, ob. cit., pág. 98. Respecto a la expresión de Negri 'Biblia moderna', recordemos que ya Deleuze había empleado el término 'anti-Biblia' para referirse a la *Ética*. Lo que está en juego con este tipo de expresiones es la importancia y el hondo calado de un libro excepcional en la historia de la filosofía.

crisis internas del pensamiento de Spinoza, en un proceso constituyente, tenso, indomable e inacabado que manifestaría la propia productividad o *potentia* de la construcción del ser, de la realidad, más allá de una interpretación al estilo hegeliano bajo el prisma de una mediación dialéctica. Desde la primera fundación en que el atributo desempeña el papel de mediación, se da el proceso de transformación hacia la segunda fundación, en que desaparece el atributo entendido como mediación para que, de este modo, se constituya la realización ética del sujeto, es decir, que —según Negri— habría una ontología constitutiva en esta obra basada en un fundamento materialista y práctico<sup>10</sup>.

La extrañeza de la *Ética* sigue resonando en la actualidad. Para Steven B. Smith, supone también una autobiografía intelectual del filósofo, de alguna manera un puente tendido hacia su vida, teniendo en cuenta las lagunas que nos encontramos en el estudio de su biografía. La importancia de la obra residiría, según Smith, amén de muchas aportaciones originales en diversos campos de saber como en el de la política, en ser un libro clave en la idea moderna de la individualidad<sup>11</sup>.

La estructura del texto, a pesar de algunas erratas, es clara y revela la profundidad de un propósito consciente y maduro. El propio Spinoza sintetiza los objetos de conocimiento de cada una de las partes del libro:

- Primera: De Dios.
- Segunda: De la naturaleza y origen del alma.
- Tercera: Del origen y naturaleza de los afectos.
- Cuarta: De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos.
- Quinta: Del poder del entendimiento o de la libertad humana.

El objetivo último es la salvación del hombre, entendida como liberación que culmina en el amor intelectual de Dios. Toda la metafísica, la

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, capítulos III y VII, págs. 93-128 y 246-305, respectivamente. Sobre la lectura ‘salvaje’ por su extraordinaria potencia interpretativa que Negri hace de Spinoza, cfr. el artículo de Macherey, «Negri: de la médiation à la constitution (description d’un parcours spéculatif)», recogido en el libro de Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*, París, PUF, 1992, págs. 245-270. Aun reconociendo todas las valiosas aportaciones de Negri a la lectura de la obra de Spinoza, Macherey sugiere que el intérprete italiano vuelve al final de su análisis de la *Ética* (Libro Quinto) a un cierto planteamiento dialéctico, ambiguo respecto a su propósito inicial con el cual pretendía exorcizar toda mediación, y que servirá a su vez de puente a su estudio del *Tratado Político*.

<sup>11</sup> Cfr. Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007 (ed. original, 2007), pág. 19. Este autor interpreta la *Ética* a la luz de una fuerte impronta judía y desde una perspectiva de terapia moral que busca una libertad redentora desde la responsabilidad individual.

epistemología o el análisis afectivo se encaminan hacia este fin. Propósito ético de Spinoza que enlaza con muchas corrientes de pensamiento (Platón, Nietzsche, Marx, Freud) que han buscado la liberación humana mediante el desenmascaramiento de las apariencias, de los falsos ídolos, de las ideologías, de los mecanismos inconscientes, etc., dependiendo en cada autor de las circunstancias de la época y de los engaños que a cada uno le tocó vivir. En el caso de Spinoza, el caballo de batalla serán las pasiones; y las afrontará, no mediante un estudio mojigato que las niegue, sino mediante un lúcido análisis geométrico que las transmute en catapulta hacia un cambio profundo del ser humano. Este mismo análisis efectuará en los campos de la política y de la religión en el *Tratado político* y en el *Tratado teológico-político*. Únicamente la verdad de lo que es, puede originar un cambio profundo, auténtico. Ahí residiría uno de los nódulos significativos de la *Philosophia perennis*: comprender para liberarse y liberar a los otros. La individualidad del camino no excluye la irradiación de sus efectos a otras personas. De esta forma, el filósofo holandés intentará conjugar lo individual con lo comunitario, como muestran claramente sus obras políticas.

Muchas han sido las resonancias interpretativas de esta obra a lo largo de la historia. Por un lado, se insiste en su finalidad práctica, como lo hace Unamuno, según el cual, Spinoza luchaba trágicamente contra el horror a la finitud, a la muerte<sup>12</sup>. En esa misma línea interpretativa, algunos autores marxistas y freudianos lo consideran como un precursor de ambas corrientes respectivamente, e insisten en el aspecto transformador y/o terapéutico de su pensamiento. A raíz de la polémica del *Pantheismusstreit* (e incluso antes), que permitió recuperar definitivamente al semiolvidado y maldecido Spinoza y conectarlo con el surgimiento del Idealismo<sup>13</sup>, se va a produ-

---

<sup>12</sup> Sobre el paradójico interés de Unamuno por Spinoza (actitud polémica pero teñida de simpatía) y cierta interpretación inadecuada por parte del español de algunas de las ideas filosóficas de Spinoza, cfr. el minucioso artículo de Mariano Álvarez Gómez, «El trágico judío portugués de Ámsterdam. La doctrina spinoziana del 'conatus' en *Del sentimiento trágico de la vida*», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 32, 1997, págs. 7-31. Unamuno clama por una inmortalidad personal, mientras que Spinoza, negando esta inmortalidad, se refugia en la eternidad del amor intelectual de Dios. Según Álvarez, Unamuno vería en Spinoza una actitud similar respecto al anhelo de no morir, pero el escritor criticaría al filósofo que fuera incapaz de creer en su propia inmortalidad. Asimismo para la relación entre ambos autores en este tema, cfr. L. Madanes, «Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza», en Atilano Domínguez (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, págs. 445-464.

<sup>13</sup> Para una visión muy completa de la importancia de la filosofía de Spinoza en la gestación y desarrollo del Idealismo alemán (con y contra Spinoza), que incluye la querrela del panteísmo y los entresijos de la compleja evolución de los sistemas de Fichte, Schelling y

cir una relación intensa, de casi enamoramiento en algunos casos, y más ambigua en otros, por parte de muchos autores respecto a la filosofía de Spinoza: Mendelssohn, Lessing, Herder, Novalis, Heine, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Renan, Coleridge, Shelley, entre otros. Recordemos, por cierto, que fue Mendelssohn quien comentó la importancia de la doctrina de Spinoza sobre los afectos y, al mismo tiempo, la escasa atención de que había sido objeto por parte de los estudiosos de la época<sup>14</sup>.

Precisamente en la radicalidad de su planteamiento, que niega la existencia de una divinidad personal y trascendente, que enfrenta el estudio de la naturaleza humana sin los prejuicios de las morales cristiana y judía, y que busca una vía de solución a los grandes problemas del hombre, es donde se halla la peligrosidad de un pensamiento subversivo, que mira con ojos nuevos lo tradicional para transmutarlo. Por eso, en su propio tiempo e incluso después, fue tan temido y odiado.

Además de estas lecturas de la *Ética* hay y habrá, por fortuna, muchas más. Martial Gueroult<sup>15</sup> y Gilles Deleuze<sup>16</sup> analizan la obra en cuanto que utiliza un lenguaje representativo, y afrontan su estructura geométrica, desde un análisis de la supuesta coherencia del método. Pero el método no es perfecto, tiene fisuras. Spinoza se sirve de los escolios para demostrar proposiciones posteriores, sin que, a su vez, los escolios mismos estén de-

Hegel, amén de su conexión con el Romanticismo de Hölderlin, cfr. el ya clásico libro de Jean-Marie Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme allemand*, París, J. Vrin, 1994. Vaysse va más allá de las interpretaciones históricas concretas y se pregunta cómo el pensamiento de Spinoza se ha resistido siempre a una integración dentro de la historia de la filosofía (recuerda el casi mutismo de Heidegger respecto a él); y concluye cómo el reto filosófico más importante, una vez superado el deslumbramiento por el proceso de las génesis especulativas idealistas, sería la posible relación entre un pensamiento de la finitud y un pensamiento de la totalidad. Y en esta última tarea Spinoza fue y sigue siendo un interlocutor imprescindible. Para un análisis más concreto del período intermedio de recepción de Spinoza en Alemania, desde la publicación del TTP en 1670 hasta la polémica del espinosismo, cfr. María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, Buenos Aires, Brujas, 2011.

<sup>14</sup> Cfr. Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, F. Fromann Verlag, 1976, vol. 11, pág. 149: «Encuentro tanta profundidad en la teoría de los afectos de Spinoza, que me sorprende que los filósofos actuales hayan pasado por esta materia con tanto apresuramiento» (Carta de Mendelssohn a Lessing en 1757). Para un estudio más específico de la influencia de Spinoza sobre la mentalidad de la época y su concreción en algunos autores, véase Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing and Heine*, Madison, University of Wisconsin Press, 2004, y Louise Crowther, *Diderot and Lessing as Exemplars of a Post-Spinozist Mentality*, Londres, Maney Publishing for the Modern Humanities Research Association, 2010.

<sup>15</sup> Cfr. Martial Gueroult, *Spinoza. I Dieu*, Millau, Aubier Montaigne, 1968, y *Spinoza. II L'âme*, Millau, Aubier Montaigne, 1997 (1.ª ed., 1974).

<sup>16</sup> Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, ob. cit.



mostrados. Sobre la importancia de los escolios en el espinosismo y su valor emergente y apasionado, me remito a la influyente interpretación de Deleuze:

La *Ética* es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución, más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación<sup>17</sup>.

Decir 'Spinoza' es también en cierta manera decir 'Deleuze'<sup>18</sup>. Este estudioso vuelve una y otra vez sobre la *Ética*, deslumbrado también por uno de los libros más importantes que se hayan escrito<sup>19</sup>. En su sugerente interpretación nos habla de tres elementos en la *Ética*, que constituyen además formas de expresión y no meramente contenidos: signos o afectos, conceptos o nociones comunes, y esencias o perceptos, que se corresponden, respectivamente, con los tres géneros de conocimiento. Los conceptos se expresan en la *Ética* geométrica, visible, de proposiciones, axiomas, definiciones, demostraciones, postulados, corolarios; los signos irrumpen a través de la cadena volcánica de los escolios como una segunda *Ética* o sombra de la primera, pero no por ello, menos importante o necesaria:

Ambos libros, las dos *Éticas*, coexisten, una desarrollando las nociones libres conquistadas a la luz de las transparencias, mientras que la otra, en lo más profundo de la mezcla oscura de los cuerpos, prosigue el combate entre las servidumbres y las liberaciones. Dos *Éticas* por lo menos, que tienen un único y mismo sentido pero no la misma lengua, como dos versiones del lenguaje de Dios<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 1984 (ed. original, 1970), pág. 41.

