

Pierre-François Moreau

SPINOZA. FILOSOFÍA, FÍSICA Y ATEÍSMO

Ant. Machado
Libros

PENSAMIENTO



Pierre-François Moreau

SPINOZA.
FILOSOFÍA, FÍSICA Y ATEÍSMO

Traducción de
Pedro Lomba Falcón



EDITA **A. Machado Libros**

Labradores, 5. 28660 Boadilla del Monte (Madrid)

machadolibros@machadolibros.com • www.machadolibros.com

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente, incluido el diseño de cubierta, ni registrada en, ni transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro sin el permiso previo, por escrito, de la editorial. Asimismo, no se podrá reproducir ninguna de sus ilustraciones sin contar con los permisos oportunos.

Título original: *Problèmes du spinozisme*

© Pierre-François Moreau

© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006

© de la traducción: Pedro Lomba Falcón, 2014

© de la presente edición: Machado Grupo de Distribución, S.L.

REALIZACIÓN: A. Machado Libros

ISBN: 978-84-9114-130-3

Índice

Prólogo a la edición española. La utilización de la mirada histórica
Introducción. Leer a Spinoza

PRIMERA PARTE; MATERIALES

Spinoza y Epicuro: La física

Spinoza, Tácito y los judíos

Spinoza y Descartes

I. *Mens e Intellectus*. El joven Spinoza ante Descartes

II. Los *Principia* de Spinoza

SEGUNDA PARTE: PROBLEMAS

El ateísmo

El materialismo

Lenguaje y poder

El engaño de sí

¿Qué es la filosofía? Spinoza y la práctica de la demarcación

TERCERA PARTE: NOCIONES

El léxico de la primera persona

Sobre la justicia divina: Spinoza y los instrumentos de la revelación

Los profetas

Sacerdos, Levita, Pontifex. Los sacerdotes en el léxico del *Tratado teológico-político*

La luz natural en Spinoza

El amor en el *Tratado de la reforma del entendimiento*

El juicio

La duda
El martirio

Procedencia de los textos

Prólogo a la edición española

La utilización de la mirada histórica

La obra que el lector tiene en sus manos se ocupa de cuestiones de historia de la filosofía y, más en general, de cuestiones de historia de las ideas, dos disciplinas de las que no siempre se ve cuál es su utilidad inmediata. Digamos algo sobre ello. Ambas deben enfrentarse a tres tipos de adversarios: a quienes buscan en la filosofía una sabiduría, a quienes la practican como una técnica especializada, a quienes lisa y llanamente ponen en duda su interés.

1. El primer tipo de argumentación procede más bien del exterior del círculo de los filósofos profesionales. Identifica la filosofía con la búsqueda de una sabiduría, y busca en ella una enseñanza eterna. Desde este punto de vista, ¿por qué habríamos de detenernos en las diferencias entre los filósofos (las cuales aparecen aquí como contingentes) y en sus determinaciones históricas, que son por fuerza inesenciales respecto de su mensaje? Será preferible escuchar lo que todos tienen en común, o lo que los mejores de entre ellos han enunciado, sin perder el tiempo en investigaciones inútiles que no harían más que desviarnos del acceso inmediato a un ideal de vida o a una visión del universo o de la condición humana. Lo que

constituye la originalidad de una filosofía, ¿acaso no es lo menos interesante, fórmulas incomprensibles, tesis inadmisibles, análisis alejados de nuestra experiencia? Por lo demás, la jerga de los filósofos parece el ejemplo mismo de eso que aleja a los filósofos especializados de la simple investigación de lo verdadero, lo cual constituye el objeto del deseo de todos.

Es preciso dar dos respuestas a semejante discurso: la primera es que la precisión del concepto no se gana en la unidad y lo indeterminado, sino, bien al contrario, en la diferencia y la investigación de fronteras. Pensar sin diferencias es, muy a menudo, pensar banalidades, es decir: no pensar. La unanimidad aparente se hace sobre las palabras, pero sobre palabras cuyo contenido está como difuminado por el rechazo de las fronteras entre las nociones. Si una doctrina posee un sentido, si tiene algo que decirnos, ello se debe, justamente, a eso que hace que tal doctrina sea ella misma y no otra, incluso en aquellas de sus regiones que nos parecen difícilmente admisibles o escandalosas, o completamente alejadas de nuestra propia experiencia. En la medida en que una doctrina es coherente, estos rodeos técnicos son el precio que ha de ser pagado para establecer las tesis que parecen más aceptables. La segunda respuesta es que lo que ahora nos parece evidente, común, y, por así decir, admisible por todo el mundo, no siempre lo ha sido –y que a menudo ha sido preciso montar maquinarias conceptuales extremadamente complicadas para producir las ideas que después han adquirido una fuerza de evidencia, una fuerza tal que ha hecho que las evidencias anteriores y contrarias caigan en el olvido-. Dentro de semejante perspectiva, el establecimiento del sentido de los términos en un léxico específico, por ejemplo, lejos de ser una tarea secundaria, se convierte en una condición absoluta para pensar de la manera más rigurosa.

