

Baruj Spinoza
Ética demostrada
según el orden geométrico

Edición de Pedro Lomba



T r o t t a

Ética demostrada según el orden geométrico

Baruj Spinoza

Edición y traducción de Pedro Lomba

E D I T O R I A L T R O T T A

Colección
Torre del Aire

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición de la Comunidad de Madrid

Título original: *Ethica ordine geometrico demonstrata*

© Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2020

© Pedro Lomba Falcón, edición y traducción, 2020

Ilustración de cubierta: Retrato de Baruch Spinoza (ca. 1665)

(Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Alemania)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN (e-pub): 978-84-9879-974-3

Depósito Legal: M-14372-2020

Impreso en España

www.trotta.es

CONTENIDO

Siglas y abreviaturas

Introducción: *Pedro Lomba*

ÉTICA DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO

Parte primera. DE DIOS

Parte segunda. DE LA NATURALEZA Y ORIGEN DE LA MENTE

Parte tercera. DEL ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS AFECTOS

Parte cuarta. DE LA SERVIDUMBRE HUMANA, O SEA, DE LAS FUERZAS
DE LOS AFECTOS

Parte quinta. DE LA POTENCIA DEL INTELECTO, O SEA, DE LA
LIBERTAD HUMANA

ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA

Pars Prima, De *DEO*

Pars Secunda, De Natura & Origine *MENTIS*

Pars Tertia, De Origine & Natura *AFFECTUUM*

Pars Quarta, De *SERVITUTE* Humana, seu de *AFFECTUUM*
VIRIBUS

Pars Quinta, De *POTENTIA INTELLECTUS*, seu de *LIBERTATE*
Humana

ANEXOS

1. Denuncia de Niels Stensen de la filosofía de Spinoza al Santo Oficio
2. El vocabulario de los afectos
3. Biblioteca hispánica de Spinoza
4. Índice de referencias internas de la *Ética*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AT Edición de Charles Adam y Paul Tannery de las obras de Descartes (*Œuvres de Descartes*, Vrin, París, 1996 [1897-1913], 11 vols.). Consigno, como es tradición hacerlo, la abreviatura AT seguida del número de volumen en romanos y el de la página en arábigos.
- G Edición de Carl Gebhardt de las obras de Spinoza (*Spinoza Opera*, C. Winter, Heidelberg, 1925, 4 vols.). Igualmente, consigno la abreviatura G seguida del número de volumen en romanos y el de la página en arábigos.

Las siglas y abreviaturas que, siguiendo el uso académico, utilizo para citar la *Ética* son las siguientes:

- Ap apéndice.
ax axioma.
c corolario.
cap capítulo.
d demostración.
DA definición de los afectos.
def definición.

DGA	definición general de los afectos.
e	escolio.
E	cada parte de la <i>Ética</i> , indicada mediante su correspondiente número arábigo.
Ep	carta.
Lem	lema.
p	proposición.
Ex	explicación.
post	postulado.
Praef	prefacio.

INTRODUCCIÓN

Pedro Lomba

La *Ética* es el libro que Spinoza compone y recompone a lo largo de toda su vida teórica, desde 1661 y al menos hasta 1675, año en que lo considera ya listo para la imprenta. La *Ética* será la *filosofía* (así alude a ella: *mi filosofía* o *nuestra filosofía*, subrayando su carácter en cierto sentido comunitario) mencionada en las notas del *Tratado de la enmienda del intelecto*; o la *filosofía* cuyo primer esbozo redactan en neerlandés sus discípulos, a partir de apuntes y anotaciones, y que recibirá luego el título de *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*; también la que espera ser bien acogida por las autoridades, según algunas indicaciones contenidas en los *Principios de la filosofía de Descartes* y en los *Pensamientos metafísicos*. Será, del mismo modo, la que Spinoza desarrolla en el *Tratado teológico-político*, así como la precisada en el *Tratado político*, comenzado en 1675 y publicado, inconcluso y póstumo, a finales de 1677. Igualmente acabará por ser, claro, la *filosofía* que explica y a veces corrige en buena parte de sus cartas, a menudo a propósito de alguna discusión sobre uno de los dos únicos textos que publicó en vida, los ya mentados *Principios de la filosofía de Descartes*. La *Ética* es, por todo ello, la obra en la que se expresa la fuerza intelectual —la potencia de pensar, que

diría él— de Spinoza; sus demás escritos tal vez deban ser considerados como otros tantos momentos —esbozos, ensayos, refractaciones— del que aquí nos concierne. Raíz y fruto del pensamiento todo de nuestro autor, las fases de su construcción marcan los momentos más decisivos de su vida. Pocas veces ha coincidido tan exactamente la historia redaccional de un libro con la biografía intelectual de quien lo escribe; leer la *Ética* es leer una obra filosófica total en el sentido más amplio y riguroso del adjetivo. El contenido de buena parte de su correspondencia¹ lo muestra a las claras.

1

En agosto de 1661, Spinoza envía a Henry Oldenburg, miembro fundador y secretario de la Royal Society de Londres, un escrito demostrado según el orden geométrico que contendría alguna de las definiciones, axiomas, proposiciones, junto con un escolio, que compondrán casi literalmente la teoría de la sustancia desplegada en los pasos más decisivos de la primera parte de la *Ética*; ciertos fragmentos del envío anticiparían también el final de la segunda parte. Se trata de un borrador inicial; sobre todo, de un primer texto en el que los reparos a la metafísica de Descartes son ya, en fecha tan temprana, muy radicales². En septiembre de ese mismo año³, respondiendo a la siguiente carta de Oldenburg, Spinoza afirma haber compuesto un opúsculo en cuya revisión dice estar ocupado⁴ y que con mucha probabilidad sería la primera redacción del libro que terminará siendo la *Ética*.

