

# Ética



demostrada según el orden geométrico

**Baruch Spinoza**

Traducción, Introducción y notas de Vidal Peña

Publicada póstumamente en 1677, la *Ética*, obra compuesta como un conjunto de Definiciones, Axiomas, Postulados, Leyes, Proposiciones y Escolios al modo geométrico, ha sido interpretada por la posteridad, pese a esta supuesta objetividad, de manera multiforme, habiendo despertado, más que desacuerdos fríos con la verdad de sus asertos, emociones poderosas. Esta edición de la obra cumbre de Baruch Spinoza (1632-1677), personalidad intelectual cuyo pensamiento y figura han sido clasificados de las formas más dispares, según la perspectiva que lo ha sometido a análisis, corre a cargo del profesor Vidal Peña, traductor, prologuista y anotador del volumen.

## Introducción

El pastor Kohler (latinizado, Colerus) provocó en 1705 la primera encarnación de la vida de Baruch de Espinosa<sup>[1]</sup>; desde entonces la sombra de esa vida ha transmigrado dudosamente de la hagiografía a la denostación. Sabíamos antes de leer a Feyerabend, que no hay hechos puros; los hechos de la vida de Espinosa dicen cosas distintas en distintos lenguajes, como les ha ocurrido siempre a los hechos. Y así el hombre «ebrio de Dios», que profiere sin cesar su sagrado Nombre; el que deposita una mosca en la tela de araña y contempla sonriente el necesario desenlace, el que rechaza ofertas de dinero y de honrosos cargos académicos, el minucioso pulidor de lentes, el que envía a prisión a un deudor, el que se informa con toda cortesía de las enseñanzas que su huésped ha obtenido en un sermón dominical, el que no puede evitar una sonrisa cuando rezan en su presencia, el que declara que la guerra y la matanza no le incitan a risa ni a llanto, el apacible fumador de pipa, el arrebatado personaje que, panfleto en mano, intenta salir a la calle para acusar de bárbaros a los asesinos de sus amigos y protectores políticos, el que dice que en la naturaleza no hay bien ni mal, el defensor de la democracia, el que menosprecia el vulgo, el tísico, el que acaso fue rechazado por la hija de su maestro de matemáticas —ella prefirió a otro, según cuentan—, el que habla serenamente de las pasiones «como de líneas, superficies y cuerpos», el que acota quizá abruptamente, tratando de los celos, que esa pasión se incrementa al imaginar los genitales y las excreciones de quien posee al objeto amado..., ese hombre es, al

parecer, el mismo, pero la reconstrucción de su identidad pasa por más de un esquema.

Siempre podría decirse que perseguir esa identidad es tarea condenada sin remedio al fracaso, para la vida de Espinosa o para cualquier otra: su obra, y no la fantasmagoría de sus datos biográficos, sería el lugar de su objetividad. Por desgracia, la objetividad de esa obra es también multi-forme: ateísmo sistemático, panteísmo impregnado de fervor, racionalismo absoluto, misticismo, materialismo, idealismo, han compuesto y componen las figuras de su proteica inmortalidad. Ateo abominable, que horrorizó a Europa con su *Tratado teológico-político*; santo laico, en quien toda una tradición liberal puso sus complacencias; precursor de la sana doctrina para la ortodoxia del materialismo dialéctico, Espinosa parece haber servido para todo. Aquí, sin embargo, no vamos a hacer caso a tantos motivos de duda. Vamos a decir algo de la figura biográfica de Espinosa y algo de la obra que hemos traducido, del único modo en que se pueden decir esas cosas, a saber: pensando que nuestra versión es la mejor. Pero es un hecho que sólo desde una actitud propia significa algo el hecho de una actitud ajena: contribuir a la diafonía de opiniones es contribuir a la polémica de que está tejida la realidad. E irritarse contra la realidad —Espinosa lo habría dicho— carece de sentido.

La anécdota de la vida de Espinosa es tan conocida que no merece la pena tratar en detalle de ella. Sí nos referimos a algunos aspectos que, sobre todo en nuestro país, no suelen ser subrayados, y que nos parecen de la mayor significación. Al hacerlo divulgaremos aspectos de Espinosa que otros han estudiado ya, pero que acaso no forman parte todavía de la «imagen corriente» que se tiene de él.

