

Baruch Spinoza

Ética
demostrada según
el orden geométrico

Introducción, traducción y notas
de Vidal Peña



Alianza editorial

El libro de bolsillo

Título original: *Ethica*

Primera edición: 1987

Tercera edición: 2011

Decimoprimera reimpresión: 2022

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozard

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: Retrato de Baruch Spinoza: Escuela alemana (siglo XVII).

Biblioteca Herzog August, Wolfenbüttel (Alemania). © Joseph Martín/Anaya

Selección de imagen: Alicia Fuentes

© de la introducción, traducción y notas: Vidal Peña, 2011

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1987, 2022

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-5497-3

Depósito legal: B. 30.913-2011

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Introducción, por Vidal Peña
- Ética demostrada según el orden geométrico
- 53 Parte primera: De Dios
- 119 Parte segunda: De la naturaleza y origen del alma
- 205 Parte tercera: Del origen y naturaleza de los afectos
- 305 Parte cuarta: De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos
- 413 Parte quinta: Del poder del entendimiento o de la libertad humana

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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