<sup>18</sup> Sobre la dinámica y penetrante lectura que Deleuze hace de Spinoza en cuanto pensamiento vivo que nos impele a volar y avanzar, cfr. Macherey, «Deleuze dans Spinoza», en *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, ob. cit., págs. 237-244. Macherey propone un sugerente hilo conductor: seguir a Spinoza dentro de Deleuze y a Deleuze dentro de Spinoza; parafraseando al propio Deleuze, Macherey afirma que «il se retrouve 'dans' Spinoza» o «le prendre par le milieu», abordando de este modo el punto central del cual surgirían las cuestiones de la reflexión filosófica de Spinoza, y que para Deleuze en este caso sería el problema de la expresión.

<sup>19</sup> Cfr. Deleuze, el capítulo titulado «Spinoza y las tres 'Éticas'», en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996 (ed. original, 1993), págs. 192-209.

<sup>20</sup> *Ibid.*, págs. 202-203.

Pero ahí no termina el impetuoso flujo del pensar espinosiano, según Deleuze. Habría una tercera *Ética*, el Libro Quinto, el libro de las esencias, singularidades o perceptos, en el cual desembocamos, pero que siempre ha estado ahí, como crisol de la luz misma, y que se expresa a través de un método de invención no continuo, sino que procede por saltos e intervalos correspondientes al tercer género de conocimiento. La aparente contradicción de esta confluencia de niveles es, en realidad, intensa creatividad:

El libro V es la unidad extensiva extrema, pero porque constituye también la punta intensiva más condensada: ya no hay diferencia alguna entre el concepto y la vida. Pero también en lo que le precede encontramos la composición y el entretreído de dos componentes —lo que Romain Rolland llamaba ‘el sol blanco de la sustancia’ y ‘las palabras de fuego de Spinoza’<sup>21</sup>.

Las posibles tres *Éticas* que Deleuze rastrea en Spinoza conviven de manera fascinante. Y así concluye Deleuze su juicio sobre este libro:

La *Ética* de las definiciones, axiomas y postulados, demostraciones y corolarios, es un libro-río que desarrolla su cauce. Pero la *Ética* de los escolios es un libro de fuego, subterráneo. La *Ética* del libro V es un libro aéreo, luminoso, que procede por destellos. Una lógica del signo, una lógica del concepto, una lógica de la esencia: la Sombra, el Color, la Luz. Cada una de las tres *Éticas* coexiste con las otras y se prolonga en las otras, pese a sus diferencias de naturaleza. Se trata de un único y mismo mundo. Cada una tiende pasarelas para cruzar el vacío que las separa<sup>22</sup>.

Una vez hecho un primer acercamiento a esta bella lectura, añadiré que para Deleuze la llamada ‘fisura geométrica’ en el método de Spinoza no es un error ni fruto de la inconsistencia, sino que responde al propósito del autor de protegerse —consciente como él era de la potencialidad de sus ideas—, utilizando el solapamiento de los escolios para sus afirmaciones más arriesgadas. De esta manera, su obra deviene paradójica y dialéctica. En este mismo carácter insiste Vidal Peña<sup>23</sup>, para el cual el orden geométrico es un medio desbordado por la propia riqueza del pensamiento espinosista, y así se convierte en una crítica desde dentro al sistema del racionalismo en general. Frente al pretendido dogmatismo espinosista ya tematizado

<sup>21</sup> Cfr. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, ob. cit., pág. 169.

<sup>22</sup> Cfr. Deleuze, «Spinoza y las tres ‘Éticas’», en *Crítica y clínica*, ob. cit., pág. 209.

<sup>23</sup> Cfr. Vidal Peña, Introducción a su edición de la *Ética* y su obra monográfica sobre Spinoza, *El materialismo de Spinoza*, ob. cit.

por Jacobi<sup>24</sup> en su famosa obra, *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn*, y nódulo de toda la polémica panteísta a la que ya hemos aludido, Vidal Peña —en diálogo con la interpretación acosmista que del filósofo holandés hiciera Hegel— defiende que la exposición que hace Spinoza de la sustancia es crítica, ya que dicha sustancia es absoluta pluralidad e indeterminación: lo desconocido infinito, el Ser con mayúsculas, la realidad inconquistable. Vidal Peña niega las interpretaciones monista, panteísta y dogmática que, tradicionalmente, se hicieron en el pasado sobre el filósofo, y él postula para este autor, en cambio, un materialismo no metafísico.

Concluyendo el análisis sobre la coherencia del método de Spinoza, sabemos que el orden geométrico no es perfecto, ya que el autor da por demostrados algunos elementos, como en la Parte Primera, cuando afirma que Pensamiento y Extensión son realidades, sin haberlas demostrado previamente. Además, Spinoza no contempla la independencia de los axiomas que actualmente defendemos en un proceso deductivo. Sin embargo, a pesar de estas objeciones, el método deductivo de la *Ética* es adecuado al pensamiento que el autor nos transmite, y ambos, método e ideas, forman un entramado sólido, fuerte y original, que remonta y supera los procedimientos escolásticos y cartesianos. Así lo defiende Francisco José Martínez:

El método de Spinoza es deductivo, pero eso no le hace parecerse en nada a la deducción silogística escolástica ya que crea ciencia, es inventivo y progresivo y sin embargo tampoco tiene nada en común con el análisis cartesiano.

El método espinosista no es otra cosa que un conocimiento reflexivo, o idea de la idea. Principio fundamental que en vano buscaríamos en sus pretendidos antecedentes cartesianos y escolásticos<sup>25</sup>.

La profundidad del pensamiento trasciende los límites iniciales y el propio orden que genera conocimiento, se ve dialécticamente transformado en un orden nuevo. El Libro Quinto de la *Ética* refleja esta evolución ascendente de la meditación de Spinoza. En este sentido, Bernard Rousset destaca la coherencia del espinosismo al analizar la *Ética* a la luz de su rigor racional y de su exigencia de salvación<sup>26</sup>. Frente a las numerosas interpre-

---

<sup>24</sup> Véase José L. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Barcelona, Anthropos, 1989. Esta obra es un amplio estudio sobre la filosofía de Jacobi como germen del irracionalismo, teniendo en cuenta su confrontación con el pensamiento kantiano, la importancia de la polémica panteísta y la génesis del Idealismo alemán.

<sup>25</sup> Cfr. Francisco José Martínez, *Materialismo, Idea de totalidad y Método deductivo en Espinosa*, Madrid, UNED, 1988, pág. 170.

<sup>26</sup> Cfr. Bernard Rousset, *La perspective finale de «L'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, París, Vrin, 2005.

taciones posibles, que resaltan las contradicciones de esta filosofía en general y de esta obra concreta, entre la aspiración religiosa de salvación y el rigor de un sistema geométrico, Rousset pretende salvaguardar la coherencia entre fondo y forma que existe en el espinosismo, aun con todas sus paradojas y dificultades. Para Rousset, la *Ética* refleja el resultado final de la evolución del pensamiento del autor que, partiendo de un inmanentismo general unido a un panteísmo tradicional en sus primeras obras, desemboca en el inmanentismo absoluto del racionalismo y del naturalismo. Y concluye Rousset que la salvación para Spinoza consiste en la sola actividad immanente del hombre (modo finito de la sustancia infinita), en su autonomía y alegría plenas de conciencia ontológica de sí mismo (Libro Quinto)<sup>27</sup>.

La actualidad y los innumerables significados de la *Ética* constituyen un asunto recurrente entre los intérpretes de Spinoza. Se trata de una obra geométrica que escapa a una lectura unívoca. Pierre Macherey constata el interés por el espinosismo como un afán renovado ante una potencia intelectual de primer orden, abierta, activa y en continuo proceso de transformación<sup>28</sup>. De esta manera, para Macherey hacer a Spinoza siempre presente implica también una lectura de sus interpretaciones, nunca concluida, por cierto, y formar parte de una comunidad, heterogénea y libre, de estudiosos del filósofo. Spinoza sigue vivo y la *Ética* también. Recordemos, por ejemplo, el Congreso Internacional que se celebró en España, en Almagro en octubre de 1990<sup>29</sup>, y al que han seguido otros no menos relevantes gracias a la gran labor del Seminario Spinoza<sup>30</sup>, o en el ámbito alemán el

<sup>27</sup> *Ibíd.*, págs. 225-240.

<sup>28</sup> Cfr. Pierre Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, ob. cit.

<sup>29</sup> Cfr. *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado* (Actas del Congreso Internacional, Almagro, 1990), ob. cit. Lo tratado en el congreso giraba en torno a los siguientes aspectos: la posibilidad de una ética dentro de una metafísica determinista, la significación de una ética del deseo, las relaciones entre razón y pasiones, el papel de la política en la ética y el sentido último de la vida humana (felicidad y eternidad). El citado congreso logró otro de sus objetivos fundamentales: la constitución del Seminario Spinoza en España, de gran proyección y fecunda actividad.

<sup>30</sup> Cfr. *Spinoza y España*, edición preparada por Atilano Domínguez, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994 (recoge los actas del Congreso Internacional «Relaciones entre Spinoza y España», Almagro, 1992). Cfr. *Espinosa: Ética e Política*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999 (Actas del Congreso «Espinosa: Ética e Política», Santiago de Compostela, 1997). Cfr. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (editores), Madrid, Trotta, 2007 (recoge los trabajos del Congreso Internacional sobre «El gobierno de los afectos en Spinoza», 2001). Cfr. *Spinoza: de la física a la historia*, Julián Carvajal y María Luisa de la Cámara (coords.), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008 (recoge los trabajos del Congreso Internacional «Spinoza: De la física a la historia», 2005). Cfr.

Congreso de la Spinoza-Gesellschaft en otoño de 1996 acerca de la actualidad de la doctrina ética de los afectos en Spinoza<sup>31</sup>, amén de los análisis exhaustivos de los grandes especialistas franceses, Matheron<sup>32</sup>, Macherey<sup>33</sup> y Moreau<sup>34</sup>. Es imposible no incidir una y otra vez sobre esta gran obra filosófica, cambiando los enfoques y las estrategias de aproximación, incluso hasta desde una geometría riemanniana, como ha llevado a cabo recientemente Rabouin<sup>35</sup>. Este filósofo-matemático francés nos propone ir más allá de Spinoza, o *curvar* la interpretación de la *Ética* al igual que la geometría de Riemann curva el espacio clásico euclidiano. De esta forma, este estudioso interpreta la obra como una ética local que aspira al noble objetivo de la vida buena en el aquí, como una invitación a la actividad perso-

---

*Spinoza. Ser e agir*, coordinado por Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Diogo Pires Aurélio, Olivier Feron, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011 (recoge las actas del Coloquio Internacional, Lisboa, 2010).