Baruch de Espinosa nace en 1632 en el seno de la comunidad judía de Amsterdam, ghetto que no lo es en el sentido siniestro que la historia ha justificado tan a menudo para el término. Se trata de una comunidad próspera, cuya

religión y usos son respetados; hasta tiene su propia política interna. Las Provincias Unidas —y Holanda a la cabeza— son en ese momento la vanguardia de Europa, y representan el máximo de tolerancia posible en la época. La historia de la filosofía, escrita en perspectiva ilustrada (la perspectiva del «martirologio de la razón») recordará, con todo, a un Voetius ladrando contra Descartes, o al propio párroco de Voorburg excitando, probablemente, a sus fieles contra Espinosa. Sin embargo, a pesar de los clérigos calvinistas (ligados al partido de los Orange) el contrapeso «liberal» está sólidamente asentado en esta república de mercaderes, y los judíos acuden a ella como a su asilo seguro. La familia de Espinosa ocupa en la comunidad un lugar notable: el padre —Miguel, comerciante de especias— llega a formar parte de los *Parnassim* (el consejo rector). En ese relativo aislamiento la cultura judía es mantenida con vigor. Conviene señalar, de todas maneras, que esa cultura judía incluye manifestaciones muy variadas: hoy sabemos que la judería de Amsterdam conoció, a lo largo del siglo XVII, importantes crisis ideológicas; el legado que de ella habría recibido Espinosa no tendría que haber sido, necesariamente, el de la más estricta ortodoxia. Nombres como los de David Farrar, Joseph Salomón del Medigo, y, sobre todos ellos, el de Uriel da Costa, puntean la historia de esos escándalos heterodoxos<sup>[2]</sup>. Parece probado que Espinosa tuvo buen conocimiento de tales desviaciones de la pureza doctrinal, bien que su formación infantil y adolescente fuese la propia de un fiel, y asistiera a las lecciones de Saúl Leví Morteira, maestro, al parecer, pasablemente aggiornato, pero ortodoxo al fin. Conviene también añadir que el judaísmo, en torno a Espinosa, está repleto de componentes ibéricos. Emigradas de Portugal o de Castilla, estas familias de exmarranos siguen adscritas al área, cultural de sus países de procedencia. Las lenguas familiares de Espinosa son el portugués y el castellano; más tarde aprenderá el latín —en el que escri-

birá toda su obra<sup>[3]</sup>— y el holandés: no deja de ser importante subrayar que nunca llegó a dominar el holandés tan bien como sus lenguas maternas. Entre sus lecturas, junto a las obras de la filosofía judía medieval (española también: Maimónides), figuran las de Cervantes, Góngora, Quevedo... Es cierto que algunos estudiosos portugueses del espinosismo se nos han adelantado en la posible reivindicación de Espinosa para el «acervo cultural» del país, pero también es cierto que la reivindicación portuguesa no cuenta con más razones —parece— que la castellana. Cuando el profesor Carvalho dice, por ejemplo, que el giro espinosiano *nec per somnium cogitant* (*Eth.* I, App) no es puramente latino, sino que reproduce (digamos, por cierto, que algo libremente) el portugués «nem por sonho lhe passa pela cabeça», siempre podría decirse que «ni en sueños lo piensan» es también castellano. En cuanto a la afirmación —procedente de otra parte— de que Espinosa sea un pensador característicamente portugués, hasta el punto de poder equipararse al doctor Oliveira Salazar (afirmación que, contra lo que pudiera parecer, no surge de un desbordamiento de nuestra fantasía)<sup>[4]</sup> acaso sea hoy menos oportuna que en su tiempo. Añadamos que cuando Espinosa es expulsado de la comunidad judía escribe su defensa en castellano. Pero en seguida daremos más detalles que, si no necesariamente a una tesis que convierta a Espinosa, así, sin más, en un filósofo español, sí conducen al menos a una valorización de los posibles componentes españoles del pensamiento de Espinosa (en la línea a que han dado pie, por ejemplo, los estudiosos de Caro Baroja)<sup>[5]</sup>. Creemos que eso no dejará de ser reconfortante en un país cuyos clásicos filosóficos son tan escasos.

