BARUC SPINOZA NO TOMA EN FALSO EL NOMBRE DE SU DIOS

Lelio Fernández

Abstract

In this paper my concern is to show that Spinoza used the word God (Deus) because of an inner ethical drive. Therefore one cannot assume that usage to be the linguistic stratagem of a mealy-mouthed atheist, one not willing to speak plainly. If my account is right, it raises the question about whether Spinoza was religious or not.

Hace algunas décadas, H. Barker proponía que se evitase en lo posible el uso de las palabras equivalentes al término latino *Deus* en la traducción de las obras de Spinoza o al referirse al pensamiento contenido en ellas, e invitaba a usar más bien las palabras que traducen el término *Natura*. Pensaba que había sido desafortunado, aunque tal vez inevitable, que Spinoza hubiese querido recurrir a la palabra *Deus* tal como lo hizo, y que era todavía mucho más desafortunado que sus traductores y sus comentaristas se hubiesen hecho cómplices en el abuso de la palabra al utilizar el equivalente en sus propios idiomas. La razón de su queja y de su propuesta era ésta: *the Deus of Spinoza is not the 'God' of ordinary linguistic usage*. En el lenguaje ordinario, el término carga consigo asociaciones que fácilmente podrían ocasionar una interpretación errónea del pensamiento espinocista. Además, Barker no estaba seguro de que el mismo Spinoza hubiese sido capaz de evitar el influjo de esas asociaciones¹.

1. H. Barker, "Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics (1)", S Paul Kashap, *Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays*, Berkeley-London,

Estos reparos, que obedecían al temor de infiltraciones religiosas en la obra de Spinoza o en el modo de leerla, son compartidos en distintos modos por algunos comentaristas que preferirían no tener que encontrarse con un nombre que les sugiere la existencia de algo así como una vena mística, o que documenta la presencia de una metafísica más bien molesta para algunas interpretaciones. Los contemporáneos de Spinoza, por el contrario, lo acusaron de usurpar el nombre divino para enseñar veladamente el ateísmo puro. El peor uso en falso del nombre de Dios².

La intención de este artículo es mostrar que Spinoza perseveró en el uso de la palabra *Deus* porque estaba convencido de que era el nombre correcto y por excelencia para designar lo que él definió como el "ser absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (*Ética* 1, Def. 6)³. Mejor aún, que perseveró porque vivía en el convencimiento de que sólo merece el nombre divino esa substancia a cuya naturaleza pertenece la extensión espacializante no menos que el pensamiento, que no crea un imposible mundo distinto de sí misma y que, "propriadamente hablando, no ama a nadie" (*Ét.* 5, Prop. 17 Corol.).

Richard Peters, en su libro *Hobbes*, decía que los filósofos tienden a hacer flamear palabras en lugar de banderas; aquí habría que decir que Spinoza enarboló en su filosofía el nombre que, según él, otros hacían flamear en vano. Sin metáfora: tuvo la audacia de pensar que su filosofía revelaba el significado verdadero del nombre divino. Es también intención de estas páginas conjeturar de dónde nacen esa audacia y ese convencimiento paradójico, tan aptos para irritar al máximo la sensibilidad de los creyentes contemporáneos de Spinoza y para incomodar a algunos comentaristas actuales.

University Of California Press, 1972, p. 110. El artículo apareció por primera vez en *Mind*, vol. XLVII, 1938.

2. Véase la carta de Lambert van Velthuysen a Jacob Osten: *Spinoza, Correspondencia*, Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988, *Carta* 42.

3. Aquí y en adelante, salvo indicación distinta, traduzco los textos de Spinoza de la edición de las obras completas hecha por Carl Gebhardt: *Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsverlag, 1972, 2a. edición, a la que me referiré siempre como *SO*. Para el *Tractatus de intellectus emendatione* recurro a la traducción que hicimos con Jean Paul Margot: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1989, al que en el artículo me refiero como *TRE*.

LAS PALABRAS Y LAS IDEAS

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* (88-89), Spinoza advierte que las palabras se forman en esa variedad de la imaginación que es la memoria, según cómo nuestros cuerpos son modificados por distintos aspectos de las cosas. Formadas así, según la capacidad sensible de la gente, son signos de las cosas tal como las imaginamos y no tal como nuestro entendimiento es capaz de pensarlas. Por eso son causa de errores graves y frecuentes que sólo se pueden evitar en el pensamiento filosófico si se las usa con una cautela excepcional. Decir eso equivale a declarar la existencia de un abismo entre la imaginación, fuente del lenguaje, y el entendimiento, de donde nace la filosofía. Aunque esta declaración pusiera en duda el valor del lenguaje filosófico, Spinoza no dejaba de pensar que sus escritos y los de otros pudiesen ser la exposición confiable del pensamiento⁴. Su advertencia sobre la necesidad de la cautela implicaba la posibilidad de decir y de escribir con exactitud suficiente lo que el entendimiento concibe. En el mismo *TRE* (47), refuta a los escépticos arguyendo que tropiezan inevitablemente con cualquier cosa que afirmen o que nieguen, y no por una impotencia radical de las palabras, sino porque su lenguaje siempre está suponiendo algo cuya verdad es indudable, por poco que digan.

En la carta 17, escrita a Pieter Balling en 1664 y por tanto posterior al *TRE*, Spinoza afirma que la imaginación, así como habitualmente es determinada por las modificaciones corporales, puede ser determinada también sólo por el alma puesto que “como lo experimentamos, sigue en todo las huellas del entendimiento: encadena y conecta entre sí las imágenes y las palabras con un orden tal como el que sigue el entendimiento en sus demostraciones”. Martial Gueroult estima que la declaración de que la imaginación puede depender de la sola disposición del alma se apoya en algunos aspectos de la doctrina cartesiana que, por esos años, Spinoza no habría logrado suplir todavía con una teoría suficientemente madura y com-

4. D. Savan ha querido mostrar que la concepción espinocista de las palabras y del lenguaje harían imposible sostener que un escrito filosófico es la expresión directa o literal del pensamiento del autor (“Spinoza and Language”: M. Grene (edit.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, 1979, pp. 60-72. El artículo fue publicado inicialmente en *The Philosophical Review*, 67, 1958). Véase, en el mismo volumen editado por M. Grene, la crítica de G.H.R. Parkinson, “Language and Knowledge in Spinoza”, pp. 73-100.

pleta; por lo tanto, está en contradicción con tesis bien claras de la *Ética*. Pero ni esta obra ni demostración alguna tendrían sentido si no se admitiera que las palabras pueden ser encadenadas y ordenadas de acuerdo con las ideas del entendimiento. La teoría del paralelismo del cuerpo y del alma podría fundar esto de manera suficiente, opina Gueroult, aunque quedaría en la oscuridad el mecanismo por el cual se produciría tal ordenación⁵. Está claramente sostenido en la *Ética*, sin embargo, que al formarse en el entendimiento las ideas adecuadas de las cosas que se dan en la imaginación, el orden puramente imaginativo de las palabras se reorganizará según el conocimiento verdadero. Así, por ejemplo, "bueno", "malo", "bello" y "feo" pasarán de ser signos convencionales de cómo son imaginadas las cosas -signos organizados según variables cadenas asociativas⁶-, a ser la designación de nuestras relaciones reales con las cosas y de sus efectos⁷.