Dos años más tarde, en 1663, recibe una carta que nos da noticia de un hecho que tendrá repercusiones de importancia sobre la doble edición póstuma, latina y

neerlandesa, de su *filosofía*. Simon de Vries le informa de la manera como sus amigos de Ámsterdam, el llamado «círculo de Spinoza»⁵, está leyendo las primeras proposiciones de la futura *Ética*. La dificultad —o sea, la novedad— de las posiciones spinozanas les lleva a fundar un «colegio» para estudiar los textos del filósofo. El dato es relevante también porque nos muestra que dicho «colegio» o «círculo», por emplear la expresión de Meinsma, se organiza desde la más clara conciencia de los ataques que está llamado a afrontar el sistema del judío de Ámsterdam⁶. Este, en su respuesta, aprueba su constitución y funcionamiento, y en ella aparece clara la aceptación del presente y del porvenir tempestuosos de sus intempestivas ideas. En cualquier caso, de la lectura de estas epístolas se desprende que la *Ética* está siendo concebida en este momento como bipartita; al poco será programada en tres partes.

En efecto, a comienzos del verano de 1665⁷ Spinoza anuncia a J. Bouwmeester —miembro importante de aquel «círculo»—, a la vez que le envía la tercera parte de su *filosofía*, que la composición de esta le está resultando más complicada de lo previsto. Comprendía entonces ochenta proposiciones, frente a las cincuenta y nueve de la redacción final, las cuales abarcarían poco más o menos hasta la mitad de la parte cuarta de la versión definitiva. La estructura de la obra se va transformando con ocasión de otros compromisos teóricos y prácticos; puesto que sabemos que en ese año Spinoza comienza a preparar el *Tratado teológico-político*—trabajo que le ocupa hasta 1670, fecha de su publicación en Ámsterdam, anónimo y con falso pie de imprenta— no cabe duda de que su escritura determina una reestructuración de las partes de nuestro texto.

Finalmente, en agosto de 1675⁸, catorce años después de la primera mención registrada a su *filosofía*, la *Ética* está ya terminada, poco más o menos, tal como hoy la conocemos. El filósofo afirma en carta a Oldenburg haber intentado su publicación, pero también haber desistido de ella para evitar polémicas⁹. De aquí se desprende que, tras la escritura y aparición en 1670 del *Tratado teológico-político*, y el consiguiente revuelo que ha generado¹⁰, Spinoza ha recompuesto los capítulos de su *filosofía*, dividiéndola no ya en tres, sino en cinco partes. Pero esta carta posee, al margen de su valor para trazar la historia de la redacción de la *Ética*, una importancia considerable; las razones, o buena parte de las razones que le empujan a renunciar a su publicación, ofrecen una valiosa clave hermenéutica. A la afirmación de la desgana, producida tal vez por la fatiga, de entablar polémicas con los «teólogos», se añade otra que permite medir la violencia del ambiente intelectual en que está elaborando, en que ha elaborado ya, su sistema:

Cuando recibí vuestra carta del 22 de julio, partía para Ámsterdam con el propósito de dar a la imprenta el libro al que me refería en mi carta anterior. Mientras me ocupaba de ello, se difundió por todas partes el rumor de que estaba en prensa cierto libro mío en el que pretendía mostrar que no hay Dios, y no eran pocos los que daban crédito a ese rumor. Algunos teólogos (quizá los autores mismos del rumor) aprovecharon la ocasión para querellarse contra mí ante el príncipe y los magistrados; por otra parte, los estúpidos cartesianos, para librarse de la sospecha de serme favorables, no cesaban de condenar por doquier mis opiniones y mis escritos, ni cesaron hasta hoy¹¹.

Según se deduce de la lectura de estas líneas, lo ya ampliamente conocido como contenido de la *Ética* no solo es rechazado por «teólogos» y «cartesianos»; lo más significativo es que Spinoza asume tal rechazo hasta el punto de preferir dejar inédito el trabajo de toda una vida antes que modificar alguna de las posiciones ganadas en él.

En adelante, extremará el recelo que ha mostrado siempre cada vez que se ha presentado la ocasión de difundirlas¹². La conciencia de lo inaudito de su pensamiento se expresa como reconocimiento de su extemporaneidad en unos años en que la avanzada filosófica europea gana terreno, de manera intermitente aunque ya imparable, marchando bajo los estandartes de la metafísica de Descartes. Sea de esto lo que fuere —me ocuparé de ello a continuación—, habrá que esperar hasta noviembre de 1677, muerto ya su autor, para que la *Ética* sea publicada como parte de sus *Opera posthuma*, en latín, y traducida al neerlandés por Jan Hendrik Glazemaker, integrada en sus *Nagelate Schriften*¹³.

La *filosofía* que Spinoza ha elaborado durante todos estos años es percibida —por él mismo, por su «círculo» de amigos, por cuantos tienen alguna noticia vaga o precisa de ella, antes y después de terminada— como un peligroso artefacto que amenaza con la destrucción del universo teológico, filosófico, político y moral que define a unos tiempos que se quieren nuevos. Ningún esfuerzo será escatimado para intentar desactivarlo; pocas épocas del pensamiento han sido tan refractarias a la inactualidad como la moderna.