2. El segundo tipo de argumentación, por el contrario, procede del interior de la corporación de los filósofos. Es propio de los teóricos que están convencidos de la tecnicidad de la filosofía. No se imaginan que esta es eterna; estiman, al contrario, que conoce un progreso de tipo científico que hace que las doctrinas del pasado caduquen, lo cual las vuelve insignificantes. Tales doctrinas no tendrían mayor interés del que tienen los carromatos para los conductores y los usuarios de los aviones a reacción... En suma, lo que importa es la filosofía del presente; ningún interés puede haber en estudiar a... (y estos puntos suspensivos serán sustituidos por unos nombres propios o unas referencias que variarán cada diez años: Russell, Wittgenstein, las ciencias cognitivas, etc.).

La paradoja de semejante posición está en que, por un lado, afirma la fuerte tecnicidad de la actividad filosófica, la cual la emparenta con una disciplina científica, y hace que se apoye en las más recientes de entre ellas -esto es, estima que la filosofía no tiene por qué responder a las preocupaciones confusas, expresadas en lenguaje natural, de los no especialistas. Pero, por otro, reproduce respecto del pasado de la filosofía la misma ilusión que hemos enunciado más arriba. Por razones aparentemente opuestas, la mirada histórica del pensamiento se vuelve a encontrar desacreditada. En el mejor de los casos, será asimilada a la conservación de un patrimonio polvoriento.

Ante tales argumentos, se debe señalar que la modernidad técnica se construye con palabras, y dentro de un cierto marco. Este marco, estas palabras, esta vinculación misma a la ciencia, han sido producidos históricamente, y solo son válidos en una cierta coyuntura teórica. La historia indica las posibilidades y los límites de esta. No es que pueda anticipar estos límites, pero traza su contorno. Si es posible constituir dominios que utilicen un lenguaje y unos criterios definidos, las grandes escansiones de la historia de la disciplina nos han enseñado que las

crisis y las transformaciones ponen en cuestión, regularmente, los horizontes y los programas de la actividad filosófica. En tales momentos, lo que parecía caducado puede volver al primer plano (incluso cumpliendo otras funciones), y las fases anteriores del pensamiento pueden permitir medir de nuevo los envites y las condiciones de su funcionamiento. La actividad teórica del presente, por tanto, solo caduca en apariencia, y solamente por un cierto tiempo, el del pasado, lo cual en modo alguno quiere decir que esa actividad teórica del presente repita ese pasado o que se agote confluyendo con él.

3. Finalmente, una tercera serie de argumentos procede, entre otros, de aquellos que son llamados los «gestores» (y los «contribuyentes», figura mítica en nombre de la cual aquellos pretenden hablar). Ponen en duda, a decir verdad, no la existencia de la historia de la filosofía, sino, más generalmente, la de las disciplinas de investigación. Y lo hacen en nombre de la utilidad –y de su utilidad comparada–. La insistencia y la brutalidad con las cuales se han planteado estas cuestiones en Francia y en España en los tiempos más recientes son la forma de una cierta profundidad objetiva. No se trata de la profundidad subjetiva de la inteligencia individual, de la finura, del sentido de los matices, sino que se trata de la profundidad objetiva del cuestionamiento colectivo, de aquella que pregunta por qué debería la sociedad cargarse con el pesado fardo de una investigación en historia de la filosofía antes que con el de una investigación en informática o economía.

Frente a semejante interpelación, es difícil darse por satisfecho con algunas de las respuestas al uso: aquellas que apelan al hábito, a la reivindicación de la inutilidad como garantía de autenticidad, al valor formativo de toda ciencia. Semejantes respuestas, ciertamente, tienen su mérito, pero no delimitan con el rigor suficiente las razones por las que esta investigación en concreto posee un valor y

-reivindicémoslo- una utilidad. Hablo aquí de la utilidad de la historia de la filosofía en toda su efectividad -es decir, muy concretamente, hablo del establecimiento de los textos con todo lo que ello comporta de filológico, de la interpretación / comentario de esos textos, del análisis de los sistemas y de los problemas que esos textos constituyen, de la inserción de estos sistemas y de estos problemas en un contexto, esto es, a la vez en una tradición (de una doble tradición: la de los marcos de cuestionamiento y la de las construcciones sistemáticas) y en una escena filosófica; dicho de otra manera, hablo aquí de su inserción en una historia.

¿Cuáles son las razones por las cuales nuestra formación social (la Europa del siglo XXI) puede considerar como legítimo apoyar la investigación en historia de la filosofía?

Una primera razón deriva del lugar que ha ocupado la filosofía en la historia de las ideas. En efecto, es preciso que haya una investigación en historia de las ideas. ¿Por qué? Para saber qué somos -pues nos preguntamos constantemente por las raíces de Europa (cristianas o no), por la identidad nacional (y la inmigración... o, más bien, por las inmigraciones sucesivas que la han constituido), por la identidad europea, etc.- Y todo esto implica saber cómo este conjunto de identidades que nos constituye ha sido él mismo construido. Si estamos de acuerdo en limitar los efectos de la superstición, ello se debe a que, desde la «nueva física» de la Edad moderna, somos herederos de un mundo penetrado de causalidad; si defendemos la tolerancia y la libertad de pensamiento, no lo hacemos porque estemos especialmente dotados para ambas, sino porque hemos sido precedidos por los combates de la Ilustración y porque los movimientos religiosos mismos han formado la idea de una devoción privada; si consideramos que la soberanía es legítima tan solo si procede del pueblo según formas instituidas, ello es debido a que pensamos, tal vez sin saberlo, según las formas que han instituido las

teorías del derecho natural y del pacto social, así como aquellas que les han sucedido. Nosotros somos el producto de esta historia, somos vividos por ella, y solo conociéndola viviremos activa y lúcidamente. *Nosotros*, es decir, todos los ciudadanos, y no solamente los historiadores de las ideas.

