

DOS ENSAYOS SOBRE SPINOZA

Francisco Alvarez González.

I

Racionalidad y libertad en Spinoza

El sino de Baruch Spinoza, de cuya muerte celebramos este año el tercer centenario, fue el de no ser indiferente para nadie. Durante su vida y después de ella, hasta hoy, fue objeto de las mayores alabanzas y admiraciones, así como de los más escandalosos denuestos, injurias y vituperios. Se le acusó de ser Satanás encarnado, ateo e *irrisor deorum*, es decir, mofador de los dioses, loco entre los locos, etc., etc.; verdad es que la acusación de ateísmo contra los filósofos es casi tan vieja como la filosofía misma; nunca, sin embargo, el ataque ha sido tan sin piedad, incisivo y reiterado como en el caso de Spinoza. De otro lado, la magnitud y profundidad de su obra, la sencillez y santidad de su vida, la serena grandeza de su persona, han sido reconocidas muchas veces y por los más altos y variados ingenios. Todo en Spinoza se sale de lo normal; de haber nacido en Grecia, hubiera sido uno de aquellos contra los que los dioses fulminaban su ira y su venganza por haber incurrido en el pecado de demasía, de *hybris*. Ni el más ejemplar de los estoicos antiguos hubiera sabido soportar y sobrellevar con igual serenidad y tranquilidad de ánimo con que lo hizo Spinoza las adversidades que en su vida se presentaron: la expulsión de la Sinagoga, el desdén, en el mejor de los casos, de los

más de la sociedad en que vivía para los hombres de su religión y de su raza, la vida, medio voluntaria, medio forzosa, en soledad, la austeridad en límites que lindaban con la pobreza, la tuberculosis hereditaria que corroía interiormente su existencia y que dió al traste con su vida a la temprana edad de los 44 años, etc., etc.; todo ello sin una queja que pudiera traer la inquietud y la conmisericordia a los extraños con quienes convivía; antes bien: mostrando un ánimo risueño e incluso jovial cuando en los grises atardeceres del invierno holandés bajaba de su encierro, de su cuarto repleto de libros, de aparatos, de lentes y cristales, a charlar de los cotidianos asuntos triviales con sus huéspedes, a compartir con ellos una copa de vino y a fumar una pipa; que no en vano había escrito en el más famoso de sus libros que la filosofía no es, como en los viejos tiempos de la Grecia quería Platón, una *meditatio mortis*, sino, por el contrario, una risueña, diríamos, y no melancólica meditación sobre la vida. Ningún otro más rigurosamente racionalista que Spinoza; la cadena de razonamientos, tan bien trabados y enhebrados, en los que va exponiendo las tesis fundamentales de su "Ética", no tiene paralelo en la historia entera de la filosofía y ante la desmesura de su arquitectura imponente más de uno se ha atemorizado y abstenido de penetrar en aquel laberinto de pensamientos. No obstante, en la trabazón estrecha de éstos hallábase para

Spinoza la garantía de la verdad, pues su racionalismo extremado no era sólo gnoseológico sino ontológico y el pensador podía estar seguro, cuando seguía con fidelidad los más difíciles meandros lógicos de sus razonamientos, que estaba reproduciendo el ser mismo de las cosas mismas, por aquello de que el orden y la conexión de las ideas es igual al orden y a la conexión de las cosas, según reza la proposición VII del libro II de la "Ética". Apenas también nunca nadie concibió de un modo tan riguroso la unidad de la sustancia; nadie nunca fue tan extremadamente panteísta como él. Al fin y al cabo, el panteísmo de aquellos pensadores y poetas que más se sintieron unidos en espiritual afinidad con el pensamiento y la filosofía de Spinoza, hacia fines del siglo XVIII, Goethe, Herder, Novalis, por ejemplo, consiste en afirmar la existencia de un Dios inmanente a las cosas, al mundo en general. Pero eso supone e implica admitir el ser, la identidad, la autonomía o como quiera decirse de ese mundo al cual le es inherente un Dios. La posición de Spinoza era más bien la contraria: no es que Dios se halle inmanente a *un* mundo que, en cuanto tal, repetimos, goza ya de una realidad independiente y sustancial, sino más bien que el mundo es inmanente a Dios. Este es la única realidad; lo que llamamos mundo, las cosas, los individuos, sólo son *modi*, modificaciones o maneras de ser de la única sustancia, Dios, considerado bajo alguna de las dos determinaciones esenciales de que es susceptible de ser contemplado por el espíritu humano.

Toda gran filosofía se hace en dos tiempos: como si dijéramos, tiene su doble camino heracliteano hacia arriba y hacia abajo; avanza a partir de alguna verdad fundamental entrevista, hasta llegar a un cierto punto en donde las consecuencias inauditas y extremas obligan al pensador a un disimulado repliegue; disimulado en cuanto implica una traición a la intuición originaria que sirve de fundamento y base al sistema. La procesión y el regreso en las construcciones neoplatónicas y gnósticas, los postulados de la razón práctica kantiana en

contradicción con las más elementales consecuencias de la crítica llevada a cabo de la razón teórica, etc., etc., son otros claros ejemplos de este doble camino de ida y vuelta. Pues bien: también a este respecto Spinoza es una excepción; quizás sea el vago intuir de esta peculiaridad del pensador, de que, en él, no hay sino un camino de ida, de que, por tanto, nadie ha sido tan consecuente como él en la aceptación, sin restricciones de ninguna clase, de cuanto se deducía lógicamente de las más elementales definiciones y premisas, la causa de la admiración de quienes se han aproximado, curiosos, a su persona y a su obra. Para quienes bien le conocen, Spinoza no es uno más, sino el único. Kant dijo alguna vez que si no admitimos la idealidad transcendental del espacio y del tiempo no queda otra salida que la filosofía espinocista; para Fichte, Spinoza es el prototipo de la filosofía dogmática, la otra posible forma de filosofar al margen del idealismo; poco antes de morir reconocía que la filosofía de Spinoza era la más perfecta, la única consecuente y lógica filosofía del "ser". Y más o menos parecida estimación tenían de Spinoza Lessing y Jacobi, Schelling y Hegel, Goethe y Herder, Schleiermacher y Novalis, Hölderlin y Heine, cualesquiera que pudieran ser las filosofías de cada uno de ellos.

Toda filosofía es el desarrollo y justificación racionales de una vivencia intensa y personalísima, que en la mayor parte de los casos apenas nada que ver tiene con la razón. Cabría interpretar así el *primun vivere, deinde philosophare*; o también el hegeliano buho que tiende el vuelo cuando se aproxima el crepúsculo; es decir, lo primero es la vida, lo real, ese sentimiento preontológico de que tanto se ha hablado en la filosofía existencial moderna y que no es sólo del "ser", sino del mundo en general y de cada una de las cosas en él, además de mi vida y de las múltiples y variadas formas como puedo vincular a ésta con el todo. De esa rica y ópima colección de vivencias distintas que resulta del ser en el mundo de cada uno de nosotros, hay siempre algunas que, más que las demás, adquieren un

como realce y señorío en nuestras vidas; pareciera que confieren a éstas más plenamente un sentido, que nos encontramos especialmente vocados a ellas. Pues bien: cuando ciertas circunstancias culturales son propicias a ello, cuando el individuo tiene afición y, además de esto, tesón, inteligencia y garra, puede ocurrir que, de aquella vivencia o sentimiento original, salga un sistema, brote una filosofía. En otras palabras: los grandes edificios filosóficos son, como ocurre a veces con las sinfonías, variedades y adornos con que aparentemente multiplicamos un único y básico tema o motivo central. No resulta difícil, las más de las ocasiones, rastrear cuál fue ese motivo en el par de docenas de grandes filósofos que en el mundo han sido. En lo que a Baruch Spinoza toca, ¿qué podemos al respecto decir?

Es casi unánime el parecer de que Spinoza fue el filósofo de la unidad de la sustancia y del racionalismo más extremado; lo segundo vendría a ser una consecuencia de lo primero; pues si no hay más que una sustancia y el mundo, la *natura naturata*, hay que explicarlo a partir de la primera, apenas cabe otra cosa sino deducir racionalmente la manera como surgen las cosas, las individualidades, los *modi*, en la terminología de la época y del filósofo, de la naturaleza eterna de la sustancia única. Se dice que el problema fundamental de aquellos tiempos, en el ámbito filosófico, era el problema de la sustancia. Los filósofos alemanes e italianos de la época del renacimiento tuvieron que habérselas con el concepto de naturaleza, que interpretan por regla general como dotada de alma o de vida, un poco a la manera de los antiguos pensadores griegos. Este peraltar el tema de la naturaleza y el mundo por entonces era la consecuencia natural de los cambios que en todos los órdenes de la vida, culturales, económicos, políticos, se estaban gestando, de la conciencia lúcida en los más perspicaces de que se estaba asistiendo al orto de un mundo nuevo —de ahí expresiones como “la vita nueva”, la “nuevo scienza”, etc., etc.— y, por último, de una explicable reacción contra lo inmediatamente anterior, el monopolio que durante

siglos había tenido el problema de Dios. Y no es que los tiempos renacentistas renieguen de éste y en el camino del quehacer filosófico lo abandonen en una cuneta. No. Lo que acaece es que, ya desde finales de la Edad Media, había venido gestándose una nueva actitud y talante frente al mundo. Acostumbráronse los hombres a verlo no como algo ajeno y contrapuesto a Dios, causa u origen de la imperfección relativa de las cosas, del pecado, de los infortunios...; en suma, del mal. Ahora el mundo es una *explicatio Dei*, un Dios hecho sensible, o, al menos, y en giros de menor sabor panteísta, la obra de Dios en que se refleja, tanto en lo grande como en lo más pequeño, en la estremecedora inmensidad del firmamento y de los astros o en la pequeñez de una hoja o de un insecto, la sabiduría y omnipotencia del artífice. Una nueva valoración y estima, pues, del mundo material se va abriendo campo ahora más y más. De ahí, que, por algún tiempo, como en la antigüedad, la filosofía vuelva a ser cosmología de preferencia.

