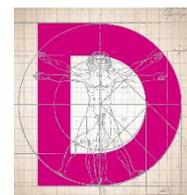


*Digilec* 4 (2017), pp. 1-17

Fecha de recepción: 11/06/2017

Fecha de aceptación: 02/10/2017

DOI: <https://doi.org/10.17979/digilec.2017.4.0.2098>



e-ISSN: 2386-6691

## **LA PENURIA DEL LENGUAJE: UNA INTRODUCCIÓN A LA CORRESPONDENCIA DE SPINOZA**

### **THE PAUCITY OF LANGUAGE: AN INTRODUCTION TO THE CORRESPONDENCE OF SPINOZA**

Bernat CASTANY PRADO\*  
Universitat de Barcelona

#### **Resumen**

Este trabajo reflexiona acerca de los principales rasgos del estilo filosófico de Baruch Spinoza a partir de algunas de las consideraciones que él mismo realizó en su propia *Correspondencia*. En la primera parte, se exponen algunas de las consideraciones que a lo largo de la historia autores como Henry Oldenburg, Johan Wolfgang von Goethe o Fritz Mauthner han realizado acerca de la oscuridad del estilo spinoziano. En la segunda y última parte, se estudian las razones de dicha oscuridad, como, por ejemplo, la mezcla de dos estilos heterogéneos como son el escolástico y el científico, la adopción del estilo *more geometrico* o su tardío conocimiento del latín.

**Palabras clave:** Spinoza; filosofía del lenguaje; epistemología; escepticismo.

#### **Abstract**

This paper studies the main features of the philosophical style of Baruch Spinoza from some of the considerations that he himself made in his own *Correspondence*. In the first part, I expose and comment some of the considerations that throughout the history authors like Henry Oldenburg, Johan Wolfgang von Goethe or Fritz Mauthner have realized about the darkness of Spinoza's style. In the second part, I study the reasons for this obscurity, such as the mixture of two heterogeneous styles, such as the scholastic and the scientific, the adoption of the *more geometric* style or his late knowledge of Latin.

**Key Words:** Spinoza; philosophy of language; epistemology; skepticism.

\* Profesor agregado. Universitat de Barcelona. Gran Vía 585, 08007, Barcelona. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7952-7646>. Email: [bcastany@ub.edu](mailto:bcastany@ub.edu)

*“Se diría que la providencia castigó de manera particular la audacia de este autor, cegándolo de tal forma que, para huir de las dificultades que podían causar problemas a un filósofo, cayó en confusiones infinitamente mayores y tan visibles que ningún entendimiento recto sería capaz de negarlas”.*

Pierre Bayle, “Spinoza”, *Diccionario histórico y crítico*

## 1. ENTENDER POR QUÉ NO ENTENDEMOS

El modo habitual que tenemos a la hora de relacionarnos con aquellos libros que imaginamos sagrados –la Biblia, el *Capital*, las Constituciones– no es tanto el de la lectura íntegra y lineal, como el de la frecuentación azarosa y comentada. No debe extrañarnos, pues, que los fieles del spinozismo den vueltas alrededor de la *Ética* como los peregrinos alrededor de la Kaaba: sin atreverse a tocar siquiera las negras cortinas que la ocultan. Esta imagen, que hubiese irritado o divertido a Spinoza –crítico con toda religión, sin excluir aquella que acabó llevando su nombre– apunta a la necesidad de secularizar nuestra relación con su obra. ¿Cómo? Leyéndola como él mismo leyó la Biblia, en su *Tratado teológico-político*, esto es, notando sus oscuridades, carencias o contradicciones, y, sobre todo, sin miedo.

Comencemos reconociendo que la *Ética* de Spinoza se disputa con el *Ulises* de Joyce el dudoso honor de ser el libro más veces iniciado y abandonado de la historia. Cabe preguntarse qué ha sucedido para que Spinoza haya pasado de ser el autor más leído y menos citado de los siglos XVII y XVIII a ser el más citado y menos leído de los siglos XX y XXI. Con el objetivo de evitar la tentación melancólica de pensar que pertenecemos a una época ignorante y pretenciosa (sin que eso suponga descartarlo definitivamente), trataremos de averiguar si existen razones interesantes para que no se lea más –o se abandone menos– a Spinoza, siempre a pesar de la fascinación que sigue despertando su vida y su obra. A continuación aventuramos tres explicaciones posibles: la oscuridad de sus obras, la normalización de su figura y de sus ideas y, en último lugar, su dogmatismo metafísico.

En lo que respecta a la oscuridad de sus obras, valga decir que no hay nada más comprensible –y a la vez precipitado– que abandonar la lectura de Spinoza, por la sencilla razón de que en demasiadas ocasiones su lectura resulta incomprensible. Ya en las cartas 1, 3 y 5 de la correspondencia que aquí nos ocupa, el diplomático y científico de origen alemán Henry Oldenburg le exigirá al filósofo holandés aclaraciones acerca de su doctrina. Influida quizás por su larga estancia en Inglaterra, Oldenburg se muestra crecientemente irritado por la oscuridad y el dogmatismo de Spinoza. Así, en la Carta 3, quizás de forma irónica, atribuirá a su “torpeza que yo no alcance con la misma facilidad lo que usted expone con tanta precisión” (p. 83)<sup>1</sup>. Mientras que, en la Carta 5, responsabilizará a Spinoza de su incomprensión: “en esta última carta, me ha dado usted mucha luz, mas no tanta como para haber disipado toda oscuridad” (p. 89).

<sup>1</sup> Todas aquellas cartas que no estén recogidas en nuestra antología serán citadas por la edición española realizada por Atilino Domínguez, en 1984.

También Pierre Bayle criticará el estilo abstruso del filósofo holandés, en el artículo “Spinoza”, incluido en su influyente *Diccionario histórico y crítico*. En esas páginas intensas, que fueron una de las fuentes principales para el conocimiento de la vida y de la obra de Spinoza hasta prácticamente el siglo XIX (seguramente por ser más claro que el propio Spinoza), Bayle considera, con escéptica ironía, que la providencia parece haber castigado la audacia del autor de la *Ética*, quien tratando de dar respuesta a misterios irresolubles, habría caído “en confusiones infinitamente mayores”. Tanto es así, prosigue Bayle, que muchos creen que “no hay que refutarlo”, porque si son pocos los que lo han leído, son muchos menos aún quienes lo han comprendido, por culpa de “las confusiones y las abstracciones impenetrables que en ella se encuentran” (Bayle, 336)<sup>2</sup>.

Por su parte, Goethe, que deseaba hallar en Spinoza un fundamento filosófico para su panteísmo poético –más afín, en realidad, al panteísmo místico y dinámico de Giordano Bruno–, se limitó a realizar una lectura parcial de la *Ética*, de la que apenas surgió un breve “Estudio sobre Spinoza”, que tiene el sabor del desencuentro<sup>3</sup>. Este hecho no le impidió ser uno de los inspiradores de lo que ha dado en llamarse la *Spinoza-Renaissance*, que acabaría desembocando en la divinización de Spinoza por parte del idealismo alemán. Retornando a la cuestión que ahora nos ocupa, resulta significativo que Hegel no sólo no se sintiese desanimado por la oscuridad de Spinoza, sino que la elevase incluso a nivel de sistema: “o spinozismo o ninguna filosofía” (*Lecciones de filosofía*, vol. III, p. 305).