Espinosa asiste a la sinagoga, y, muy joven aún, comienza a manifestar su rebeldía frente a la doctrina ortodoxa. ¿Rebeldía solitaria? Seguramente, no. Hasta no hace mucho tiempo se atribuía influencia decisiva sobre esa actitud

crítica al círculo de cristianos liberales holandeses —los «colegiantes»—, con los que Espinosa trabó relación en Amsterdam a partir del momento en que acudió a recibir lecciones de matemáticas (y, muy probablemente, también de escolástica cristiana) del ex-jesuita Van Enden, en cuya casa se reunían miembros de dicho grupo, algunos de los cuales serán desde entonces amigos permanentes de Espinosa: Lodewijk Meyer (que prologará sus *Principios de filosofía cartesiana*), Jarig Jelles y otros. ¿Es ese cristianismo liberal el responsable de que Espinosa se aparte de la ortodoxia judía? ¿Acaso a ello se deba el hecho de que Espinosa utilizase después, ocasionalmente, un vocabulario «cristiano», en el primer manuscrito que de él nos ha quedado —el *Breve Tratado*—, y, posteriormente, en su *Tratado teológico-político*? Que Espinosa ha tomado en consideración a los «colegiantes» está fuera de duda. Pero es el alcance de esa consideración lo importante. Y en este punto (básándonos en los trabajos de Gebhardt, pero sobre todo en los de Revah, cuya obra utilizaremos a partir de ahora para exponer lo que nos interesa aquí)<sup>[6]</sup> nos parece que la actitud crítica de Espinosa ante la ortodoxia judía es, desde el principio, de una radicalidad tal que no puede haber sido inspirada por una mera concepción cristiana, aunque fuera «liberal». Porque no se trata ya de crítica de una teocracia (rabínica o calvinista), ni de mera libertad de conciencia. Eso se da por supuesto, pero de lo que se trata, en profundidad, es de una crítica de la idea misma de Dios, tan tajante que ha de ser bebida en otras fuentes (sin que ello quiera decir que estas fuentes sean las únicas considerables). Y aquí es donde pueden representar un papel de excepción las propias heterodoxias judías hispánicas del círculo de exiliados de Amsterdam: papel que Revah ha puesto persuasivamente de manifiesto a propósito de la figura del doctor Juan de Prado.

Juan de Prado es un marrano andaluz, estudiante en Alcalá y graduado en Toledo como doctor en medicina, en

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

Leví Morteira en su lucha contra el ateísmo, dice: «Espinosa son los que en Prados de impiedad dessean luzir con el fuego que los consume; y llama es el zelo de Morteira que arde en la garga de la Religión por no apagarse»; la alusión, no muy memorable por su ingenio, es en todo caso bien patente. Téngase en cuenta que Prado, notablemente superior en edad a Espinosa, coincide con éste en Amsterdam en su época de estudiante; parece que Prado mismo concurre a la escuela de Morteira. Sobre la relación —tan probable— entre Prado y Espinosa en este momento no hay datos concretos. Pero sí los hay de una etapa posterior: tras ser expulsado de la comunidad, Espinosa sigue fre-

cuentando la compañía de Prado, y en un contexto que nos muestra lo estrecho de sus relaciones.

Todo el mundo conoce las circunstancias de la expulsión de Espinosa de la sinagoga. Recordemos la rabiosa fórmula del Herem: «Excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch de Espinosa, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda esta comunidad; delante de estos libros de la Ley, que contienen trescientos trece preceptos; la excomunión que Josué lanzó sobre Jericó, la maldición que Elias profirió contra los niños y todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que sea maldito de día, y maldito de noche; maldito cuando se acueste y cuando se levante; maldito cuando salga y cuando entre; que Dios no lo perdone; que su cólera y su furor se inflamen contra este hombre y traigan sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que Dios borre su nombre del cielo y lo separe de todas las tribus de Israel, etc.» Los perseguidos se han tornado eficaces perseguidores. La pericia en el maldecir, en la furia verbal, que alcanzan tan refinadamente los perpetuamente humillados, ofendidos y apaleados (el Tersites del Troilus shakespeariano exclama, en un rapto de autoanálisis: «Ajax me golpea y yo le maldigo; ¡ojalá fuese al revés!»), se vuelve con saña contra «el enemigo que está dentro». Espinosa no lo olvidará; bajo la imperturbabilidad estoica que la tradición hagiográfica espinosista nos ha transmitido, conservará contra sus ex-correligionarios un intenso desprecio: el *Tratado teológico-político* es —entre otras cosas que es— su «venganza», y la instauración de la crítica bíblica, su respuesta a la bíblica maldición. Nada de ello impide que Espinosa siga siendo judío, sin embargo, pero es que ser un judío desarraigado es un rasgo judío bastante frecuente.