Hay una diferencia, sin embargo, fundamental entre la antigua y, por lo menos, parte de la moderna preocupación por la naturaleza, por la *physis*. En términos los más sencillos y concisos sería esta: para los griegos *todo está lleno de dioses*: es este un viejo decir, atribuido a Tales, que expresa adecuadamente el primitivo hylozoísmo filosófico. Es decir: la naturaleza es una realidad eterna, dinámica, productora y que, en tanto que tal, hállese dotada de vida. Si este aspecto vital de la naturaleza lo concebimos además como un *logos*, a saber, como una razón o espíritu universal, a la manera de Heráclito, y si, en virtud de una abstracción conceptual distinguimos entre la materia —fuego, agua, homeomerías, etc., etc.— y la razón o inteligencia que la vivifica y anima, podríamos hablar entonces, siempre que denomináramos Dios a esa razón, que éste es inmanente a las cosas, al mundo. La situación moderna es distinta; no se trata ahora de que Dios está en las cosas, sino, más bien, al contrario, de que las cosas sean en Dios. Se ha hablado, en efecto, a propósito de

algunas filosofías modernas de pan-en-teísmo, en lugar de panteísmo. Malebranche, aunque sólo sea refiriéndose a la *res cogitans*, o, mejor, pues ahora no se trata de una sola, a las sustancias espirituales en general, dice que todas ellas están en Dios de igual manera que las cosas materiales se encuentran en el espacio. Y cuando el maestro Eckehart, o algo más tarde, influído por él, Nicolás de Cusa, hablan de que las cosas son infinitas finitas, que el mundo es *Deus creatus*, es decir, un Dios creado, que “Deus ergo est omnia complicans in hoc quod omnia in eo”, que Dios resume todas las cosas por aquello de que todas están en él, o, como ya dijimos, que el universo es la explicación, el desarrollo o la *explicitatio* de Dios, a lo que apuntan es a que sólo existe una sustancia, que habría que identificar con la divinidad.

Al postular, pues, Spinoza la ecuación *Deus sive natura* está siendo fiel a su tiempo; en estos dos sentidos: en el de hacer tema central de su interés filosófico el problema de la sustancia y en el de tratar de contemplar las cosas desde el punto de vista de Dios, como immanentes, como momentos o como formando parte de El. Esto no quiere decir que las sugerencias para su radical teoría sobre la sustancia le vinieran de los místicos y teólogos alemanes de fines de la Edad Media, de los naturalistas del renacimiento o, finalmente, de los filósofos de su propio tiempo, de Descartes sobre todo o de Malebranche. El problema de los orígenes o antecedentes de la filosofía espinozista ha sido abundantemente discutido, sin que podamos decir que está resuelto. Probablemente, junto a todo lo anterior habría que añadir toda una serie de sugerencias provenientes de su educación judía, del conocimiento de ciertos filósofos y místicos israelitas de la Edad Media como Ibn Gabirol, Ibn Ezra, Maimónides y, sobre todo, Hasdai Crescas. Pero sea de ello lo que quiera, lo decisivo es que Spinoza no se contentó con la vaga intuición, de sesgo sentimental, de una primordial unidad de Dios y el mundo, con lo cual no hubiera sido sino uno más entre los muchos que han experimentado

esa vivencia, sino que, y en esto consiste la originalidad de Spinoza, abordó el problema con el rigor y el espíritu de la ciencia fisicomatemática del siglo XVII, tratando de demostrar y de sacar las consecuencias últimas y científicas de aquella primitiva intuición fundamental. Y así, un buen conocedor de Spinoza, Víctor Delbos, comparte este punto de vista cuando dice que Spinoza “racionalizará la intuición que está a la base de su sistema, pero que, en cuanto tal intuición, no hubiera tenido otro valor que el de una aspiración sentimental o el de un recuerdo más o menos fiel”. Y un poco más adelante, abundando en lo mismo, añade, siempre refiriéndose a la visión panteísta: “en cuanto tal, hubiera quedado limitada en Spinoza a pura intuición sin valor filosófico riguroso, si no se hubiera servido del cartesianismo para convertirse en doctrina y para tratar de participar de la certidumbre de la nueva ciencia”.

Ahora bien: lo que ni Delbos ni ninguno de los estudiosos encargados de rastrear las huellas de los influjos intelectuales en la filosofía de Spinoza dice ni sospecha es que la adopción del caparazón matemático, racionalista y científico pudiera tener otras internas motivaciones distintas y más hondas que el mero prurito de estar al día y de aprovechar el prestigio de las ciencias para la aceptación de su sistema. En efecto, la vivencia más o menos intelectualizada y consciente de una divinidad interna al mundo, creadora y organizadora de la variedad de individuos y formas, que le gobierna y rige de acuerdo a un plan o al hilo de una libérrima fantasía, podría bastar para satisfacer el sentido de la vida de un esteta, de alguien que vive el mundo sentimentalmente, un poeta como Goethe por ejemplo, y siempre que su más prístina y radical manera de sentirse en el mundo fuera la de sentirse a gusto en él. Esto último lo estimo fundamental. Háblase mucho, como bien se sabe, en la filosofía de hoy del ser-en-el-mundo del existente humano. Es, estimo, un atisbo cierto y fundamental; pero tan original como sentirse o hallarse arrojado

en el mundo, y aparte la angustia o la náusea, por hablar en términos y en conceptos de Heidegger o de Sartre, resultantes de ese estado de arrojo o de yecto, es sentirse bien o mal *instalados* de hecho en el mismo. Esto de la *instalación* a gusto o a disgusto no es un mero sentimiento que acompañe a nuestro ser en el mundo y que, en cuanto tal, sólo tiene, por así decir, un valor y dimensión subjetivos. Si queremos entender en su radicalidad el carácter mundano del hombre —el ser—en—el—mundo como un existencial del Dasein, que diría Heidegger— no podemos entonces decir que nada es meramente subjetivo u objetivo. Un poco recordando a Spinoza, transponiendo a términos de su filosofía lo que ahora estamos queriendo expresar, diríamos que ocurre lo mismo que en su sistema a propósito del pensamiento y de la extensión, en sí, como atributos, o en lo que concierne a las múltiples *modificaciones* de los mismos: que nunca son aislados, ajenos e independientes los unos de los otros, sino que entre ellos existe un perfecto y cabal paralelismo, como que responden a un mismo hecho fundamental *sed duobus modis expresso*, pero expresado de dos maneras diferentes. Así pues, la *instalación* grata o ingrata no es algo de lo que quepa responsabilizar al mundo o al hombre. Aunque fuera verdad que este mundo era el mejor de los mundos posibles, y no sólo así, en general, sino el mejor para el hombre, quedaría abierta siempre la posibilidad de que más de uno se sintiera incómodo y a disgusto en él; y, a la inversa, por muy buenas que fueran las disposiciones subjetivas de los hombres, por muy optimistas y bienquerientes que fueran, arriesgarían muchos a sentirse inadaptados y mal si sus circunstancias concretas y particulares, como con harta frecuencia acontece, fueran inconvenientes e ingratas. Exterminando las cosas yo diría que el mundo es neutro, y que su cambiante cariz de hostil u hospitalario débese a cuáles sean los fines y proyectos de los hombres. No andaba, por tanto, muy descaminado Spinoza cuando, en su afán de tratar como ángulos, líneas y planos los afectos,

habló, de que existen tres pasiones fundamentales, el apetito o deseo, la alegría y la tristeza. El apetito constituye, según dice en el escolio de la proposición novena de la tercera parte de la "Ética", la esencia misma del hombre y no es otra cosa sino la expresión, en lo humano, de aquel esfuerzo —*conatus*— que toda cosa, *quantum in se est*, es decir, según su potencia de ser, despliega para perseverar en él y conservarlo. El sentir que aumenta o disminuye nuestro ser, constituye la alegría o la tristeza, respectivamente. Ahora bien: nuestros apetitos y tendencias no los tenemos porque las cosas sean buenas, aquellas cosas hacia las cuales van dirigidos, sino a la inversa, insiste Spinoza, "nosotros juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, porque la queremos y tendemos hacia ella por apetito o deseo". Con lo que al parecer Spinoza asentiría a nuestra anterior afirmación sobre el carácter neutro del mundo, que se tiñe ora de bien, ora de mal, según lo sintamos favoreciendo o no a nuestros apetitos, deseos, proyectos o fines, o como queramos designar.