No son pocos los que coinciden con Fritz Mauthner, cuando, en su penetrante ensayo sobre Spinoza, afirma que “anhelamos que Spinoza nos hubiese ofrecido su cosmovisión sin sus demostraciones, esto es, sus pensamientos sin su lenguaje” (2011 [1921]: 79). Deseo que podría hacerse igualmente extensible a los descendientes idealistas (Hegel, Schelling) o posmodernos (Deleuze, Negri, Hardt) del spinozismo, quienes también sufrieron la manía de envolver intuiciones brillantes con formas oscuras.

Sin embargo, este brevísimo repaso de aquellas voces que lamentaron la oscuridad de Spinoza no sólo tiene la intención de desmitificar al autor y desculpabilizar al lector, sino también de arrojar luz sobre su lectura. Ciertamente, y en consonancia con el hecho de que las sombras apuntan siempre a la fuente de la luz, intentar comprender por qué nos cuesta comprender a un autor no deja de ser un buen modo de empezar a comprenderlo.

En primer lugar, los textos de Spinoza, muy en particular la *Ética*, nos resultan oscuros, porque en ellos se mezclan formas y conceptos obsoletos, como lo eran ya en su tiempo los del aristotelismo escolástico (sustancia, atributos, modos), junto con formas y conceptos novedosos, como fueron en aquel momento la terminología cartesiana (extensión, pensamiento, *cogito*) y la fascinación por las matemáticas como paradigma de todo conocimiento seguro. Si esta ambigüedad epistemológica resultó desorientadora para sus contemporáneos –a los que quizás sería mejor llamar simplemente coetáneos–,

<sup>2</sup> Acertaban los que avisaban contra los efectos iatrogénicos de toda refutación, pues fueron efectivamente refutaciones como la de Bayle –que no dejaba de ser una defensa disfrazada con la piel de cordero de la crítica– las que clarificaron y difundieron el mensaje de Spinoza. Véase al respecto Bahr (2005: 41-50).

<sup>3</sup> Ciertamente, Goethe no se consideraba un filósofo puro –“Yo me he mantenido siempre libre de la filosofía, y el punto de vista de la sana inteligencia humana ha sido el mío.” (Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, 4 de febrero de 1829) Véase al respecto Astrada (2011 [1934], pp. 17-43).

¿cómo no iba a desorientar al lector actual, que no está familiarizado con ninguna de las dos escuelas de pensamiento?<sup>4</sup>

Pero no se trata sólo de que en nuestros días el *ordine geometrico* resulte obsoleto, incluso en el ámbito científico, sino también de que éste será siempre incompatible con los modos básicos del pensamiento filosófico, cuyos conceptos no son lo suficientemente claros y precisos como para ser objeto de demostraciones matemáticas. Ya Leibniz y Bayle criticaron el uso que Spinoza realizó del método de demostración geométrica, y muchos notaron la paradoja de que éste pudiese utilizar, en sus *Principios de filosofía de Descartes*, un método supuestamente infalible, para demostrar una filosofía que consideraba haber superado<sup>5</sup>. Más tarde Schopenhauer, que afirmaba que su filosofía se relacionaba con la de Spinoza “como el Nuevo Testamento con el Antiguo” (*El mundo como voluntad y representación*, libro. II, cap. xlix), criticará la geometría euclidiana como modelo de demostración segura, progresiva y sistemática (libro I, cap. xv); y Mauthner notará la paradoja de que la adopción del método geométrico, con el que Spinoza pretendía adquirir una visión sobrehumana, resulte el aspecto más humano de su obra, ya que no deja de ser una ingenuidad confiar de ese modo en el método matemático y, aún más, en el lenguaje de los hombres (2011 [1921]: 98). No deja de ser irónico que la filosofía analítica, que buscaba precisamente depurar el lenguaje filosófico, por un exceso de celo, haya acabado repitiendo bajo otras formas un error semejante.

Vale la pena realizar una lectura sintomática de este error “de forma”, preguntándonos por su contenido, esto es, por sus implicaciones filosóficas e, incluso, estratégicas. Recordemos, en primer lugar, cómo muchos de los primeros refutadores de Spinoza consideraron que éste había utilizado el lenguaje matemático como una piel de cordero para ocultar el peligroso mensaje que quería pasar de contrabando. Según esta lectura, la *Ética* sería como un “sileno”, esto es, una caja adornada con las figuras de silenos, sátiros o arpías, dentro de la cual se guarda algún objeto de valor, y en este caso, el veneno mortal del ateísmo<sup>6</sup>.

Según una segunda explicación, Spinoza habría recurrido la forma de la demostración geométrica por ser la más acorde a su filosofía. Si tenemos en cuenta que uno de los objetivos fundamentales de Spinoza era luchar contra el antropomorfismo, que lleva a los hombres a asignar a la naturaleza causas finales y valores morales,

<sup>4</sup> Paradójicamente, este rechazo de la *consuetudo*, o uso de palabras corrientes, con claro perjuicio de la *claritas*, que defendían los humanistas, hace que Spinoza se nos aparezca como un autor intemporal (extemporáneo o intempestivo, diría Nietzsche), pues no pertenece ni al escolasticismo, ni al cartesianismo. Esto no parece ser ajeno a su voluntad de ver las cosas *sub specie aeternitatis*, esto es, bajo la forma de la eternidad.

<sup>5</sup> Mauthner recordará la paradoja para resolverla en los siguientes términos: “Spinoza pretende probar su *Ética*, como promete la portada, según el método geométrico (*ordine geometrico*); en la portada de los principios de la filosofía cartesiana solamente promete probarla *more geometrico*. La diferencia es fortuita, pero quizá sea la que existe entre la seriedad y el juego. Spinoza pudo dudar de la verdad de las premisas de salida de Descartes (ese diablillo cartesiano), pero nunca dudó de la fuerza matemática del pensamiento lingüístico” (Mauthner, 2011 [1921]: 107).

<sup>6</sup> Esta imagen clásica –que ya aparece en la *República* de Platón– fue generalizada por Erasmo, en el siglo XVI, en uno de sus más famosos *Adagios*, titulado “Los silenos de Alcibiades”, así como por su seguidor Rabelais, en el “Prólogo” de su *Gargantúa y Pantagruel*.

comprenderemos mejor el interés que Spinoza sentía por el método matemático, un tipo de lenguaje en el que “no existe ni una sola causa final” (Mauthner, 2011 [1921]: 109).

En tercer lugar, la voluntad de Spinoza por ver todo fenómeno individual *sub specie aeternitatis*, esto es, desde el punto de vista de la eternidad, y su convencimiento de que las leyes del mundo empírico son eternas también explicaría su interés por el lenguaje matemático, cuyas leyes atemporales serían la forma a seguir para cifrar el tipo de conocimiento del mundo al que aspira. Unamuno, en cambio, considera, en *El sentimiento trágico de la vida*, que la *Ética* está atravesada por la tensión trágica entre la serenidad aparente del *ordine geometrico* y el Spinoza “de carne y hueso”, que teme a la finitud.

Cabría preguntarse, en último lugar, si la oscuridad de Spinoza no se debe también al hecho de que no escribiese en su lengua materna, sino en holandés (varias de sus cartas, el *Tratado breve*) o en latín (prácticamente el resto de su obra), una lengua que aprendería tarde, cuando empezó a frecuentar, entre 1654 y 1655, la academia del exjesuita librepensador Franciscus van den Enden. No es casual que su amigo Ludowijk Meyer tuviese que corregir, en 1663, el latín que nuestro filósofo utilizó para escribir sus *Principios de la filosofía de Descartes*. Por otra parte, el mismo Spinoza se queja en la Carta 6, escrita en latín, de “la penuria del lenguaje” (108) y llegará a decir, en la Carta 19, escrita en holandés, que le gustaría “poder escribir en la lengua en que me he educado, porque quizá pudiera así expresar mejor mis pensamientos” (172). Lo cierto es que no sabemos siquiera a qué lengua se refiere Spinoza, pues tanto podría ser el portugués, la lengua común en la comunidad judía de Ámsterdam, como el español, la lengua de cultura de dicha comunidad (cf.: Domínguez, p. 172, n. 138).