Prado ha sido expulsado también de la comunidad. Espinosa, en esta primera etapa de su vida desarraigada, no se vuelve sólo hacia los «colegiantes». Su vida, en Amsterdam, está, por esta primera época, llena de nombres espa-

ñoses, y de españoles nada ortodoxos. Unido a Juan de Prado, asiste regularmente, junto con él, a una tertulia de españoles emigrados. La noticia se la debemos a la Inquisición, bien informada hasta extremos aún hoy difícilmente superables, pese a los brillantes logros que de entonces acá se han obtenido en la fiscalización de vidas y conciencias.

En 1659, fray Tomás Solano y Robles, agustino originario de Nueva Granada, se presenta ante la Inquisición madrileña. Viene, como fiel católico, a descargar su conciencia y demostrar su espíritu de colaboración con las fuerzas encargadas de velar por la salud del cuerpo social, salud que, como es sabido, requiere de cuando en cuando la amputación de los miembros enfermos. En suma, viene a delatar a alguien. Lo exige la salvación de su alma, y acaso también la de su cuerpo; el Tribunal podría llegar a enterarse de que no ha procedido con la debida diligencia. Cuenta que, viniendo a Europa desde Colombia, su barco ha sido apresado por los ingleses; liberado en Londres, ha pasado a Amsterdam. Allí espera barco para España desde agosto de 1658 hasta marzo de 1659. Relata al inquisidor un caso que ha conmovido a los españoles residentes en Amsterdam: un cómico sevillano —no judío—, llamado Lorenzo Escudero, se ha convertido al judaísmo, pese a las presiones en contra de sus compatriotas más fieles; fray Tomás informa de ello, por si a Escudero se le ocurriera volver a España. El inquisidor aprovecha la ocasión para preguntarle por otros españoles que pudieran judaizar en Amsterdam. En su relato, Solano dice que conoció al doctor Prado, que había estudiado en Alcalá, «y a un fulano de Espinosa, que entiende hera natural de una de las ciudades de Olanda porque havia estudiado en Leidem y hera buen filósofo». Sabe que los han expulsado de la comunidad judía por ateos, por decir «que el alma moría con el cuerpo *ni havia Dios sino filosofalmente*». Subrayamos la última expresión porque se trata de un diagnóstico de una extrema perspicacia, que con-

densa muchísimas cosas en pocas palabras. Un diagnóstico de hombre del oficio, a fin de cuentas.

Al día siguiente de la declaración de Solano se presenta ante el inquisidor otro representante de la España eterna, esta vez bajo la concreta figura corporal del capitán Miguel Pérez de Maltranilla. También éste acude a tranquilizar su conciencia, que, tras la intervención de fray Tomás, debe de estar mucho más intranquila aún. Cuenta que tuvo que pasar a Holanda desde los Países Bajos del Sur (aún dominios de la Corona española), a consecuencia de un duelo. En Amsterdam vivía con Solano, como ya sabe el inquisidor. Denuncia asimismo a Escudero, y tiene bastante que decir de la tertulia donde Solano y él distraían su obligado ocio. Allí —dice— «conoció al doctor Reynoso, medico, natural de Sevilla, y a un fulano de Espinosa, que no sabe de donde era, y al doctor Prado, también medico, y a fulano Pacheco, que oyó decir era de Sevilla y que allí havia sido confitero y se ocupaba en chocolate y tabaco, acudían a casa de D. Joseph Guerra, un caballero de Canaria que asistía allí a curarse de mal de lepra, adonde este también acudía, por ser su amigo y correspondiente. Y en las ocasiones que este los bio allí ... que serian muchas, porque acudían muy de hordinario a dicha casa y a curar al dicho D. Joseph Guerra y a entretenerse, respectivamente, les oyó decir al dicho Dr. Reynoso y al dicho fulano Pacheco como ellos eran Judíos ... y aunque alguna vez les querían dar tocino no le querían; y al dicho doctor Prado y fulano Spinoza les oyó decir muchas veces como ellos habían sido Judíos ... y los habían excomulgado, y que andaban estudiando cual era la mejor ley para profesarla, y a este le pareció que ellos no profesaban ninguna...» El capitán alude más por lo llano, desde su implantación castrense más mundana (en el sentido de Kant), a lo mismo que el agustino ha referido de modo más sabio o académico. Pero es obvio que para el inquisidor la traducción mundana de Maltranilla es del todo pertinente: decir que «no hay Dios sino filosofalmente» sig-