2

La constante presencia de la obra de Descartes en la vida intelectual de Spinoza, aparte del innegable hecho de que toda traducción y edición de un texto clásico se asienta sobre determinadas convicciones teóricas de quien la realiza, me lleva a presentar la *Ética* como un episodio —sin duda el más extremo— en la historia de las reacciones que ha provocado en la Europa de la segunda mitad del

siglo XVII la irrupción de la metafísica del francés. Pese a que es evidente que la cultura de Spinoza se compone de varias tradiciones diferentes, algunas de ellas exteriores al horizonte del cartesianismo —la filosofía medieval judía, la llamada filosofía escolástica, el pensamiento naturalista y «panteísta»¹⁴ del Renacimiento, la teología hebrea y cristiana, sobre todo protestante, la cultura clásica, en especial romana, la gran literatura barroca española, etc. —, no lo es menos que la *Ética* es estrictamente ininteligible si no se presta una atención particular a la manera como en ella se saldan las cuentas de su deuda con la metafísica de Descartes, aunque solo sea por el hecho de que el público al que Spinoza se ha dirigido al poner por escrito su *filosofía* es un público más o menos cartesianizante. O, mejor, un público que conoce bien la *nueva ciencia* a cuya consolidación tanto ha contribuido el francés y a la que, con su metafísica, abanderando la denominada *nueva filosofía*, ha pretendido —y, en su opinión, logrado— dotar de un fundamento filosófico inconmovible. Que sea este el espacio teórico sobre el que Spinoza interviene con su obra lo pone de manifiesto esa especie de premisa en que consisten las definiciones y sobre todo los axiomas con que se abre cada una de las cinco partes de la *Ética*, en especial los de la primera y segunda. De modo que se hace preciso suponer que lo que demanda de sus lectores como requisito para el estudio y comprensión de su *filosofía* es un conocimiento riguroso de aquella *nueva ciencia* y de esta *nueva filosofía*, y quizás no tanto una cierta familiaridad con el resto de tradiciones a que he hecho alusión unas líneas más arriba, aunque las movilice para criticar y modificar muy sustancialmente la filosofía cartesiana, única manera de alcanzar un suelo firme sobre el que fundamentar con solidez aquella *nueva ciencia*. La *Ética* sobre todo, por tanto, como acta del

fracaso del programa contenido en la *nueva filosofía* de Descartes.

El ajuste de estas cuentas señala el comienzo de todo; se inicia con la primera carta conservada de Spinoza, escrita y enviada, como queda dicho, a Oldenburg en 1661. En ella, las objeciones al ya consolidado sistema cartesiano poseen el tono de lo definitivo, aunque el joven Spinoza perciba en él una potencia que condena a la más pura insignificancia teórica a otras filosofías del momento. Por ejemplo a la de Francis Bacon:

... me preguntáis cuáles son los errores que observo en las filosofías de Bacon y de Descartes. Aunque yo no tenga por costumbre sacar a la luz los errores ajenos, quiero aquí daros satisfacción en este punto. El primer error, y el más importante, es que se han movido sin rumbo y muy alejados del conocimiento de la causa primera y origen de todas las cosas. El segundo es que no conocieron la verdadera naturaleza de la mente humana. El tercero es que nunca descubrieron la verdadera causa del error. Y cuán necesario es conocer verdaderamente estas tres cosas, solo aquellos que carecen de todo rigor y seriedad intelectual lo ignoran [...] Poco habré de decir de Bacon, pues habla de este tema con absoluta confusión y no prueba casi nada, sino que se limita a narrar...¹⁵.

Así pues, el punto de partida —nunca corregido, modificado ni desmentido posteriormente— es una crítica directa de los principios más fundamentales de la filosofía de Descartes, quien habría errado a propósito de lo tradicionalmente conocido como *metafísica general* («el conocimiento de la causa primera y origen de todas las cosas»), pero también, más significativamente aún, acerca de la parte de la *metafísica especial* aquí descrita como el conocimiento de la «verdadera naturaleza de la mente humana». La radicalidad de la crítica hace que esta sea imposible de reconducir; al contrario, ganará en profundidad a medida que la *filosofía* spinozana cobre forma, pues atañe a los primeros principios. Equivaldrá por ello a una enmienda a la totalidad.

En primer lugar, porque ordenando como lo hace los errores contenidos en la metafísica de Descartes (primero, y como «el más importante», menciona el cometido a propósito de la «causa y origen de todas las cosas», y solo después su errancia acerca de «la verdadera naturaleza de la mente», o sea, el pensamiento), Spinoza recusa la operación que ha dado a la metafísica de aquel el brillo que la ha convertido en cifra de un cambio profundo y novedoso (esto es, literalmente *moderno*) en las maneras de hacer filosofía. Descartes recibe sus credenciales como padre de la Modernidad (selladas y certificadas por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*) por haber invertido el orden de aquellas partes de la metafísica, *general* y *especial*, que debe seguirse para construir un sistema filosófico con solvencia; en su filosofía, el ser o la existencia del pensamiento pasa a desempeñar la función de primer principio solo a partir del cual deben deducirse todos los demás¹⁶, de manera que lo tradicionalmente tenido por un capítulo de la *metafísica especial* cumple ahora, en unos tiempos que por ello se querrán nuevos y que serán percibidos como tales¹⁷, la función de primer principio, convirtiéndose en objeto exclusivo de la llamada *metafísica general*. Así, esta primera denuncia spinozana de los errores de Descartes, potenciada de modo muy sutil reordenándolos en su enumeración —es decir, anulando el giro o la revolución operada por el francés¹⁸—, desacredita el edificio entero de su metafísica. El ajuste de cuentas, por tanto, es despiadado. Y ocupa, cerrándose en la *Ética*, el espacio todo de la vida intelectual de Spinoza.