Ahora bien, dentro de estas configuraciones de ideas la filosofía desempeña un papel particular. No, ciertamente, en tanto que «ciencia de las ciencias», sino a causa de una situación totalmente particular: a causa del hecho de que no tiene objeto. Todas las ciencias tienen uno, incluso aunque se trate de un objeto imaginario. La filosofía tiene envites; por supuesto que piensa estos envites bajo la forma de objetos; si carece de objeto, ella misma se da uno (a menudo los objetos mismos de las prácticas científicas, u objetos homónimos: por ejemplo, la extensión, cuando la física del XVII matematiza el espacio). En muchas épocas la filosofía funciona, pues, como laboratorio para las categorías. Inversamente, puede suceder que en una cierta época sea otra disciplina la que detente las claves de lo teórico y, por tanto, las claves de lo filosófico. Así, estudiar la historia de la filosofía nos permite estudiar la historia de las ideas de manera concentrada –pero de manera tan concentrada que ya no es comprensible si no se la vuelve a hundir en este terreno a intervalos regulares–. La investigación en historia de la filosofía –y esto implica muchos rodeos: el conocimiento de textos, de escuelas, de controversias– apunta, en el fondo, a la construcción de la historia de las formas de la racionalidad, las cuales no son de ningún modo lo propio de la filosofía, aunque se encuentran efectivamente en los discursos y las prácticas de las ciencias, de la política, de las religiones y en las formas de sensibilidad.

Una segunda razón deriva del carácter conflictual del campo en cuestión. En efecto, estas formas de racionalidad y de sensibilidad no son para nada homogéneas, y es

preciso corregir inmediatamente lo que puede parecer irénico en la explicación precedente. Las filosofías se han combatido, y hacer su historia es también tomar posición en estos conflictos. Aunque solo sea decidiendo de la importancia relativa de las filosofías del pasado, e incluso de la cualidad de filósofo de los diferentes pensadores que nos han precedido. ¿Quién merece ser reeditado, estudiado; quién es un objeto legítimo para una tesis? ¿Quién ha de ser considerado como un epígono, o como el valedor de un pensamiento vulgar? ¿Quién es merecedor de que se haga el esfuerzo de publicar una edición de sus obras completas (y, por tanto, merece que nos tomemos la molestia de encontrar fondos para publicarla...)? Las discusiones entre los filósofos y los historiadores de la filosofía actuales para situar entre ellos a los filósofos del pasado, para definir qué ha sido la filosofía y qué sentido han tenido los combates filosóficos, se ventilan también en el envite de saber cómo nos situamos nosotros, ahora, en relación a esta historia. De aquí la importancia de preguntas como estas: ¿ *quién* es filósofo?, ¿quién está legítimamente en la lista de los filósofos? Para nada se trata de una cuestión erudita. O, cuando menos, la erudición está aquí puesta al servicio de un análisis en el que lo que se mide es primeramente la significación histórica de las contradicciones que han hecho de nosotros lo que somos.

París, marzo de 2009

Introducción

Leer a Spinoza

Leer a Spinoza, como a cualquier otro filósofo, es, en primer lugar, trabajar sus textos. Desde los años sesenta, y a partir de la aparición de los pioneros trabajos de Martial Gueroult¹, Sylvain Zac², Gilles Deleuze³ y Alexandre Matheron⁴, los estudios franceses se han consagrado con perseverancia a este pensamiento fuerte y difícil. No es inútil preguntarse por las diversas maneras de realizar este esfuerzo. Se puede poner el acento sobre la coherencia del sistema, sobre la explicación precisa de los textos, sobre su inserción en la historia de las ideas. En el caso de Spinoza, estos diferentes procedimientos deben tener en cuenta, además, las dificultades -pero también los recursos- que derivan de su manera propia de situarse en las controversias y de escalonar diferentes estilos de argumentación.

Así, podemos caracterizar los diferentes procedimientos que a lo largo de esta historia se han revelado como otros tantos esclarecimientos legítimos:

El análisis estructural se propone sacar a la luz la arquitectura propia de un sistema filosófico. La fuerza de este método está en su insistencia sobre la consistencia de un universo, sobre el hecho de que los conceptos de un

filósofo no son reductibles a las nociones homónimas que atravesarían toda la historia del pensamiento, sino que, al contrario, extraen su sentido del encadenamiento sistemático en el que están insertos. Alexandre Matheron ha ofrecido un modelo de esto en su gran libro *Individu et communauté chez Spinoza*. Puede decirse que prácticamente todos los estudios actuales dependen de este trabajo. El peligro –en el que el mismo Matheron no cae– está en fijar el pensamiento del autor en un sistema cerrado. Evidentemente, se trata de un riesgo que es mayor en el caso de Spinoza, pues poseemos poca información acerca de su evolución intelectual, a diferencia de lo que sucede con Descartes, Hobbes o Leibniz. La mayor parte de sus obras han sido publicadas de una sola vez, tras su muerte; las que aparecieron en vida de su autor no han tenido más que una sola edición; tan solo poseemos un número restringido de cartas, cuando a menudo es la correspondencia lo que ayuda a reconstruir las fases decisivas de una doctrina.