Pasemos a reflexionar ahora sobre la segunda de las razones que podría explicar por qué en la actualidad se lee menos a Spinoza de lo que se lo cita. Ciertamente, aunque Spinoza siga siendo un personaje fascinante, el acto mismo de leerlo ha dejado de tener ese componente maldito y clandestino que lo caracterizó durante los siglos XVII y XVIII. Resulta irónico que Spinoza se llamase Benedictus, Bento o Baruj, esto es, “bendito”, ya que su existencia estuvo marcada por la maldición. Ya en 1656, con apenas 24 años, Spinoza sufrió el *herem* o excomunión por parte de la comunidad judía de Ámsterdam, que temía que las críticas que éste realizaba contra la Biblia pudiesen ser interpretadas por las autoridades holandesas como surgidas de la propia comunidad judía, que gozaba de una libertad de conciencia bastante limitada<sup>7</sup>.

No puede decirse que las autoridades judías de Ámsterdam tuviesen mala vista, ya que, poco tiempo después, sus escritos escandalizaron toda Europa. Ya a finales del siglo XVII, muy pocos se atrevían a pronunciar su nombre, pues el término “spinoziano”, como antes el término “epicúreo”, se había convertido en sinónimo de ateo o librepensador, y era susceptible de los peores castigos. No es extraño, pues, que sus *Opera posthuma* (1678) –la edición póstuma de sus obras completas, en latín, publicada junto a su versión holandesa, titulada *Nagelate Schriften*– apareciesen firmadas sólo con las iniciales: B. d. S.

<sup>7</sup> “¡Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa! Que el Señor no lo perdone jamás...”. Puede consultarse el documento autógrafo de la excomunión en Belinfante, J., Kingma, J., y Offenber, A. K., (1977: 38), su traducción al inglés en Nadler (1999: 120) y su traducción al español en Albiac (2013: 1-2).

La demonización de Spinoza se agravará cuando la literatura libertina clandestina, que eclosionará a fines del XVII y comienzos del XVIII, adopte el *Tratado teológico-político* como una de sus fuentes principales en su ataque contra las supersticiones y la religión. Es significativo que el célebre *Tratado de los tres impostores: Moisés, Jesucristo y Mahoma* (de fines del siglo XVII o principios del XVIII), se titulase originariamente *El espíritu de Spinoza*. Según Moreau, esta obra, la *Carta de Trasíbulo a Leucipo* (ca. 1722), de Nicolas Fréret, y muchos otros hitos del libertinismo clandestino, representan “una suerte de spinozismo anónimo” (Moreau, 2012: 149)<sup>8</sup>. La demonización de Spinoza fue tan profunda, que, todavía en 1786, Goethe escribía sólo la “S” inicial o dos asteriscos para referirse a Spinoza en sus *Cartas desde Italia*<sup>9</sup>.

Sin embargo, a partir de la *Spinoza-Renaissance*, impulsada por otros autores como Lessing o Herder, y, luego, Schelling, Hegel, Schopenhauer o Nietzsche, Spinoza pasará a convertirse en el filósofo de los filósofos, dando lugar, incluso, a una especie de religión filosófica: “místico ebrio de Dios”, lo llama Novalis. Asimismo, gracias al panteísmo poético de Goethe y de Lessing, que seguirán después otros escritores como Emerson, Thoreau o Whitman, sus intuiciones metafísicas adoptaron formas literarias que les permitieron expandirse más allá del ámbito estrictamente filosófico.

Esta doble normalización, en el sentido de que ya no era peligroso leerlo o citarlo y de que sus ideas habían pasado a formar parte de un imaginario filosófico-literario general, pudo contribuir a que la lectura directa de Spinoza fuese menos estimulante y necesaria. Desde este momento, muchos preferirán ahorrarse el esfuerzo que sus textos exigen, por la sencilla razón de que pueden leer esas mismas ideas en otro tipo de textos más accesibles, o más interesantes desde el punto de vista estético, así como porque, como decía Borges —que tampoco leyó a Spinoza, a pesar de haberle dedicado varios sonetos—, un clásico es ese libro que no hace falta haber leído para haberlo leído.

Una tercera razón por la que hoy leemos menos (o abandonamos más) a Spinoza es su dogmatismo metafísico, que desagrada a nuestra sensibilidad actual, marcadamente escéptica y antimetafísica. En lo que respecta al dogmatismo spinoziano, baste recordar las ocho definiciones iniciales a partir de las cuales nuestro autor pretende extraer toda su *Ética* (I, defs. i-viii), sin contar algunas consideraciones epistemológicas, inasumibles en nuestros días, como que la verdad es prueba de sí misma (II, prop. xliii). Desde este punto de vista, las críticas de Bayle contra Spinoza no sólo pueden verse como una disimulación, sino también como un ataque sincero contra el dogmatismo de Spinoza, totalmente incompatible con su sensibilidad escéptica. Algo semejante le sucederá a Mauthner, quien acusará a Spinoza de haber desconocido “la duda de Descartes” y de no haber sido “lo suficientemente nominalista frente a la doctrina de las ideas platónicas” (2011 [1921]: 65 y 88). Recordemos al respecto cómo su confianza ciega en el método geométrico implicaba una confianza acrítica en el sueño moderno de construir un lenguaje perfecto, unívoco y universal.

---

<sup>8</sup> Véase la edición bilingüe de *El espíritu y la vida de Benedicto Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*, traducida y editada por Pedro Lomba (2009), y que incluye un interesante estudio de contextualización también de Pierre François Moreau (pp. 431-440).

<sup>9</sup> Curiosamente, al incluirlas en su *Viaje a Italia*, Goethe se equivoca (o no) y completa la “S” con la palabra “Sakontala” (cf.: Mauthner, 2011: 45).

En lo que respecta a nuestra sensibilidad antimetafísica, la filosofía de Spinoza –tomada como un todo cuyo núcleo se halla en las ocho definiciones iniciales de la *Ética*– nos resulta excesivamente afirmativa. Estamos acostumbrados a una metafísica negativa, hija de la teología negativa o apofática, que los erasmistas transformaron, a su modo, en *praeparatio democratica*. Esta metafísica negativa, antiintelectualista y emotivista, no busca la revelación (de Dios, del ser, de la naturaleza, no importa), sino, como dijo Octavio Paz, refiriéndose a *El primero sueño*, de Sor Juana Inés de la Cruz, “la revelación de una no revelación”, esto es, el reconocimiento de que no es posible captar de forma racional el ser de las cosas. Todo esto no aparece en Spinoza, aunque eso no impide que detrás de sus palabras se agite una cierta pulsión mística, tal y como señaló Novalis, que lo caracterizó como un hombre “ebrio de Dios”, o Mauthner, quien consideraba que “en medio de toda su agudeza”, Spinoza cultivó “la flor azul, el último refugio del pensamiento torturado, la mística” (2011 [1921]: 94).