Hegel ha forjado la idea de que los escritos filosóficos de Descartes constituyen el acta inaugural de una nueva época del pensamiento como se acuñan las monedas de curso legal... y duradero. La metafísica cartesiana habría supuesto un comienzo, un punto de partida absoluto; o, a la inversa, habría significado una ruptura total y definitiva con el pasado de la filosofía. Con ella habría arrancado una época en verdad nueva para el pensamiento¹⁹, pues habría estrenado una manera de pensar cuya lógica, cuya tónica y cuyos conceptos no podrán dejar de recorrer quienes pretendan estar a la altura filosófica de los tiempos —y que lo hayan estado significa aquí que sus intentos han quedado registrados en los anales de la historia de la filosofía por haber satisfecho las exigencias que ha impuesto Hegel, padre fundador de la disciplina—. En cualquier caso, la apreciación hegeliana puede ser justa, evidente incluso en algún sentido. Aunque quizás no tanto las consecuencias que luego extrae de ella.

Que haya sido Descartes quien desde los años treinta del siglo XVII ha determinado una manera *nueva* de hacer filosofía quiere decir que, tras él, ningún filósofo que haya construido un sistema vigoroso, o considerado como tal, ha podido desatender las cuestiones que aquel ha puesto sobre la mesa, sea para desarrollarlas, sea para criticarlas: la naturaleza y límites del pensamiento, del juicio y de las ideas; el problema del método para alcanzar y reconocer la verdad; la cuestión de la conciencia y del *ego* del *cogito*; la determinación del vínculo entre Dios y su creación; el problema de la relación entre alma y cuerpo, de la libertad de la voluntad, de la índole de las pasiones, etc. La arrolladora fuerza de su filosofía reside, pues, en que una reflexión sobre sus *topoi* más emblemáticos se impone como condición de posibilidad de la emergencia de los sistemas filosóficos inmediatamente posteriores al suyo. Y

la raíz de los que componen el archivo de la historia de la filosofía moderna está, más allá de toda duda razonable, en la filosofía cartesiana, de manera que si cupiera leerla así, y solo así, no cabría objeción alguna a la genealogía trazada por Hegel.

Sin embargo, cuando se ocupa del vínculo que debe establecerse entre la obra de Descartes y la *filosofía* de Spinoza, describe a la última como un mero desarrollo consecuente del cartesianismo, como un sistema que, sin más, se acopla directamente a él para desarrollar y dotar de coherencia al principio en que se inspira²⁰; Spinoza, al final de las cuentas hegelianas, no habría sido sino un discípulo algo díscolo pero en el fondo fiel y rendido a la causa del patrono y adalid de la Modernidad que el alemán define y sanciona²¹. Ahora bien, decretar el cartesianismo de Spinoza esgrimiendo la evidencia textual de que este ha recorrido la tópica que da cuerpo a la metafísica de aquel, es no decretar nada. O nada demasiado significativo.

Inequívocamente, para ser crítico con la metafísica de Descartes es preciso haber pasado con rigor por ella..., pero la obra de Spinoza es en esto más que paradigmática. Es única por la naturaleza de la enmienda que presenta al modo como el francés ha pensado y propuesto aquella tópica. Es única, dicho de una vez por todas, porque con su crítica genera un espacio teórico literalmente extemporáneo en la época del dominio filosófico del cartesianismo, lo cual, como apuntaré luego, va a condenarla a un ostracismo casi absoluto al menos durante los dos siglos posteriores a su muerte. Si la metafísica de Descartes determina el *destino* filosófico del pensamiento moderno, el *carácter*²² de la *filosofía* de Spinoza lo rompe sin contemplaciones.

Spinoza construye la *Ética* desde la recusación de la lógica que organiza y determina la definición de los

conceptos fundamentales de la metafísica cartesiana, desde la denuncia de muchas de sus categorías —y, en consecuencia, de los problemas a que pretenden responder — como falsos o, peor aún, como ficticios. Spinoza tras Descartes, sí, pero sobre todo contra Descartes; todas las partes de la *Ética* contienen una crítica más o menos explícita (según las necesidades de la demostración) de alguna de las tesis más emblemáticas de la metafísica del francés. Y todo ello, por supuesto, rechazando con gesto firme aquella reordenación de las partes de la metafísica a que aludía antes. De manera que puede afirmarse que el sistema de Spinoza no ha de ser tenido, como quiso Hegel y tras él una larga serie de infatigables comentadores de la filosofía del judío de Ámsterdam, por una continuación, profundización o desarrollo de la metafísica cartesiana. Si debe establecerse un vínculo entre esta y la obra de Spinoza, habrá de ser definido como un vínculo de antagonismo teórico total. En los escritos de nuestro autor se dibujan los contornos de una Modernidad distinta de la dejada en herencia por Descartes, de una Modernidad que, desde luego, no ha tenido lugar. Al menos en los tiempos *modernos*.