<sup>31</sup> Cfr. *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Klaus Hammacher, Irmela Reimers-Tovote y Manfred Walther (Hrsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000. Los artículos aquí recogidos pertenecen al congreso de 1996, organizado por la Spinoza-Gesellschaft y la Evangelische Akademie Loccum. La idea motriz del congreso fue analizar la influencia de la ética de Spinoza como doctrina de los afectos en las discusiones éticas de la actualidad. También se estudió la importancia de la ética del autor dentro de la historia de la ética en general. Concretamente en Alemania, la omnipresencia de la teoría kantiana, basada en principios y no en afectos, había oscurecido las huellas de la ética de Spinoza. Ni siquiera en el siglo xx, con el cambio de rumbo en el ámbito filosófico gracias al Neohegelianismo y a la Filosofía de la vida, hubo espacio para las ideas del filósofo holandés; a raíz del triunfo del nacional-socialismo en este país, la influencia judía en el pensamiento fue relegada, y este aspecto es algo que también quiso recuperar de manera indirecta el mencionado congreso a través de la reivindicación de la figura de Spinoza. A pesar de esa ausencia era posible observar en algunas ciencias humanas (medicina), la importancia que cobra la afectividad en el comportamiento humano. El congreso pretendía que algunos especialistas en ciencias humanas (economía, medicina, política, derecho), a la vez que explicaban los principios éticos fundamentales que rigen estas disciplinas, indagaran sobre los puntos de contacto que pudiera haber con la ética de los afectos de Spinoza, dada la relevancia de esta teoría respecto a un mejoramiento de la experiencia ética y a una visión más humanista y comprometida con la dimensión afectiva del hombre.

<sup>32</sup> Cfr. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Les Éditions de Minuit, 1988 (1.ª ed., 1969).

<sup>33</sup> Cfr. los cinco libros de Pierre Macherey que analizan respectivamente los cinco libros de la *Ética*: *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, París, PUF, 2001 (1.ª ed., 1998); *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, París, PUF, 1997; *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, París, PUF, 1998 (1.ª ed., 1995); *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, París, PUF, 1997; *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*, París, PUF, 1997 (1.ª ed., 1994).

<sup>34</sup> Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, PUF, 1994. *Spinoza et le spinozisme*, París, PUF, 2003.

<sup>35</sup> Cfr. David Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, París, PUF, 2010.

nal intransferible, y no como la imposición de un marco normativo y teórico. Por ello, la ética de Spinoza va unida a una teoría de los afectos y de los deseos. Rabouin desarrolla este análisis sin tener en cuenta el entramado global de la serie causal infinita, es decir, sin asumir el telón de fondo de lo ya establecido por el filósofo en los Libros I (Dios) y II (naturaleza y origen del alma) de la *Ética* en cuanto a la ontología y al conocimiento, respectivamente. De ahí la apuesta de Rabouin por la localidad de la ética, aunque esta también sea racional y sistemática, frente a una ontología de la totalidad y un conocimiento global, presupuestos o enfoques que este intérprete no asume.

Sirvan estas breves pinceladas como introducción para el asunto que me ocupa (los afectos). Nadie puede abarcar esta gran obra en su totalidad y complejidad. Desde una calculada acotación previa, me voy a centrar en las Partes Tercera, Cuarta y Quinta de la *Ética*, y en los problemas y las soluciones que plantean en relación con el estudio de la afectividad, su proceso de conocimiento, y su función en la liberación humana, además de los remedios prácticos frente a las pasiones.

Y una vez efectuado un primer acercamiento a la obra, volvamos con un *zoom* de alejamiento óptico al hombre, al autor, a su vida, a sus avatares. Y desentrañemos qué pasiones vivió, sufrió, gozó Spinoza, que nutrieron su espíritu de la materia afectiva que luego él tejería como filosofía.

## B. UNA VIDA DE ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

### B.1. LOS ORÍGENES Y EL DESARRAIGO

Su biografía fue un continuo transcurrir de encuentros y desencuentros, de ilusiones y expectativas que se veían reiteradamente frustradas, pero que, aún así, no le impedirían mantener una alegría y una fortaleza internas, incólumes a lo largo de su vida. El encuentro y la pérdida configuran dos claves importantes que aglutinarían las experiencias vividas.

Baruch Spinoza (también Benito, Bento o Benedictus)<sup>36</sup> nace en Ámsterdam el 24 de noviembre de 1632. Bendecido por su nombre, será maldecido después en muchas ocasiones. Pertenece a una familia de judíos sefarditas y antiguos marranos, oriunda de España que se trasladó a Portugal, de donde emigraría con posterioridad a Holanda, debido a la persecución religiosa de la Inquisición. Los marranos eran judíos de origen hispá-

---

<sup>36</sup> El origen del nombre es portugués (*espinhosa*), lugar de espinos. Cfr. Steven Nadler, *Spinoza*, Madrid, Acento editorial, 2004 (ed. original, 1999), pág. 54. Por ello diversos estudiosos utilizan la grafía española del nombre: 'Espinosa'.

nico falsamente convertidos al cristianismo por la fuerza, por ello también denominados ‘criptojudíos’<sup>37</sup>. El término ‘marrano’ poseía ya entonces un claro sentido peyorativo, no exento de connotaciones religiosas (la prohibición de comer cerdo para judíos y árabes), etimológicas (‘marrano’ es el tornadizo, el converso)<sup>38</sup>, y hasta metafísicas (‘marrar’ es fallar, ser incompleto, manifestar una carencia, una impureza de raza y de esencia)<sup>39</sup>. Esa impronta de un pueblo perseguido y exiliado va a ser fundamental en la vida y en la obra de Spinoza. El filósofo será perseguido no solo por su propia tribu de origen, sino también por otros sectores sociales, y habrá de manejarse con extrema prudencia (como reza su lema vital: *caute*) para evitar un fin trágico. Su abuelo había llegado a Ámsterdam hacia 1600, procedente de Portugal, quizá de Vidigueira, en el distrito de Beja en el Alentejo. Su familia, económicamente acomodada, disfruta de merecida estima en la comunidad judía. Su padre, Miguel, comerciante en frutos secos, aceite, semillas y otros productos, llega a formar parte de los *Parnassim*, el consejo rector, y también es miembro del *Mahamad*, el gobierno de la Comunidad. Su tío, Abraham, es uno de los comerciantes más adinerados de la ciudad. Incluso, la madre de Spinoza, Hanna Deborah, lleva una considerable dote al matrimonio. La comunidad judía de Ámsterdam (*la*

<sup>37</sup> El término ‘marrano’ aparece en el *Diccionario* de Joan Corominas con la siguiente significación: «En la acepción ‘cristiano nuevo’, princ. s. XIII, es indudablemente aplicación figurada de *marrano* ‘cerdo’, vituperio aplicado, por sarcasmo, a los judíos y moros convertidos, a causa de la repugnancia que mostraban por la carne de este animal, prohibida por sus antiguas religiones. En el sentido de ‘cerdo’ es palabra propia del castellano y el portugués (*marrão*), probablemente tomada del ár. *máhrām*, ‘cosa prohibida’, que alude a dicha prohibición». Cfr. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1980 (1.ª ed., 1961), pág. 383. Révah se hace eco de esta acepción en su artículo «Les marranes» (ed. original, 1958), recogido en la obra *Des marranes à Spinoza*, París, Vrin, 1995. Asimismo cita el opúsculo de Arturo Farinelli sobre la historia del término, pág. 14.

<sup>38</sup> Fernando Díaz Esteban vincula el término con la raíz árabe *marra*, que significa pasar. «Marrano» (que no aparece en los diccionarios árabes) significó «tornadizo», «converso». Recogido en su artículo «Pensamiento Judío en Ámsterdam en el siglo XVII», dentro del curso *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí* (X Curso de Cultura Hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pág. 238.

<sup>39</sup> Cfr. Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987. Aquí Albiac explota el filón de una significación del castellano antiguo: «‘los que marran’, fallidos, incompletos, no acabados [...]» (pág. 16); «[...] el ‘carente’, aquel a quien falta algo para ser un verdadero cristiano, el que *marra*, el fallido, inacabado, frustrado; tal es el significado primero y el origen de un término luego marcado por la zafiedad del insulto: *marrano*» (pág. 60). Los propios judíos llamaban a estos falsos cristianos nuevos, *anussim* (forzados) como recoge Yimirhayu Yovel en su obra, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Mario Muchnik, 1995 (ed. original, 1989). Yovel insiste en los aspectos político-social e incluso metafísico, y no solo religioso, que entrañaba el valor de la pureza de sangre, págs. 34 y 35.

*Nueva Jerusalén*) es próspera, goza de un elevado grado de autonomía y del respeto hacia sus prácticas religiosas dentro de un país donde la tolerancia es uno de sus distintivos, aunque también tuviera aspectos sombríos.

Cuando Spinoza tenía seis años, muere su madre. Poco sabemos de las repercusiones concretas de este hecho en la vida del pequeño Baruch, pero no resulta difícil imaginar que esa pérdida dejaría una profunda huella en él.

A los siete años, Baruch ingresa en la escuela elemental de la comunidad hebrea. Se cree que solo asistió a los cuatro o, a lo sumo, a los cinco primeros cursos de la escuela Talmud Torá, y no a los cursos superiores, dirigidos ya a los futuros rabinos<sup>40</sup>. Estudia hebreo, el Antiguo Testamento (de preferencia el Pentateuco, los Libros Históricos y los Libros Proféticos), la Torá y el Talmud. Según Vaz Dias<sup>41</sup>, Spinoza no habría asistido a las clases superiores del ortodoxo Saúl Leví Morteira, amigo íntimo de su padre y uno de los rabinos más influyentes de la ciudad, lo cual implicaría que el joven Baruch no iba a ser rabino. Pero aunque Spinoza no siguiera el régimen educativo oficial de la enseñanza superior instituido por la sociedad educativa Ets Haim (árbol de la vida), esto no supondría ningún detrimento en su formación, ya que bien pudo seguir otro camino, como la *yeshivá*, a través de grupos de estudios para adultos que se reunían una vez por semana. Quizás Spinoza participó en la *yeshivá* Keter Torá, dirigida por Morteira<sup>42</sup>. Y de esta manera, pudo haber adquirido un cierto conocimiento, aunque no exhaustivo del Talmud, y de filósofos judíos como Ibn Ezra, Rashi y Maimónides<sup>43</sup>. Asimismo se considera que Menasseh ben Israel<sup>44</sup>, el rabino de tendencias progresistas y mesianistas, opuesto doctrinalmente a Morteira y editor de obras importantes, también desempeñó un papel importante en la educación de Spinoza<sup>45</sup>; quizás como una espe-

---

<sup>40</sup> Cfr. Hubertus G. Hubbeling en su obra *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981 (ed. original, 1978), pág. 24, basándose en los documentos de Vaz Dias y Van der Tak. Asimismo, cfr. Nadler, ob. cit., pág. 101.

<sup>41</sup> Citado por Nadler, ob. cit., pág. 122.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, págs. 122, 133-135. Nadler sigue así a Vaz Dias.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, págs. 138-139.