nifica que no hay Dios. «Dios», como idea filosófica, nada tiene que ver con la concepción religiosa de Dios, sea católica, protestante o judía. De esta forma el inquisidor podría muy bien haber coincidido con Orobio de Castro (que era su colega, versión judía) en afirmar que Prado —o Espinosa— pretendían «encubrir su malicia» con «la afectada confesión de Dios y la Ley de Naturaleza». Si eso es verdad de Prado, no menos lo será de Espinosa, su amigo: Espinosa se pasará la vida hablando de Dios, pero ese Dios —como ha dicho deliciosamente un historiador «analítico» de la filosofía— «no es el Dios del lenguaje ordinario». Sin duda, es un Dios muy especial.

Los archivos de la Inquisición, exhumados en este caso por Revah de un modo tan oportuno, nos proporcionan esos preciosos datos. Preciosos no sólo por lo que tienen de excelente *tranche de vie* española de aquel feliz tiempo, sino porque nos permiten conjeturar con solidez que la amistad de Prado y Espinosa no fue meramente ocasional, que sus comunes intereses ideológicos eran más radicales que los de las confesiones cristianas de la época y que resultaban alimentados en el seno de un grupo de emigrados españoles. No es difícil imaginarse el ambiente de esa tertulia como el de una escuela de desarraigo: acaso la decisiva escuela de Espinosa. Españoles exiliados por judaizantes, judaizantes que se han vuelto ateos. No disponer de un testigo que nos haya transmitido los coloquios de ese inquietante cenáculo es, quizá, la más deplorable laguna en la biografía de Espinosa.

Como quiera que sea, es claro que el contacto con ex-católicos y ex-judíos no ha hecho sino alimentar en Espinosa el desprecio por ambas confesiones. Testimonio de su actitud ante el catolicismo será, más adelante, la durísima cana a Alberto Burgh<sup>[7]</sup>, joven convenido a la Iglesia romana que le había escrito exhortándole a abandonar sus errores filosóficos. «Todavía podrían tolerarse esos absurdos —le dice Espinosa, refiriéndose a ciertas argumentaciones de

su carta anterior— si adorases a un Dios infinito y eterno, y no al que Chastillon... dio impunemente de comer a sus caballos.» «Apártate de esa odiosa superstición...; deja de llamar misterios a errores absurdos, y no confundas torpemente lo que desconocemos, o lo que aún no hemos aclarado, con aquello cuyo absurdo ha sido demostrado, como ocurre con los horribles secretos de esa Iglesia...» Haciendo el paralelo con el judaísmo, añade: «Eso que dices acerca del común consenso de multitud de hombres, y de la ininterrumpida sucesión de la Iglesia, es la misma cantinela de los fariseos.» Y frente al escepticismo de Burgh (el escepticismo que representa siempre la religión frente a la filosofía) tiene Espinosa un gesto de orgullo filosófico: «No presumo de haber encontrado la mejor de todas las filosofías, pero sí sé que conozco la verdadera, y si me preguntas que cómo lo sé, te responderé que del mismo modo que tú sabes que los ángulos de un triángulo valen dos rectos...» Todo el texto de la cana deja algo malparada la imagen de ese Espinosa «dulce y paciente» que muchos se han complacido en forjar. Al menos por esta vez (aunque no es, desde luego, la única en la que Espinosa emplea un lenguaje prácticamente volteriano: véase su correspondencia con Hugo Boxel)<sup>[8]</sup>, muestra sus espinas la rosa que había adoptado en su sello, y la divisa de ese mismo sello (*caute*: «ve con cautela») resulta infringida.