El microanálisis de un texto, si este está bien escogido, puede convocar dificultades y problemas. Se trata de un procedimiento que completa la exposición de las estructuras de un mundo intelectual y que permite captar en detalle cómo se establecen las tesis, contra quién se formulan, sobre qué argumentos, qué referencias, qué ejemplos se apoyan. El análisis de los equilibrios lexicales de un pasaje preciso –los cuales no son necesariamente los mismos que los del sistema en su totalidad– muestra cómo el trabajo de un pensamiento se elabora a través del trabajo del lenguaje, y hasta qué punto este es simultáneamente el material necesario y el instrumento de la transformación de una síntesis teórica. Ciertamente, se puede considerar cada una de las páginas de un filósofo como un trozo de un monumento que le otorga su sentido; pero a veces es más provechoso descubrir en ellas uno de

los cimientos sobre los que se construye el edificio. Se ve así qué procedimientos son puestos en práctica, qué recursos deben ser movilizados, qué sacrificios se hacen necesarios.

La inserción del sistema en la historia del pensamiento implica varias dimensiones. En primerísimo lugar, la relación con la tradición filosófica -a condición de no reducir esta relación a una simple repetición o al juego de las influencias lineales, pues es preciso comprender que una tradición, por sí misma, es algo contradictorio, y que recibir es escoger-. A continuación, la relación con los espacios intelectuales que el sistema recorre y a los cuales debe su formación: el derecho y la política, el análisis de las pasiones, la religión, las diversas prácticas científicas. Simétricamente, la historia de la recepción -por ejemplo, la acusación de ateísmo o de panteísmo, así como las lecturas en términos de mística, nos invitan a que nos preguntemos a qué pueden aferrarse tales interpretaciones (incluso si son tendenciosas) en el texto-. Finalmente, el análisis del movimiento mediante el cual Spinoza se hace spinozista: ¿cómo se llega a lo que podríamos llamar un spinozismo desarrollado? El problema está entonces en no leer este movimiento según un registro teleológico.

Cuando se recurre a estos tres enfoques, es preciso prestar atención a dos características que son comunes, sí, pero también particularmente importantes en el caso de Spinoza:

La dimensión controversial: si es verdad que un sistema filosófico se construye en relación al exterior, o, más bien, que el exterior está en el interior -por sus exigencias, sus herencias, sus cuestiones-, entonces hay que agudizar la atención y medir en qué conflictos se inserta una filosofía, y más aún si esta no nombra a sus adversarios; es preciso, por tanto, y en cada pasaje, preguntarse a quién se apunta,

qué argumento tradicional es evocado y qué peso referencial recubre cada silencio.

La dimensión argumentativa y estilística: ¿qué trata de probar determinada fórmula o figura? En este sentido, un buen punto de partida consiste en la localización de una fórmula que parece extraña si se compara con lo que se cree saber acerca del sistema. Si se toma en serio la consistencia de un universo teórico, la cual no es lo mismo que su estricta coherencia demostrativa, remontar los hilos de semejante extrañeza conduce a menudo a quebrantar las certidumbres demasiado rápidamente adquiridas; se puede entonces columbrar que varias soluciones sucesivas han tratado de imponer, a través de caminos diferentes, una misma tesis fundamental; o, al contrario, que una tesis esencial solo ha sido construida poco a poco, edificándose a través de estilos de argumentación y de formas de razonamiento otras que la pura demostración. Se puede observar, finalmente, que una tesis única afirma aspectos diversos según el registro discursivo en que se expresa; no se excluye que tan solo pueda revelar el conjunto de sus envites y de sus consecuencias dándose a leer en varios modos de expresión -el diálogo y el tratado, la carta o la exégesis, la demostración matemática o el escolio polémico.

He intentado clasificar en otro lugar⁵ las diferentes culturas de Spinoza, partiendo de su biblioteca y de lo que acerca de ellas aparece en su obra. Quisiera practicar aquí un ejercicio análogo, pero desde otro punto de vista. Se ha dicho que una filosofía se construye a partir de un cierto número de elementos exteriores. Es importante hacer su inventario. Una vez establecida la cronología de la vida de alguien, queda preguntarse -si es que se quiere transformar dicha cronología en una biografía propiamente dicha- qué mundos teóricos ha atravesado que hayan

modelado su experiencia y le hayan proporcionado los materiales para elaborar su pensamiento.