Ahora bien: como una buena parte de éstos están muy generalizados, por ser un tanto constitutivos del hombre en cuanto tal o condiciones muy generales para que el hombre, como ser en el mundo, pueda realizarse, en suma, las que llamamos necesidades mínimas de existencia, resulta que, aunque teóricamente neutro, de hecho el mundo no lo es, y adquiere, bien un perfil u otro, según se muestre propicio a satisfacer o no aquéllas. Es muy improbable que quien nace en el infortunio, testigo y víctima de mil privaciones, sin más que eso y sin necesidad de añadir más calamidades, muertes de parientes y amigos, enfermedades, odios de todas clases, etc., etc., se sienta muy a gusto y cómodo *instalado*, para ironía además, en este el mejor de los mundos posibles según algunos. Pero la desazón de este constitutivo sentirse mal en el mundo, en este caso como resultado de obstáculos y limitaciones a nuestro natural deseo de perseverar en nuestro ser, y, no sólo perseverar y seguir siendo, sino de anhelar estar bien o bienestar, trae

de la mano un nuevo apetito o deseo: el de protección o seguridad. Sentirse mal o a disgusto es sentirse inseguro y esto conlleva a la sed y necesidad de seguridad.

Pues bien: a esto quería venir a parar: para la indagación que nos hemos propuesto de cuál es la vivencia fundamental y el problema derivado de ella que dieron origen, en última instancia, a la filosofía de Spinoza, estimo que es de importancia primordial plantearse, respecto de él, cuál fue su *sentimiento de instalación* en el mundo desde su más temprana edad. Ello nos sirve de hilo conductor para referirnos a algunos aspectos de su vida y del medio social que le cupo en suerte vivir.

Y antes que nada, esto: Spinoza era judío. Nació probablemente un 24 de noviembre de 1632 en Amsterdam. Digo *probablemente* porque, aunque desde Colerus, su primer biógrafo, hasta los más recientes investigadores de su persona y de su obra, hay acuerdo en asignarle aquel lugar de nacimiento, hay, sin embargo, autores de prestigio, por ejemplo Graetz, que sostienen que vivió la luz por vez primera en España, en los alrededores de Valladolid. Verdad es que los fundamentos para esta última afirmación son en extremo débiles. En la carta 76 del catálogo de su correspondencia, dirigida a un tal Albert Burgh, que recién se había convertido al catolicismo y que invocaba la serie abundosa de mártires cristianos como prueba de la verdad de su fe, Spinoza le replica haciéndole ver lo inconsecuente de este último argumento, pues los judíos, por ejemplo, son aún más antiguos que los cristianos y su historia está llena de mártires, en buena parte por la hostilidad de los gentiles y de los cristianos. Esto último, contar con más mártires que ningún otro pueblo del mundo, es lo que les enorgullece más. Y concluye en esta parte de la carta Spinoza: "entre otros muchos, yo mismo he conocido a un cierto Judas, llamado el Fiel, que se puso a cantar en medio de las llamas y cuando ya se le creía muerto, el himno *Tibi, Deus, animam, offero* y no interrumpió este canto sino para morir".

Este Judas el Fiel no era otro sino un tal Lope de Vero y Alarcón, judío cristianizado o "marrano", que fue quemado en Valladolid el 15 de julio de 1644. Por la carta parece como si Spinoza hubiera asistido a este acto de fe y que, por lo menos hasta los 12 años, hubiera permanecido en España. Sin embargo, el *ipse novi* "yo mismo he conocido", puede traducirse por *ipse scio*, "yo mismo sé o he tenido noticias". ¿Y cómo no iba a tener noticias de este hecho si se narra en el libro "Esperanza de Israel", de Mensassé ben Israel, uno de los maestros que Spinoza tuvo en el "Arbol de las Vidas", la escuela judía que frecuentó en Amsterdam, libro que nuestro filósofo poseía en su biblioteca, según el inventario de la misma? Pero, aparte de esto. ¿tiene nada de extraño que Spinoza y con él la mayoría de los judíos establecidos en esa ciudad, la Nueva Jerusalén, como era llamada, de origen español casi todos y no mucho ha llegados a la misma, con parientes y amigos todavía quizás en la península, en Portugal y España, se preocuparan especialmente y estuvieran al tanto de cuanto allá acontecía? En Amsterdam la comunidad judía dividíase en *sefarditas* y *aschkenazies*, esto es, judíos españoles y alemanes respectivamente; los primeros constituían la flor y nata, la aristocracia de la floreciente comunidad. Durante siglos habían vivido en España, desde la época de la dominación romana y aún antes, en las ciudades y en los campos, cultivando viñedos y olivares los agricultores o comerciando con las ciudades del norte de África principalmente los establecidos en las poblaciones y en los puertos. Su suerte fue varia. Convivieron pacíficamente con el resto de la población durante largos períodos, de siglos; pero, de vez en vez, desatóse el odio y el rencor contra ellos; sobre todo, a partir del concilio de Elvira, presidido por el obispo Osio, de Córdoba, en el que se prohibió a los fieles de la iglesia toda relación o vínculo amistoso con los judíos. Bajo la dominación de los visigodos primero y después de los árabes su condición mejoró mucho, principalmente al

comienzo. Con los árabes en especial mantuvieron en general muy buenas relaciones. El período del poder de los árabes en los distintos reinos españoles señala una época de florecimiento de la cultura judía en España. Abundan los nombres ilustres: Hasdai ibn Schaprut, médico y políglota, que fue consejero y amigo del gran califa Abderrahman III en Córdoba, Rabí Samuel Haleví, que llegó a ser durante veintitantos años visir de Granada, el malagueño Salomón Ibn Gabirol, conocido por el nombre de Avicbrón entre los escritores escolásticos, autor de un libro famoso, traducido al latín desde mediados del siglo XII, "Fuente de la vida", el poeta Judá Haleví, autor de "El Cuzari", Maimónides y su famosa "Guía de los perplejos", Hasdai Crescas, etc., etc., ¿Tiene nada de extraño que ante tan glorioso pasado los sefarditas de Amsterdam miraran con un poco de desdén a los *aschkenazies*?; ¿que conservaran celosamente la lengua aprendida de niños en las relaciones familiares o entre los miembros de la comunidad, como aún hoy acontece en el seno de familias descendientes de los sefarditas en muchas poblaciones del mediterráneo oriental?

Es ya historia conocida cómo en 1492, en la Granada recién conquistada por los Reyes Católicos, éstos promulgaron el edicto en virtud del cual se ordenaba el abandono de España, en el plazo de cuatro meses, a todos los judíos que residían en ella. Una vez más, el éxodo les llevó a muchas partes. Los más, atravesaron la frontera y se establecieron en Portugal. Cuando en 1579 las provincias holandesas proclamaron la libertad de conciencia y de cultos muchos judíos procedentes de España, de Portugal, de Francia, comenzaron a acudir allá, atraídos por el prometido ambiente de libertad y tolerancia. Sólo unos cuarenta años antes del nacimiento de Spinoza llegó a Amsterdam el primer grupo de exmarraños de origen ibérico. En 1598 se levantó la primera sinagoga y fue un rabino español, de nombre José Pardo, venido nada menos que de Salónica, quien fue llamado para encargarse de su dirección.

Si bien la situación general de los judíos era favorable en comparación con el pasado inmediatamente anterior en Portugal o en España, no por ello dejaron de tener dificultades y resistencias. Los calvinistas, que habían reclamado en el pasado airada y ardorosamente contra la intolerancia de los católicos, conquistado el poder mostráronse tan cerrados y fanáticos como otrora éstos. A veces, incluso la religión oficial llegó a influir para que se cerraran las sinagogas; en los campos, los holandeses miraban con malos ojos a los judíos españoles y portugueses, de lengua extraña; se les excluía de la vida política y de la administración de los negocios públicos. Se les toleró, sin embargo, por tacto político, a causa del florecimiento y auge de la vida económica como consecuencia de la laboriosidad, tesón y habilidad de los hebreos para el comercio y los negocios en general.

El propio padre del filósofo, de sonoro y castizo nombre español, Miguel de Espinosa, había nacido en 1600 en Videgueira, en la frontera entre España y Portugal; de muy niño partió para Amsterdam, llegando a ser un comerciante muy estimado y próspero, que mantenía relaciones de importación y exportación con América Latina y, en especial, con Brasil. Casó tres veces. La primera mujer, de nombre Raquel, murió en 1627. De ella tuvo Miguel una hija llamada Rebeca. La segunda mujer, Hanna Débora, fue la madre de nuestro filósofo. Murió cuando el joven Baruch tenía sólo seis años. De ella tuvo Don Miguel otros hijos, Miriam, Isaac, Gabriel. La tercera mujer, Esther de Espinoza, era natural de Lisboa. Aparte de la madre, Spinoza tuvo que experimentar la muerte prematura también de sus hermanos Miriam e Isaac. Parece que en la familia existía una enfermedad hereditaria. El propio Spinoza habría de morir aún no cumplidos los 45 años. Y su padre, Miguel, tampoco vivió mucho, pues murió cuando sólo tenía 54 años.