Por si esto no fuese suficiente, la metafísica y la teología se unen en Spinoza dando lugar a un nuevo ser en la parada de los monstruos de la ontoteología: el “*Deus sive natura*”. No existe consenso acerca del verdadero significado de esta expresión. Fe sincera, ateísmo tranquilo, ambigüedad, tibieza, componenda o disimulación son sólo algunas de las muchas interpretaciones que ha ocasionado. Esta indefinición se traducirá en un rumor que, a pesar de ser falso, resulta iluminador. Será el teólogo Johannes Clericus o Jean le Clerc (1657-1736), quien afirme, en su *Bibliothèque ancienne et moderne*, que Spinoza habría escrito la *Ética* en holandés y que sería el médico Lodewyk Meyer quien, al traducirla al latín, temiendo los problemas que dicha obra podía acarrearle a su autor, habría introducido, con su consentimiento, la falsa palabra “Deus” (t. XXII, I, pp. 135-136)<sup>10</sup>.

No es improbable que esta vacilación terminológica –que no deja de ser un rasgo de época, como sugieren muchos pasajes de los *Ensayos* de Montaigne o del *Quijote* de Cervantes<sup>11</sup>– apunte simplemente al hecho de que la palabra “*Deus*” seguía siendo, en la época de Spinoza, un concepto irrenunciable del mundo del pensamiento, ya que, en aquellos tiempos, la filosofía no se había independizado plenamente de la teología; en esa sumisión consistía, precisamente, la escolástica: *philosophia ancillae theologiae*. Esto es lo que habría llevado a Spinoza a conservar el término, si bien lo habría ahondado y retorcido hasta hacerlo prácticamente irreconocible y, por lo tanto, inservible. Según esta interpretación, la palabra “*Deus*” sería, en el contexto de la *Ética*, una especie de fósil conceptual, que, a pesar de no estar vivo, nos informa sobre la era y la composición de ese terreno.

Un terreno en el que los filósofos actuales prefieren no adentrarse –y los pocos que lo hacen, optan por guardar silencio–, porque los últimos que atravesaron a gritos ese

<sup>10</sup> Dicho rumor es falso, porque ya Oldenburg se queja en su correspondencia, muy anterior a la publicación de la *Ética*, del “*Deus sive natura*”, sin contar que no siempre puede leerse sólo *natura* donde aparece *Deus* o *Deus sive natura*; y que en el *Tratado teológico-político* [VI, ii-vi, pp. 101-103] se considera el orden eterno de la naturaleza una prueba de la existencia de Dios.

<sup>11</sup> De un lado, durante su visita al Vaticano, Montaigne fue exhortado a sustituir en sus *Ensayos* el término “naturaleza” por el término “dios”. Por otro lado, son numerosos los ejemplos de vacilación lingüística en el *Quijote*. Baste recordar que el narrador duda acerca del verdadero nombre del protagonista, Quijano, Quejada o Quesada (I, 1) o el famoso pasaje de las “truchuelas” (I, 2).

valle sucumbieron bajo los aludes de las guerras de religión o de las epifanías del ser de la nación. No es extraño, pues, que, en nuestros días, los seguidores de Spinoza tiendan a evitar los tres primeros libros de la *Ética*, para centrarse fundamentalmente en los libros IV y V, el *Tratado teológico-político* o su *Correspondencia*. Ya Bayle, Goethe, Lessing, Mauthner o Nietzsche se interesaron menos por la ontología spinoziana que por su ética, entendida como forma de vida. Desde el punto de vista de Spinoza, este tipo de lectura sería un error, pues obvia el carácter sistemático de su filosofía.

Llegados a este punto será mejor considerar el sistema spinoziano en términos antiguos que modernos. Recordemos que, para los griegos, la filosofía estaba compuesta por tres momentos inseparables entre sí: la canónica, que equivaldría a nuestra teoría de conocimiento; la física, que incluiría también lo que hoy conocemos como metafísica; y la ética, en tanto que arte o técnica de vivir una buena vida indistinguible de una vida buena. El objetivo último de toda la actividad filosófica era desembocar en esta felicidad virtuosa; punto en el que Spinoza coincide literalmente, ya que la última proposición de la *Ética* reza que: “La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma” (libr. V, prop. xlii, p. 282). La articulación entre las tres partes de este “sistema” era orgánica, pues, dependiendo de las conclusiones a las que se llegase en lo que respectaba a la canónica, esto es, a los modos y límites del conocimiento humano, se encaraban de un modo u otro la física y la ética. Así, el escepticismo, tras concluir en la canónica la imposibilidad de todo conocimiento seguro, prescindirá coherentemente de la física y saltará a diseñar una ética que, desarrollando las implicaciones de la canónica, se basará en la suspensión del juicio, la misología, la serenidad, la bonhomía y la tolerancia.

El spinozismo, en cambio, parte de una canónica dogmática, que confía en las capacidades racionales del ser humano (cf. *Tratado de la reforma del entendimiento* y el segundo libro de la *Ética*), y en una física o metafísica panteísta (primer libro de la *Ética*), para desembocar *ordine geometrico* en una ética muy determinada (tercer, cuarto y quinto libros de la *Ética*). Como señalábamos más arriba, nuestra sensibilidad, escéptica y antimetafísica, nos aparta de la canónica y la física spinoziana, sin que podamos dejar, por ello, de sentirnos atraídos por su ética. Con su particular contundencia expresiva, Mauthner considerará que no importa que Spinoza “haya llegado a su gran cosmovisión a través del camino escolástico” –y, podríamos añadir, cartesiano–, pues “también Jesús llegó sobre un burro” (2011 [1921]: 86). De este modo, aunque la sustancia del sistema spinoziano nos parezca inaccesible, o, incluso, errónea, sus modos y atributos, que tienen los nombres de Goethe, Emerson, Thoreau, Whitman, Neruda o Borges, nos siguen fascinando.

## 2. LA CORRESPONDENCIA DE SPINOZA

Después de este intento de salir al encuentro de nuestros desencuentros con Spinoza, pasaremos a mostrar en qué sentido su *Correspondencia* es una de las más

anchas puertas para entrar en su obra (que otros llaman el universo)<sup>12</sup>. En primer lugar, las ochenta y ocho cartas que la componen (un número con el que podría haber fantaseado el nazi spinoziano Alfred Rosenberg)<sup>13</sup> nos permiten conocer a Spinoza más allá de la hagiografía. En efecto, la lectura de todas estas cartas nos muestra a un filósofo menos solitario y ascético a como nos solemos imaginarlo –piénsese, por ejemplo, en el cuadro *El filósofo*, de Rembrandt—. En estas cartas, Spinoza se nos aparece inserto en una tupida red de amigos, admiradores, curiosos, críticos y destructores. Fue Meinsma quien apuntó en esta dirección, en su libro *Spinoza y su círculo* (1896), si bien exageró la centralidad de Spinoza. Según el editor de la versión francesa de la *Correspondencia*, Maxime Rovere, Spinoza no creó ni fue el centro de la filosofía amsterdamesa, sino que esos círculos preexistían (los colegiantes de Ámsterdam, que, entre otros autores, leyeron con mucho interés a Spinoza) o se desarrollaron sin él (la asociación literaria *Nil volentibus arduum*, donde hubo muchos escritores cercanos al filósofo) (2010: 16)<sup>14</sup>.

Si somos conscientes de esta posición inicialmente marginal de Spinoza, nos será más fácil notar, a lo largo de todas estas cartas, de qué modo aprende de sus correspondientes para desarrollar sus propias intuiciones. Siendo Spinoza un filósofo muy superior, fueron algunos de sus amigos los que le introdujeron a la filosofía cartesiana, le familiarizaron con la filosofía política liberal y republicana, e, incluso, corrigieron su latín. Fue justo, pues tanto les debía, que dedicase su *Breve tratado* y su *Compendio de gramática hebrea* a sus “amigos”, y no es improbable que también les hubiese dedicado la *Ética*, si hubiese podido encargarse él mismo de su edición.