Sólo parece quedar en él cierto respeto hacia ese grupo de cristianos liberales a que nos hemos referido: los que propugnan, precisamente (entre otras cosas), la separación de Iglesia y Estado. Pero a la hora de valorar ese respeto no debe olvidarse —creemos— el componente político del mismo. Los «colegiantes», a través de su influencia cerca de Jan de Witt, son una fuerza política real. Para Espinosa suponen el único auxilio, a falta de actitudes más radicales que no pueden encontrarse, o que, si se encuentran (y acaso el único sitio para ello es aquel círculo de españoles emigrados), carecen de peso efectivo; se trata, sí, de pa-

rientes intelectuales, pero políticamente no existen: son utópicos por su mismo desarraigo. El realismo político de Espinosa le hace entonces contar con lo que hay, aunque lo que hay no sea del todo satisfactorio desde el punto de vista de la «pureza racional». Pero la filosofía de Espinosa aprendió muy pronto a reconocer las «impurezas» como realidades: «las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas» (*Eth.*, II, Prop. 36). Su realismo político no supone en modo alguno una merma de su rigor filosófico: su amistad con los «colegiantes» no es mero «oportunismo» para garantizarse una «vida tranquila». No hay ahí el menor asomo de irracionalismo, y sí el reconocimiento de las exigencias de la razón en determinado campo de la realidad, campo que es necesario, y, por tanto, racional, con todas sus «impurezas».

Con ello rozamos otro aspecto de la vida de Espinosa, que es dejada un poco en la sombra a veces (aunque más antes que en la actualidad) por quienes han preferido imaginarlo como el especulativo que talla su *Ética* con la misma minucia y en la misma soledad que sus lentes. Hablamos de su colaboración con la política dejan de Witt frente al partido de los orangistas. Ese compromiso le lleva hasta aceptar misiones diplomáticas (su entrevista con Conde, al parecer cancelada). A este trasluz el *Tratado teológico-político* se convierte en una obra «de encargo», en arsenal ideológico al servicio de una política. Pero esa expresión —«de encargo»— no tiene por qué ser despectiva, ni resulta incoherente con la figura intelectual que Espinosa había decidido adoptar. En esa introducción a su filosofía que es el *Tratado de la reforma del entendimiento* (escrito —y no publicado— con anterioridad a la *Ética*) Espinosa se había planteado, de entrada, cuestiones morales de carácter general, nada desdeñables para tratar de entender sus desig-nios más profundos. Y, entre otras cosas, había escrito allí que para alcanzar la «naturaleza superior» (el fin propio del

sabio) es preciso primero conseguir el conocimiento que a ella conduzca, y segundo, «formar una sociedad tal y como es de desear, al objeto de que el mayor número posible de hombres alcancen dicho fin con la mayor seguridad posible»<sup>[9]</sup>. Pensar la política no es, pues, para este «especulativo» algo intelectualmente espúreo, ni desmiente ese mundo —al parecer— de remota y helada pureza, en el que habitan los axiomas y teoremas de la Ética. Reputar de poco genuino —de «panfletario»— el *Tratado teológico-político*, o el *Tratado político*, revelaría un completo desconocimiento de los propósitos más generales de la filosofía de Espinosa. Efectivamente: Espinosa, que ha criticado la interpretación estrictamente «racionalista» de la conciencia humana (el deseo —ha dicho— es la esencia misma del hombre: no ha dicho la razón), ha sobreañadido a esa crítica otra tan importante o más que ella: la crítica de la implantación puramente subjetiva de esa conciencia humana; deseos, pasiones, ideas educadas o no, no son prácticamente posibles en el hombre sin que medie la Ciudad (el capítulo 17 del *Tratado teológico-político* no deja en este punto lugar a duda). Los intereses políticos de Espinosa no son, pues, accidentales: están en las raíces mismas de su filosofía.

Y, de hecho, entre la Ética —mundo de la pureza racional— y la obra política —mundo de la impureza— no hay divorcio teórico alguno. Por poner un ejemplo (que aquí no podemos probar): las ideas de derecho natural y de comunidad estatal que Espinosa desarrolla en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político* no son sino aplicaciones de conceptos elaborados en la Ética: por ejemplo, los de conatus e «individuo compuesto». Colaborar con el partido de los de Witt, proporcionarle armas teóricas al limitar las pretensiones teocráticas, al sentar las bases de una teoría estatal libre de prejuicios religiosos, no es una actividad marginal: es un importante capítulo de su filosofía. Espinosa no quiso ser profesor; si lo hubiera sido, inevitablemente habría sido acusado de «hacer política», y acaso no hubiera