<sup>44</sup> Menasseh no era un talmudista tan preparado como Morteira, pero tenía ideas liberales y contacto con círculos cristianos. Además de comerciante, fue librero y editor, y dedicó gran parte de su tiempo a dar a conocer el judaísmo a los gentiles y a intentar, sin conseguirlo finalmente, la readmisión de los judíos en Inglaterra. Su obra más conocida fue el *Conciliador*. Incluso cayó en desgracia durante un tiempo en la comunidad judía y también recibió una orden de proscripción temporal en 1640, aunque luego fuera restituido. *Ibíd.*, págs. 139-144.

<sup>45</sup> La influencia pudo ser indirecta, como una especie de mentor intelectual, incluso como librero, y no como maestro directo en la Talmud Torá (no coincidió con Spinoza siendo este alumno), ni como profesor en alguna *yeshivá*. Lo que es indudable es que Spino-



cie de tutor intelectual que le abría nuevos horizontes a través de la lectura de autores heterodoxos, como el calvinista francés Isaac La Peyrère<sup>46</sup>, o el cabalista cretense Joseph Salomon Delmedigo<sup>47</sup>. Respecto a la influencia de este último sobre Spinoza, hay diversas interpretaciones: desde aquellos que minimizan el influjo, como Hubertus G. Hubbeling<sup>48</sup>, hasta otros como Theun de Vries<sup>49</sup>, que considera que Delmedigo le abre al filósofo judío un mundo nuevo, más abierto y libre, alejado de la autoridad paterna. Todos estos encuentros irán aquilatando el nuevo pensar de aquel joven rebelde, orgulloso, de inteligencia brillante e inquisitiva.

Las lenguas familiares de Spinoza, tanto en su casa como en la escuela, son el portugués y el castellano. La enseñanza en la comunidad sefardí de Ámsterdam se impartía en español como en todas las comunidades sefardíes, puesto que era el idioma de la cultura y la religión. En cuanto al portugués, siempre fue el idioma más cómodo para el filósofo como lengua familiar<sup>50</sup>. Más tarde aprenderá holandés y latín, idioma en el cual escribirá toda su obra (excepto el *Tratado Breve*, escrito en holandés, con el título de *Korte Verhandelng*), pero sin llegar nunca a dominarlo como sus lenguas maternas o como el idioma hebreo. También adquirirá más adelante algún conocimiento de griego, alemán e italiano<sup>51</sup>.

---

za conocía las obras de Menasseh, ya que alguna de ellas, como la *Esperanza de Israel*, estaba en su biblioteca. *Ibíd.*, págs. 145-147. También cfr. Theun de Vries, *Spinoza*, Hamburg, Rowohlt, 2004 (1.ª ed., 1970), pág. 29. Robert Menasse, en una peculiar novela sobre la vida de Menasseh, se permite fabular —apenas con unos retazos— sobre la relación maestro-discípulo entre Menasseh y Baruch, cfr. *La expulsión del infierno*, Madrid, Alianza, 2004 (ed. original, 2001).

<sup>46</sup> Este autor defendía algunas tesis heréticas para el judaísmo: negaba la autoría del Pentateuco atribuida a Moisés y mantenía la hipótesis preadánica (existencia de una humanidad anterior a Adán y Eva). Spinoza tenía una obra de este autor, *Praeadamitae sive exercitatio super versibus*, en su biblioteca y también hay ecos en su propia obra, el *Tratado teológico-político*. Cfr. Nadler, *ob. cit.*, pág. 146 y Domínguez, *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, pág. 209.

<sup>47</sup> Rabino que estudió con Galileo y participó en la comunidad de rabinos de Ámsterdam, trabando amistad con Mennaseh, el cual editó su obra, *Sefer Elim*, que Spinoza llegó a tener en su biblioteca. Cfr. Nadler, *ob. cit.*, págs. 146-147 y Theun de Vries, *ob. cit.*, págs. 28-29.

<sup>48</sup> Hubbeling critica la importancia de esta influencia que otros autores como Ancona han destacado, y considera que la similitud estaría en el orden a la hora de plantearse los problemas y nada más. Cfr. *ob. cit.*, pág. 25.

<sup>49</sup> Junto a este cabalista, De Vries considera que los otros autores de gran importancia simbólica en esta etapa crucial para la formación del pensamiento del filósofo holandés serían Aristóteles, Averroes y Maimónides. Cfr. *ob. cit.*, págs. 28-29.

<sup>50</sup> Cfr. Nadler, *ob. cit.*, págs. 78 y 98-99 y Koenraad Oege Meinsma, *Spinoza et son cercle*, París, Vrin, 2006 (ed. original, 1896), pág. 294.

<sup>51</sup> Cfr. Meinsma, *ob. cit.*, págs. 95 y 294-295.

## B.2. NUEVOS HORIZONTES

### B.2.1. *En casa de Van den Enden: juventud y rebeldía*

Poco a poco, el joven Baruch se va alejando de la comunidad de origen, frecuenta otros círculos y experimenta una profunda crisis existencial que le llevará por nuevos derroteros. Una figura fundamental en la educación de Spinoza y en su trayectoria vital es el díscolo Francisco Van den Enden, que había sido expulsado de la Compañía de Jesús antes de ser ordenado. Le da lecciones de matemáticas, latín y, probablemente, de filosofía escolástica cristiana (Suárez); acaso también le pone en contacto con el Racionalismo, la nueva ciencia, incluso la filosofía renacentista, humanista y la filosofía grecolatina, incluida la estoica, además de facilitarle lecturas novedosas en el plano político, y la apertura hacia un ideal democrático<sup>52</sup>.

Hay que señalar la importancia de Van den Enden en la crisis espiritual y el cambio de rumbo de Spinoza hacia un camino secular, como hacen la mayoría de los biógrafos del filósofo, si bien modulando esta influencia y no llevándola hasta el extremo, ni tampoco considerando al ex-jesuita como una especie de «Proto-Spinoza»<sup>53</sup>. Meinsma destaca la amplitud de intereses en el plano del conocimiento por parte del libertino y lucianista Van den Enden, también su gran capacidad para la enseñanza y el campo inmenso de autores que le abrió a Spinoza, además de proporcionarle un ámbito fecundo y expansivo para conocer «el corazón humano y encontrar nuevos amigos»<sup>54</sup>. Madeleine Francès otorga mayor importancia a la influencia de Van den Enden y otros espíritus libres en la crisis de Spinoza que al grupo de colegiantes<sup>55</sup>. Nadler insiste en la importancia del encuentro con Van den Enden, para forjar su ideal secular y democrático: «[...] es indudable que Spinoza extrajo un gran beneficio del contacto con el ex jesuita. Además del conocimiento del latín, la compañía de Van den

<sup>52</sup> Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 159-161, 164-165. Entre esas hipotéticas lecturas podrían figurar: Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Grotius, Pierre de la Court, a quien Spinoza conoció personalmente.

<sup>53</sup> Así lo considera Wim Klever, exagerando en demasía esta influencia en opinión de Nadler, cfr. ob. cit., págs. 489-490.

<sup>54</sup> Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 137-142 y 146-148. El término 'lucianista' se aplica a los libepensadores o *esprits forts* de la época y está inspirado en el filósofo griego Luciano de Samosata del siglo I d.C., caracterizado por su actitud escéptica y el cultivo de la sátira. Cfr. el glosario de Hubbeling que aparece en esta obra de Meinsma, pág. 389.

<sup>55</sup> Cfr. Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Alcan, 1937, págs. 243-245 y 250-251.

Enden le aportó una preparación humanista, y seguramente también una mayor depuración de sus opiniones políticas y religiosas»<sup>56</sup>.

Antonio Damasio destaca la importancia que tuvo Van den Enden, incluso considera que fue el catalizador que Spinoza necesitaba para dar definitivamente el salto fuera del nido judío. La formación que recibió en aquella escuela un tanto «escandalosa» para la época por su ambiente más abierto, incluiría también medicina, física, historia y política, incluso las ideas acerca del amor libre de un libertino como Van den Enden<sup>57</sup>. Por otro lado, otros autores como Hubbeling ya habían dulcificado ese pretendido aspecto radical de Van den Enden, recordando que este llega a influir en su propio yerno para que se convierta al catolicismo<sup>58</sup>.

Al margen del mayor o menor grado de libertinismo de este personaje, y aunque el joven Baruch ya era por aquel entonces un pensador independiente, con ideas propias, incluso radicales en cierto sentido, lo cierto es que, gracias a este profesor, se le abre un mundo nuevo de lecturas e intereses y que él aprovecha con fruición esta etapa autodidacta<sup>59</sup>.

El encuentro con Van den Enden es significativo en el aspecto filosófico y también en el sentimental. Fue entonces cuando quizás se enamora Spinoza de Clara María, la hija del profesor y profesora ella misma de latín, la cual le rechaza, aunque este episodio no esté demostrado de modo fehaciente. Es precisamente el biógrafo Colerus quien relata con detalle esta frustrante historia acerca del enamoramiento de Baruch y su rivalidad con otro alumno, Kerckrinck, el cual, finalmente acabaría por conquistar y desposar a la dama:

Spinoza ha contado muchas veces que había tenido la idea de tomarla por esposa, aunque era algo coja y contrahecha de cuerpo, simplemente porque estaba cautivado por su viva inteligencia y su gran erudición. Pero su condiscípulo, Kerckrinck, natural de Hamburgo, que lo había advertido y sentía celos, ganó finalmente su favor, influyendo no poco en ello el precioso collar de perlas, valorado en varios miles de florines, que él le regaló<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 165-166.

<sup>57</sup> Cfr. Antonio R. Damasio, *En busca de Spinoza*, Barcelona, Crítica, 2006 (ed. original, 2003), págs. 221-222.

<sup>58</sup> Cfr. Hubbeling, ob. cit., pág. 25. Respecto a las ideas religiosas de este peculiar profesor de latín, señala Nadler que quizás irían vinculadas a un cierto deísmo no dogmático, y en política con toda claridad a la defensa del ideal democrático. Ob. cit., págs. 152-153.

<sup>59</sup> Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 157, 159 y 161.

<sup>60</sup> Cfr. Colerus, parágrafo 5, en *Biografías de Spinoza*, ob. cit., págs. 98-99.

En cuanto a la posibilidad real de esta historia, hay diversas opiniones en un sentido u otro: a favor (Meinsma) y en contra (Nadler)<sup>61</sup>. Lo que sí está fielmente documentado en este episodio es que efectivamente Kerckrinck se casó con Clara, y el filósofo conservó su amistad con aquel<sup>62</sup>. Es muy posible que Spinoza a lo largo de su vida se enamorara alguna vez. Y asimismo, que ese episodio de amor frustrado se convirtiera en otra experiencia más de desapego, y que se manifestara en cierta misoginia, presente en algunos de sus textos<sup>63</sup>.