DOS TEXTOS CLAVE

Hay en la *Ética* dos textos que considero fundamentales para comprender por qué y cómo su autor usa la palabra *Deus*. El primero, que ni siquiera la menciona, es la *Explicación* que en la Tercera Parte sigue a las definiciones de dos afectos o sentimientos (la 19 y la 20): *favor* e *indignatio* (aprobación e indignación). El segundo texto está en el escolio de la proposición 47 de la Segunda Parte.

Comencemos por el primero. Spinoza define la aprobación como el amor hacia alguien que ha hecho bien a otro. Y define la indignación como el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro. Previamente ha definido el amor como una alegría acompañada por la idea de una causa exterior; y el odio, como una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior (definiciones 6 y 7). La explicación mencionada es ésta:

"Sé que estos dos nombres significan otra cosa en el uso común (*communi usu*). Pero mi propósito no es el de explicar el significado de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, y el de indicar éstas (*easque indicare*) con aquellos vocablos cuyo significado adquirido en el uso no se

5. Spinoza. *L'Ame (Éthique, 2)*, Paris, Aubier, 1974, pp. 572-576.

6. Véase Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981, p. 144 (o en *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1974, p. 95).

7. Véase *Ética* 1, Apéndice; 2, prop. 18; 4, Prefacio.

aparta fuerte y totalmente (*non omnino abhorret*) del significado con el que los quiero usar. Y que baste con haberlo advertido una vez”.

Con esto dice que cuando él define una cosa define también la palabra que usó para “indicarla” y que no se dedica a acuñar palabras. En la versión neerlandesa del mismo texto, Spinoza dice “...más se avvicine al significado que quiero usar”, en lugar de *non omnino abhorret*. Si la diferencia entre estas metáforas (apartarse, avvicinars) reflejara algo, sería sólo el grado variable de distancia (de contigüidad o de semejanza) que podría haber entre el significado corriente y el que determina la filosofía de Spinoza, según los términos de los que se trate. Esta explicación se refiere inmediatamente a nombres que el autor da a distintos afectos o sentimientos; pero es razonable pensar que la observación vale para otras palabras que él tomó del uso común o del uso habitual en la tradición filosófica, y que vinculó a ideas fundamentales de su teoría. Hay que creer que no seguiría un criterio distinto para palabras cuyo uso era más comprometedor que el de *favor* o el de *indignatio*. A primera vista, la cosa puede no presentarse así: palabras como “substancia” (*Ét.* 1, def. 3), “libre” (*Ét.* 1, def. 7), “obrar” (*Ét.* 3, def. 2), o “amor” y “odio” tal como un poco más arriba los hemos visto definidos, en la decisión espinocista parecen o pueden parecer radicalmente distintas de sus significados en el uso cotidiano. Sin embargo, en cada caso se puede mostrar que no hay una transmutación total del significado: algo que ha marcado a la palabra en su uso habitual marca también a la palabra tal como la usa Spinoza. O, viendo las cosas desde otra perspectiva, tal vez más acertada: en Spinoza, como en muchos hombres y mujeres muy distintos, cada una de esas palabras produce algo que nunca es del todo distinto en cada uno.

Pasemos al segundo texto. En primer lugar, Spinoza afirma en él que todos los seres humanos conocemos la esencia infinita de Dios y su eternidad, y que de ese conocimiento podemos deducir el conocimiento adecuado de muchas cosas. En segundo lugar, refuta por anticipado una objeción previsible que no enuncia y que podría ser enunciada así: hay hombres que niegan la existencia de Dios, y entre los que la afirman, son incontables las discrepancias acerca de lo que Dios es; por lo tanto, es falso que se dé en todos la idea de Dios. Lo que se puede leer como refutación anticipada es esto:

“El hecho de que los hombres no tengan de Dios un conocimiento tan claro como el que tienen de las nociones comunes, se debe a que no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos, y a que unieron el nombre *Dios* a imágenes de las cosas que suelen ver. Esto es algo que los hombres a duras penas pueden evitar, porque continuamente sobre sus cuerpos actúan cuerpos exteriores, modificándolos. Y ciertamente la mayor parte de los errores consiste en que no aplicamos correctamente los nombres a las cosas”.

El nombre “Dios” ha sido aplicado, entonces, a representaciones que no lo merecen. Como ha dicho de manera muy plástica Martial Gueroult, al unir a imágenes de cosas el nombre “que debe aplicarse a su concepto puro”, los seres humanos “aplican a Dios, en gracia del nombre con el que lo designan, imágenes que le repugnan. De ese modo, disfrazan su idea y creyendo hablar de él, hablan en realidad de algo totalmente distinto”⁸. Pero ¿por qué “Dios” debe decirse sólo de cierto concepto puro? De acuerdo con lo que dice Spinoza en el capítulo XII de su *Tratado Teológico-político*, “las palabras tienen su significado seguro sólo por el uso”⁹. Entonces, si él estaba convencido de que “Dios” debe designar ese concepto puro, habría que pensar que suponía que cierto uso estableció un significado seguro, vinculado de manera consistente con ese conocimiento de la esencia infinita que se daría, según lo visto, en todos los hombres. En el *Apéndice* de la primera parte de la *Ética*, Spinoza da por bien sabido que para el común de los hombres “Dios” designa una representación antropomórfica que es el resultado del vasto prejuicio finalista, fundamento de muchos otros prejuicios: los hombres consideran todas las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que estiman útil y, como no han sido ellos mismos quienes han organizado esas cosas, creen que algún o algunos “rectores de la naturaleza” se encargaron de hacerlo. A falta de un conocimiento cualquiera de tales rectores, les atribuyeron un modo de actuar humano. Así resultaron esos dioses que habrían organizado para los hombres la residencia en la Tierra con el fin de tener en ella adoradores. Por lo tanto, lo más común es que se aplique el nombre divino a representaciones que no lo merecen. Spinoza añade que eso es algo que también hacen los teólogos, para quienes “Dios” es el nombre de un “asilo

8. *Op. cit.*, p. 430

9. *SO*, vol. III, p. 160, 21-22.

de la ignorancia” puesto que atribuyen a insondables designios divinos todo lo que ellos no pueden ni entender ni explicar. Los filósofos no habrían ido mucho más lejos¹⁰.