4

Las razones que avalan esta última afirmación son complejas, pero todas descansan sobre la constatación de que la *Ética* se construye como rechazo explícito y tajante del residuo de ininteligibilidad que Descartes ha mantenido y reforzado al construir su filosofía, pues esta se vertebra en torno a un voluntarismo —a un voluntarismo creacionista— que quizás sea lo que le ha dado el brillo con que ha deslumbrado a la cultura de los siglos XVII y XVIII.

Dicho brevemente, la arrolladora hegemonía de la metafísica cartesiana durante la época moderna tal vez se deba a su potencia para sustentar, ligándolo a una tónica nueva y dotándolo de una lógica capaz de redefinirla y reordenarla, un voluntarismo del todo coherente con la imagen del mundo común en su época; o, dicho de otra manera, la filosofía de Descartes ha sido la expresión filosóficamente sistematizada de la imagen de Dios, del mundo y del hombre que su siglo, y sobre todo su inmediato porvenir, tendrán por evidente.

Desde su concepción de la naturaleza de Dios hasta la determinación de las relaciones que entre sí mantienen alma y cuerpo, pasando por su teoría de la verdad, las ideas y el juicio, o por su consideración de la libertad de la voluntad y, en consecuencia, del especial estatuto de ese ente intermedio entre Dios y la nada que es el hombre y cuya existencia, además de ser continuamente creada, definiría un verdadero imperio —el de la libertad y, consiguientemente, la moral— dentro de otro imperio —el de la necesidad natural a que se halla sometida la máquina a que en su física queda reducido todo cuerpo, también el humano—, la filosofía de Descartes es expresión de un racionalismo al que le pueden ser puestas algunas objeciones. Y Spinoza le pone muchas, empezando con una crítica radical del primer principio del que deben seguirse todos los demás: Dios o la sustancia en sentido *propio*. La reflexión cartesiana habría asumido de una manera demasiado escolástica una lógica de la analogía y sobre todo de la equivocidad²³ que le habría llevado a postular la irresoluble ininteligibilidad del principio del ser de todas las cosas. Por ello se puede sostener —y esta tesis constituye, como se lee en su primera carta conservada, el motor de la *filosofía* del autor de la *Ética*— que el gran

proyecto filosófico de Descartes se ha saldado con un rotundo fracaso.

Efectivamente, en su empeño por fundamentar la *nueva ciencia*, este ha afirmado la incomprendibilidad²⁴ de esa sustancia en sentido propio de la que depende el ser de todo lo que es, incluidas las verdades eternas, esto es, la racionalidad natural misma. Descartes, así, se habría visto arrastrado a recorrer una vía de *arracionalidad*²⁵ que atraviesa la práctica totalidad de los tópicos que dan cuerpo a su sistema. La potencia de Dios solo puede ser cartesianamente pensada como algo externo, trascendente a aquello sobre lo que se ejerce; es decir, a todo lo que es, a todo lo que crea, incluida esa racionalidad natural cuyo buen funcionamiento está produciendo la *nueva ciencia* que tanto debe al genio de Descartes. Y por ello la potencia de Dios es concebida en su filosofía como una voluntad absoluta, indeterminada e indeterminable. Partiendo de este postulado construirá la tónica de su metafísica, lo cual significa que, con el hilo del voluntarismo, ata a su sistema el exterior de la necesidad. Descartes habría construido el edificio entero de su filosofía partiendo de la fundamentación explícita de que hay ciertas zonas de lo real completamente ajenas a la necesidad racional y natural; y esas zonas son, muy precisamente, algunas de las que se ocupa su filosofía, conformando con ello la herencia que recibirá la gran cultura moderna posterior.

La constatación y denuncia de este fracaso es la semilla de la *filosofía* de Spinoza, que crece como un necesitarismo o un *racionalismo absoluto*²⁶. En primer lugar, porque en ella es rechazada toda consideración equívoca y analógica de los conceptos, lo que lleva a nuestro autor a redefinir las categorías con que levanta su sistema —a redefinir, en la primera parte de la *Ética*, las nociones de sustancia,

atributo y modificación— y a organizarlas manteniéndose fiel, con todo rigor, a la lógica de la univocidad.

Es esta recusación lo que explica las ecuaciones conceptuales —elaboradas en la primera parte de la *Ética*, siendo las otras cuatro como las consecuencias de esta especie de *metafísica general* en que consiste el *De Deo*— que definen el núcleo de la ontología spinozana. En la Sustancia (en Dios), esencia, existencia y potencia productiva quedan estrictamente identificadas, de manera que la Sustancia (Dios), lejos de crear todo lo que es, lo produce en y desde sí misma: es *causa sui* exactamente en el mismo sentido en que es causa de todas sus modificaciones —de todas sus criaturas, por decirlo a la manera cartesiana—. Sostener, entonces, que Dios es causa de sí mismo es afirmar que es causa inmanente de todo lo que es, lo cual es, a su vez, sostener que Dios se produce a sí mismo produciendo todas sus modificaciones. Y esto equivale a su completa naturalización. Dios, potencia productiva y causalidad natural y racional o formal son términos sinónimos, de modo que la consistencia de las cosas finitas queda cifrada en una legalidad absolutamente inteligible y asignable que necesaria, eterna, inmutablemente gobierna el mundo y por tanto a las cosas mismas. La necesidad natural y racional es la esencia misma de Dios, y por ello, porque Dios es la Sustancia única de todo lo que es y puede ser pensado, nada puede haber que le sea extraño o exterior, de hecho o de derecho. El Dios de Spinoza es una suerte de sintaxis que se expresa, se produce y se reproduce a sí misma en todo, y que lo hace según una necesidad absoluta, pues esta es su potencia misma —o sea, la esencia o naturaleza divina—, siendo todo lo demás modificación suya, finita o infinita. Lo mismo es decir Dios, que decir Sustancia, que decir Naturaleza; la identificación de realidad y racionalidad, la

asimilación de la lógica del pensamiento a la lógica de la constitución de lo real, son absolutas en el spinozismo.