Me he entretenido un poco por extenso en estos detalles a fin de que puedan evocarse imaginativamente cuáles podrían ser las primeras vivencias de un

niño precoz, sensible e inteligente en aquellas circunstancias; las experiencias de un éxodo reciente con sus mil amarguras, incertidumbres y temores, la instalación en un barrio apartado y pobre de una ciudad fría, gris y húmeda, muy lejos de aquella otra tierra más luminosa y soleada en donde habían nacido padres, tíos y abuelos y, durante generaciones y generaciones, tantos y tantos otros individuos de su misma raza y pueblo; el impacto de la temprana muerte de su madre; una madre amorosa, pero frágil y delicada; la muerte rondando permanentemente por la casa y enseñoreándose de mujeres y niños; el sentimiento de la propia interna debilidad y anticipada espera de una muerte temprana; la vaga sensación de un ambiente hostil más allá del puente de madera que unía el ghetto judío con el resto de la ciudad de Amsterdam. En vista de esto nuestra respuesta a la pregunta que hace un rato nos hacíamos sobre cuál podría ser el sentimiento correspondiente al modo de instalación del ser—en—el—mundo de nuestro filósofo no puede ser otra sino esta: la de una vivencia de inseguridad radical.

Ahora bien: sed y deseo de aquello que puede satisfacerla son casi dos caras o aspectos de un mismo fenómeno; lo mismo podríamos decir respecto de esa insatisfacción profunda, radical y el paralelo o concomitante anhelo y búsqueda de aquello que pudiera devolver la tranquilidad al ánimo. ¿Cómo orientarse en este mundo, hacia dónde dirigiría su atención el alma prematuramente angustiada de Spinoza en procura de un algo firme en que apoyarse, capaz de proporcionarle paz y seguridad? La filosofía, en el mejor de los casos, puede aprenderse; pero constituirá una especie de fraude vital si aquel que por obligación la aprende no la necesita; que en estos casos, que son los más, los aún profesionales de la filosofía la cuestionen y se interroguen, valga por caso, por su utilidad, no es sino el testimonio de que aquella suprema función vital de orientación la asumen y llevan a cabo en ellos otras instancias.

Pero, para quien la ha menester, no la filosofía, sino la búsqueda angustiada, la orientación, el suelo firme en que pisar, el algo en que depositar la fe y la confianza, y no tiene de verdad otros recursos de que echar mano, para ese que no le vengan con la utilidad, valor o sentido de la filosofía. Cuestionarla sería tanto como poner en entredicho el propio ser.

Tratar así de reconstruir las vivencias psicológicas que con toda seguridad están a la base de la filosofía de Spinoza, no es explicarla; innumerables han sido los niños que al ir en ellos madurando la conciencia se han sentido mal y a disgusto en este mundo, como el joven Baruch Spinoza de Amsterdam, y no por ello se les pasó por la cabeza trazar, aunque no sea más que toscamente, un esbozo de sistema de filosofía; han tenido seguramente para asirse algunas otras instancias a que hace un momento me refería. De otro lado, les ha faltado quizás un ambiente adecuado y las dotes que requieren el filosófico menester.

El ambiente en que se desarrolló su infancia y juventud predispuso al filósofo en ciernes a buscar el remedio para sus males por ciertos caminos. Tenía Spinoza 7 años cuando se abrió el "Árbol de las Vidas", la primera escuela con que contó la comunidad de judíos de Amsterdam. Algunos de los maestros fueron Manrique de Castro, José de Faro, Jacobo de Gómez, de vieja estirpe judeo-española; todos ellos por los nombres; pero dos, en especial, merecen ser recordados: Menasseh ben Israel y Saúl Leví Morteira. El primero, aparte de maestro en la escuela era amigo personal de Don Miguel, el padre de Spinoza, y frecuentaba la casa. Era medio teólogo, medio humanista, escribía en castellano, en portugués, en latín y en hebreo y profesaba ciertas tendencias liberales. Su obra más conocida es "La esperanza de Israel", ya citada. El segundo, dirigió los estudios hebraicos y de exégesis bíblica de Spinoza en la "Corona de la ley", especie de academia superiora donde se ingresaba terminados los seis años de estudios relativamente elementales en la escuela. Brillantísimo alumno.

tanto maestros como familiares de Spinoza deseaban educarle para hacer de él un rabino. Acostumbrado, habituado al estudio teológico por obligación, no es extraño que el objeto constante de preocupación intelectual, Dios, se convirtiese en puntal donde también sentimentalmente apoyarse para combatir aquella desazón resultado de encontrarse mal instalado en el mundo. Ahora bien: Spinoza fue un espíritu profundamente religioso; pero lo fue como en su tiempo pudo serlo Plotino, esto es, alguien en quien lo religioso no anula el esfuerzo por clarificar intelectualmente el contenido de la vivencia religiosa. Y hasta aquí la semejanza, pues mientras Plotino estimaba que era imposible transpasar el límite de la segunda hipóstasis, el *nous* la Inteligencia, de modo que lo Uno quedaba allende la posibilidad de cualquier conocimiento racional, Spinoza, en cambio, estaba archiconvencido del saber de Dios, la sustancia única y original, por medio de puros conceptos racionales. Pero hay, sin embargo, en la corriente neoplatónica algo que, directa o indirectamente, influyó en Spinoza: la tendencia a la visión panteísta del mundo, a explicar y a deducir, a partir de Dios, la totalidad de lo existente. No hay seguridad alguna de que Spinoza conociese a Plotino o a algún otro, Porfirio, Proclo, por ejemplo, de los antiguos neoplatónicos alejandrinos; ninguno figura en el catálogo de su biblioteca; de otro lado, Spinoza es parco en citar autores y obras; pero sí, en cambio, conoció ampliamente algunos filósofos y teólogos judíos de la Edad Media que, o eran panteístas influenciados por el neoplatonismo, tal, por ejemplo, Abraham Ibn Ezra, o aristotélicos, como Hasdai Crescas, que, si no panteístas, al menos admitían la extensión como uno de los atributos de Dios. No sabremos nunca, en definitiva, si el panteísmo peculiar de Spinoza le vino inspirado por alguno o algunos de estos pensadores judíos medievales para los cuales —es el caso de Maimónides o de Ibn Ezra— en Dios se identifican el sujeto inteligente, el intelecto y el objeto entendido, por ciertos

místicos y filósofos alemanes de finales de la Edad Media —los ya citados maestros Eckehart o Nicolás de Cusa— o, finalmente, por los filósofos italianos naturalistas de la época del Renacimiento y, en especial, Giordano Bruno. Sea de ello lo que fuere, lo que importa es que Spinoza no se limita a las vagas afirmaciones sobre el mundo como emanación o explicitación de Dios, sobre el interno principio divino que yace en todos los seres o cosas por el estilo. Iniciábase en occidente esa confianza y fe en la razón que va a dar el tono y a configurar el estilo de aquel siglo y el siguiente. Racionalismo, dicho sea de paso, que no era sólo gnoseológico, sino ontológico, pues, de no ser esto así, ¿qué valor de verdad, qué significación podrían tener las cadenas de pensamientos bien enlazados unos con otros lógicamente? La certeza que acompaña al uso lógico de la razón sólo hállase bien fundamentada si de alguna manera sostenemos la unidad del ser y del pensar. Es lo que todos los grandes racionalistas han hecho, desde Parménides hasta la afirmación hegeliana de la unidad de lo racional y lo real, pasando por la espinociana de la identidad entre la conexión y orden de las cosas y de las ideas. Lejos, pues, de cualquier actitud mística ante la creencia en la unidad divina de la sustancia; lo que Spinoza se propone, hijo de su tiempo, conocedor de Descartes y de la naciente ciencia físico-matemática, es algo así, diríamos, como hacer la anatomía de Dios; escudriñar con la razón su ser, su esencia, y ver todo aquello que de dicha esencia podría deducirse, en la misma forma que inferimos a partir de un conjunto de definiciones y axiomas. Ahora bien: deducir con verdad de algo supone que este algo posee una estructura racional; caso contrario, el pensamiento iría por un lado y la cosa, el contenido del pensamiento, por otro. En el caso de la matemática no hay problema, porque los entes en ella contemplados, números, figuras geométricas, poseen idealidad, no realidad; es decir, poseen, podríamos decir, una especie de parentesco óntico con