El texto que comento ofrece tres ilustraciones de aplicación incorrecta de palabras. La primera: cuando alguien dice que las líneas que van del centro del círculo hasta su circunferencia son desiguales, ciertamente no está pensando (al menos mientras lo dice) en lo que los matemáticos llaman círculo. La segunda es el caso frecuente del error en un cálculo, que se debe a que quien lo hace tiene unos números en el papel y otros en la cabeza. Spinoza asegura que si en ambos casos se atiende a lo que pasa en la mente de quienes parecen errar, hay que concluir no que yerran, sino que están aplicando las palabras indebidamente. Esto sería todavía más evidente en el caso humorístico de la tercera ilustración: se trata del *lapsus* de alguien a quien hacía poco había oído gritar que “su patio se había volado hacia la gallina del vecino”. Spinoza comprendía que eso no era un error, porque le resultaba del todo claro qué era lo que pensaba quien gritó, “aunque sus palabras fuesen absurdas”: la gallina y las palabras estaban donde no les correspondía, mientras que las ideas del caso estaban ordenadas de manera correcta en la mente de la ilustradora involuntaria (o del ilustrador) de este escolio. En los tres casos se trataría de deslices verbales, y en los tres se supone respectivamente el conocimiento, enturbiado por el deslize, de lo que es el círculo, de la relación entre los números, y de lo que realmente había volado y hacia dónde. También en el caso del uso frecuentísimo de la palabra Dios, hay siempre un conocimiento empañado o borronado por la aplicación incorrecta de las palabras.

Dejemos de lado la cuestión acerca de si es evidente o no la semejanza entre esos tres deslices y el uso corriente de la palabra Dios. Dejemos también de lado el trabajo de examinar la desenvuelta explicación que Spinoza da de esos errores. Lo cierto es que la primera ilustración ofrece una pista para entender los dos textos mencionados. La palabra círculo no fue inventada por los matemáticos; su significado cierto habrá sido fijado por el uso inmemorial de los hombres, que llamaron círculo a un corral circundado

10. Véase carta 2, dirigida a Oldenburg y el *Prefacio* de Luis Meyer a *Partes I y II de los Principios de la Filosofía de Descartes* (de ambos escritos hay traducción castellana en la edición del *TRE* citada en la nota 3)

de piedras, al grupo de guerreros que cercaban al jefe en el combate, a un escudo redondo, a la luna llena, a lo que dibujan las ondas concéntricas en un espejo de agua, a la vastedad de una llanura total. La palabra ya estaba en el geómetra cuando designó con ella la idea de una figura plana descrita por el movimiento de un segmento de recta fijo en uno de sus extremos. No necesitó buscar un nombre para esa idea a la que la palabra círculo le cae mejor que como anillo al dedo. Pero su intención era la de distinguir de toda cosa simplemente redonda el objeto que, en su definición, el entendimiento construía pura y netamente. En Baruc Spinoza ya estaba la palabra religiosa *Deus* que se une con la idea de la esencia infinita en una definición nominal y real. En ese acto del pensamiento, es *confirmado* el uso cierto de ese nombre. Subrayo aquí el verbo porque lo tomo del capítulo XII del *Tratado teológico-político*, donde es usado para decir que allí no se está destruyendo “la palabra de Dios”; se la confirma con una interpretación que la robustece en su verdad. La palabra *Deus* en Spinoza es asumida en una superación de todo uso desviado.

¿UN USO METAFÓRICO DE LOS NOMBRES DIVINOS BÍBLICOS?

En el capítulo XIII del *Tratado teológico-político* Spinoza considera dos nombres divinos: *El Sadai* y *Jehová*¹¹. e interpreta el sentido de cada uno de ellos. Se basa en *Éxodo* 6, 3, texto que reproduce en hebreo y luego en latín: “Me revelé a Abraham, Isaac y Jacob como Dios Sadai; pero ellos no me conocieron bajo mi nombre Jehová”. Al traducir, vierte *El Sadai* como Dios Sadai porque, según anota, el nombre *El* significa *Deus* y quiere decir “el poderoso” por excelencia. Unido a *Sadai* quiere decir “Dios, el que basta”, porque para aquellos creyentes prototípicos *El* era “el que da a cada uno lo que le es suficiente”. *Jehová* es un nombre relativamente tardío: Moisés habría llamado así a *El* porque era el ser que existió, existe y existirá, y ese término hebreo expresaría justamente esos tres tiempos de existencia¹². El nombre bíblico más antiguo designa la esencia divina, pero no en sí misma sino en cuanto manifiesta su poder en las cosas visibles.

11. Conservo aquí la palabra usada por Spinoza: *Jehová* en vez de *Yahvé*, transliteración más reciente.

12. *Ibid.*, cap. II, p. 38.

Jehová sería, en cambio, el único nombre bíblico que designa a Dios considerado en sí mismo, sin tener en cuenta las cosas que de él dependen; por eso los judíos lo consideraron siempre como el nombre propio de la divinidad, como su único nombre, que solían suplir con apelativos. A pesar de eso, tampoco define la naturaleza de Dios¹³.