Siguiendo la clasificación propuesta por Rovere (2010: 15-39), exponemos a continuación una tipología de los correspondientes de Spinoza, que puede ser concebida como un corte de los diversos estratos que fueron conformando su pensamiento. El primer grupo de correspondientes está formado por aquellos amigos protestantes liberales a los que Spinoza conoció en el entorno de la Bolsa de Ámsterdam, a la que habría empezado a acudir al hacerse cargo, junto a su hermano Gabriel, de la empresa de importación familiar, tras la muerte de su padre, en 1654. Son comerciantes pertenecientes a la clase media holandesa que tienen una concepción más íntima de la religiosidad y están muy interesados en la filosofía de Descartes. Spinoza podría haber heredado de ellos la pasión por el cartesianismo y el deseo de relegar la religión al ámbito privado, que es uno de los objetivos principales del *Tratado teológico-político*.

Algunos de estos amigos, que Rovere denomina “librecreyentes”, fueron Jarig Jelles, un comerciante en especias y frutos secos, cuyo menonismo o anabaptismo, que propugnaba que los hombres sólo debían ser bautizados en edad adulta, esto es, racional, lo llevó a interesarse por la filosofía racionalista, en general, y cartesiana, en particular (Cartas 39-41, 44, 48A-B, 50 y quizás la 84); Simon Joosten de Vries, quien, además de contribuir económicamente a la manutención de Spinoza, fue uno de sus primeros interlocutores y lectores (Cartas 8-10); Peter Balling, que introdujo a Spinoza en la

<sup>12</sup> No es improbable que el inicio de la “Biblioteca de Babel”, que reza “El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales”, esté calcado sobre el “*Deus sive natura*” con el que se inicia la *Ética* de Spinoza.

<sup>13</sup> Véase al respecto la novela de Irvin Yalom titulada *El enigma Spinoza* (2012).

<sup>14</sup> Véanse también los estudios de Wim Klever (1997) y Roberto Bordoli (2009).

filosofía cartesiana, tradujo al holandés varias obras de sus obras y sostuvo, en *La luz sobre el candelabro*, la posibilidad de conocer a Dios por la experiencia natural (Carta 17); o Jan Rieuwerts, que fue el editor de todos estos autores liberales (no se conservan cartas).

El segundo grupo de corresponsales está formado por aquellas personas a las que Spinoza conoció en la escuela del exjesuita libertino Franciscus van den Enden y en el ámbito de la Universidad de Leiden. Con van den Enden, del que tampoco se conservan cartas, Spinoza no sólo estudió latín, sino que también se familiarizó con el epicureísmo, que fue una influencia esencial para su filosofía, pues, salvando las diferencias, ambas buscan una articulación entre la física y la ética (recuérdese la carta a Meneceo de Epicuro), sin olvidar que la economía entre pasiones tristes y alegres, propuesta por Spinoza, nos recuerda directamente a la aritmética de placeres y displaceres ideada por Epicuro, continuada por Lucrecio, rescatada por Gassendi y actualizada por Montaigne<sup>15</sup>. En la academia del exjesuita libertino, que llegaría a ser ejecutado en Francia por haber colaborado en un complot contra Louis XIV que buscaba instaurar una utopía republicana, Spinoza hizo suyas ideas como la libertad de conciencia, la separación de la Iglesia y el estado o el republicanismo, que iban a tener un papel central en obras como el *Tratado teológico-político* o el *Tratado político*.

En el ir y venir entre la academia de van den Enden y la Universidad de Leiden, Spinoza trabará amistad con figuras como el médico Ludowijk Meyer, quien prologará y corregirá el latín de sus *Principios de la filosofía de Descartes*, y con el que compartirá el proyecto de desarrollar una hermenéutica bíblica racional. Este médico, que acabará convirtiéndose en poeta, llegando a fundar con Bouwmeester y Piels la importante sociedad literaria *Nil volentibus arduum*, cuidó a Spinoza en los últimos días de su vida y colaboró en la edición de sus *Opera Posthuma*. (Cartas 12, 12A, 15) Por otra parte, Johannes Bouwmeester, al que Meyer consideraba el más fiel amigo de Spinoza, escribirá el poema que encabeza los *Principios de la filosofía de Descartes* (Cartas 28 y 37) y Adriaan Koerbagh buscará imponer claridad a los textos jurídicos y teológicos, con el objetivo de liberar al pueblo de las oscuridades con las que se lo engaña, un proyecto con el que Spinoza coincidirá. Cabe añadir, quizás, que la condena que sufrió Koerbagh por la publicación de *Un jardín lleno de delicias diversas* (1668) pudo asustar a nuestro filósofo, como parece sugerir el hecho de que postergase hasta después de su muerte la publicación de su *Ética*.

Todos estos amigos habrían sido también los primeros lectores de Spinoza. No debemos caer, sin embargo, en el viejo error de considerar que formaban un “círculo spinoziano”. Es cierto que, en la Carta 8, dirigida por Simon de Vries a Spinoza, se habla de un “círculo” o “colegio” que se dedica a la lectura en común, y, en el caso particular del que habla de Vries, a la lectura en común del *Tratado breve* o de una primera versión de la *Ética*: “Por lo que respecta al colegio, está organizado de la forma siguiente: uno de nosotros (por turno) lee un pasaje, lo explica según su criterio y además demuestra todas las proposiciones conforme al orden que usted les ha dado” (p. 115). Sin embargo, este

<sup>15</sup> Por otra parte, Spinoza estuvo presente, y algunos creen que pudo llegar a participar como actor, en el estreno de la obra de teatro *Philedonius* –el amante del placer–, en 1657, del mismo van den Enden.

colegio, al que pertenecía gente como Balling, de Vries, Meyer, Jelles, Koerbgah o Rieuwertsz, no leía exclusivamente a Spinoza, ni siquiera leía exclusivamente filosofía, sino que se interesaba por otros muchos temas como las matemáticas, la literatura, la medicina o la exégesis bíblica. Como señala Rovere, “el pensamiento de Spinoza, lejos de ser una entidad cultural ya constituida, no es para ellos más que una vía de búsqueda entre otras y estas búsquedas no les son comunes más que en parte” (2010: 27).

Un tercer tipo de corresponsales estaría formado por miembros de la República de las letras, un término con el que designamos a la comunidad intelectual universal, formada por hombres de letras y científicos de todos los países de Europa, cuyo lugar de encuentro fue, en un principio, una tupida red epistolar, escrita normalmente en latín, y, luego, ya en el siglo XVIII, toda una serie de publicaciones periódicas que le darían el poder de conformar la opinión general<sup>16</sup>. Spinoza entrará a participar en esta comunidad gracias a uno de sus miembros más activos, Henry Oldenburg, con el que mantuvo uno de los pocos intercambios epistolares que conservamos casi en su totalidad. Oldenburg, que llegará a ser secretario de la *Royal Society*, no sólo pondrá a Spinoza en contacto con el célebre químico Robert Boyle, sino que también le exigirá toda una serie de puntualizaciones y aclaraciones que tienen la virtud de sacar a Spinoza fuera de su *dialecto filosófico* (Cartas 1-7, 11, 13, 14, 16, 25, 26, 29-33, 61, 62, 68, 71, 73-75, 77-79).