Partiendo de este principio, nuestro autor recorre en su *Ética* todos los tópicos que Descartes ha traído al centro de la plaza pública de la filosofía. Pero lo hace, como decía más arriba, y como no puede ser de otra manera, enmendando de arriba abajo muchos de ellos, o, peor aún, desechando como pseudoproblemas algunos otros²⁷. Es decir, ofreciendo una solución totalmente extemporánea, intempestiva, a los debates y problemas a que ha hecho frente la metafísica cartesiana y, por extensión, la gran filosofía moderna. Así, propondrá una concepción de Dios en la que su acción no puede ser pensada como creación en virtud de una voluntad soberana, o en la que la extensión es uno de sus infinitos atributos. Y de ello extraerá las consecuencias más lógicas y a la vez más intempestivas: que el hombre no es un ser sustancial, sino una modificación finita de esa Sustancia necesariamente única cuya esencia o naturaleza es su propia potencia, y que por ello el hombre, como toda cosa singular existente en acto, es modificación finita de esa potencia, esto es, a la vez causa y efecto de otras cosas singulares (es, actúa y padece necesariamente dentro de la infinita red de determinaciones causales a que hemos de llamar Dios, Sustancia o Naturaleza). O que su alma (su *mente*, por emplear el término que Spinoza utiliza de manera consciente y sistemática) y su cuerpo son lo mismo aunque expresado de dos modos distintos; que la consideración de la voluntad (humana pero también divina) como una facultad capaz de determinarse a sí misma al margen de toda necesidad es una ficción debida a la ignorancia y que, por tanto, considerar la posibilidad misma de que el hombre constituya un imperio dentro de otro imperio no es pensar, sino delirar; que, consiguientemente, las categorías

de la moral son otras tantas ficciones forjadas también por nuestra imaginación o por nuestro deseo unido a nuestra ignorancia de las causas que determinan nuestras acciones²⁸; que el entendimiento y la voluntad tampoco son facultades de Dios y que, en consecuencia, carece de todo sentido asumir siquiera la posibilidad de una mediación entre este y los hombres, o contemplar la potencia divina como la sueña el sentido común moderno y también, claro, Descartes: como una suerte de poder regio²⁹...

El spinozismo, definitivamente, no pertenece a su época³⁰. O, dicho de otra manera, un racionalismo *absoluto*, una fundamentación completamente racional de la *nueva ciencia*, no parece haber sido posible —ni tampoco deseable, visto el inmediato porvenir del spinozismo— en la edad de la llamada *nueva filosofía*, en la gran época de la metafísica y de la indiscutible hegemonía de la consideración de la subjetividad, divina y humana, como algo sustancial y sobre todo libre, como *res* capaz de determinarse por y desde sí misma. Pues una fundamentación completamente racional, un racionalismo en verdad *absoluto*, conllevaría el fin de toda metafísica. El fin, consiguientemente, del universo intelectual, moral y político que ha forjado la gran cultura y la gran filosofía de esa Modernidad a la que ha dado su fisonomía filosófica propia el sistema de Descartes. Gran cultura y gran filosofía modernas que han definido un horizonte lógico, conceptual y temático tan refractario a la filosofía de Spinoza como esta lo ha sido a la lógica y a la materialidad de los conceptos que han demarcado los límites de dicho espacio.

Semejante rechazo mutuo explica el no-lugar que la *Ética* ha ocupado en la cultura filosófica de una época que ha llegado hasta el siglo XIX, extendiéndose quizás hasta mediados del XX³¹. Las posiciones cartesianas, cuando menos por lo que hace a las relaciones de exterioridad entre Dios y naturaleza, pero sobre todo a su teoría de la soberanía del alma sobre el cuerpo, de la libertad del albedrío y, en consecuencia, de la moral —esto es, por lo que concierne a su dualismo, en sentido amplio—, han gozado de una especial aceptación por parte de prácticamente todos los grandes sistemas filosóficos modernos³².

Absolutamente excluida y necesariamente excluyente de dicho horizonte, la *filosofía* que Spinoza escribe en su *Ética* es percibida como la consecuencia, por emplear las expresiones de alguno de los más distinguidos representantes de esa gran filosofía —Leibniz, Malebranche, Bossuet, Lamy, Fénelon, Bayle, etc.—, de una hipótesis *monstruosa* que conduce directamente hacia la aberración en que consiste la impiedad atea. Ha sido percibida, en fin, como un artefacto tan peligroso que intentar refutar o hasta nombrar al ateo de Ámsterdam ha conllevado la sospecha, por el simple hecho de haber entrado en contacto con sus doctrinas, de ateísmo³³. Y ello pese a que lo único que se ha leído de la *Ética*, desde finales del siglo XVII y hasta finales del siglo siguiente, ha sido su primera parte, el *De Deo*, texto que ofrece cuatro demostraciones de la existencia de Dios. Pero de la existencia del Dios que puede ser llamado indistintamente Sustancia o Naturaleza³⁴...