En estos significados que la interpretación de Spinoza atribuye a esos nombres hay algunos elementos que podrían sugerir la idea de que la decisión de llamar Dios a la substancia única se funda en la existencia de semejanzas entre el significado religioso de *Deus* y el concepto espinocista del ser infinito. Ante todo, la fórmula que explicaría el significado de *El Sadai* -“el que da a cada uno lo que le es suficiente”-, evoca la definición clásica de la justicia (*unicuique suum tribuere*) y, a la vez, un pasaje del Prefacio de la parte cuarta de la *Ética* con aires de paráfrasis de aquella fórmula, que pretende anular toda interpretación antropomórfica de la causa por la que existen y persisten las cosas. Al explicar allí el significado de los términos “perfecto” e “imperfecto”, Spinoza afirma que a ningún ser le falta algo que sea suyo, porque “a la naturaleza de una cosa no le compete sino lo que se sigue de su causa eficiente necesariamente”. Por lo tanto, decir que el ser infinito produce cosas imperfectas o viciosas y que peca entonces por defecto, es sólo hablar sin saber lo que se dice. La necesidad de las leyes de la naturaleza determinan en cada caso concreto lo que es cada ser y, por tanto, lo que le es suficiente. La “Naturaleza” -es decir, Dios- no es injusta; es absolutamente irreprochable en la producción necesaria de cosas que tienen en sí mismas lo necesario para conservar el propio ser según le compete a cada una. Esto, en lo que parece resonar una tautología, es un modo de decir que la naturaleza no comete errores y es, al mismo tiempo, una declaración de inutilidad de toda teodicea.

13. Las conclusiones más recientes de las investigaciones sobre el Antiguo Testamento no concederían la razón a ciertos aspectos de la interpretación espinocista. Hoy se sabe al respecto más de lo que Spinoza podía saber. Pero, en cuanto al sentido del nombre divino, la afirmación central de Spinoza permanece en pie. En su *Teología del Antiguo Testamento*. Teología de las tradiciones históricas de Israel (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972), Gerhard von Rad escribe: “No existe cosa más ajena a (la) etimología del nombre de Yahvé que una definición ontológica de su esencia (...), algo así como una alusión a su naturaleza absoluta, su aseidad y demás atributos. Una interpretación semejante es fundamentalmente ajena al Antiguo Testamento”, vol. 1, p. 235. Véase allí mismo las páginas que se refieren a “La revelación del nombre de Yahvé”.

Parecería que el texto orientase hacia una analogía: la relación entre los seres singulares y la sustancia única (relación deducida geoméricamente en la *Ética*) es semejante a la relación (expresada antropomórficamente en el Antiguo Testamento) entre las creaturas y el “justo” *El Sadai*. Por otra parte, en el nombre *Jehová* Spinoza tuvo en cuenta ese espejismo de eternidad que es la idea de la persistencia en una duración sin principio ni fin indicada por el triple tiempo que ese nombre expresaría. Tuvo más en cuenta aún el hecho de que Moisés le atribuyera al ser divino un supremo poder que es derecho supremo sobre todas las cosas, y que lo considerara como el objeto máximo de amor¹⁴. Ese poder que es derecho, purificado de todo antropomorfismo, es lo que Spinoza atribuye a la naturaleza que, “absolutamente considerada, tiene el derecho supremo a todas las cosas que puede; es decir, el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde se extiende su poder; el poder de la naturaleza es, en efecto, el mismo poder de Dios, que tiene el supremo derecho sobre todas las cosas”¹⁵. La voluntad de establecer o de insinuar analogías, que se podría atribuir a esas interpretaciones, parece más viva aún a la luz de la idea fundamental del *Tratado teológico-político* sobre la Escritura. En ésta, como ya se ha visto, *El Sadai* y *Jehová* no son nombres que correspondan a una preocupación metafísica y que pretendan estar ligados a una definición de la esencia divina; son nombres que sólo tienen un significado ético, porque forman parte de lo que Spinoza asegura que es la única enseñanza expresa de la Biblia, de carácter puramente moral. Esa enseñanza se refiere exclusivamente al “modo verdadero de vida”, que consiste en el cumplimiento del mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Quien lo cumple, se salva¹⁶. Esto daría lugar a esta analogía: la relación entre “una vida según la razón” y lo que Spinoza llama Dios es semejante a la relación entre una vida acorde con la enseñanza bíblica y lo que en esa misma enseñanza se llama Dios. El uso espinocista del nombre Dios sería entonces metafórico por estar relacionado con un complejo de analogías, entre las cuales esta última sería la principal, o la más abarcadora, porque recoge en sí los elementos tomados de la significación bíblica de los nombres divinos y se enlaza con la preocupación principal de la filosofía de

14. Cfr. *TTP*, cap II, pp. 38-39 y 41.

15. *Ibid.*, cap. XVI, p. 189.

16. *Ibid.*, cap. XVI.

Spinoza, que es la ética. En pocas palabras: unas cuantas analogías fundarían el recurso a la palabra Dios. Esto parece estar en consonancia con el primero de los textos clave comentados más arriba. Pero, ante todo, es bien claro que entendido así no se compaginaría con el segundo de esos textos. Además, es bien sabido que la teoría que hace de la metáfora la presentación de una analogía subyacente ha sido refutada de manera satisfactoria¹⁷. y que, por lo menos en algunos casos, sería mejor decir que la metáfora “crea la semejanza más bien que decir que formula alguna semejanza previamente existente”¹⁸. Yendo más a fondo y con percepción más fina, Maurice Blondel había advertido que las analogías “se fundan menos sobre parecidos nocionales (*similitudines*) que sobre una estimulación interior, sobre una sollicitación asimiladora (*intentio ad assimilationem*)”¹⁹. La metáfora, que no es simplemente “una manera de decir”, obedece a un requerimiento no necesariamente consciente, y en cierto modo inevitable, de coincidencia de cosas heterogéneas.

Algo parecido a la idea blondeliana de “sollicitación” aflora en una página de Alexander Koyré sobre Spinoza, para hundirse rápidamente allí mismo en un malentendido. Koyré aseguraba, muy de paso, que es frecuente en los filósofos el deseo de “captar en provecho propio, es decir, de sus propias ideas y de sus propios sistemas” todo el caudal emotivo (impulso, calor, sentimientos, valores espirituales) que las tradiciones religiosas atesoraron alguna vez y que después, según esos mismos filósofos, habrían malversado. Este deseo es lo que los impulsa muy a menudo a mantener en sus sistemas términos antiguos -“como el término Dios”- que allí ya no tienen sentido, puesto que casi siempre se los despoja de su contenido tradicional. Spinoza estaría muy lejos de ser una excepción²⁰. El

17. Véase Max Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1962. El capítulo sobre la metáfora fue publicado inicialmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55 (1954), 273-294. Véase también C. M. Turbayne, *El mito de la metáfora*, México, F.C.E., 1982, y Adolfo León Gómez, *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*. Introducción a la filosofía del lenguaje de J. L. Austin y sus desarrollos posteriores, Bogotá, USTA, 1988.