Así pues, un modo de leer la biografía que se detenga para hacer balance de las adquisiciones culturales. Un filósofo que medita la religión, incluso si parece hacerlo de manera abstracta, da necesariamente un contenido a los términos que utiliza, y este contenido procede de su cultura, es decir, de lo que ha vivido, visto o leído. Sucede lo mismo con los demás sectores de la vida humana y con los discursos en los que estos se reflejan. No se trata solamente, por lo demás, de reflexionar sobre estos sectores como si fueran determinados objetos, sino también de vivir lo que en ellos sucede, o de transponer en otro lugar lo que se limitaba a ellos. Son a la vez, en suma, materiales de estudio, momentos de experiencia y envites de conflictos.

Se diga o no se diga, se sea consciente de ello o no, siempre se razona efectivamente sobre un cierto material. Este no es tomado necesariamente de la vida misma del escritor: puede proceder de sus lecturas (pero no se lee todo, y se concede una importancia mayor o menor a lo que se lee). Puede proceder también del aire de la época –pero también aquí se selecciona⁶–. Entre la cultura pasiva de un autor y su pensamiento propio, existe un nivel intermedio que es el de su cultura activa, o más bien el de la activación de su cultura: aquellos de entre sus conocimientos, directos o indirectos, que le sirven para construir los problemas y resolverlos.

Por ello, no basta con localizar lo que estaba a disposición de Spinoza, ni siquiera con enumerar lo que ha retenido. Para acercarse a la línea en que una cultura se incorpora a una filosofía es preciso medir, por decirlo con un término tomado de Leo Spitzer, el *desvío significativo* mediante el cual el filósofo modifica eso mismo que recibe.

Señalemos cuatro componentes fundamentales de la cultura de Spinoza.

1. Primer componente: la cultura religiosa. Spinoza vive en una época de doble confrontación religiosa. Por una parte, el cristianismo está dividido en varias confesiones entre las cuales abundan las controversias, y se ve confrontado también a un pensamiento libertino cada vez más fuerte, por no mencionar la existencia de un judaísmo que conoce un vigor intelectual bastante importante, legible a partir de entonces en las lenguas europeas. Por otra, el descubrimiento, debido a los viajeros, los misioneros y los conquistadores, de las religiones de América y del Oriente refuerza un pensamiento comparatista que hasta entonces tan solo se nutría de la tríada judaísmo, cristianismo e islam, o de la herencia de la mitología antigua.

¿Cómo se sitúa Spinoza dentro de este horizonte? Procede de un medio judío muy particular, y, dentro de él, vive un destino también particular. Los judíos «portugueses» de Ámsterdam son en su mayoría exiliados que han abandonado Portugal (o España) para refugiarse en las Provincias Unidas. Durante varias generaciones habían vivido en la Península como católicos. Sería inútil retomar aquí la discusión acerca del grado de sinceridad de su conversión. Lo que importa es que, incluso quienes eran verdade-ramente criptojudíos, poseían una cultura judía muy débil -si se distingue en el interior de una religión, como es necesario hacer, entre la fe y la cultura-. Por tanto, se ven obligados a traer rabinos de Venecia o de Marruecos. Y sobre todo, en la misma Ámsterdam, se señala una nueva especificidad: la comunidad posee una cultura, a lo que parece, especialmente bíblica -esto choca a los viajeros: se estudia más la Biblia, y más directamente, que el *Talmud*-. Es este un rasgo que se encuentra en Spinoza.

¿Qué hace este cuando abandona la comunidad? Penetra en un mundo dominado por una cultura religiosa calvinista; también en él prevalece la Biblia sobre sus comentarios. Cuando Spinoza diga *Scriptura sola*, no dirá nada distinto de lo que dicen sus contemporáneos, aunque rápidamente otorgue otro sentido a la expresión.

Aquellos a quienes frecuenta, no obstante, no son teólogos de profesión: son mercaderes (Balling, Jelles) o médicos (Meyer, Bouwmeester), miembros a menudo de grupos que pertenecen a la segunda Reforma. Otro grupo importante en las Provincias Unidas es el constituido por los socinianos: Spinoza podría estar cerca de ellos por su concepción de Cristo, por su racionalismo, por la importancia que conceden al texto solo de la Escritura y por su rechazo, por ejemplo, de la Trinidad. No obstante, la única vez que Spinoza los menciona, lo hace para condenar su literalismo.

¿Qué conoce Spinoza de otras confesiones o religiones? Ha frecuentado a católicos, sin contar a aquellos que lo han sido o que van a convertirse al catolicismo. Estos últimos le van a hacer objeto de sus ataques y van a tratar de convertirle. Pero cuando habla de ellos, lo hace más bien porque se interesa por las fuerzas y las debilidades de la secta de los «*pontifici*» en términos de religión política, por los medios de su dominación y por sus relaciones con el poder. En cuanto a las otras religiones, parece no disponer de ideas precisas sobre el islam (su opinión sobre Mahoma es fluctuante), aunque parece que las tiene sobre la política de los turcos. Por lo que se refiere a la China, se interesa más por la permanencia de la nación a pesar de sus invasores; y respecto del Japón, por las reglas políticas que impone a los cristianos que quieren comerciar con él. Cuando habla de los profetas, no se interesa por los de los indios, a diferencia de Juan de Prado. ¿Y las religiones antiguas? Son objeto de su reflexión, de nuevo, más bien por su carácter político.