En casa de Van den Enden, se leían textos clásicos para ser imitados mediante ejercicios de estilo y se representaban obras teatrales, incluso algunas del propio profesor. Entre las obras teatrales clásicas representadas se encontraban las comedias de Terencio. El estudioso Fokke Akkerman analiza la influencia del culto Van den Enden sobre Spinoza en estos aspectos concretos, ya que le imbuye el amor por los clásicos y el teatro. Puesto que se representaban las comedias de Terencio, se pueden detectar referencias a obras de este autor, como *El Eunuco*, en las obras de Spinoza, aunque no sean citas textuales. También habrá otras referencias indirectas de Tácito. Según Akkerman, quizás la imitación de los clásicos constituía en Spinoza una manera de superar una cierta pobreza de vocabulario. Ese tipo de ejercicios de estilo de imitación y repetición, se encuadraba dentro de un método de enseñanza propio de la corriente humanista en la época, método compartido por otros autores y que formaba parte de la enseñanza judía<sup>64</sup>. En esas representaciones teatrales que se llevaban a cabo también actuaba Spinoza. Por aquella época de crisis y distanciamiento de la comunidad hebrea, el futuro filósofo fue agredido por un judío con un cuchillo a la salida del teatro donde había ido,

---

<sup>61</sup> Meinsma se muestra más proclive a la posibilidad real, cfr. ob. cit., pág. 144. Nadler, en cambio, insiste en el carácter apócrifo de esta historia, dada la diferencia de edad entre la joven (apenas 13 años) y Spinoza (25). Cfr. ob. cit., pág. 158. Destacando la actualidad viva del filósofo holandés hacemos notar que Spinoza se ha convertido en un personaje atractivo para el formato de superventas. Por ejemplo, una novela de Yael Guiladi titulada *El amor de Spinoza*, Barcelona, Edhasa, 2007, la cual recoge ese interés presente por el autor y por su lado más escondido y controlado, el afectivo y sentimental, aunque únicamente desde el plano de la ficción literaria y con escaso rigor en cuanto a testimonios históricos. También contamos con un habitual en este tipo de literatura, Irvin Yalom y su extraña y alambicada ficción, *The Spinoza Problem*, 2012.

<sup>62</sup> Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 158-159 y 398.

<sup>63</sup> Por ejemplo, cuando analiza la pasión de los celos en la *Ética*, cfr. E 3P35S, páginas 235-236 (SO 2, 167). Cfr. asimismo el TP 11/4, págs. 222-224 (SO 3, 359-360) cuando habla acerca de la debilidad de las mujeres y su exclusión del gobierno, siguiendo los prejuicios propios de la época. Otras breves referencias en esta misma obra que reflejan esa misoginia serían: 4/4, pág. 115, 6/5, pág. 125 y 6/37, pág. 138 (SO 2, 293, 299 y 306).

<sup>64</sup> Cfr. Fokke Akkerman, «La pénurie de mots de Spinoza», en *Lire et traduire Spinoza* (Groupe de Recherches Spinozistes GRS. Travaux et documents, núm. 1), París, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989, págs. 9-37.

o para ver la obra, o para participar en ella. El amago quedó en un susto, pero las intenciones de asesinato eran claras. Y las consecuencias que tendrá este hecho —junto con otros episodios que vivió Spinoza, como la condena a los hermanos Koerbagh— de cara al endurecimiento de su crítica a la religión también parecen evidentes y se plasmarán más tarde en el TTP<sup>65</sup>.

### B.2.2. *Los colegiantes y el círculo de amigos*

Otros elementos más vendrán a incidir en la ruptura de Spinoza con la tradición judía. En casa de su profesor y en otros ámbitos de reunión, Baruch frecuenta un grupo de cristianos liberales holandeses, entre ellos, los colegiantes. ¿Quiénes eran los colegiantes y qué influencia tuvieron en el filósofo holandés? Se encuadran dentro de ese movimiento de cristianismo no confesional propio de la vida religiosa de la segunda reforma en los Países Bajos durante el siglo XVII, y que Leszek Kolakowski agrupa bajo la denominación de «cristianos sin iglesia»<sup>66</sup>. Según este autor, los colegiantes constituyen un fenómeno homogéneo que refleja la tendencia hacia el subjetivismo religioso en la época: el culto exterior no es necesario para la salvación, por tanto, tampoco lo son las «Iglesias». Y aquí reside su carácter herético, en el sentido de búsqueda de una regeneración espiritual, desde la propia conciencia y en oposición al poder de la organización eclesiástica. El Sínodo de Dordrecht —que tuvo lugar entre 1618 y 1619— supuso el triunfo de la ortodoxia calvinista y la expulsión de los remonstrantes (grupo de mentalidad más abierta), los cuales seguirán en su oposición una línea mucho más liberal. La oleada represiva que se produjo a raíz del Sínodo contra los más liberales, radicalizó todavía más esa oposición<sup>67</sup>. Es en esta atmósfera de búsqueda de libertades, donde se gesta el movimiento de los colegiantes de Rijnsburg. Concretamente, su origen se sitúa cuando la comunidad remonstrante de Warmond se queda sin pastor en 1621 y un grupo, bajo la dirección de la familia Van der Kodde, se traslada a Rijnsburg<sup>68</sup>. Después se

---

<sup>65</sup> Nadler comenta el incidente referido por Bayle y la influencia añadida en ese alejamiento del filósofo de la comunidad judía. Se cree que el episodio se produjo poco antes de la excomunión de Spinoza. Cfr. ob. cit., págs. 160-161.

<sup>66</sup> Cfr. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Mayenne, Éditions Gallimard, 1987 (ed. original, 1965), págs. 9-12.

<sup>67</sup> Sobre los entresijos del Sínodo y sus consecuencias políticas y no solo religiosas, me detengo con más detalle en el apartado que trata de la historia de Holanda. Véase *infra*, apartado D de este capítulo.

<sup>68</sup> En la obra de Meinsma, se incluye además un glosario de sectas y movimientos religiosos a cargo de Hubbeling, de donde están tomados estos datos concretos. Cfr. ob. cit., págs. 388-389.

irán creando nuevos grupos en otras ciudades (Leiden, Róterdam). Sus principios fundamentales serían: crítica al sectarismo y al dogmatismo de las Iglesias, practicar el amor evangélico y creer en el mensaje de Cristo, derecho a la palabra por igual de todos los componentes en las reuniones que se celebren (en referencia al texto de la Primera Epístola a los Corintios, XIV)<sup>69</sup>, rechazo de la doctrina de la predestinación, la fe no se opone a la razón, supresión de los intermediarios eclesiásticos a la hora de interpretar las Escrituras. Lo novedoso de estos «colegios libres» donde se reúnen hombres de muy diversa procedencia religiosa (anabaptistas, menonitas, remonstrantes —aunque estos también pretendían diferenciarse de los colegiantes, acusándoles de escisionismo— y, en general, miembros de sectas religiosas reformadas disidentes, incluso no cristianos), consiste en la búsqueda de un modo de vida religioso mejor, estable, más enriquecedor y libre. Kolakowski recoge y matiza las ideas del historiador Van Slee, el cual insiste en que, más que el aspecto anticlerical, la característica fundamental sería la libertad de palabra (poder individual de interpretar). Para Kolakowski, ambos aspectos resultan inseparables e igualmente importantes para los colegiantes: igualdad y libertad como señas de identidad dentro del ambiente de tolerancia de los Países Bajos. Aunque el propio Kolakowski se encarga de señalar las manifestaciones intolerantes de esa supuesta tolerancia, distinguiendo entre asociaciones cristianas exclusivas (aquellas que creen ser la verdadera iglesia), y no exclusivas (como el movimiento colegiante que nos ocupa, que se consideraba una organización laica, a la par que desinstitucionalizada)<sup>70</sup>.

En el seno de este movimiento libre que Spinoza conoció en Ámsterdam, o en ambientes próximos a dicho movimiento, encontrará el incipiente filósofo un grupo fiel de amigos («círculo de amigos de Spinoza», utilizando la feliz expresión de Meinsma). Este mismo historiador holandés insiste en la fecundidad de aquel encuentro para ambas partes: un filósofo joven, de ideas abiertas y originales, conocedor del hebreo, y un grupo de personas proclives a una nueva manera de pensar y con hondas inquietudes religiosas; y sitúa ese encuentro en torno a 1654 o 1655<sup>71</sup>. Madeleine Francès, en cambio, critica esta tesis de Meinsma, minimiza el impacto colegiante y se decanta por el mayor peso específico de la influencia de Van den Enden y otros espíritus libres en el pensar radical de Spinoza<sup>72</sup>. Por otro lado, Kolakowski rebate los argumentos de Francès, y niega el carácter

---

<sup>69</sup> El texto referido trata sobre el don de lenguas y el de profecía, y en concreto son los versículos 26-33 los aludidos, ya que en ellos San Pablo da las instrucciones precisas para leer e interpretar los textos en las asambleas: con orden y respetando el turno de palabra.

<sup>70</sup> Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 18, 23, 29, 84 y 166-177.

<sup>71</sup> Cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 115.

<sup>72</sup> Cfr. Francès, ob. cit. Véase *supra* apartado B.2.1, y nota 55.

de libertinos para el grupo de amigos de Spinoza, ya que estaban interesados no solo por las cuestiones científicas, sino, sobre todo y especialmente, por las religiosas<sup>73</sup>. Esta misma línea interpretativa sigue Antonio Negri cuando se plantea la relación entre las peculiares concomitancias del movimiento colegiante y la originalidad del pensamiento espinosista. Lo importante es la actitud no confesional de dicho movimiento, la cual no implica que sus componentes fueran libertinos o no tuvieran motivaciones religiosas. Negri señala, haciéndose eco también de las obras de Huizinga, que la forma religiosa del pensamiento del filósofo holandés refleja la propia forma anómala de la cultura de su país en el apogeo del proceso revolucionario del siglo XVII: mezcla de racionalismo cartesiano, sectas disidentes y continuidad del humanismo renacentista<sup>74</sup>.

Entre ese mencionado círculo de amigos de Spinoza, colegiantes o cercanos a los colegiantes, encontramos a los menonitas Pieter Balling<sup>75</sup>, Jarig Jelles<sup>76</sup> (que insertará un prefacio en la publicación de las obras póstumas del filósofo) y Jan Rieuwertsz<sup>77</sup> entre otros. Todos ellos pertenecían

<sup>73</sup> Cfr. Kolakowski, ob. cit., 206-210 y 227-236.

<sup>74</sup> Cfr. Negri, *La anomalía salvaje*, ob. cit., págs. 44-45.

<sup>75</sup> Comerciante, hombre instruido, conocedor además del español, del latín y el griego, será el traductor al holandés de la obra de su admirado amigo, *Principios de filosofía de Descartes*. Publicó de manera anónima su propia obra titulada *La luz sobre el candelabro* que, durante algún tiempo, se consideró producto de un militante cuáquero, Wilhelm Ames, debido al uso del simbolismo de la «luz interior». Balling considera posible una experiencia mística a través de un contacto no discursivo con Dios. Por otro lado, el carácter espinosista e incluso cartesiano de la obra estaría en la afirmación de que el conocimiento de Dios precede al de las cosas finitas. En cuanto a las querellas que hubo dentro del seno menonita entre rigoristas y moderados, Balling adoptará una postura liberal y democrática. Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 210-217.