Otros miembros de la República de las letras con los que Spinoza mantuvo contacto epistolar fueron el matemático, físico y pulidor de lentes Johannes Hudde (Cartas 24-26); el matemático Johannes van der Meer, interesado en las posibilidades de las matemáticas aplicadas, muy particularmente de la estadística (Carta 38); el jurista Hugo Boxel, afín al político republicano Jan De Witt, por el que Spinoza también sentía una gran admiración (Cartas 51-56); o el comerciante y teólogo calvinista Willem van Blijenbergh, que se desencontraría con Spinoza después de que éste –desoyendo su propia divisa: “caute” (“prudencia”) – le hubiese confiado sus ideas heterodoxas al que había sido el autor de *El conocimiento de Dios y su servicio, defendidos contra las evasivas de los ateos* (1663). Tras una serie de incómodas cartas, Spinoza decidió interrumpir la comunicación: “dudo que nuestro intercambio epistolar pueda enseñarnos algo” (Carta 21, p. 192). Después de su ruptura, Blijenbergh trató de refutar su *Tratado teológico-político*, en un libro de 1674, y su *Ética*, en otro de 1682<sup>17</sup> (Cartas 18-24 y 27).

El último grupo de corresponsales está formado por pensadores más jóvenes, que habrían de formar, a mediados de la década de 1670, lo que ya sí podemos llamar “spinozismo”, pues Spinoza será un referente fundamental para esta nueva generación de librepensadores y libertinos. No tardó en formarse, a su vez, un “anti-spinozismo”, puesto que la refutación de sus obras y la denostación de su persona acabó convirtiéndose en una especie de deporte nacional europeo. Entre estos jóvenes lectores destaca Albert Burgh,

<sup>16</sup> Uno de los hitos fundamentales para la consolidación de esta comunidad, que ya había empezado a formarse en el seno del humanismo italiano, en el siglo XV, fue el periódico *Nouvelles de la République des Lettres*, que Pierre Bayle empezó a publicar en el año 1664. Véase al respecto Fumaroli (2013) y Álvarez Barrientos (2006: 19-38).

<sup>17</sup> Las dos obras a las que hago referencia son *La verdad de la religión cristiana y la autoridad de las Escrituras contra los argumentos de los impíos, o una refutación del libro blasfematorio titulado Tratado teológico-político* (1674) y *Corto ensayo sobre la existencia de Dios*, seguido de una refutación de la *Ética* (1682).

quien tras un comienzo cartesiano e, incluso, spinoziano, se convirtió al catolicismo, en 1673. Dos años después, Burgh le enviará a Spinoza, desde Florencia, una insolente carta en la que le instaba a abjurar de sus ideas, y que obtuvo como respuesta uno de los textos más duros del filósofo holandés (Cartas 67 y 76). También formará parte de este grupo Gottfried Wilhelm Leibniz, cuya relación con Spinoza será más bien ambigua, ya que osciló entre la curiosidad, el miedo, el plagio y la negación<sup>18</sup>. Leibniz se acercó a Spinoza mostrando interés por un tema poco controvertido, como era la óptica (Carta 45), deseando en realidad que éste le enviase una copia del manuscrito inédito de la *Ética* (Carta 72), que sólo logrará ver en persona, durante un corto espacio de tiempo, en la única visita que le hizo, en 1676. Al parecer, le asustó profundamente el *Tratado teológico-político*, lo cual le llevó a negar que hubiese mantenido ningún tipo de relación con el filósofo, así como a escribir una *Refutación inédita de Spinoza*, que no fue publicada hasta 1999 (Cartas 45 y 46).

Pero la *Correspondencia* de Spinoza no sólo nos entera de que éste no fue un pensador solitario y, digamos, *causa sui*, sino también de muchos otros aspectos de su vida. Para empezar, estas cartas, escritas entre 1662 y 1675, nos informan de que Spinoza latinizó su nombre (Benedictus) y su apellido (que suele escribir con “z”) después de su excomunión de la comunidad judía de Ámsterdam, en 1656<sup>19</sup>. Asimismo, gracias a las Cartas 32, 46, 49 y 72, hemos podido recuperar su sello personal, compuesto por un círculo de puntos en cuyo interior se ve una rosa, las iniciales B. D. S., en mayúsculas, con la “S” invertida, y el lema latino “*Caute*”, que significa “Prudencia”.

Otras cartas nos sirven para comprender las relaciones que este “extraño filósofo que vive en Holanda, pero no es holandés”, según la caracterización de Oldenburg (Carta 30, fragmento I, p. 228, n. 207), mantenía con Holanda; un país al que considera su patria (Carta 13) y cuya lengua conoce, aunque no domina (Cartas 19, 23, 27). También encontramos algunas claves para comprender qué recuerdo o idea tenía de aquella España de la cual su familia fue expulsada. Resulta interesante ver que no sólo la recuerda en tanto que ex-marrano –cuando en la Carta 76, que es precisamente la dura respuesta a la carta en la que Albert Burgh le instaba a arrepentirse, evoque el caso de Lope de Vera y Alarcón, cristiano de nacimiento, que fue quemado en Valladolid, en 1649, por haberse convertido al judaísmo (p. 399)–, sino también en tanto que “holandés”, ya que, en esa misma carta habla de aquellos –podríamos añadir “compatriotas” – que “en tiempos del duque de Alba, sufrieron toda clase de tormentos por la religión” (p. 396).

La *Correspondencia* también nos informa sobre sus cambios de residencia; sus escasos viajes; las muchas visitas que recibió –Oldenburg (Carta 1), Blijenbergh (Carta 24), Balling (Carta 8), de Vries y Meyer (Carta 15) –; su oficio de pulidor de lentes –“la experiencia me enseñó a pulir a mano lentes esféricas con más seguridad y perfección que con cualquier máquina” (Carta, 32, dirigida a Henry Oldenburg, p. 239)–; así como sobre su enfermedad, a la que hará referencia en las cartas 58, 83 y 28. Pero en la *Correspondencia* no sólo nos encontramos con noticias acerca de la vida de Spinoza, sino

<sup>18</sup> Véase al respecto el libro de Mogens Laerke *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2008.

<sup>19</sup> Véase al respecto Domínguez, 1984: 24-28.

también acerca de su obra y de su pensamiento. En primer lugar, son numerosas las noticias que las cartas nos ofrecen acerca del proceso de aprendizaje, redacción, publicación y recepción de prácticamente todas las obras filosóficas de Spinoza, ya que sólo el *Tratado breve* no será mencionado en la correspondencia<sup>20</sup>.

Por otra parte, en las 88 cartas que componen esta *Correspondencia* se tocan todos los temas (metafísicos, teológicos, políticos, éticos o epistemológicos) que el filósofo holandés trató en obras separadas, dando como resultado un verdadero calidoscopio en el que las resonancias son, a la vez, iluminadoras y fecundas. Tan o más importante es el hecho de que, en ellas, Spinoza se viese obligado a explicarse, aunque no siempre lo consiguiese, “con sus propias palabras”, esto es, más allá de las terminologías a las que se sometía cuando componía sus libros. Es significativo el título con el que esta correspondencia se publicó, dentro de las *Opera Posthuma* y de las *Nagelate Schriften*: “Cartas de algunos varones doctos a B.d.S. y respuestas del autor, que contribuyen no poco a explicar el resto de sus obras”.

Enumeramos a continuación algunos de los temas que son tratados en la *Correspondencia*, siguiendo en la medida de lo posible el esquema tripartito expuesto anterior: canónica o teoría del conocimiento, física y ética. En primer lugar, nos encontramos con numerosas consideraciones epistemológicas. Tal es el caso de las cartas 5 y 6, que son un diálogo indirecto con Robert Boyle, en el que se compara el método geométrico y el experimental; las cartas 8 y 9, en las que se distinguen los diferentes tipos de definiciones; la carta 37, donde se habla de la existencia de un método seguro de conocimiento; o la carta 60, donde se discute sobre la naturaleza de la verdad.