18. Max Black, *o.c.*, p. 37.

19. *L'Être et les Êtres*, pp. 225-226. Citado en las observaciones al artículo “Analogie”, en A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, PUF. Véase allí mismo las observaciones de Blondel al artículo “Analogie”.

20. “Ethica more scolastico-rabbinicoque demonstrata. A propos d'un livre

malentendido se produce porque lo que dice Koyré oscila entre la idea de un impulso -una "solicitud"- que vindica algo supuesta o realmente traicionada y la sugerencia de que el uso de los términos en cuestión obedece a una voluntad confusa de propaganda; ésta sería una mala conciencia intelectual que confisca la fuerza emotiva de alguna palabra mientras desdeña sus viejos significados (algo así como una caída en la "tentación de hacer el bien", desplazando el poderoso *good will* de un producto que se juzga falso hacia el único producto que se estima bueno)²¹. Es posible que ese mismo malentendido esté infiltrado en la ocurrencia de C. L. Stevenson de utilizar la definición espinocista de Dios que vimos más arriba como ilustración de lo que él llama "definición persuasiva", cuyo sentido técnico caracteriza así: "En toda 'definición persuasiva' el término definido -que se usa corrientemente- posee un significado descriptivo y fuertemente emotivo. El propósito de la definición es cambiar el significado descriptivo del término para otorgarle, usualmente, una mayor precisión dentro de los límites de su vaguedad. Pero la definición no produce ningún cambio fundamental en el significado emotivo del término. Y es usada, consciente o inconscientemente, para lograr que las actitudes de la gente cambien, dado el juego que existe entre el significado emotivo y el descriptivo"²².

Ni Koyré ni Stevenson hablan de metáfora; pero lo que dicen o sugieren sobre el uso espinocista de "Dios" coincide con la tendencia a reducirlo a una metáfora entendida como un modo de decir determinado por intenciones de persuasión, de *captatio benevolentiae*. Esa tendencia está lejos de preocuparse por lo que implica una llamada de atención que haría

récent", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, 120 (1935), p. 288. Se trata de una reseña de la obra de H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, 1934. Koyré está criticando en esa página a un Wolfson que parecería representarse a Spinoza como "un teólogo liberal del siglo XIX". De todos modos, Koyré hace suya esa explicación del uso de los términos religiosos en sistemas que pretenden reemplazar a la religión.

21. *La tentation de faire du bien* era el título mordaz de un librito de Henry Duméry.

22. *Ética y lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1984 (traducción de Eduardo Rabossi de *Ethics and Language*, 1944), p. 198. El uso de la definición de Spinoza como ilustración se encuentra en el artículo de Stevenson, "Persuasive definitions": *Mind*, XLVII (1938), reimpresso en *Facts and Values*, New Haven, 1963, pp. 41-48 (tomo esta información de W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza Edit., 1974, p. 131).

Max Black en su conocido trabajo sobre la metáfora. Advierte allí que es necesario saber hasta dónde el que usa la metáfora trata “seriamente” su foco, es decir, si estaría dispuesto a reemplazarlo por un sinónimo aproximativo o si desea utilizar sólo esa palabra -precisamente ésa-, y que ella baste para expresar un sentido; para llegar a saber todo esto habría que averiguar qué es lo que alimenta su pensamiento al respecto, de qué depende²³. Max Black no hizo sino advertirlo, pero lo que dice es suficiente para proponer lo que aquí es fundamental: Spinoza trata con extremada seriedad el nombre divino porque para él, como para el rígido monoteísmo ético de los patriarcas y de los profetas, sólo es Dios su Dios. Ese nombre que nunca toma en vano se impone en él como el único para designar la esencia infinita. No es por casualidad, o por intención persuasiva, que su definición dice: *Per Deum intelligo...*, y no *per Naturam* (o *per Deum sive Naturam*) *intelligo*. No está dispuesto a suplantar ese nombre con otro porque no podría hacerlo sin dejar de hablar de lo que quiere hablar. Es por eso que en la carta 73, a Oldenburg, resuena cierta pretensión reveladora allí donde escribe:

“Establezco (*statuo*) que Dios es causa inmanente, como se suele decir, de todas las cosas, y no transcendente. Y por cierto afirmo que todas las cosas son en Dios y en Dios se mueven; lo afirmo con Pablo y quizás también con todos los antiguos hebreos, por cuanto es posible conjeturarlo a partir de algunas tradiciones, si bien muy adulteradas”.

Deus se le impone a Spinoza como la palabra que debe integrarse en su definición para que el significado reciba el nombre que le es propio; no es una etiqueta aplicada por quién sabe qué conveniencia persuasiva. Esa imposición era, para decirlo en términos espinocistas usados en la carta 17 a Balling, un efecto en su imaginación (donde se forman las palabras) de la disposición de su alma en cuanto conoce (*ab Mentis constitutione*)²⁴.

De esa disposición, y no de una táctica prudencial, nacía su rechazo a la acusación de ateísmo.

Pero todavía nos queda por considerar una insistencia que podría pro-

23. *Op. cit.*, pp. 27-30. Black llama foco a la palabra o palabras usadas metafóricamente, mientras que llama armazón o estructura (*frame*) a todo lo demás de la frase.

24. Sobre el uso de los términos *animus*, *anima*, *Mens* por parte de Spinoza, véase “Notas sobre la traducción”, en p. 85 de la edición de *TRE* mencionada en la nota 3: Spinoza escribe *Mens* cuando se refiere al alma en cuanto conoce.