<sup>76</sup> Comerciante de especias de Ámsterdam, que abandona su negocio a raíz de una crisis espiritual y comienza a dedicarse por entero al estudio. Sus intereses son amplios, teológicos y científicos (la óptica, la geometría). Sufraga la edición de obras de Descartes y del mismo Spinoza, *Principios de filosofía de Descartes*. Al igual que Balling, en la comunidad menonita se siente vinculado al grupo liberal galenista (seguidor de las ideas de Galenus, reformador en el seno menonita, e influido por Erasmo y Descartes). Escribe la *Confesión de la fe universal y cristiana*, obra que Spinoza conocerá y aprobará casi en su totalidad, y que refleja la visión racionalista del autor, imbuido también de influencia erasmista antitrinitaria y de la tradición mística de la luz interior de resonancias neoplatónicas. Es esa mezcla peculiar de espinosismo y misticismo lo que caracteriza la obra de Jelles. *Ibid.*, págs. 217-225 (sobre Jelles) y págs. 177-197 (sobre Galenus).

<sup>77</sup> Editor arriesgado donde los hubiera, abierto a los nuevos aires intelectuales. Fue responsable de la edición de escritos de Descartes, de Camphuysen, Galenus, Jelles, Spinoza. Vinculado por sus ideas a los reformadores no confesionales. Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 208 y 210. Rieuwertsz pertenecía a una familia menonita y compartía con Van den Enden y Spinoza el interés por la filosofía cartesiana y las ideas políticas liberales. Cfr. Nadler, ob. cit., pág. 234.

al «colegio» de Boreel<sup>78</sup> en Ámsterdam. Adam Boreel era un hebraísta de tendencias místicas y milenaristas que, junto con los quiliastas Daniel de Breen y Michael Comans, habría desempeñado un papel destacado en la formación del colegio no confesional de Ámsterdam, fuera de las comunidades menonitas. Boreel aunaría en su idea de la práctica religiosa los siguientes elementos: la razón, las sagradas Escrituras y la aprobación divina interior. Esa mezcla de racionalismo y de misticismo alejado de la pasividad, manifiesta una de las notas predominantes de la religiosidad holandesa no confesional de la época. En cuanto a los llamados 'quiliastas', constituían una variante del pensamiento milenarista<sup>79</sup>. Además de Boreel, otras personas en esa época, también vinculadas al milenarismo y con los que Spinoza entró en contacto, serían Petrus Serrarius y John Dury, amigos de Boreel<sup>80</sup>.

Resulta amplio el elenco de personas con las que el filósofo se relacionó, pertenecientes además a muy variados ámbitos, dada la riqueza de grupos religiosos e intelectuales en la Holanda del xvii. Incluso se ha llegado a insinuar una relación con los cuáqueros, aunque la mayoría de los estudiosos la descarta. En concreto, con referencia a la carta que el cuáquero William Ames escribió a Margaret Fell (una de las dirigentes de ese movimiento), donde se habla de un judío de Ámsterdam expulsado de la sinagoga y cercano a las ideas de esta secta<sup>81</sup>.

Asimismo en esa etapa, y quizás en la Universidad de Leiden, conoce Spinoza al cartesiano Lodewijk Meyer<sup>82</sup>, que prologará más tarde su obra *Principios de filosofía cartesiana*, y con el que mantendrá también una gran amistad, probablemente debilitada en los últimos años de la vida de Spinoza<sup>83</sup>. Por mediación de Meyer entablará relación con otro de los amigos del

<sup>78</sup> Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 198-200.

<sup>79</sup> Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 179, 197-208 y 242-244.

<sup>80</sup> Cfr. Meisnma, ob. cit., nota de Méchoulan y Moreau, págs. 195-196. Véase asimismo *infra* final del apartado B.4.3 de este capítulo y notas 151 y 156.

<sup>81</sup> Nadler, después de recoger varias hipótesis contrarias y favorables a la relación de Spinoza con los cuáqueros, entre estas últimas la de Popkin, se decanta por la duda razonable ante una vinculación clara. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 222-228 y 497-498. Un amplio resumen del estado de la cuestión aparece en el libro de Meisnma en nota de Méchoulan y Moreau, ob. cit., págs. 106-107.

<sup>82</sup> Perteneciente a una familia luterana, médico, dramaturgo (fundó la sociedad literaria *Nil Volentibus Arduum*), poeta, también filósofo, publica sin nombre la obra *Philosophia S. Scripturae Interpres*. En ella es clara la influencia del cartesianismo y de Spinoza, aunque con diferencias, acerca de las interpretaciones del texto bíblico. Cfr. Kolakowski, ob. cit., págs. 749, 750 y 792. Meyer también mantuvo amistad con los colegiantes y hasta pudo participar en alguna de sus reuniones, aunque su talante era mucho más científico que piadoso. Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 238-240.

<sup>83</sup> Cfr. Kolakowski, ob. cit., pág. 792.



círculo de Van den Enden, el también doctor Johannes Bouwmeester<sup>84</sup>, el cual sentía gran pasión por la filosofía. Desde los veinte años de edad, Spinoza frecuenta estos círculos, mal vistos por la comunidad judía. Sus amigos más próximos simpatizaban con el Racionalismo cartesiano. Lee el Evangelio. Y quizás esta lectura influya en cierto vocabulario cristiano que el autor incorpora al *Tratado Breve*<sup>85</sup> y al *Tratado teológico-político*. Mientras vive su padre, Spinoza sigue frecuentando la sinagoga y cumple, por lo menos de manera externa, las prácticas rituales del judaísmo. Por esta época conoce también al que será su gran amigo menonita, Simon Joosten de Vries, siempre pendiente de las necesidades de su maestro y amigo, proporcionándole una pensión que los parientes de Simon se encargaron de hacer llegar a Spinoza cuando De Vries ya no vivía; pensión que fue moderada por expreso deseo del propio Spinoza. La austeridad constituye una de las líneas distintivas del filósofo a lo largo de su vida en todos los aspectos, siguiendo en eso el viejo ideal estoico y también la antigua tradición de los sabios griegos: «nada en demasía», decía Solón o quizás Quilón<sup>86</sup>. La relación tan cercana que unía a Spinoza y De Vries es innegable a partir de algunas cartas que nos han llegado y que reflejan ese grado de profunda amistad, también por las visitas que se hacían y por el hecho de que el propio Spinoza confió un borrador de la primera parte de la *Ética* a De Vries a fin de que pudiera ser leído y comentado por su grupo de amigos y

---

<sup>84</sup> Estudió medicina y filosofía en Leiden. Tenía amplias inquietudes intelectuales. Como Meyer, fue director del Teatro Municipal de Ámsterdam y miembro de la sociedad *Nil Volentibus Arduum*. Tradujo la obra de Ibn Tofayl, *Risâla Hayy ibn Yaqzân*. Nos han quedado dos cartas que le escribió Spinoza: en la primera se queja de la pereza de su amigo a la hora de escribirle y visitarle, además de pedirle un dulce de rosas rojas para aliviar su enfermedad (Ep 28, págs. 222-224) (SO 4, 162-163); en la segunda hace un resumen de su obra *Tratado de la reforma del entendimiento* (Ep 37, págs. 255-257) (SO 4, 187-189). Van Vloten había supuesto erróneamente que esta carta iba dirigida a Jan Bresser, pero ya Meinsma demostró que no era así. Bouwmeester es el autor de una poesía laudatoria de Spinoza que figura al comienzo de la edición de la obra *Principios de filosofía de Descartes*. Cfr. Meinsma, ob. cit., págs. 151, 234-235 y 350-352. Henry Corbin en su *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid, Trotta, Madrid. 2000 (ed. original, 1964), nos habla del autor árabe del siglo XII, Ibn Tofayl de Guadix, y de la única obra que se ha conservado, *El filósofo autodidacto*, traducida al latín por E. Pococke en el siglo XVII. Precisamente esta edición latina fue la que utilizó Bouwmeester para traducir la obra al holandés, págs. 217-221.

<sup>85</sup> Hay que situar el nacimiento de esta obra de Spinoza, descubierta mucho tiempo después de su muerte, en el seno de este grupo colegiante, donde también fueron discutidas las partes sucesivas de la *Ética*. Cfr. Kolakowski, ob. cit., pág. 206.

<sup>86</sup> Carlos García Gual en su libro, *Los siete sabios y tres más*, Madrid, Alianza, 1995 (1.ª ed., 1989), recoge la clásica atribución de esta sentencia a Solón, aunque reconoce que hay dudas en dicha atribución (a veces se atribuye a Quilón), y también en la de otras sentencias al resto de los ilustres sabios griegos, págs. 82, 92, 200, 201 y 203.

discípulos o, al menos, admiradores<sup>87</sup>. Tomemos las palabras de Meinsma para concretar esta especial comunidad de amigos con la impronta del joven Spinoza:

Simon Joosten de Vries, Pieter Balling, Jarig Jelles, Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester, Adrian Koerbagh, Jan Rieuwertsz y quizás también en ocasiones, Jan Pietersz Beelthouwer: he aquí *el círculo de amigos* en el seno del cual Spinoza, después de haber pasado algunos años en casa del doctor Van den Enden, ha expuesto sus ideas por escrito. Probablemente durante el último período de la estancia de Spinoza en Ámsterdam se reunían de la misma manera que los colegiantes; Spinoza —cuya superioridad intelectual no pasa mucho tiempo desapercibida— estaría considerado como líder<sup>88</sup>.

Cuando muere su padre en 1654, Spinoza se hace cargo de la herencia y de las deudas consiguientes, puesto que fue nombrado acreedor prioritario, respondiendo a todo ello con integridad. Una vez resueltas las vicisitudes económicas, renuncia a todas las posesiones heredadas, excepto a la cama de sus padres<sup>89</sup>. La muerte de su padre también significa una nueva toma de actitud, de más indiferencia frente a toda clase de ritos religiosos. Comenta y expone doctrinas no ortodoxas. Aunque esta crítica tan radical de Spinoza al judaísmo tuviera su origen en una forma de pensar mucho más temprana y no estrictamente vinculada a los círculos de colegiantes, sin embargo, estos también le influyeron.

Ahondando en la relación entre los colegiantes y Spinoza, me remito ahora a Carl Gebhardt. Este autor alemán señala, desde su peculiar valoración del pensamiento del filósofo holandés como filosofía religiosa o religión metafísica, que Spinoza conocía los ideales de sus amigos cristianos menonitas de modo directo, y también a través de sus escritos, y que existía una comunidad de ideas, tales como: la doctrina del sentido común, la espontaneidad de las ideas (la luz interior), la tolerancia religiosa. Spinoza compartió esta atmósfera y también influyó en ella. Sin embargo, el estudioso alemán minimiza este factor frente a la influencia de la heterodoxia marrana en el hecho de la ruptura espinosista, como defenderán otros in-

---

<sup>87</sup> Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 235-236, 273, 278, 281, 293 y 356. También cfr. Ep 8 y 9, págs. 113-122 (SO 4, 38-46). Y además cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 116.