Así que, si la Modernidad consiste, como se ha repetido durante todo el siglo XX, en un proceso laborioso, lento y violento de secularización³⁵, la *filosofía* de Spinoza promete

su cumplimiento inmediato; la extemporaneidad del spinozismo se debería a esta promesa de consumación (en la teoría) de dicha secularización. Consumación o aceleración del proceso que la época en que Spinoza escribe la *Ética* y esta comienza a difundirse (desde luego, de un modo mucho más laborioso y mucho más lento, aunque sin duda menos violento que el proceso moderno) no ha sido capaz de soportar. Por ello, como decía más arriba, la *Ética* puede ser leída como el episodio más extremo en la historia de las reacciones provocadas por la irrupción de la metafísica de Descartes, como un episodio que permite entrever la naturaleza titubeante de la Modernidad que efectivamente ha existido, o que ha prevalecido. Y también por ello quizás debe ser leída como el manifiesto de una Modernidad ya cumplida, esto es, de una época todavía por venir en los ya lejanos tiempos en que el judío de Ámsterdam componía y recomponía su libro. Y tal vez también en los nuestros. La *filosofía* de Spinoza, en fin, como manifiesto filosófico para una Modernidad futura.

LA PRESENTE EDICIÓN

La presente edición ha sido realizada con el propósito de ofrecer un material de trabajo riguroso y que ponga al lector en condiciones de hacer todos los esfuerzos que demanda una filosofía tan exigente y difícil como la de Spinoza. Por ello he reducido al mínimo el número de notas al texto, pues enterrar bajo una avalancha de explicaciones la escritura de un filósofo no arroja excesiva luz sobre sus ideas; la arroja, para bien o para mal, sobre las del editor. La mayor parte de las mías dan cuenta de las elecciones de

traducción hechas para verter algún término o algún giro peculiares de la escritura spinozana.

Las que sí he conservado han sido las pocas que el propio autor ha puesto a la larga cadena deductiva en que consiste la *Ética*; todas ellas aparecen encabezadas por la sigla *N. B.* También he incorporado las variantes más significativas introducidas por el traductor (o los traductores, según el caso) del texto latino al neerlandés. Las encabezo con la sigla *NS*, y todas ellas pertenecen a la primera edición holandesa del texto (*De Nagelate Schriften van B. de S. Als Zekedunst, Staatskunde, Verbetering van't Verstand, Brieven en Antwoorden. Uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebracht. Gedrukt in 't Jaar 1677*). En algunos casos, muy pocos, se trata de añadidos posiblemente debidos al propio Spinoza; en otros, la inmensa mayoría, de perífrasis con que el traductor (Glazemaker), o traductores (algunos miembros del ya mentado «círculo» de Spinoza; depende del estrato redaccional del libro), tratan de explicar el pensamiento de aquel. Por lo demás, la edición latina de la que he traducido el texto, y que el presente volumen reproduce, es la ya clásica de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, C. Winter, Heidelberg, 1925, 4 vols. (la *Ethica* ocupa las páginas 43 a 308 del segundo de ellos). Se trata del mejor texto disponible hasta el momento, a la espera de la nueva edición crítica, de inminente aparición en las Presses universitaires de France (PUF) como parte de las *Obras completas* de Spinoza editadas y traducidas bajo la dirección de Pierre-François Moreau.

Lo que quizás requiere alguna explicación son los anexos con que he completado la presente versión y que se encuentran en la parte final del volumen.

Como primer anexo ofrezco la traducción de una pieza importante para la reconstrucción de la historia de nuestro

libro, pero sobre todo para esclarecer la génesis del llamado *spinozismo*. Se trata de la denuncia que redacta Niels Stensen el 4 de septiembre de 1677 y con la que acompaña la entrega al Santo Oficio en Roma, a finales de ese mismo mes, de un manuscrito de la *Ética*³⁶, sin nombre de autor y bajo el engañoso título de *Tractatus theologiae*. Descubierta por Leen Spruit y Pina Totaro en 2010³⁷ en los archivos del Vaticano —donde ha estado enterrado durante más de tres siglos, aunque quizás alguien prefiera decir que ha permanecido custodiado tras esos muros durante todo ese tiempo—, dicho manuscrito es el único texto existente de la *Ética* anterior a la publicación (ya corregida y anotada por sus editores) de las *Opera posthuma* y los *Nagelate Schriften*. Según consta en una anotación hecha por un oficial de la Inquisición, Stensen, haciendo gala de un celo de converso poco sorprendente³⁸, entrega esta primera versión de la *Ética* a finales de septiembre de 1677, después de haber recibido el texto, ese mismo verano, siempre en Roma, de manos de un «extranjero luterano» muy apto, según él mismo informa, para convertirse al catolicismo³⁹. Lo deposita antes de viajar a Hannover, y lo hace con la intención de que la *Ética* sea incluida en el Índice de libros prohibidos tan pronto como sea posible. Así se hará en 1678.