En lo que respecta a la física, que, como dijimos, incluye también la metafísica, nos encontramos con cartas en las que se reflexiona sobre los conceptos de atributo y de modo (Cartas 1, 4 o 9), de sustancia (Cartas 1, 4, 9, 12), de infinito (Carta 12), así como sobre las relaciones entre necesidad y libertad (Cartas 18, 42, 55), el problema del mal (Cartas 18-24 y 27) o la naturaleza del alma (Cartas 51-56). En lo que respecta a la ciencia, y sabiendo que éste era un aspecto esencial para Spinoza, puesto que de él había de extraer todo tipo de implicaciones éticas, no nos extraña descubrir en estas cartas que éste trataba de estar al día de los últimos avances científicos. En éstas mantendrá un diálogo de igual a igual con Robert Boyle (Cartas 6 y 13), hablará de óptica con autoridades como Hudde (Carta 36), Jelles (Cartas 39-40) o Leibniz (Carta 46) y se interesará por el cálculo de probabilidades (Carta 38) o sobre la presión de los líquidos (Carta 41).

También la religión y la teología entrarían dentro de este segundo momento filosófico, que los antiguos llamaban “física”, ya que engloban toda una serie de afirmaciones acerca del mundo, con implicaciones éticas previsibles. Para empezar, en la *Correspondencia* vemos algunos de los motivos principales de su hermenéutica crítica de la Biblia, que desarrollará fundamentalmente en su *Tratado teológico-político*<sup>21</sup>. Tal es el caso de la discusión que Spinoza mantendrá con Hugo Boxel acerca de los espíritus (Carta 51-56) o las consideraciones acerca de las diferencias entre su hermenéutica y la

<sup>20</sup> Véase al respecto Domínguez, 1984: 44-46.

<sup>21</sup> Véase al respecto el fundacional libro de Popkins *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (1983), capítulo XII, pp. 340-366.

de Hobbes en el *Leviatán* (Carta 50). Nos encontramos también con el primer escrito redactado en Holanda contra el *Tratado teológico-político*, esto es, la Carta 42, que le envía Lambert van Velthuysen. Asimismo, en la carta 78, a Henry Oldenburg, Spinoza llegará a afirmar que entiende la resurrección de Cristo “en sentido alegórico” (p. 404), y en la carta 76, a Albert Burgh, no sólo criticará la corrupción de la iglesia católica, sino que llamará “errores absurdos” a la creencia en el infierno o al argumento del consentimiento universal (p. 400).

Veamos a continuación qué es lo que la *Correspondencia* de Spinoza nos dice respecto de la ética, esto es, acerca de la técnica o el arte de lograr conseguir una felicidad indistinguible de la virtud (cf.: *Ética*, libro V, prop. xlii). Coincido, para empezar, con Atilino Domínguez (1984: 48), en que resulta curioso que dos temas clásicos de la ética spinoziana, como son la teoría de las pasiones y la teoría política, se hallen prácticamente ausentes de su *Correspondencia*. Sí se trata, en cambio, la doctrina de la libre necesidad, que es uno de los pilares de todo su sistema, por la sencilla razón de que la felicidad-virtud que éste persigue depende de la asunción del carácter necesario del universo, una actitud que tres siglos más tarde Nietzsche, que llegó a considerar a Spinoza como un precursor, denominará *amor fati*. En diferentes cartas Spinoza responderá a las objeciones que Blijenbergh (Carta 18), Velthuysen (Carta 42), Boxel (Carta 55), Oldenburg (Carta 74) y Tschirnhaus (Carta 57) realizarán contra la piedra angular de su sistema. “Precisamente eso [la doctrina de la libre necesidad] es el fundamento principal de todas aquellas cosas que hay en aquel tratado que había decidido publicar”, dirá Spinoza, en la Carta 75, refiriéndose a la *Ética* (p. 391). Las respuestas de Spinoza oscilan entre la repetición de principios indiscutibles –“esta inevitable necesidad de las cosas no suprime ni las leyes divinas ni las humanas” (Carta, 43, p. 289)–; la evasiva (Carta 78); la ruptura de los contactos (Cartas 21, 23 y 56); o la concesión a cierto escepticismo que no afecta, en todo caso, al principio general de la creación necesaria y de la necesidad libre: “nosotros no podemos saber cómo nuestra libertad y cuanto de ella depende se concilia con la providencia y la libertad de Dios (...) porque no podemos captar cómo creó Dios las cosas y (lo que es lo mismo) cómo las conservó” (Carta 21, p. 196).

No menos importante que el contenido de las afirmaciones realizadas en la *Correspondencia* es la disposición de Spinoza a debatir con todo aquel que muestre un interés genuino por buscar la verdad: “de todas las cosas que están fuera de mi poder, ninguna estimo más que poder tener el honor de trabar lazos de amistad con gentes que aman sinceramente la verdad (...) nada, fuera de la verdad, es capaz de unir totalmente distintos sentidos y espíritus” (Carta 19, p. 166-167).

Estas cartas son, pues, la práctica de una tolerancia que era para Spinoza uno de los valores fundamentales, como vemos ya en el subtítulo de su *Tratado teológico-político*, donde se afirma que en el libro *Se demuestra que la libertad del pensamiento filosófico no sólo es compatible con la piedad y la paz del estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad*. La práctica de la tolerancia no supone, claro está, renunciar a las propias convicciones, sino estar dispuestas a defenderlas “de buena fe”, como propugnaba Montaigne en el prefacio, titulado “Al lector”, de sus *Ensayos*. Así, a pesar de sentir “verdadero horror hacia las disputas” (Carta 6, p. 109) y de no querer “crearme enemigos con mi propio trabajo” (Carta 43, p. 291), Spinoza acepta en diversas

ocasiones, como quien abraza libremente la necesidad de hablar, el deber de defender sus ideas: “Por eso decidí exponer con toda franqueza mis ideas, pues estoy convencido de que nada será más grato a los filósofos” (Carta 13, p. 147). En ciertas ocasiones, la discusión se complica y Spinoza opta por romper la comunicación, como en el caso de su correspondencia con Hugo Boxel –cuyas ideas sobre los espíritus Spinoza calificará de “necesidades” (Carta 54) y cosas de “viejezuelas” (Carta 56)–, o con Blijenbergh, con quien considera que no es posible hablar, porque su diferencia es de principios (Carta 21, 23 y 27). En otras ocasiones Spinoza responde con verdadera dureza, como es el caso de su respuesta al teólogo Velthuysen –quien lo acusaba de que “con argumentos encubiertos y disimulados, enseña el ateísmo puro” (Carta 42, p. 285)–, acusándolo, a su vez, de malevolencia (Carta 43). Ya vimos más arriba la dura respuesta que Spinoza dio (Carta 76) a la carta en la que su antiguo amigo Albert Burgh le cominaba a abjurar de sus ideas y convertirse al catolicismo (carta 67). Coincidimos con Domínguez en que uno de los grandes temas de Spinoza es tratar de conciliar la amistad en la verdad de los filósofos con la tolerancia en la discrepancia de los ciudadanos (1984: 54). Dicha tensión trágica, que no deja de ser uno de los grandes temas del *Tratado teológico-político*, se nos aparece en toda su realidad en la *Correspondencia*, donde luchan, de un lado, el filósofo Spinoza y, del otro, el ciudadano Benedictus.