el ser de la razón. Pero Dios no es un objeto ideal, sino una sustancia, la única sustancia existente, perdónesenos la redundancia. Si, pues, por ende, nos es posible deducir a partir del concepto de Dios, de nuestra idea formal de Dios, cuya esencia objetiva es Dios mismo, la sustancia solitaria y única —por hablar el lenguaje de Spinoza que, con Descartes, distingue entre el ser formal y objetivo de las ideas— es porque Dios, la sustancia, posee una esencia racional. Y, en efecto, como se sabe, el pensamiento será uno de los infinitos atributos de Dios, es decir, una de las maneras como la esencia de Dios aparece ante nuestro entendimiento, según la clásica definición cuarta del libro primero de la "Ética". ¡Qué distinto este Dios al Yavé del Viejo Testamento! Pero esto es lo de menos. También en aquél se podía depositar la confianza y servir para contrarrestar el sentimiento de torcida o mala instalación del hombre en el mundo. De hecho, ¿no había mantenido en vilo al pueblo judío y dejado subsistir la esperanza de Israel al través de innumerables calamidades, ghettoes, progroms, inquisiciones, hogueras, humillaciones de todas clases, forzados éxodos, etc., etc.? Podíase, claro es, confiar en Yavé; pero siempre que mediara la fe; la fe en un pacto original, demasiado humano, de iras, venganzas y rencores; la fe en los milagros, en la inspiración y mediación de los profetas, en las narraciones literales o alegóricas de los libros sagrados. Pero aparte de que la fe en la fe requería quizás de un cierto apoyo racional, los tiempos no eran propicios para otros tipos de seguridad y objetiva certeza que los que puede proporcionar la evidencia objetiva que acompaña al pensamiento de las ideas bien claras y distintas. Ante la vivencia, dolorosa, punzante, de la mala instalación en el mundo y del desamparo, no bastaba para inspirar confianza el concepto de un Dios que pre-vee, de una providencia forjadora de fines inescrutables para la mente del hombre y ante los que no cabe sino la oración, es decir, la invocación a un Otro concebido como yo, y una cierta dosis de resignación y oriental fatalismo.

En verdad que Dios es infinito y que no le es dable a esa idea de la idea del cuerpo que es el alma humana conocer la infinita riqueza de atributos de Dios. Recuérdese que esencia y existencia referidas a Dios son para Spinoza lo mismo, según sostiene en la proposición XX del primer libro de la "Ética"; y que en la anterior proposición había identificado a Dios con la suma total de sus infinitos atributos —Deus sive omnia Dei Atributa..., dice—. Pero, al menos por lo que a los dos atributos conocidos por el hombre respecta, el pensamiento y la extensión, cabe un conocimiento riguroso apriorístico de ellos. Ahora ya no se trata de intenciones ocultas que escudriñar, sino que todo se deduce tan clara y diáfananamente como de la esencia eterna del triángulo el que la suma de sus ángulos valga dos rectos. Y se puede confiar aún más, porque el hombre no es otro y ajeno a ese Dios, sino que forma parte de El, en El es, vive y obra, en calidad de modo o mera afección de la sustancia infinita divina, participando de su esencia, es decir, siendo también, aparte de otras cosas, extensión y razón.

Ahora bien: llegamos a un punto que estimo decisivo para ahondar hasta el fondo en el alma de Spinoza y poder, por ende, esclarecernos el sentido vital, existencial, que para él tuvo su filosofía. Frente a lo que una mirada superficial pudiera colegir de su obra, lo que estoy tratando de sostener es que el sistema de Spinoza no es la expresión de un alma fría y seca, sin apenas humanas pasiones o sentimientos, de un hombre en quien se hubiese como hipertrofiado la razón y, en cambio, marchitado los afectos. Si el edificio racional por él construido lo fue tan extremadamente, hasta el punto de haber servido como paradigma del modo de pensar o ser filosóficos, es porque también extremas eran de niño, de joven y de adulto su desazón y su desesperanza y sólo cabía aplicar a graves males extremos remedios. El modo geométrico de exposición de los "Principios cartesianos" o de la "Ética", el rigor matemático del método, no es, diríamos, sino delgada y frágil cáscara que envuelve el sistema y

bajo la cual bullen hondos y dolorosos sentimientos de tristeza, de abandono y desarraigo y un cálido y fervoroso anhelo de paz y seguridad. ¿Por qué, —alguien puede preguntarse— este Dios, que, como Spinoza aprendió de mozo en los filósofos medioevales de su raza, es a un tiempo mismo sujeto inteligente, pensamiento o razón y contenido concreto de ese pensamiento, podía servirle mejor y más seguramente de consuelo que el Dios tradicional? Hay un margen de incertidumbre en toda hermenéutica, pero la conjetura que ahora arriesgo la estimo absolutamente cierta. Vivir es obrar y para ello ha necesitado el hombre siempre de algún criterio. Durante siglos, cuando el hombre tenía que hacer algo y todavía el hábito o los usos no le habían informado de cómo debía de proceder, antes de hacer bizqueaba, miraba de soslayo en torno y trataba de averiguar cómo es que procedían los hombres en parecidas circunstancias. Cuántos más hombres hubieran actuado así en el pasado, más añejo y vetusto el hacer, más se podía, por ende, confiar en él. En suma: el criterio era eso que denominamos tradición. No eran muchas las decenas de años que transcurrido habían desde que ese criterio comenzó a desacreditarse y venirse abajo en el seno de los pueblos cultos de occidente.

Para un hombre ilustrado de aquella época y más si él y su pueblo habían pasado por angustiosas calamidades y peripecias, tal el caso de nuestro filósofo, la tradición era el más preciso símbolo de los abusos, de las desigualdades, de toda clase de injusticias, del despotismo y el terror, de las guerras, de la pobreza individual y de la miseria generalizada, de la ignorancia y el fanatismo entronizados en las almas, de las pugnas religiosas o de cualquier otra índole, de los desórdenes y desarreglos tanto en la vida particular como en la colectiva, de lo desorbitado de las pasiones, del pecado... Rehacer el mundo, enderezar entuertos, sólo podía llevarse a cabo cambiando de criterio en el actuar, sustituyendo la tradición por la razón. Entre aquella larga teoría de males, había algunos que ocupaban un lugar

destacado para Spinoza, no sólo porque le había tocado —a él y a los suyos— muy directamente experimentarlos, sino porque, de algún modo, podría sostenerse que estaban a la base y eran como la fuente de donde brotaban los demás: la intolerancia y la falta de libertad. ¿Qué había sido y qué era la historia de su pueblo sino una serie casi ininterrumpida de humillaciones, segregaciones, aislamientos, restricción de derechos, éxodos, matanzas, hogueras? Lo importante, por tanto, para Spinoza era la libertad, conquistar una libertad de que había carecido hasta entonces el hombre y su pueblo en particular y que, de conformidad con una larga experiencia, sólo podía garantizarla el abandono de la tradición como criterio de la acción humana y su sustitución por la razón. Por los intrincados vericuetos que he tratado de sondear y de explorar, razón y libertad tenían que aparecer a Spinoza como sinónimas o, al menos, la primera como el camino más corto que conduce de forma inevitable a la última. ¿Y, no podría uno sentirse sosegado, tranquilo, si se llegaba a la convicción de que lo único existente, Dios, era razón y de que el hombre, mero modo o afición de la sustancia, no era otra cosa sino razón también? Hacer del hombre un ente razonable era tanto como hacer de él un ser completamente libre. Era, una vez más, la preocupación radical de Spinoza, el interno motor para la construcción de su bien trabado sistema de pensamientos.

¿Cuántas historias no conocería Spinoza sobre las adversidades sin cuento que habían tenido que arrostrar tantas familias de judíos exmarranos, convecinos suyos en aquel barrio aislado de Amsterdam en donde residía la comunidad de sefarditas españoles y portugueses desterrados? Dentro del mismo hogar la mayor parte de los mayores, padres, tíos, abuelos, había venido, dando tumbos y después de mil peripecias, de España, de Portugal, de Francia. Spinoza aprendió muy pronto que el motivo de aquel doloroso trasiego de humanas vidas, de aquella casi permanente condición de errantes desarraigados, que era como una