El texto de la acusación ofrecido aquí como primer anexo —conservado en un fascículo de inquietante título: *Libri prohibiti circa la nuova filosofia dello Spinoza*— es relevante por varias razones. En primer lugar, por el trato que su autor ha tenido con Spinoza entre 1661 y 1663 y con algunos amigos y conocidos del filósofo⁴⁰. El escrito se debe, pues, a alguien que no es del todo extraño a su entorno más personal, lo cual muestra que la *filosofía* desarrollada en la *Ética* ha sido tan extemporánea como para suscitar este tipo de reacciones incluso entre gentes

que, de un modo u otro, le son o le han sido cercanas. O, dicho de otra manera, que la inactualidad de un sistema entraña siempre para su autor, de modo necesario, un peligro no solo de incomprensión, sino también, de forma directa y despiadada, de acoso y de denuncia. En segundo lugar, por lo que indica el lenguaje en que está redactada la acusación: la *filosofía* de Spinoza, la difusión sin más de las ideas, es concebida por la Iglesia católica y sus paladines como una suerte de contagiosa enfermedad cuya difusión debe ser detenida a toda costa. Y, claro, la experiencia demuestra sobradamente que la institución más efectiva para neutralizar este tipo de venenos es, ha sido desde su fundación y apoteosis, la Inquisición. Por último, y de manera decisiva, por la información que nos proporciona sobre el destino que sigue cumpliendo la *filosofía* de Spinoza a pocos meses de su muerte. La denuncia, en efecto, se apoya sobre un tosco resumen de aquella *filosofía* en el que se insiste sobre su vinculación con la llamada *nueva ciencia*, sobre su necesitarismo, su sistemática negación del carácter trascendente y personal de Dios y su fundamentación de cierto amoralismo que se prolonga espontáneamente sobre una concepción de la política en verdad inaceptable para almas tan pías como las de Stensen y sus correligionarios. Sobre todo señala, de una manera muy significativa, los países en los que, como no podía ser de otro modo dado su rechazo de la modalidad católica del cristianismo, más se está propagando la ponzoña del *spinozismo* o más posibilidades tiene de subvertir los buenos usos morales e intelectuales por los que vela la Iglesia de Roma: Holanda e Inglaterra. La *filosofía* de Spinoza, así, sería la amalgama de los elementos más peligrosos para el orden cuyo mantenimiento produce los desvelos de la institución ante la que es denunciada: un *racionalismo* absoluto que se

vincula inmediatamente, con total naturalidad, con un materialismo de corte hedonista, o con lo que Stensen entiende por tal. Pues este servicial adalid de la ortodoxia no deja de señalar, por si pudiera haber alguna duda, que «los fundamentos de todo su mal son la presunción del entendimiento propio y el deseo de placeres sensuales». Ninguna estrategia nueva, pues, en la ya vieja lucha de la apologética católica contra el llamado libertinismo, el cual ha tardado muy poco en transformarse, en ser percibido como *spinozismo*. Lo nuevo, en efecto, no son las formas del combate; lo nuevo es la asignación de un nombre propio a todo lo que presente un cierto aire de familia con aquella corriente de pensamiento. Es por esto por lo que considero este documento como un elemento muy valioso también para reconstruir y por tanto entender los procesos, en verdad complejos, en cuya virtud una doctrina filosófica llega a abanderar transformaciones intelectuales que terminan por proyectarse sobre el ámbito de lo político. Transformaciones que, en el caso del *spinozismo*, comenzarán tímidamente a cristalizar ya bien entrado el siglo XVIII, al hilo del auge de la única clase históricamente revolucionaria, la burguesía, y de la consolidación de sus correspondientes proyectos de organización política, esencial y combativamente ajenos a toda forma de teología política tanto en la teoría como en la práctica.

El segundo anexo, sobre los vocablos con que Spinoza nombra los afectos, se debe a una constatación que podrá introducir al estudio de alguno de los envites a los que hace frente en la *Ética*. Aunque Spinoza hace suyo el proyecto que Descartes diseña para poder tratar *científicamente* las pasiones⁴¹, evitando con cuidado toda explicación de lo fisiológico o extenso que recurriese a elementos propios de otro ámbito o atributo, no deja de ser cierto que el propio

Descartes traiciona enseguida su propio programa, debido especialmente a su manera de pensar la unión de cuerpo y alma (cuyo tratamiento es necesario para abordar con rigor filosófico las pasiones, pese a que, según Spinoza, el francés las aborda proponiendo una «hipótesis más oculta que toda cualidad oculta») y, sobre todo, concediendo una función de primer orden a la voluntad, a su supuesto imperio sobre lo corporal y, por tanto, sobre lo afectivo, auténtica y definitiva aberración teórica y práctica si lo consideramos desde los principios del spinozismo. Por mucho que haya adoptado el punto de partida asignado por Descartes para su estudio, por mucho que haya asumido sus premisas por lo que hace a la fisiología y a la importancia de un conocimiento previo de la estructura del cuerpo humano⁴², los caminos que Spinoza recorre cuando se ocupa de los afectos le llevan a definiciones y, por tanto, a conclusiones del todo ajenas a las del autor de *Las pasiones del alma*. Dicho de otra manera, el tratamiento spinozano de los afectos, situándose en el terreno demarcado por Descartes, se revela en su desarrollo y resultados como perfectamente extraño al del francés.

Este segundo anexo se debe a que sabemos con total seguridad que la edición que Spinoza ha manejado de *Las pasiones del alma* es su traducción latina, firmada por Henry Desmarets⁴³ y publicada en Ámsterdam en 1650. La importancia de esta constatación no es menor, pues no solo nos muestra que Desmarets, poniéndolas en latín, ha otorgado un largo porvenir a las distinciones, las elecciones y los giros teóricos realizados por Descartes; nos revela sobre todo —si paramos la atención sobre las coincidencias nominales— que es en esta versión donde Spinoza ha encontrado el léxico que utiliza para escribir las partes tercera, cuarta y quinta de su *Ética*, así como las páginas de sus otras obras en que se ocupa de las pasiones. Así, lo