La *Correspondencia* de Spinoza incluye 88 cartas, 50 de las cuales fueron escritas por el propio Spinoza y 38 por sus corresponsales. No es imposible que en el futuro aparezcan nuevas misivas, pues sabemos por diversas referencias incluidas en las que sí conservamos, que Spinoza habría escrito, por lo menos, unas veinte cartas más. Lo cierto es que desde el núcleo inicial de 75 cartas que los amigos de Spinoza publicaron en las *Opera Posthuma* (edición latina preparada por L. Meyer, en 1677) y en las *Nagelate schriften* (edición holandesa preparada por H. Glazemaker, también en 1677), se han producido diferentes ampliaciones. Así, en 1862, J. van Vloten, dio a conocer, en su *Supplementum*, cinco nuevas cartas (las 28, 29, 70, 72 y 79); al año siguiente, la edición de la correspondencia preparada por Vloten y Land incluyó, además de esas cinco cartas, otras cuatro que habían sido publicadas aisladamente desde 1677 (cartas 15, 30-II, 49 y 69); en 1925, C. Gebhardt añadió dos nuevas cartas (la 48 bis y la 67 bis); y en 1977, Akkerman y Hubbeling sumaron las dos últimas cartas (12A y 48A)<sup>22</sup>.

Por otra parte, la historia textual de todas estas cartas es realmente complicada, ya que sólo contamos con 13 cartas autógrafas de Spinoza y 7 de varios de sus corresponsales. Asimismo, de las 75 cartas incluidas en la primera edición de 1677, sólo 21 cartas han podido ser cotejadas con una tercera fuente, no siempre igualmente fiable. De estas 21 cartas, conservamos el texto original de 11 (cartas 6, 8, 20, 22, 23, 24, 27, 32, 45, 46, 63), con lo cual muchas ediciones indican las variantes, que suelen ser sólo de corte estilístico; el borrador original de 2 (cartas 9 y 43) y la copia antigua de siete (cartas 12, 37, 53, 73, 75, 76, 78). De las 54 cartas restantes incluidas en la edición príncipe, sólo contamos con las dos versiones, latina y holandesa, de las *Opera posthuma* y las *Nagelate schriften*. Siempre se considera como más fiel la versión de las cartas que está escrita en el idioma original en que fueron redactadas. Sin embargo, existen en muchas ocasiones

<sup>22</sup> El lector interesado puede hallar una reconstrucción más detallada en Domínguez (1988: 8-10).

ignoramos este dato. Finalmente, de las 13 cartas descubiertas en fechas posteriores a la edición príncipe de 1677, poseemos el texto original de 7 misivas (Cartas 12-A, 15, 29, 49, 69, 70, 72), el borrador original de una (Carta 28) y la copia o impresión antigua de 5 (Cartas 30, 48-A, 48-B, 67-A y 79)<sup>23</sup>.

Nuestra selección incluye once cartas de Spinoza y, por su especial interés, una de Albert Burgh:

- Carta 9, de Spinoza a de Vries.
- Carta 21, Spinoza a Blijenbergh
- Carta 38, Spinoza a van der Meer
- Carta 40, Spinoza a Jarig Jelles
- Carta 46, Spinoza a Leibniz
- Carta 50, Spinoza a Jarig Jelles
- Carta 52, 56 y 57, Spinoza a Boxel
- Carta 67, De Albert Burgh a Spinoza
- Carta 76, De Spinoza a Albert Burgh
- Carta 78, De Spinoza a Oldenburg.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Akkerman, F. (1980) *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Groningue, Rijkuniversiteit.
- Albiac, G. (2013) *La sinagoga vacía*, Tecnos, Madrid.
- Álvarez Barrientos, J. (2006) *Los hombres de letras en la España del siglo XVIII*, Castalia, Madrid.
- Astrada, C. (2011) *Goethe y el panteísmo spinoziano*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, Argentina, [1934], pp. 17-43.
- Bahr, F. (2011) “Estudio preliminar”, en Fritz Mauthner, *Spinoza. Un bosquejo de su vida y de su influencia*, Biblioteca de filosofía spinozista, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, Argentina, [1921], pp. 7-30.
- Bahr, F. (2005) “Spinoza en el Dictionnaire de Pierre Bayle”; en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Buenos Aires, Altamira, pp. 41-50.
- Bayle, P. (2010) “Spinoza”, en *Diccionario histórico y crítico* (selección), El cuenco de plata, Buenos Aires, pp. 333-408.
- Bordoli, R. (2009) “Regarding Spinoza’s Illuminism and Origins of Modernity”, *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 5 (3), pp. 631-642,
- Domínguez, A. (comp.) (1995) *Biografías de Spinoza*. Madrid, Alianza Editorial.
- Domínguez, A. (1988) “Introducción” a Baruch Spinoza, *Correspondencia*, introducción, traducción, notas e índices de Atilino Domínguez, Alianza, Madrid, pp. 7-74.
- Espinosa, L. (2014) “Estudio introductorio” a Spinoza, *Ética*, traducción de Oscar Cohan Gredos-RBA, Barcelona.

<sup>23</sup> Para una reconstrucción más detallada de los textos, véase Domínguez (1988: 11-16) y Rovere (2010: 42-43).

- Fumaroli, M. (2013) *La república de las letras*, Acantilado: Barcelona.
- Goethe, J. W. (2011) *Estudio sobre Spinoza*. Encuentro Grupo Editor, Córdoba, Argentina, [1934], pp. 47-51.
- Hegel (1979) *Lecciones de filosofía*, traducción de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica.
- Klever, W. (1997) *Mannen rond Spinoza (1650-1700). Presentatie Van een emanciperende generatie*, Amsterdam, Hilversum.
- Klever, W. (2009) *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*, traducción, introducción y notas de Pedro Lomba. Tecnos, Madrid.
- Laerke, M. (2008) *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Honoré Champion.
- Le Clerc, J. (1714-1726) *Bibliothèque ancienne et moderne*, 24 vols., Amsterdam.
- Leibniz, G. W. (1999) *Réfutation inédite de Spinoza*, edición y aparato crítico de Martine de Gaudemar, Arles, Actes Sud.
- Mauthner, F. (2011) *Spinoza. Un bosquejo de su vida y de su influencia*, Biblioteca de filosofía spinozista, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, Argentina, [1921].
- Mechoulan, H. (1990), *Amsterdam au temps de Spinoza: argent et liberté*, Paris, PUF.
- Meinsma, K. O (1983), *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, [1896].
- Moreau, P.-F. (2004) “Spinoza: lire la correspondance”, *Révue de métaphysique et de morale* (janvier-mars 2004), Paris, PUF, pp. 3-8.
- Moreau, P.-F (2012) *Spinoza y el spinozismo*, traducción de Pedro Lomba, Escolar y Mayo, Madrid [2009].
- Nadler, S. (1999) *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Popkins, R. H. (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México D. F.
- Rovere, M. (2010) “Présentation”, en Spinoza, *Correspondance*, Flammarion, Paris, pp. 7-41.
- Spinoza, B. (1988) *Correspondencia*, introducción, traducción, notas e índices de Atilino Domínguez, Alianza: Madrid.
- Spinoza, B. (2008) *Opera Posthuma*, edición facsímil, Macerata, Quodlibet.
- Spinoza, (2014) *Ética*, traducción de Oscar Cohan y estudio introductorio de Luciano Espinosa, Gredos-RBA, Barcelona.
- Spinoza (2014) *Tratado teológico-político. Tratado político*, Gredos-RBA: Barcelona.
- Strathern, P. (2015) *Spinoza en 90 minutos*, Siglo XXI, Madrid. [1998].
- Strauss, L. (2003) *La persécution et l'art d'écrire* (1952), Paris, Éditions de l'éclat.
- Wolfson, H. A. (1934) *Spinoza's Philosophy*, Cambridge-London, Harvard University Press.
- Yalom, I. (2012) *El problema de Spinoza*. Emecé