fatalidad para los hombres de su pueblo, debíase al fanatismo y a la intolerancia. Eran éstos defectos que no podían ser sólo atribuidos a los demás. Los papistas habían sido despóticos y crueles; pero también lo eran los protestantes, los calvinistas o, en general, cualesquiera sectas desde el momento que obtenían la mayoría y se aseguraban el poder; pareciera como si el liberalismo y un cierto grado de tolerancia sólo fueran posibles entre las minorías desprovistas de soberanía y mando. Entre los correligionarios mismos Spinoza no podía dejar de notar esa misma limitación y estrechez de miras que caracterizaban a los otros. Existían hondas discrepancias y rivalidades entre los aschkenazís y los sefarditas; los primeros eran más rigurosos y estrictos en el cumplimiento del ceremonial judío y en los ritos; miraban con desconfianza y recelo a los segundos, sospechando siempre a causa de su antigua condición de cristianos; y no sólo criticaban la laxitud en el cumplimiento del ceremonial, sino a veces también la interpretación de aspectos importantes del dogma; pero, lo que era peor, tanto unos como otros sabían dar muestras de un rigor y crueldad excesivos cuando se trataba de castigar lo que estimaban una herejía o una infracción. Tenía apenas ocho años el joven Spinoza cuando un suceso conmovió a la pequeña comunidad judía de la Nueva Jerusalén. Unos quince o veinte años antes del nacimiento de Spinoza había llegado a Amsterdam, procedente de Portugal, donde había nacido, un cristiano, de nombre Gabriel Dacosta, cuyos antepasados habían sido judíos que habían sido forzados a convertirse al catolicismo, como tantos otros. Aunque los padres, al parecer convencidos cristianos, le habían educado con sumo cuidado conforme a la nueva religión, a la edad de veintitantos años le entraron a Dacosta dudas sobre sus creencias y, a poco, grandes deseos de volver a la judaica religión de sus mayores. Decidió por ello partir de Portugal con la madre y con algunos hermanos y fue a establecerse en Amsterdam. Cumplió allí con las exigencias del ceremonial

pertinente, apostató y se convirtió en judío. A poco, sin embargo, comenzó a sentirse a disgusto con el ritual y a tachar de fariseos a los rabinos que exigían con celo cumplirlo fielmente. Como era hombre culto, que había estudiado en la universidad de Coimbra, ocurriósele publicar una obra en portugués con el título de "Propostas contra a Tradicao", en que combatía muchos de los aspectos del ritual. Comenzó a crearse una atmósfera adversa entre la comunidad. Marchó a Hamburgo. Regresó a Amsterdam, en vista de que los exmarranos de la ciudad alemana habían decidido excomulgarlo si persistía en sus opiniones heréticas. Publicó una nueva obra sobre la inmortalidad, en que se esforzaba por aducir pruebas contra ésta. Hasta las autoridades civiles intervinieron para prohibir la circulación de la obra y para castigarle. Dacosta, que había cambiado su nombre cristiano de Gabriel por el de Uriel al convertirse al judaísmo, vivía acorralado y acosado tanto por los judíos como por los cristianos. Ensayó retractarse e hizo ante los rabinos pública confesión de sus errores. Escribió entonces una última obra, titulada "Exemplar humanae vitae" y a poco, sintiéndose humillado e incomprendido en sus ideas liberales, se suicidó.

También es significativo este otro caso que pone, con el anterior, muy de relieve el ambiente de discordias que existía entre la comunidad judía de Amsterdam y la extremada severidad con que era castigada cualquier desviación respecto al culto o al dogma. Vivía también a la sazón en la ciudad un judío, Juan o Daniel de Prado, de origen español, como nacido que había sido en 1615 en la ciudad de Henares, médico de profesión, que tuvo que comparecer ante los señores del Mahamad por sus opiniones un tanto heterodoxas. Y no era para menos, pues, según testimonio de otro coetáneo, Isaac Orobio de Castro, también médico, Daniel de Prado había osado negar "la verdad de la Santa Escritura y el Dios revelado en ella y quiere reemplazarlo por un Dios que se muestra en la ley natural". Añadía que "niega los milagros y sostiene

que cuanto ocurre obedece a leyes naturales". Orobio, en su "Epístola invectiva" contra Prado, de la que acabo de citar esas frases, añade, después de lanzar algunas acusaciones contra la *soberbia* e *ignorancia* del rebelde, estas significativas palabras: "y porque *uno* con grandísimo escándalo de nuestra nación llegó a su extrema ruina por estos pasos y contagió a otros, que fuera del Judaísmo le han dado crédito a sus necios sofismas, etc., etc. Este "uno" a que se refiere Orobio de Castro no era otro que Spinoza. Como Uriel Dacosta, de Prado se arrepintió, volvió a insistir en sus opiniones y, al final, fue también excomulgado por el Mahamad. Spinoza mismo, como bien se sabe, padeció en su persona la intolerancia e incomprensión de los otros para sus ideas y a la edad temprana de 24 años, el que poco antes era el discípulo predilecto de los rabinos, orgullo de la comunidad por su precocidad, seriedad y saber, tuvo también que comparecer ante los señores del Mahamad, siendo puesto en *jerem*, es decir, excomulgado, maldecido y separado de la comunidad, de parientes y amigos. El Mahamad, es decir, los dirigentes de la comunidad judía de Amsterdam, asesorados por los *Hajajamin*, esto es, el colegio de los rabinos, pronunciaron contra Spinoza la tremenda sentencia: "según la decisión de los ángeles y de acuerdo con el fallo de los santos y de nuestra sagrada comunidad, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruch Spinoza. Ante nuestros sagrados libros, con los seiscientos trece mandamientos que están escritos en ellos, lo excomulgamos con la excomunión con que Josué anatematizó a Jericó; con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos, y con todas las maldiciones que están escritas en la ley; ¡maldito sea de día y maldito sea de noche! ¡Maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse! ¡Maldito sea al salir de su casa y maldito sea al regreso! Que Dios jamás le perdone; que la cólera y la ira de Dios se enciendan contra ese hombre, y que le envíen todas las maldiciones inscritas en el libro de la Ley. Y Dios suprima su

nombre de la tierra, y para su derrota Dios lo expulse de todas las Tribus de Israel, con todas las maldiciones del cielo, como están señaladas en el libro de la Ley. Pero vosotros que permanecéis en Dios, vuestro Señor, vivid eternamente.

Conjuramos que nadie tenga con él trato ni hablado ni escrito; ni nadie le haga favor alguno; que nadie esté con él bajo un mismo techo o entre las mismas cuatro paredes; que nadie lea ningún papel hecho o escrito por él". Dejando a un lado lo de las maldiciones, que para un no creyente podrían tenerle perfectamente sin cuidado, la última parte, en cambio, afectaba a lo práctico y situaba al excomulgado fuera de la Tribu, de la sociedad solidaria y protectora, obligándole a vivir en medio de un ambiente extraño y hostil. Spinoza a esa edad no había escrito nada. Su expulsión no fue, pues, tanto por sus pensamientos como por sus actos, por la tibieza en el cumplimiento de las prácticas rituales, por la inasistencia a las ceremonias en la sinagoga, etc., etc.. Quizás ahora sea menos extraño el por qué del odio de Spinoza contra la intolerancia y el por qué, y en vista de que la tradición se había mostrado incapaz de suprimirla, antes bien, la afianzaba cuando acentuaba las diferencias, estimaba que sólo el uso de la razón como criterio de la acción podría poner coto a la misma, garantizando así la libertad. Esta lucha contra la tradición y en pos de la unidad se lleva a cabo por entonces en todos los frentes. Verdad es que ya en el siglo anterior lo habían intentado los humanistas, pero sin éxito. Quisieron la unidad religiosa cuando Lutero con sus tesis ponía los cimientos del cisma; la generalización del latín como lengua culta universal en los mismos momentos en que las lenguas romances comenzaban a mostrarse lo suficientemente ricas como para poder ser vehículos del pensamiento científico, literario o aún religioso; aspiraron a la confraternidad y unidad de la familia humana en el preciso momento de la formación de las grandes nacionalidades, España, Francia, Inglaterra, con su secuela de oposiciones, conflictos y guerras

Nada tiene de extraño que el máximo representante de esos buenos deseos y aspiraciones, Erasmo de Rotterdam, escribiera en casa de su amigo Tomás Moro, en Londres, movido por la desilusión, su "Estultitiae laudatio", su elogio de la estupidez o de la locura; y en verdad que el bueno de Erasmo debió creer que, efectivamente, los más de los hombres estaban locos, hasta tal punto aumentaban ciega y estúpidamente sus males obrando en contra de la razón; que el estulto o el orate es aquel que no la tiene o que por algún motivo la ha perdido.

Pero, a pesar de todo, no habían desaparecido, antes al contrario, los intentos por unificar y limar diferencias, es decir, por oponerse a lo positivo, a lo dado por tradición. Sólo que ahora se cree poseer el instrumento, de que los humanistas estaban carentes, con que poder lograr la unificación; dicha herramienta no es otra que la razón. Si Descartes se cree con alientos para dar al traste y prescindir de toda la cultura filosófica o científica del pasado, de la tradición, es porque confía en el buen uso de ese instrumento universal, el mismo en todos los hombres, y, por tanto, el mejor repartido de todos, que es la razón. Leibniz, cuando visitó a nuestro filósofo algunos meses antes de su muerte en la modesta habitación que alquilaba a un artesano pintor y decorador, de nombre Hendrick van der Spyk, venía justamente de París en donde había estado sondeando la posibilidad de la unión de protestantes y católicos. En Holanda, un contemporáneo también de Spinoza, Hugo Grocio, muerto cuando aquél tenía apenas 13 años, en su célebre "De iure belli ac pacis", había intentado sentar las bases del derecho natural uno frente a la variedad de tantos derechos positivos. Casi al mismo tiempo en que se publicaba este libro aparecía también el "De veritate" del inglés Herbert de Cherbury, en donde de lo que se trata ahora es de crear una religión natural, en la que se sintetizan los dogmas comunes fundamentales de las distintas religiones positivas, que se estimen esenciales.