Así pues, el nuevo y ampliado horizonte no ha desempeñado para él un papel importante. El descubrimiento de América, el mayor conocimiento de las Indias o de la China, no parecen ofrecer un material nuevo a su reflexión sobre la fe o la teología: permanece dentro de un universo antiguo –más romano, por lo demás, que griego y judeocristiano.

Sin embargo, no podemos quedarnos en esta constatación. Cuando leemos los primeros capítulos del *Tratado teológico-político*⁷, nos damos cuenta del esfuerzo que hace Spinoza por construir una teoría general de los instrumentos de la revelación –a partir de un material ciertamente judío y cristiano, pero tendiendo a descifrar en él reglas generales de comportamiento válidas, para él, en todas las civilizaciones–. Hay aquí un desvío notable, por una parte, respecto de los discursos ortodoxos, y, por otra, respecto de los discursos comparatistas, ya se enmarquen dentro de la ortodoxia o mediten su ruina. Spinoza se encuentra ya en otro tipo de cuestionamiento: en aquel que podría llamarse una antropología religiosa, pero no ya en una discusión sobre la verdad de la religión o de tal religión.

2. Segundo componente: el universo científico. Pensamos inmediatamente en las matemáticas y la física. Pero no es todo: es preciso incluir también a la medicina (Spinoza frecuenta a muchos médicos) y a las ciencias del lenguaje. Se trata de una cultura pasiva. Ha leído a Descartes y a los cartesianos holandeses; no es seguro que haya necesitado a Hobbes para elaborar su teoría de la definición genética. No es un sabio en el sentido de que habría inventado teoremas. No es Descartes o Leibniz. Pero Spinoza es un aficionado a las ciencias bastante cultivado, está al corriente de la ciencia de su tiempo, y es capaz –su Correspondencia lo muestra ampliamente– de discutir con

otros defensores de la «nueva filosofía» y de sus correlatos científicos.

La cuestión, más bien, es esta otra: ¿qué significa importar los criterios de verdad de otra disciplina? Spinoza sabe bien que la sustancia y sus atributos, al igual que las pasiones y el Estado, no son objetos matemáticos. En el proceder filosófico, no se importa el rigor de otra disciplina; esta no sirve, hablando con propiedad, de modelo. Sin embargo, Spinoza le otorga la importancia suficiente como para reproducir su presentación, y, para él, se trata de algo más que de una simple presentación: se trata de un método de establecimiento de lo verdadero que se ha probado en la física y la astronomía de su tiempo. Y basta para hacer comprender su propio proyecto: aplicar a otros objetos, que no poseen el mismo estatuto que los objetos geométricos o físicos, una mirada que pueda hacer preferir las esencias a los fines, y las propiedades a las metáforas.

Aquí, su desvío significativo es este: no reproducir la causalidad conocida por las ciencias, sino enunciar que nada escapa a la causalidad; no tanto decir que Dios es la naturaleza, cuanto decir que la naturaleza entera no es más que una producción regulada por leyes.

3. Tercer componente: la cultura política. Es doble. Spinoza ha vivido en una República libre; lo dice al principio y al final del *TTP*. Pero se trata de una libertad conquistada, y siempre amenazada. Ha vivido el período sin *stadhouder*, luego la invasión extranjera y el cambio de régimen (ante el cual ha reaccionado: *ultimi barbarorum*). Es esta una experiencia directa que Spinoza ha analizado en múltiples ocasiones y que ha contribuido con fuerza a la formación de su pensamiento.

El segundo aspecto de esta cultura es la frecuentación de textos históricos: de historia antigua (Quinto Curcio, Tito Livio, Tácito) y moderna (inglesa, francesa, italiana y española). En ciertas cartas le vemos hablar bastante

libremente de la actualidad política. Cita también, aunque muy poco, a algunos teóricos: a Maquiavelo, Hobbes, De La Court.

Si hay algún desvío aquí, está más bien en su voluntad de explicar lo real que los demás describen; en su convicción de que los Estados se hunden desde su interior y de que las causas de ello son asignables.

4. Cuarto componente: la cultura literaria. Además de la Biblia, la otra gran referencia de Spinoza es la literatura latina. Lo que va a buscar en ella es un conocimiento antropológico. Puede verse en ella un rasgo de la cultura «clásica»: consiste, justamente, en la constitución de un clasicismo, es decir, de unas referencias que parecen eternas y mejor expresadas en un lenguaje fijado de una vez por todas. La originalidad de Spinoza está más bien en que considera esta herencia clásica como un dato, y en que trata de explicarla mediante un procedimiento análogo al de la física. Aquí, una vez más, lo que funda su desvío propio es la referencia a la causalidad. Lo dice claramente en el prefacio de la cuarta Parte de la *Ética*.

¿Se puede hablar además de un componente filosófico? Lo que Spinoza dice de Aristóteles, de Tomás de Aquino o de Hasdaí Crescas pertenece más bien al orden de la mención. La presencia de Descartes merece una atención mayor, pero su obra científica es probablemente tan importante como su obra filosófica. Spinoza recurre a los escolásticos holandeses sobre todo para encontrar un léxico, y la manera desdeñosa que tiene de mencionar sus hallazgos es elocuente sobre el hecho de que no se trata más que de un léxico.