<sup>88</sup> Cfr. Meinsma, ob. cit., pág. 153. [La cursiva es mía.]

<sup>89</sup> Damasio comenta un cierto fetichismo del autor con este objeto, ya que siempre lo llevaría consigo en todas sus sucesivas residencias, a la par que el simbolismo económico que tenía en la época, no un simple lecho cualquiera, sino un *ledikant*, todo un lujoso tálamo. Ob. cit., pág. 214.

térpretes<sup>90</sup>. Kolakowski insiste en esta atmósfera de intereses comunes que unió a Spinoza con los colegiantes, aunque algunas fuentes del filósofo manaran del neoplatonismo judío. Lo cierto es que les unía la defensa de la tolerancia religiosa, la crítica de los dogmatismos, la liberación de la política del yugo de la religión y, en un plano más metafísico, en palabras de Kolakowski, «el deseo de emanciparse de las ataduras de lo finito»<sup>91</sup>. La conjunción explosiva de cristianismo no confesional, cartesianismo extremo y espinosismo acabará desembocando en posturas más radicales, como las de los libertinos y los ateos. El potencial peligroso del espinosismo y de sus consecuencias para las ortodoxias, tanto cristiana como cartesiana, ya se vislumbró en aquella época: o racionalismo o irracionalismo extremos<sup>92</sup>.

### B.3. RUPTURA CON EL JUDAÍSMO Y EXCOMUNIÓN

Quizás sea mucho más importante en la ruptura de Spinoza con el judaísmo la influencia de las heterodoxias judías hispánicas del círculo de exiliados de Ámsterdam, con la figura de Juan de Prado a la cabeza. Así lo señalan Gebhardt e Israël Salvator Révah, dos autores que siguen la misma pista, iniciada por el primero, aunque con distintos matices. Prado era un marrano andaluz, médico, emigrado a Holanda donde se convierte al judaísmo, adoptando el nombre de Daniel. Sufrió las críticas por parte del judío ortodoxo y médico también, Isaac Orobio de Castro, el cual, en una carta (*Epistola invectiva*)<sup>93</sup> achaca a Prado una influencia nefasta sobre la judería de Ámsterdam, aludiendo a otros, asimismo presos de los sofismas del marrano andaluz. Entre esos otros no cabe duda de que se encuentra

---

<sup>90</sup> Cfr. Gebhardt, «La religión de Spinoza», 1932, en *Spinoza, judaïsme et baroque* (GRS, Travaux et documents, núm. 9), París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, págs. 72-84. Cfr. asimismo Révah en su artículo «Spinoza et Juan de Prado» (ed. original, 1958), recogido en *Des marranes à Spinoza*, ob. cit., pág. 199. El estado de la cuestión actualmente tiende a buscar un mayor equilibrio entre el impacto colegiante y la impronta marrana, incluso a analizar los entresijos de una atmósfera cultural donde interactuaran ambos en la Ámsterdam del siglo xvii. Así Méchoulan, Salomon, Katchen, Kaplan, Popkin entre otros (citados en el suplemento bibliográfico añadido por los recopiladores en la obra de Révah, ob. cit., págs. 285-286).

<sup>91</sup> Cfr. Kolakowski, ob. cit., pág. 225.

<sup>92</sup> *Ibid.*, págs. 235-236.

<sup>93</sup> El título completo sería: *Epistola Invectiva contra Prado, un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina escritura, y la Ley de Naturaleza*. Cfr. Albiac, ob. cit., pág. 275. Aunque Orobio no tiene nada personal contra Prado, e incluso le está agradecido por favores en su juventud, se ve obligado a corregir severamente sus desórdenes públicos en el plano de las ideas.

Spinoza. El texto, recogido primeramente por Gebhardt y luego interpretado a su vez por Révah y Albiac, dice lo siguiente:

Todo este miserable precipicio tuvo su origen en la ignorancia de un estudiante o médico, cuya soberbia no permitió entender el divino antídoto de la doctrina de nuestros Sabios y Doctores, antiguos y presentes. Y porque uno, con grande escándalo de nuestra nación, llegó a su extrema ruina por estos pasos y contagió a otros que, fuera de Judaísmo, le han dado crédito y a sus necios sophismas, me pareció una cosa necesaria y aceptable a los pios impugnar aquellas opiniones que su malicia procuró introducir en los ánimos de los simples, respondiendo a las proposiciones que propone, con pretexto de dudas<sup>94</sup>.

Además, los tres estudiosos citados (siendo de nuevo el pionero Gebhardt) recogen el texto de Daniel Leví de Barrios, donde se alude también a la relación Prado-Spinoza con ironía metafórica: «*Espinos* son los que en *Prados* de impiedad, dessean luzir con el fuego que los consume; y llama es el zelo de Mortera que arde en la çarça de la Religión por no apagarse»<sup>95</sup>.

El pretendido «asunto Spinoza» era para los judíos de la Ámsterdam del siglo XVII, «el caso Spinoza-Prado»<sup>96</sup>. La hipótesis de Gebhardt plasma en la obra ya citada *Spinoza, judaïsme et baroque* —y que recoge un conjunto de artículos acerca de estas investigaciones tempranas de principios del siglo XX y pioneras de las fuentes marranas del espinosismo— plantea lo siguiente: Spinoza entra en contacto con el naturalismo en el ámbito de los heréticos marranos de Ámsterdam, y solo más tarde establecerá relación con los libertinos holandeses. Gebhardt prima la influencia de Prado sobre otras como la de Van den Enden en el joven Spinoza<sup>97</sup>. Mientras que Gebhardt sitúa el punto de ruptura de Spinoza con la comunidad judía en el debate teológico, Révah lo plantea de modo más radical en el debate filosófico, como abolición del teísmo judío<sup>98</sup>. Precisamente respecto al problema de las fuentes del espinosismo y el origen de su ruptura con la comunidad judía, Révah sintetiza el estado de la cuestión hasta su época: por un lado, se encuentran los historiadores holandeses como Meinsma y Hylkema que insisten en la influencia de los colegiantes en una

<sup>94</sup> *Ibid.*, ob. cit., pág. 277.

<sup>95</sup> Cfr. Révah, «Spinoza et Juan de Prado», ob. cit., pág. 188; cita que a su vez se hace eco de la Gebhardt.

<sup>96</sup> *Ibid.*, págs. 176-177 y 205, y cfr. también al propio Révah, quien siguiendo la estela de Gebhardt, lo afirma en otro de sus artículos, «Aux origines de la rupture spinozienne» (ed. original, 1964), recogido en *Des marranes à Spinoza*, ob. cit., pág. 244. Esto mismo señala Albiac, ob. cit., pág. 256.

<sup>97</sup> Cfr. Gebhardt, ob. cit., págs. 49-59.

<sup>98</sup> Cfr. Révah, «Aux origines de la rupture spinozienne», ob. cit., págs. 244-245.

fase cristiana del pensamiento de Spinoza. Esta tesis sería refutada por Madeleine Francès, quien otorga un mayor peso específico a Van den Enden. Pero a su vez, Gebhardt uniría a esta influencia, y en lugar destacado, el círculo marrano y herético de Ámsterdam con Prado a la cabeza, y el caso Uriel da Costa como telón de fondo (unido a bastantes casos de otros disidentes anteriores, como David Farar, Joseph Salomon Delmedigo). Y en esta última línea de investigación sobre la relación Prado-Spinoza, se sitúa Révah para profundizar y también disentir en lo que sea menester<sup>99</sup>.

Esta idea de las fuentes marranas del espinosismo la siguen más autores como Méchoulan (discípulo de Révah), Albiac y Yovel. En esa continua búsqueda del posible corruptor o corruptores de Spinoza y de Prado, Révah primero barajó la hipótesis de un tal Daniel de Ribera, hipótesis luego refutada por el propio estudioso; y con posterioridad se fijó, basándose en nuevos documentos, en un tal Juan Piñero<sup>100</sup>.

Fueran cuales fueran los nombres propios de esta disidencia, en la que también desempeñaría un papel destacado el mesianista herético Isaac La Peyrère, quizás resulte más prudente y clarificador mantener la postura crítica de Yovel a este respecto, el cual defiende la independencia y madurez del joven Spinoza, e insiste en toda una atmósfera de marranismo, mucho más amplia y difusa que la influencia de algunos individuos concretos: «[...] parece mejor referir el fenómeno heterodoxo a toda una estructura psicocultural, con desarrollos independientes en diversos individuos que se afectan unos a otros pero no se determinan causalmente»<sup>101</sup>.

Esta misma estructura holística de interpretación le sirve también a Yovel para analizar las implicaciones del pensamiento de Uriel da Costa con Spinoza<sup>102</sup>. Yovel insiste en la crucial influencia de la cultura marrana en Spinoza en pautas señeras de su filosofía, aunque traducidas a un contexto novedoso, secular y racionalista, propio de la doctrina del filósofo holandés. Entre esas pautas destaca: la inclinación por este mundo terrenal (filosofía de la inmanencia espinosista), la identidad religiosa escindida, el escepticismo metafísico, la búsqueda de una salvación alternativa, la oposición entre vida interna y vida externa, el lenguaje dual y el equívoco<sup>103</sup>.

El alejamiento de Spinoza del ámbito religioso del judaísmo fue gradual y empezó a edad temprana. Damasio comenta la peculiar relación intelectual de Spinoza con su padre, Miguel, a raíz de quedarse huérfano

---

<sup>99</sup> Cfr. el artículo de Révah, «Spinoza et le Dr. Juan de Prado», ob. cit., págs. 177-178.

<sup>100</sup> Cfr. el artículo revisado de Révah, «Aux origines de la rupture spinozienne II», 1970, recogido en *Des marranes à Spinoza*, ob. cit., págs. 221-281.

<sup>101</sup> Cfr. Yovel, ob. cit., pág. 84.

<sup>102</sup> *Ibid.*, págs. 68-69.

<sup>103</sup> *Ibid.*, págs. 15-16 y 45-55.

de madre: mayor cercanía y también colaboración incipiente, quizás ya a los trece años o incluso antes, en los negocios paternos. El talante intelectual de Miguel no era rígido ni sujeto a beaterías y rituales ceremoniosos, sino franco y amante de la verdad, incluso mostraba incredulidad en la cuestión de la inmortalidad del alma. Esa atmósfera no caería en saco roto en la aguda inteligencia de su hijo Baruch<sup>104</sup>. El joven, dadas sus extraordinarias dotes intelectuales, prometía ser, o bien un erudito brillante del estudio del Talmud y de toda la tradición judaica, o bien un excelente hombre de negocios siguiendo al frente de la empresa comercial familiar fundada con su hermano a la muerte de su padre, «Bento y Gabriel Despinoza», y que, por cierto, dirigió durante algún tiempo; sin embargo, acabó pensando por su cuenta y buscando aires más libres para sus inquisitivas búsquedas filosóficas. Le hacía falta algo más que la tradición, necesitaba empaparse de la filosofía en boga, la cartesiana, y de los nuevos avances de la ciencia natural. Su actitud, al principio más comedida, luego más desafiante, acabaría por enemistarle definitivamente con su *tribu* de origen, y comenzar un nuevo exilio. Caro fue el precio que tuvo que pagar por su libertad.