Spinoza cree que así como el mal uso de la razón es la causa del error, así también su desajustado empleo por interferencia de las pasiones u otros motivos es lo que origina los males y calamidades de toda índole, individuales o sociales y, en especial, los atentados contra la libertad. Deseamos, es obvio, con ahinco, lo que haciéndonos falta no tenemos. Hemos venido insistiendo en la importancia, para la génesis de la filosofía de Spinoza, de ese vivo sentimiento de malestar ante la forma de su instalación en el mundo. De urgencia tuvo necesidad de buscar algún bien; mejor: no algún bien, sino aquel que borrara de una vez por todas el acre amargo sabor de su originario sentirse mal y a disgusto. Su filosofar no es, pues, el elucubrar del erudito o de aquel que, con ocio y tendiendo por naturaleza al pensar, se lanza a la aventura venatoria de aprehender la verdad. Ni saber por el saber, ni *modus vivendi*, puesto que nunca usó de la filosofía como profesión, ni siquiera medio de conseguir renombre o perpetuar la fama, pues, como se sabe, fue reacio a que sus obras se publicasen y sólo consintió en hacérselas conocer a un muy reducido grupo de fieles amigos. En el "Tratado sobre la reforma del entendimiento", dice, en sus primeras líneas y en una especie de justificación a su filosofar: "me decidí en fin de cuentas a buscar si no habría un verdadero bien que pudiera comunicarse, alguna cosa en fin cuyo descubrimiento y adquisición me procurarían eternamente el goce de una alegría suprema e incesante". Cuando la filosofía responde, como en este caso, a la más vital de las necesidades, es decir, cuando su ejercicio es auténtico, carece de sentido, claro es, preguntarse por su utilidad. Para Spinoza aquel goce y aquella alegría van a consistir en "el conocimiento de la unión del espíritu con la naturaleza total"; o, en otras palabras, en aquel *amor intelectual a Dios*, de que habla en su obra principal. Pero el hombre, naturalmente, posee aquel *appetitus societatis* de que había hablado su compatriota Hugo Grocio; es decir, no es aquel lobo salvaje y animal de rapiña que había imaginado

Tomás Hobbes. Como ser *naturaliter* social, el hombre no puede gozar de aquel bien beatífico si la sociedad, en cualquiera de sus formas, natural o civil, no crea las condiciones necesarias para ello, es decir, la paz, el bienestar y, sobre todo, la libertad o si impide u obstaculiza que el bien en cuestión sea compartido por el mayor número. No se trata, pues, sólo de “comprender lo suficientemente la naturaleza para adquirir una tal naturaleza humana”, esto es, una naturaleza susceptible de adquirir y poseer ese bien, sino que es preciso “formar una sociedad capaz de permitir al mayor número posible llegar, tan fácil y seguramente como sea posible, a ese fin”. Ahora bien: para lograr una sociedad así lo más importante es que esa sociedad garantice la libertad y, de otro lado, la garantía de libertad sólo puede alcanzarse mediante el buen uso generalizado de la razón. En una conexión real de causas y efectos o lógica de principios y consecuencias tendríamos la serie siguiente: razón — libertad — felicidad, que acompaña al goce del bien supremo. El instrumento para desencadenar la serie es la filosofía y el ámbito real en que sólo la misma puede darse es el Estado.

Podría pensarse que en un mundo en donde ambas series, la real y la lógica o ideal, se identifican y en donde nada acaece sin razón suficiente, como hubiera dicho Leibniz, carece de sentido hablar de libertad. Y, en efecto, ésta no existe para Spinoza en el sentido de libre albedrío, de un obrar que brotara, por así decir, de la nada, fuera de toda conexión de causas y efectos, o, por hablar un lenguaje más psicológico, de motivaciones. No hay fenómeno, en el mundo de la extensión o en estotro mundo del pensamiento, de las almas y del hombre, que no posea toda una serie infinita de causas, inmediatas y mediatas, que no ocupe un lugar preciso en el mecanismo eterno del todo. Y justo es eso lo admirable; el que se pudiese romper en algún punto, en algún eslabón, la cadena bien trabada de causas y efectos, sería signo de imperfección y no, como necia e ingenuamente se piensa, de

poder. El milagro de los milagros es precisamente la regularidad absoluta y sin excepción, la universalidad y necesidad de las leyes naturales. En suma, ni existen actos libres, ni en el mundo de lo religioso milagros. Tanto en un caso como en el otro, a lo más, lo que existe es el desconocimiento de las causas que determinan fatalmente los fenómenos. ¿En qué sentido entonces hablamos de libertad y de que la conciencia de la falta y, a un tiempo, hambre de ésta fue lo que mantuvo en vilo el esfuerzo filosófico de Spinoza? El asentimiento a la razón, órgano del reconocimiento de las conexiones necesarias entre las cosas, eso es libertad. Lo contrario de ésta es el obrar por tradición, el hacer, por ende, ora esto, ora lo otro, aquí tal cosa, en aquella otra parte tal otra; esto último trae consigo, la experiencia lo enseña, el apego a lo propio y el rechazo, cuando no el odio, a lo extraño, con el consiguiente peligro de intolerancia, atentados a la libertad e incluso guerras. El acuerdo de cada ser consigo mismo, con la naturaleza que le es propia, eso significa actuar libremente. ¿O es que ser libre significaría empecinarse y querer que $2 + 2$ fueran seis y no cuatro? No; una vez más: asentir a la razón, a lo que ésta, igual en todos los hombres, estima como natural y necesario, es lo único que merece llamarse libertad. Una comunidad de hombres en todo obedientes a la razón sería lo ideal, pero, como tal, irrealizable. Spinoza no fue ningún utopista. Le preocupó el Estado y la sociedad; más que a ninguno otro de los grandes racionalistas del siglo XVII. En la “Ética”, en el “Tratado teológico-político” y en el “Tratado político” se ocupa de este tema. La razón es que en virtud de ese apetito de sociabilidad del ser humano, la meta final de la posesión del sumo bien no puede realizarse al margen del Estado o de la sociedad. De otro lado, Spinoza era suficientemente realista como para reconocer que los bienes mundanos, si bien son males cuando absorben los deseos todos del hombre, convertidos en verdaderos fines, adquieren el carácter de valiosos

como medios para la más fácil conquista de aquel bien superior. Y es el Estado quien mejor puede contribuir a la abundancia de estos bienes y a su equitativa distribución.

Spinoza fue contraactualista; pero su doctrina difiere de la de Hobbes y de la de su paisano Hugo Grocio. En realidad, para él no podría hablarse de la contraposición "lo natural y lo civil". En el mundo, de acuerdo con los fundamentos de su metafísica, todo es natural. Por eso, sabe aliar la tesis contractualista con la organicista. El Estado no es la negación de lo natural, sino lo natural mismo que se ha elevado a un plano superior. Pero, dejándonos de precisiones teóricas, lo importante es que su discrepancia de Hobbes o de Grocio agudízase en su oposición a todo despotismo y en su defensa de los límites de la acción del Estado frente al individuo; hoy diríamos en su decidida defensa por los derechos del hombre. "Por eso, en la lucha entre el Estado irracionalmente opresor y el individuo que se bate por la causa de la humanidad en sí y en las demás, la victoria, para Spinoza, no ofrece dudas: ella está reservada a quien lucha por la verdad y la justicia. Así, Spinoza, en conformidad con toda la estructura de su sistema filosófico, afirmó que la causa de la libertad humana no ha de temer los excesos del despotismo". El derecho alcanza sólo hasta donde llega el poder, y, por ende, la esfera de la conciencia, de lo que cada uno piensa, siente y quiere, tiene que estar a salvo de cualquier intromisión del Estado. Este nada tiene que hacer en relación con el pensamiento especulativo de los individuos ni con sus creencias religiosas.