Estos desvíos pueden ayudarnos a comprender cómo se efectúa el trabajo cuyo producto es la filosofía de Spinoza. Parece que la Historia de las ideas tiene mala prensa en la Universidad francesa; pero es la Universidad francesa la que se equivoca. Sin dicha Historia, la filosofía es

propiamente incomprensible. Evidentemente, es preciso comprender esta Historia no como la insulsa enumeración de nociones vagas, sino, al contrario, como la localización de las controversias que dan su sentido a los conflictos políticos, científicos, religiosos de una época. Y es preciso también leer en estos conflictos el horizonte dentro del cual se organizan las elecciones de un sistema cuyo objetivo es removerlos.

Finalmente, hay que prestar atención al *tono* en el que se expresa una filosofía. Ahora bien, el tono de Spinoza no es de ninguna manera uniforme; en ocasiones se indigna, o recurre a una retórica violenta. ¿En qué pasajes?

- cuando despacha a ciertos corresponsales (Blijenbergh, Boxel, Albert Burgh); y no recula ante la chanza antisupersticiosa o anticlerical (el sexo de los fantasmas, los caballos que comen hostias);

- cuando se indigna con quienes no reconocen las reglas del procedimiento científico, incluidos los de la ciencia histórica (a propósito de la coherencia de los relatos bíblicos, o de la continuidad de la lengua hebrea);

- cuando sube el tono en el último capítulo del *TTP*, al tratar de la libertad de expresión;

- cuando describe ciertos efectos de las pasiones, y sobre todo la ceguera de los filósofos ante su producción y su vana exigencia de que cesen lo que ellos llaman «los vicios».

Estas cuatro variaciones de tono, cada una de las cuales se corresponde a una de las cuatro dimensiones principales de su cultura, y a uno de los cuatro desvíos significativos que acaban de ser reseñados, indican probablemente los motores de la filosofía spinozista; muestran que esta no es neutra, que no es una búsqueda abstracta de la sabiduría, sino que esta sabiduría, para Spinoza, se identifica en una serie de rechazos. Es una serie coherente de tomas de

posición lo que da su sentido a su filosofía. Si lo ignorásemos, nos condenaríamos a perderlo.

Notas al Pie

¹ Spinoza I. *Dieu (Éthique, I)*, París, Aubier; Hildesheim, Olms, 1968, y Spinoza II. *L'âme (Éthique, II)*, París, Aubier; Hildesheim, Olms, 1974.

² *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, P.U.F., 1963.

³ *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.

⁴ *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.

⁵ P.-F. MOREAU, *Spinoza et le spinozisme*, París, P.U.F., col. «Que sais-je?», 2003, cap. 1.

⁶ Esta es la debilidad del libro de Dunin-Borkowski (por admirable y útil que sea su erudición): ciertamente, Spinoza no ha leído todo lo que se ha publicado en su tiempo, y su obra no es ni la suma ni la síntesis de ello.

⁷ En adelante, emplearemos las siguientes siglas: *TTP*, para el *Tratado teológicopolítico*; *TP*, para el *Tratado político*; *Eth.*, para la *Ética*; *Ep.*, para la *Correpondencia*; *KV*, para el *Tratado breve*; *TIE*, para el *Tratado de la reforma del entendimiento*; *PPC*, para los *Principios de filosofía de Descartes*; y *CM*, para los *Pensamientos metafísicos*. Los textos de Spinoza serán citados siguiendo la edición GEBHARDT, indicando el número del tomo en que aparecen seguido del número de página y de línea o líneas que correspondan a la cita.

Primera parte

Materiales

Spinoza y Epicuro: La física

Paradójicamente, la investigación ha vinculado a Spinoza a prácticamente todas las filosofías antiguas¹ salvo al epicureísmo² -probablemente porque la crítica se ha obcecado con la cuestión del vacío y los átomos-³. No obstante, en el momento en que aparecen sus *Opera posthuma*, todo el mundo se apresura a caracterizarle como «epicúreo» -más para culparle que para felicitarle por ello-. ¿Es este un simple argumento de refutación, sin fundamento en la arquitectura del sistema de Spinoza?

Partamos de dos citas de Pierre Bayle, las cuales indican el espacio en que se sitúa el problema. La primera, al final del artículo «Spinoza» de su *Diccionario histórico y crítico*, afirma que «los más grandes matemáticos de nuestro tiempo» han despreciado el spinozismo sobre todo porque «la mayor parte de estos señores admite el vacío». Y, precisamente, «nada hay más opuesto a la hipótesis de Spinoza que sostener que los cuerpos no se tocan, y nunca dos sistemas han sido más opuestos que el suyo y el de los atomistas. Está de acuerdo con Epicuro por lo que hace al rechazo de la Providencia, pero en todo lo demás sus sistemas son como el fuego y el agua»⁴. La misma idea aparece en el artículo «Leucipo»: «el sistema de Spinoza se acomodaría muy mal a esta doble extensión del universo,

una penetrable, continua e inmutable, y otra impenetrable y separada en trozos que en ocasiones se hallan a cien leguas uno de otro. Creo que los spinozistas se verían en un serio aprieto si se les forzase a admitir las demostraciones del señor Newton»⁵. La oposición entre Epicuro y Spinoza sería, por tanto, tan fuerte por lo que se refiere a los principios de la física, como clara su convergencia en cuestiones de moral.