En 1656, a los casi 24 años, el 27 de julio Spinoza es excomulgado y expulsado de la sinagoga. No asiste a la supuesta ceremonia del *Herem*, (probablemente el acto público no se escenificó, sino que únicamente se dio a efectos de documento escrito)<sup>105</sup>. La sentencia fue extremadamente dura en el caso de este autor. Tan brutal, que hasta los propios judíos de Ámsterdam se avergonzarían de este escrito<sup>106</sup>. Reproduzco aquí el texto condenatorio para destacar la importancia que el desarraigo desempeñó en la vida y la obra de Spinoza, y cómo le fue posible sobrevivir a tal desprecio, solamente desde un carácter fuerte y bien templado cual era el suyo. No tuvo la misma fuerza Uriel da Costa que acabaría por suicidarse al no soportar el rechazo de su propia comunidad.

Los señores del Comité directivo (*Mahamad*) hacen saber a sus señorías cómo hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; y que, no pudiendo remediarlo, antes al

<sup>104</sup> Cfr. Damasio, ob. cit., págs. 223-234 y Nadler, ob. cit., págs. 94-95 y 121-123.

<sup>105</sup> Albiac nos ofrece la transcripción del texto original en portugués y, después de permitirse una recreación literaria de lo que pudo haber sido dicha ceremonia, argumenta que esa «escena» fue falsa porque nunca se produjo como tal representación, sino solo a efectos de documento escrito en la escribanía de Neveh Salom y notificado al propio interesado. Cfr. ob. cit., págs. 13-25.

<sup>106</sup> Colerus tuvo dificultades para conseguir el texto original a la hora de construir la biografía del filósofo. Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Colerus, párrafos 10-18), págs. 101-109. Cfr. Damasio, ob. cit., pág. 235.

contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de las enormes obras que obraba; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando este convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos (*bahamim*), decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión con la excomunión siguiente:

Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad santa, y en presencia de estos santos libros (*sepharim*), con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes 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 entrar y salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones que están escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento escritas en el libro de la Ley. Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros (estáis) vivos hoy: advirtiéndole que nadie le puede hablar oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él<sup>107</sup>.

Parece ser que este texto, tan cruel en comparación con los otros 15 dictados desde 1632 hasta esa fecha, tenía su origen en la comunidad judía de Venecia y se llevó a Ámsterdam mucho antes de 1656. Fue Morteira quien se encargó de seleccionar dicho texto a la medida del díscolo y peligroso Spinoza<sup>108</sup>. Albiac nos ofrece muchas claves acerca de la rudeza de este *Herem* y de las posibles causas del odio a Spinoza, de este *metus Spinozae*. Fue el grado máximo de excomunión, la *schamatta*, por encima de *nesifa* (amonestación), *mardafa* (castigo físico), *petihaa* (exclusión de la comunidad) y *nidduy* (exclusión definitiva). La *schamatta*, además de la exclusión definitiva de la comunidad, recogía una serie de prescripciones y terribles maldiciones<sup>109</sup>. Asimismo, Albiac difiere del autor francés Mé-

<sup>107</sup> Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit., págs. 186-187. El texto original en portugués figura en *Livro dos Acordaos da Naçam*, pág. 408 en los Archivos Municipales de Ámsterdam, como nos recuerdan Albiac (ob. cit., pág. 367) y Révah (ob. cit., págs. 174-175).

<sup>108</sup> Cfr. Nadler, ob. cit., págs. 182-186.

<sup>109</sup> Cfr. Albiac, ob. cit., págs. 367-368, nota 13 de la Introducción, donde el autor se hace eco del artículo de Méchoulán *Le Herem à Ámsterdam et «l'excommunication» de Spinoza*, en *Cahiers Spinoza*, núm. 3, 1979, págs. 117-134.

choulan en cuanto a la dureza y significación del texto de excomunión, que el estudioso francés considera mucho más suave, mientras que Albiac califica de «brutalidad anómala», incluso en comparación con las condenas a Uriel da Costa y al mismo Juan de Prado<sup>110</sup>. Quizás los perseguidos (marranos) se insuflaron del odio de los perseguidores inquisitoriales, y utilizaron también severos métodos de excomunión<sup>111</sup>. Y ese odio a Spinoza solo podría provenir del miedo ante la peligrosidad de su pensamiento, potente y destructor de cualquier religión y de todo fanatismo. Aunque por entonces Spinoza contaba con casi 24 años de edad y había mucho que pensar y escribir todavía, sus ideas fundamentales ya estaban formándose y pugnando por denunciar los viejos sistemas filosóficos, políticos y religiosos. Y los ancianos del *Mahamad* lo intuyeron.

Es curioso que el *Herem* contra Spinoza nunca haya sido oficialmente anulado. Yovel nos cuenta la relevancia de este hecho y las reacciones en el mundo actual judío. Incluso relata las tentativas de reparación, como las que se llevaron a cabo ya desde 1925, en que el historiador israelí Klausner proclamó de viva voz esa reivindicación, pasando por la década de los años 50 con el primer ministro de Israel, Ben-Gurión, al frente de una campaña para suprimir la excomunión. Es en 1953 cuando el rabino israelí Haleví Herzog matiza en un escrito que la prohibición de leer a Spinoza ya no sigue vigente, aunque no entra en las cuestiones legales de levantar la excomunión<sup>112</sup>. Por último, Yovel nos ofrece la pista definitiva de esta ansiada reparación, aunque no sea estrictamente oficial: es el Museo Judío de Ámsterdam el que, gracias al reconocimiento de la identidad judía más allá de la ortodoxia, basándose en el Acta de Igualdad Civil datada en 1789, admite a Spinoza como judío, al incorporarlo al elenco de personajes del propio Museo<sup>113</sup>. Paradójicamente, la comunidad que lo expulsó no tiene más remedio que reconocerlo como integrante del pueblo judío. Al margen de todos estos avatares, lo cierto es

<sup>110</sup> Cfr. Albiac, ob. cit., págs. 17-19.

<sup>111</sup> Así lo apunta Julien Weill en un artículo titulado *Spinoza et le judaïsme*, y citado por Albiac. *Ibid.*, págs. 368-369. El artículo citado de Julien Weill fue publicado en *Révue des Études Juives*, 1904-1905.

<sup>112</sup> Cfr. Yovel, ob. cit., págs. 210-212 y 419. El citado escrito del rabino Herzog se hizo en respuesta a la solicitud del director del «Spinozeo» de Haifa, Herz Shikmoni, acerca de la vigencia o no de la excomunión.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pág. 212. El museo fue reabierto después de las reformas en 1987. Entre los personajes del museo figuran en extraña cercanía, Spinoza e Isaac Aboad, uno de los rabinos que firmó su excomunión. Dice Yovel: «De modo que el disidente expulsado y el rabino que decretó su expulsión han acabado juntos en este panteón menor de la diversidad judía. ¿Había mejor forma de que la comunidad de Ámsterdam readmitiese a Spinoza, no por el gesto declamatorio de revocar la proscripción sino reconociendo, con buen sentido histórico, la nueva situación judía que el filósofo anticipó y encarnó trágicamente?», pág. 212.



que ni la excomunión ni el ostracismo posterior vencieron a Spinoza. Sus ideas se propagaron e irradiaron con luz propia. Por fortuna, no necesitamos ningún permiso ni autorización para seguir disfrutando de su obra. Quizás ese carácter maldito lo hace mucho atractivo para nosotros y conserva intacta toda su rebeldía.

Spinoza recibe la noticia de su excomunión, quizás en casa de un amigo holandés, con la calma propia de un filósofo:

¡Enhorabuena! No se me fuerza a nada que no hubiera hecho por mí mismo de buen grado, de no haber temido el escándalo. Pero, ya que se lo quiere así, entro con júbilo por el camino que se me ha abierto y con el consuelo de que mi salida será más inocente que la de los primeros hebreos de Egipto, aunque mi subsistencia no esté mejor garantizada que la suya. No me llevo nada de nadie y, cualquier injusticia que se me haga, puedo gloriarme de que no hay nada que reprocharme<sup>114</sup>.

Y redacta un escrito en su defensa en lengua castellana, que nunca ha sido encontrado: *Apología para justificarse de su abdicación de la Sinagoga*<sup>115</sup> y que, probablemente, tampoco fuera conocido más allá de su ámbito privado. Nadler argumenta que las referencias a esta supuesta apología serían en realidad alusiones a un borrador del *Tratado teológico-político*<sup>116</sup>. Domínguez no duda en absoluto de la existencia de dicha Apología, y también se inclina a pensar que parte de sus ideas fueron recogidas en el TTP, aunque reconoce que la intensidad y amplitud del *Tratado* (que supuso más de cuatro años de trabajo), no se explicarían solamente por la incorporación de ideas del viejo escrito, sino que hay que insistir en la importancia *per se* de los temas judíos en la filosofía del autor, siempre presentes y pensados con gran profundidad<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Cfr. Domínguez, *Biografías de Spinoza*, ob. cit. (Lucas, parágrafo 8), págs. 152-153.

<sup>115</sup> *Ibid.* (Bayle, parágrafo 3, Colerus, parágrafo 18), págs. 82 y 109.

<sup>116</sup> Nadler recoge en este sentido los diversos matices de las interpretaciones de Van der Tak (niega tal *Apología*) y Révah, ob. cit., págs. 189-190. Respecto a la referencia exacta de Révah, en su artículo «Spinoza et Juan de Prado», este autor sostiene que la apología no fue publicada, sino que sus ideas se recogerían y se verían aumentadas en el TTP, págs. 200-201.

<sup>117</sup> Domínguez sigue las pistas de Bayle, Colerus, Stolle y Hallmann. Cfr. la introducción histórica a su edición de la obra de Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, págs. 19-20. En la edición bilingüe (latín-francés) del *Tratado* a cargo de Pierre François Moreau, concretamente en la introducción se hace un rastreo exhaustivo y crítico de los documentos donde se haría referencia a la *Apología* y a un supuesto libelo también anterior al *Tratado*, pero como de ellos no hay ningún manuscrito y solo caben las conjeturas, hay que mantener la unidad y coherencia de la obra, al margen y sin necesidad de esos supuestos antecedentes. Cfr. Spinoza, *Oeuvres III. Tractatus theologico-politicus. Traité théologico-politique*, París, PUF, 2005 (1.ª ed., 1999), págs. 4-10.