venir del texto del escolio, el segundo texto que hemos considerado como fundamental. En él, la suposición de un uso histórico no incorrecto de "Dios" permitiría figurarse que Spinoza pudo pensar más o menos así: debe llamarse Dios a la sustancia única porque ese nombre fue usado para conducir a los hombres hacia una vida justa y recta por quienes, sin tener del ser infinito un conocimiento verdadero del ser infinito (como el de la *Ética*), nunca unieron "Dios" (*Jehová, El*) a imágenes que de por sí condujeran a la superstición, a modos desastrosos de vida. Hombres como Moisés, como Salomón, por ejemplo. Según se demuestra en la primera proposición de la parte cuarta de la *Ética*, la idea adecuada y clara (es decir, la idea verdadera) nunca destruye lo que hay de positivo en lo que procede del conocimiento imaginativo. Por consiguiente, podría pensarse que cierta contigüidad -entre lo inadecuado y lo adecuado, lo mutilado y lo completo- autoriza o recomienda el nombre "Dios" para designar la sustancia única. *El Sadai* y *Jehová* no son nombres ligados a una definición expresa de la esencia divina misma, porque no corresponden a un conocimiento verdadero de ella: los patriarcas y los profetas -"los antiguos hebreos"- eran hombres que sobresalían en medio de su pueblo por una imaginación excepcional puesta al servicio de una inclinación constante hacia la justicia y la piedad -hacia un "modo verdadero de vida"-; lo que ellos revelaban acerca de Dios procedía del poder de esa imaginación alimentada por las buenas disposiciones de ánimo, no de principios ciertos del entendimiento; por eso, no enseñaron "nada singular sobre los atributos divinos y sólo tuvieron opiniones corrientes sobre Dios"²⁵. Como en todo hombre, se daba en ellos la idea de la esencia infinita y eterna, pero no de una manera clara, sino enturbiada por el conocimiento imaginativo que, aunque en sí mismo no es ni falso ni verdadero, es la causa del error debido a su inadecuación²⁶. En la medida en que ese conocimiento imaginativo fue usado para procurar que los hombres no cayeran en la superstición y para que se orientaran hacia una forma justa de vida, hay que reconocer en él cierto inicio de entendimiento, cierta propensión hacia lo verdadero²⁷. Y del mandamiento único en el que se resumiría toda la enseñanza del Antiguo Testamento se pueden deducir, según Spinoza, todos los dogmas de una fe universal no

25. *TTP*, cap. II: *SO*, III, p. 37.

26. *Ética* 2, prop. 41.

27. Martial Gueroult escribe: "...bien que la perception imaginative, n'ayant

supersticiosa, que coincidirían con lo que enseñó Jesucristo y con determinadas proposiciones de la *Ética*²⁸. La posibilidad de esa deducción mostraría una contigüidad que, no obstante todas las diferencias entre el conocimiento imaginativo de la revelación judeo-cristiana y el conocimiento filosófico, haría conveniente usar el nombre Dios para la sustancia única de la filosofía de Spinoza.

Pero no es así. Por lo menos, no es *precisamente así*. Las transgresiones al mandato del Sinaí -“No tomarás en vano el nombre de Yahvé, tu Dios”- han sido tantas, tan graves y tan perdurables, tan recurrentes, que oscurecen toda idea de vecindad o de contigüidad entre el *Deus* de Spinoza y el Dios del lenguaje religioso habitual. Y el rechazo a la concepción del Dios personal era radical en el autor de la *Ética*. Sólo una “solicitud interior” pudo ser más fuerte que esos obstáculos. En virtud de esa solicitud, Spinoza nunca tuvo que preguntarse cómo debía llamarse la esencia infinita y eterna; en ningún momento tuvo que buscar analogías o contigüidades para llamarla Dios. En el principio era el nombre y ese nombre estaba en él, en su *constitutio Mentis*, como el nombre sin par para lo que, conocido claramente y amado, asegura la beatitud buscada²⁹. *Deus* no era en la formación y en el ánimo profundo del autor de la *Ética* una advenediza palabra latina (Spinoza aprendió latín hacia los veinte años); era, ante todo, el nombre por excelencia en el portugués familiar, y la fuerza anímica de ese nombre jamás se debilitó. Sólo había que encontrar para él la idea

d'autre matière que les images, soit étrangère au vrai, on y trouve déjà, dans la mesure où l'entendement s'en mêle, un commencement d'intellection et de rapport avec la vérité” (*op. cit.*, p. 213). Alexander Matheron ha hecho notar que Spinoza consideró la posibilidad de una religión que, sin ser verdadera, no fuese supersticiosa; una religión universal conveniente para una república organizada con libertad. La idea es expuesta en su comentario al Apéndice de la parte primera de la *Ética: Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, les éditions de Minuit, 1971, p. 109.

28. Véase *TTP*, Prefacio, y caps. IV y XII. Esta cuestión ha sido tratada por A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

29. En el primer diálogo que sigue al segundo capítulo del *Breve Tratado* de Spinoza, el Amor, dirigiéndose al Entendimiento, le dice: “Veo, Hermano, que mi ser y mi perfección dependen por completo de tu perfección; y puesto que la perfección del objeto que has concebido depende por completo de tu perfección y que de la tuya deriva la mía, dime, por favor, si has concebido un ser tal que sea soberanamente perfecto, no pudiendo ser limitado por cosa alguna, y en el que yo también esté comprendido” (Traduzco de Spinoza, *Korte Verhandeling. Breve Trattato*, Introduzione, edizione, traduzione, commento di Filippo Mignini, l'Aquila,

que fuera completada por él y encontrarla “lo más pronto posible” (TRE, 49). Lo metafórico o lo metonímico podrían ser algo así como un precipitado, efecto de la sollicitación interior, y no como una estudiada justificación del recurso a la palabra Dios, marcada desde los inicios del uso perdurable por un intenso requerimiento ético. Si conviene poner de manifiesto las “vecindades” imaginativas es para destacar que sólo pueden ser preservadas de su fragilidad expresiva por una interioridad inquebrantable consciente e inconsciente.

Por todo eso, el *Tratado teológico-político* no puede ser interpretado, por lo menos en lo que se refiere al uso de *Deus*, como un texto escrito con todos los ardides del lenguaje doble de tradición marrana³⁰. La retórica de esa obra es menos un velo encubridor que la forma persuasiva de una crítica textual, literaria e histórica de la Biblia. Esa crítica disuelve la idea de que la Escritura contiene la revelación de lo que es la naturaleza divina en sí misma, y descalza, de esa manera, las bases tradicionales de la concepción del Dios personal, transcendente, creador, providente. Sobre todo, diluye la idea de un Dios de designios misteriosos. Pero el nombre queda en pie con todo su vigor, porque Spinoza se proponía mostrar que en su filosofía ese nombre alcanzaba toda su verdad ética. Para decirlo en una forma un tanto inusitada: el autor del *Tratado teológico-político* no se sentía menos portador de una revelación que Moisés. Después de todo, quién sabe cuáles identificaciones profundas pudieron operarse en el pequeño Baruc en un ambiente en el que los nombres de “los antiguos hebreos” -los del uso cierto del Nombre- no eran menos venerables que el nombre del padre. Ya crecido, para escribir decidió llamarse Benedictus (traducción de Baruc), un Benedictus que, como lo atestiguan las primeras páginas del TRE y las

zione, edizione, traduzione, commento di Filippo Mignini, l' Aquila, Japadre Editore, 1986. Véase allí mismo el comentario de Mignini).