Sin negar las diferencias entre los dos sistemas, vamos a intentar matizar este cuadro. Ciertamente, sería fácil enunciar lo que les separa: en primer lugar, el estatuto de la extensión, que no es para Spinoza sino uno de los atributos infinitos de la Sustancia, mientras que, bajo la doble forma del vacío y de los átomos, la extensión constituye para Epicuro el todo del universo -pues el pensamiento mismo es la propiedad de los átomos más pequeños y rápidos, y no el lugar de otro sistema de modos. Pero, más que quedarnos en estas divergencias iniciales, es preferible subrayar las que aparecen más cerca de las aproximaciones realizadas entre ambos filósofos, las cuales son, quizá, la huella o la condición de las primeras.

Partamos una vez más de una cita -sería asombroso no verla figurar a la cabeza de esta confrontación-. A Hugo Boxel, que le recuerda que todos los filósofos han creído en la existencia de los espectros, a excepción de Demócrito y Epicuro, Spinoza le responde con un elogio de los atomistas: «me habría sorprendido que hubieseis citado a Epicuro, a Demócrito, a Lucrecio o a algún otro atomista y defensor de los átomos»⁶. Spinoza no parece sentir con tanta fuerza esa distancia que Bayle juzgará evidente. Por ello, los autores de las refutaciones que han vinculado a Spinoza con Epicuro⁷ han sido tal vez más perspicaces que los comentadores que han desatendido esta proximidad.

Para poner a prueba esta perspicacia llena de odio, vamos a explorar lo que puede aproximar a ambas filosofías, tanto en lo que se refiere al estatuto de la física como en lo que hace a su contenido y, finalmente, a su envite.

1. EL ESTATUTO DE LA FÍSICA

Antes de abordar el contenido mismo de la física, no es inútil preguntarse por el lugar que ocupa esta disciplina en cada uno de los dos sistemas. En ambos casos se podría hablar de una suerte de *centralidad desplazada*. En Epicuro, en efecto, desempeña un papel tan fundamental que la canónica misma aparece como una parte de la física. Es por ello, además, por lo que el epicureísmo no entra demasiado fácilmente en el marco de las doxografías antiguas, las cuales pretenden dividir todos los sistemas en una lógica, una física y una ética para comparar mejor sus respuestas a ciertas cuestiones, las cuales son unificadas. A Cicerón, que critica la ausencia de tecnicidad lógica del epicureísmo, el epicúreo Torcuato le responde que no la necesitan⁸, y esta ausencia remite, evidentemente, al enraizamiento de la ciencia en la positividad de la sensación: es la explicación física de los simulacros lo que garantiza la seguridad del razonamiento, y la afirmación reiterada de que los sentidos no nos engañan regula la inutilidad de una teoría del conocimiento como disciplina especial. Pero, paradójicamente, se descuida el detalle de esta física tan esencial: la equivalencia de las explicaciones no es incompatible con los principios una vez afirmados. Los epicúreos –la tradición antigua se lo ha reprochado con insistencia– se cuidan bastante poco de la explicación científica de los fenómenos. En suma, la centralidad de esta física es más la de los principios de una visión del mundo

que la de una explicación detallada y rigurosa de la totalidad de lo visible.

En Spinoza encontramos, *mutatis mutandis*, una doble posición análoga:

Por una parte, un desprecio explícito por los seres de razón que hace inútil la construcción separada de una lógica o de una doctrina del método. Lo que ocupa su lugar, y hace que la doctrina de los tres géneros de conocimiento no quede reducida a una clasificación abstracta, es la investigación del enraizamiento de las ideas inadecuadas y, en cierta medida, de las ideas adecuadas, en la configuración de nuestro cuerpo y en la de su relación con los otros objetos de la extensión⁹. Que los sentidos no nos engañan, es algo que Spinoza también admite. Es cierto que lo dice en el marco de una epistemología diferente de la del epicureísmo; pero ambas concuerdan en un punto: la explicación física de la sensación. Los errores debidos a esta no son jamás puras ilusiones, sino producto de leyes físicas rigurosas (de una cierta manera, finalmente, veo verdaderamente el sol a doscientos pasos). Así pues, en Spinoza, como en Epicuro, la física ocupa el lugar de la lógica para explicar los procesos de producción de lo falso.

Por otra, en el comienzo de la segunda Parte de la *Ética* Spinoza se ahorra la construcción de una física desarrollada y de la parte física que aparecería en un Tratado del hombre. Para conducirnos -como de la mano- a la salvación, bastan unos principios muy generales: entre las composiciones de los *corpora simplicissima*, hay seres muy complejos; algunos poseen a la vez partes fluidas y partes blandas cuyo choque producirá *vestigia*; son afectados de un gran número de maneras por los cuerpos exteriores. Esto es suficiente para construir la estructura del hombre -la estructura de lo imaginario- y para indicar el origen de las nociones comunes y las ideas inadecuadas. Así, diferentes físicas concretas son compatibles con estos