30. Los marranos o cripto-judíos habían recurrido a un método de sustitución, fundado en equivalencias, para escribir sus obras: tales y cuales términos debían ser suplantados, en la lectura, por tales y cuales otros, o debían ser entendidos de acuerdo con un significado convenido secretamente, distinto del que tenían habitualmente. De este modo pretendían mantener vivas las enseñanzas judías, al mismo tiempo que intentaban eludir la persecución de las autoridades que los habían puesto ante la alternativa de elegir entre la conversión y el exilio. Spinoza habría echado mano de ese recurso para encubrir el claro significado de sus doctrinas. Véase Robert Misrahi, “L'athéisme et la liberté chez Spinoza”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 31 année, 119-120 (1977), fasc. 1-2.

últimas proposiciones de la *Ética*, escribirá bajo el impulso del deseo de eternización; y escribirá *in nomine Dei*.

¿ERA RELIGIOSO SPINOZA?

En la actualidad casi todos los estudiosos de la obra de Spinoza ven en ella un panteísmo, aunque no asocien el término a la idea romántica y literaria de una Naturaleza concebida como unidad viviente casi merecedora de culto. El voluminoso aunque inacabado análisis de la *Ética* hecho por Martial Gueroult descubre en ella un *panenteísmo*, es decir, la convicción y la doctrina de que todos los seres existen en Dios, sustancia única que se expresa en infinitos modos individuales. Es difícil precisar si en esta interpretación el panenteísmo no sólo no sería un panteísmo, sino que se le opondría. Jules Lachelier pensaba que “panenteísmo” dice demasiado poco con respecto al pensamiento espinocista. Ferdinand Alquié encuentra en toda la obra un panteísmo, aunque considera que se trata de una doctrina incomprensible. V. Sokolov ve un panteísmo coherentemente naturalista que, sin embargo, no se identifica totalmente con el materialismo, como sucede en el panteísmo de D’Holbach, de Diderot y de la izquierda hegeliana. Stuart Hampshire habla de una doctrina panteísta que hoy puede ser interpretada (aunque no expuesta) en términos puramente lógicos como el programa de una ciencia unificada. Jonathan Bennet afirma la presencia de un teísmo que tiene que ver más con los sentimientos de un Spinoza “obsesionado por Dios” que con la realidad pensada por él y con los argumentos que construyó. Gilles Deleuze señala un nivel teórico en el que el panteísmo y el ateísmo se combinan y unas “tesis prácticas” en las que se encontrarían las razones que hicieron posible y creíble la acusación de ateísmo. Antonio Negri no duda en afirmar que en la primera parte de la *Ética* hay una robusta afirmación de panteísmo con tonalidades neoplatónicas que, en un vuelco espectacular, se transforma en ateísmo radical en las últimas tres partes de la obra³¹. En todos estos casos, en la medida en que se reconoce la existencia de un panteísmo, se admite, al menos implícitamente, que Spinoza recurre al término “Dios” para designar algo que no es sólo la totalidad de los seres singulares.

Dado el reconocimiento bastante general del panteísmo en la obra de

31. Véase M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne,

Spinoza, con fisuras o sin ellas, parece que cabe preguntarse: dado que era panteísta, ¿entonces, era religioso? Pero esta pregunta mete en un laberinto a quien quiera responderla. Y en un laberinto sin hilo de Ariadna. El panteísmo fue una tentación a la que siempre la ortodoxia cristiana temió y de la que se cuidó mucho. Creo que, si uno está dispuesto a correr el riesgo de exagerar, se podría decir que la ortodoxia cristiana está viva y vigorosa mientras siente ese peligro. Afirmar el dogma de la creación y preguntarse si las creaturas son seres reales o sólo manifestaciones de Dios es casi una sola cosa. Y si alguien afirma el carácter real de los seres individuales y al mismo tiempo afirma que son “modos” de Dios, la acusación de ateísmo encubierto no demora en estallar. Spinoza lo experimentó. Por otra parte, ¿cómo definir la religión? El intento de responder a esta pregunta también mete en un laberinto sin hilo confiable. Habría que recurrir a una definición estipulativa de religión, ateniéndose a las consecuencias, antes de preguntarse por la religiosidad de Spinoza o de cualquiera.

Albert Einstein le atribuyó alguna vez a Spinoza un “sentimiento religioso cósmico” que describió así:

“el individuo siente la inutilidad de los deseos y de los objetivos humanos y (siente) el orden sublime y maravilloso que revelan la naturaleza y el mundo de las ideas. La existencia individual le parece una especie de cárcel y desea experimentar el universo como un todo único y significativo”.

Y un poco más adelante añade:

“la persona que a mí me parece religiosamente ilustrada, es la que se ha liberado, en la medida máxima de su capacidad, de los grilletes de los deseos egoístas y está entregada a pensamientos, sentimientos y aspiraciones a los que se adhiere por el valor suprapersonal que poseen”³².

Estos últimos renglones traen de inmediato el recuerdo de lo que res-

1968; F. Alquí, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981; V. V. Sokolov, “Il retaggio teorico di Spinoza”, en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, fascicolo III-IV, Luglio-Dicembre 1977, págs. 573-590; S. Hampshire, *Spinoza* (trad. cast.), Madrid, Alianza Edit., 1982 (la primera edición inglesa es de 1951); J. Bennett, *A Study on Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, 1984 (hay traducc. castellana); G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris, les éditions de Minuit, 1981 (hay traducc. cast.); A. NEGRI, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza* (traducc. del italiano), Paris, PUF, 1981. Para una exposición detallada, ver mi artículo “El panteísmo de Spinoza. Estado actual de la Cuestión”, en *Praxis Filosófica*, Nueva serie N°3, octubre de 1992.

32. “Religión y ciencia”, en *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportacio*

pondiera Spinoza como rechazo de la acusación de ateísmo en la carta 43, dirigida a Jacob Ostens: “los ateos suelen buscar desmesuradamente las riquezas y los honores, cosas que yo siempre he menospreciado, como bien saben todos los que me conocen”. Del sentimiento al que se refiere la primera parte de la cita de Einstein se ocupó también Jonathan Bennett, quien piensa que algo así es lo que Spinoza entendía por “amor intelectual de Dios”, al que se refiere con estas palabras: “estoy seguro de que Spinoza ‘amaba a Dios’, es decir, que experimentaba placer al pensar en la inmensidad, orden y riqueza del universo. Eso estaba de acuerdo con su amor por el poder del conocimiento claro -el investigador asiduo llega a sentir devoción por la materia de la que trata-; pero parece que también nacía de una especie de visión, de un *sentido* sobrecogedor de cuán maravilloso es que la totalidad de la realidad pueda constituir un sistema único” que abarca también el tumulto de la vida emocional propia³³. Como se ve, en primer lugar Bennett aplica a la idea de *amor intellectualis Dei* la definición espinocista de amor que hemos visto más arriba: una alegría, un placer, unido a una idea. Y la identifica con lo que caracteriza al investigador de veras: *his love of understanding*. Pero va más allá: tal como se daba en Spinoza, provenía de un sentido intenso de la “unión del Alma (*Mentis*) con toda la naturaleza” -como lo escribiera muy tempranamente en el párrafo 13 del *TRE*- ,que le aseguraba “una alegría pura, exenta de toda tristeza (*ibid.*, 10). Un sentido intenso de su propia unión con el todo.

Para Spinoza, toda idea es afecto, es modificación de quien la piensa, es decir, de quien la produce. Y esa idea de la que formaba parte el nombre *Deus* era en él la más fuerte. Es indudable que lo que se percibe en la lectura de la *Ética* como una presencia personal de Spinoza, no obstante el orden implacable que quiso emplear y la cautela que era su programa de vida y su lema, es la expresión de un sentimiento muy fuerte con respecto a la relación de sí con la realidad total³⁴. La idea de la sustancia única no

nes científicas, Madrid, 1983, pp. 225 sigs.

33. Obra citada en la nota 31, p. 347 (el subrayado de la palabra “sentido” -sense- es de Bennett). Sigmund Freud se ocupó de este sentimiento en las primeras páginas de *El malestar en la cultura*, en respuesta a una carta en la que Romain Rollan le decía que este sentimiento de unión con la totalidad, al que describía como “oceánico”, debía ser considerado como fuente y origen de la religión.

34. “Creo que todo lector ha sido derrotado por el método geométrico de Spinoza -dijo Borges-, pero creo que todo lector de Spinoza ha sentido algo que no hubiera

era sólo esa “manera inocente de pensar a partir del infinito positivo”, en la que Merleau-Ponty vio, con razón, la característica de las filosofías del siglo XVII que es tal vez la más difícil de entender para los occidentales de esta época nuestra³⁵. Era un sentimiento que es el alma de la *Ética* y que se manifiesta desde las primeras páginas del *TRE* y en el *Corto Tratado*. Si se lo ha de llamar sentimiento religioso o no, depende de lo que uno decida entender por “religión”. Pero quien quisiera responderla tendría que tener presente, además de ese *sentido* que invadía el alma de Spinoza, unas pocas cosas inevitables, que trato de resumir aquí, en lo que sigue. Spinoza no era un creyente: no aceptaba la idea de un Dios personal (menos aún la idea de un Dios en tres personas). El *Deus* de la *Ética* es pensamiento infinito. Pero no es una voluntad que tenga designios ininteligibles; que en un acto singular de potencia -un “Hágase”- ponga a existir un universo distinto de Sí y lo gobierne según designios intencionados; que decida darse a conocer en una revelación; que ame a cada ser individual. En cuatro palabras: no es una voluntad. Spinoza rechaza la idea de un misterio en Dios. Sin embargo, la sustancia infinita consta de infinitos atributos infinitos, de los cuales nosotros sólo podemos conocer dos -la extensión y el pensamiento- porque estamos constituidos sólo por ellos.

Pero Spinoza no quiere ser tenido por ateo. Y no se lo puede tener por tal si es que tiene sentido lo que hemos dicho sobre su uso del nombre divino. Tampoco es un agnóstico. Al contrario: su pretensión de conocimiento adecuado de la esencia del ser infinito era una de las cosas que atraía sobre su cabeza la acusación de ateísmo.

En las últimas veinte proposiciones de la *Ética*, Spinoza desarrolla una doctrina de la eternidad del alma. Del alma del sabio, es decir, de quien “consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas de acuerdo con cierta necesidad, *nunca deja de ser*”, mientras que el no sabio “deja de ser tan pronto como deja de ser modificado por las cosas”. Así se lee en la última página de su obra máxima. No se trata de una doctrina de la inmortalidad del alma entendida como perduración de una sustancia separada; pero es interesado a Spinoza, es decir, la presencia personal de Spinoza”. Y añadió, erróneamente, “esa persona que el mismo Spinoza juzgaba ilusoria” (“Spinoza. Una figura patética”. Extractos de una conferencia, en *L'Âne. Magazine freudiano*, Buenos Aires, 1982, p. 31).

35. Citado por G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1975, p.

ciertamente una doctrina de la eternización de logros alcanzados en una existencia individual y personal. Jonathan Bennett piensa, con tristeza, que a Spinoza le estaba pasando algo raro cuando escribió esas proposiciones en las que ve *an unmitigated and seemingly unmotivated disaster*³⁶. Si eso es un desastre causado por algo raro, hay que decir que es un desastre anunciado por las primeras páginas del *TRE*³⁷. Por lo menos desde los veintiocho años (que era su edad al escribir esta obra) hasta su muerte, a los cuarenta y cuatro años, Spinoza estuvo preocupado por conseguir que la muerte no fuera en él tan nociva, tan mortal. Cuando escribió, en el Escolio de la proposición 23 de la quinta parte de la *Ética*, “no dejamos de sentir y experimentar que somos eternos”, podía estar asentando algo que nos puede parecer extraño, raro. Pero ésa no era una extraña idea terminal. Fue su idea y su sentimiento de años y años. Por supuesto, con semejante convicción no es de pensar que haya deseado la disolución de su yo. Tampoco es de creer que haya experimentado la existencia temporal como una cárcel. Ninguno de sus textos prueba semejante disposición de ánimo. Al contrario. En todo caso, pensó que lo que pierde el sabio en el momento de su muerte es casi nada si se lo compara con lo que conserva³⁸.

La consideración de todas estas singularidades del pensamiento de Spinoza, de sus convicciones y sentimientos, hecha en vista de los objetivos enunciados al comienzo de este artículo, permite también experimentar que el intento de definir con precisión lo religioso y de discernirlo en la vida vivida tiene sus severas dificultades.

36. *Op. cit.*, p. 357.

37. Creo haberlo mostrado en mi artículo “Las dos preocupaciones radicales de Baruc Spinoza”, en *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 3, octubre de 1992.

38. *Ét. 5*, prop. 38, Esc.