No se puede ser crítico de verdad, pensar originalmente y no ser mero eco de lo que dicen y piensan los demás, impunemente y sin costo de ninguna clase; la autenticidad, el compromiso irrestricto con la razón y con la verdad, el coraje para denunciar la superstición y el error son cosas por las que hay que pagar un alto precio. Spinoza decidió apostar a favor de todas esas cosas y se malquistó,

claro es, con las gentes. Con sus dotes y con la relativamente holgada y respetada posición de su familia en el seno de la comunidad judía de Amsterdam, fácil le hubiera sido, conformándose en esto, cediendo en aquello y procurando seguir la corriente a los más, ser un notable entre los suyos y llevar una vida exterior de comodidad y bienestar. Pero no lo hizo; antes al contrario, tan poco disimulo puso en expresar lo que él estimaba verdadero, lo pensó y lo dijo con tal radicalidad que, a modo de héroe de la tragedia antigua, concitó contra él todas las furias. Nunca filósofo alguno ha sido objeto de tantos insultos, injurias, epítetos los más vejatorios y denigrantes como Spinoza. El afán o instinto gregario de las gentes, aún en la pura esfera del pensamiento, no tiene límites. Hay un no sé qué de fea cobardía en la saña con que los círculos sociales de pensamiento uniformado señalan con el dedo y hacen mofa de quien osa esbozar el más chico reparo o discrepancia. La cosa adquiere caracteres de tragicomedia cuando esos círculos, ayer no más reivindicaban la libertad de pensar y el natural derecho a disentir. Spinoza hubo de soportar esta experiencia en su persona. Los calvinistas, por ejemplo, que habían llevado el mayor peso en la lucha contra el catolicismo durante la dominación hispana, en nombre de la tolerancia y de la libertad de conciencia, dueños ahora del poder no sólo perseguían, inmisericordes, a los papistas, sino a las numerosas sectas protestantes que existían, a unas más, a otras menos. Pero, aún era peor la experiencia en el orden intelectual. Si alguien había osado arremeter con toda audacia contra la filosofía y las ciencias tradicionales fue Descartes. Bastó, no obstante, que los cartesianos se sintieran mayoría y fuertes en alguna parte —este fue el caso precisamente en Holanda, con la universidad de Leyden— para que arreciaran en ataques contra Spinoza y se esforzaran por mostrar las diferencias con éste, no fuera a ser que a alguien se le ocurriera confundirlo con ellos.

Spinoza, en estas circunstancias, hi-

zo lo sabio, lo que debía hacer: aislarse, rehuir la polémica, meditar, escribir, aprovechar al máximo el tiempo de una vida que presentía no muy larga, no hacer fieros a ciertos goces corporales sencillos y mantener una cordial doble relación amistosa e intelectual con un pequeño grupo de admiradores y fieles discípulos, de la pequeña secta, la mayoría, de los colegiantes, la más tolerante y liberal de las muchas que por entonces existían en Holanda. Se cartearban a menudo y, de vez en vez, le visitaban o Spinoza hacía furtivo y rápido viaje para devolverles la visita. Podría parecer una contradicción con su saber de la falta de tolerancia y sensatez de las mayorías el hecho de que en su "Tratado teológico-político", al revisar los sistemas de gobierno, se pronunciase favorable al régimen democrático. Verdad es que en su última e incompleta obra, el "Tratado político", se mostró más bien propicio a una templada y racional forma de gobierno aristocrática. Entre una obra y otra habían transcurrido cinco o seis años. Y, en ese tiempo, acaeció uno de los hechos que más conmovió en vida a Spinoza, el único casi que consiguió alterar su ánimo y hacerle infiel a su habitual y firme estoicismo: el asesinato por las turbas de Juan de Witt, el gran Pensionario, uno de los grandes estadistas, si no el mayor, que ha tenido Holanda, amigo entrañable de Spinoza. Una triple alianza se había concertado contra el ilustrado republicano: los monárquicos de la casa de Orange, los calvinistas y las masas populares, debidamente concientizadas y fanatizadas por clérigos conservadores.

Spinoza, sin alterar sus formas de vida acostumbradas, platicando a las noches con los van der Spyk mientras saboreaba lentamente una pipa, murió un 21 de febrero de 1677. Se sentía desde algunos días mal; pero todavía el día anterior había bajado de su pieza para su cotidiana conversación con los dueños de la casa. El mismo día de su muerte, a la mañana, Spinoza hallábase en la planta baja cuando éstos salían de la casa para ir a la iglesia. Cuando regresaron Spinoza ya

estaba moribundo. Un predicador, que sólo por esta acción estaba justificando la ardorosa defensa que de la libertad y de la tolerancia Spinoza había llevado a cabo en su "Tratado teológico-político", puso este piadoso epitafio en su tumba: "desprecia a Benedictus Spinoza, a su tumba. Aquí yace Spinoza. Si su palabra no puede ser enterrada, que entonces la peste del alma no lo devore nunca del todo". En su entierro hubo unas pocas carrozas y unas cuantas docenas de personas, entre amigos y, ahora sí, piadosas gentes del pueblo, de la vecindad, a quienes había transcendido la santidad de vida y bondad del judío hispano-holandés y que con mayor instintiva comprensión que los engolados doctores y teólogos, rezaban y murmuraban en voz baja que "Spinoza hallábase seguramente en el cielo".

Fue enterrado en el cementerio de la Iglesia Nueva. Pasado algún tiempo los restos fueron arrojados a una fosa común, según la costumbre. Hace 50 años, al conmemorarse los 250 años del fallecimiento, sobre aquel lugar se puso una placa que dice: "Terra hic Benedicti de Spinoza in Ecclesia Nova olim sepulti ossa tegit", esto es, "la tierra alberga en este lugar los restos de Benedicto Spinoza, sepultado con anterioridad en la Iglesia Nueva".

II

Spinoza y el pensamiento alemán

Spinoza no es un filósofo, así, sin mas no más. Ni siquiera acertamos a caracterizarlo debidamente diciendo que, además de filósofo, da la casualidad que es uno de los 10 o 15 más destacados pensadores de la historia toda de la filosofía, desde Platón a nuestros días. Todo eso, claro es, es verdad; pero, repito, no acaba por apuntar a lo más destacado e insólito de Spinoza. Este es algo más que un filósofo e incluso que uno entre los pocos grandes filósofos que han sido. Hay en este judío hispano-holandés algo de lo grande, infinito y desmesurado que para él había en la

sustancia. Tentados estaríamos por decir que en relación con él apenas vale la fórmula de *uno inter pares*. Rotundamente, y aunque produzca escándalo: Spinoza no es uno más, sino el *único*. Nuestro filósofo, en vida y en muerte, no hizo otra cosa que producir escándalos, de manera que bienvenido sea el escándalo de quienquiera ante esa afirmación. Tendremos ocasión de ir viendo, pormenorizadamente, cómo Spinoza fue, para tantos y tantos, un *algo aparte*, un algo de excepción, como pensador autor de una doctrina y como persona. Fijémonos ahora en estos tres casos o ejemplos, bien reveladores.

Traigo a colación en primer lugar a Dilthey. En 1907, en "La esencia de la filosofía", así como algún tiempo después, en 1911, en "Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos", el neokantiano y positivista Dilthey, después de anunciar, una vez más, el ocaso de los tiempos de la metafísica, señala para la filosofía apenas la modesta misión de ser una "filosofía de la filosofía" y, acorde con esta tarea, enuncia su teoría de los tipos de concepción filosófica del mundo. Es un intento de poner un poco de orden en la serie abundosa, ópima de los sistemas. El criterio para el orden y la clasificación no podía ser otro, en el creador de esa corriente sigloventina denominada *filosofía de la vida*, que el de las distintas visiones o ideas del mundo básicas, determinadas, a su vez, por el predominio, en los protagonistas de los diferentes sistemas, de cierta clase de vivencias. Dilthey aceptaba, sin más, la trinidad de facultades anímicas que a Kant sirvió de base para la elaboración de sus tres "Críticas". Distinguía, por ende, entre el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad como las tres, en el fondo, únicas maneras de filosofar, provenientes de un cierto relieve y como peralte del entendimiento, la vida afectiva o la voluntad, respectivamente, en la vida de los grandes creadores de sistemas. Hay, pues, aparte las diferencias, un como aire de familia entre las filosofías pertenecientes

a cada uno de estos tres tipos. Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Hobbes, los enciclopedistas y materialistas del siglo XVIII, Comte y Avenarius, constituyen una de estas grandes familias. Heráclito, los estoicos, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Hegel o Schleiermacher, etc., etc., constituyen otra; finalmente, Platón, Cicerón, Kant, Fichte, Maine de Biran o Carlyle son algunos, entre los más representativos, de la tercera. Pues bien: a lo que iba es a esto: que si bien, las más de las veces, Dilthey, al hablar de los tipos de concepciones, ideas o visiones del mundo, así como de sus representantes, enumera a éstos según un orden cronológico, a la manera como nosotros acabamos de hacerlo, sin embargo hay abundantes textos como para inducir que, en lo que al idealismo objeto se refiere, consideraba como máximo representante del mismo, algo así como el héroe epónimo de esta singular manera de filosofar, a nuestro buen Benedicto Spinoza. De ahí, y sin que nos importe ahora quiénes encabezaban los otros dos grupos, que Spinoza simbolizaba o personalizaba uno entre tres, y nada más que tres, posibles *modi res considerandi*. Indudablemente esto es ya algo más que ser filósofo e incluso que figurar entre la docena o docena y media de pensadores más ilustres de todos los tiempos.

Desde un punto de vista completamente distinto al de Dilthey clasificó, en época madura, Fichte los sistemas filosóficos. El problema que más le preocupó en la vida fue el de optar, con verdad y tino, entre el determinismo y la libertad. Sabido es como en su época de juventud, con ese ardor y unilateralidad que él acostumbraba poner en todas las cosas, fue decidido partidario del más riguroso determinismo. La presciencia divina, el orden de la providencia, la legalidad y racionalidad de lo real eran otras tantas consideraciones de donde extraer argumentos para defender la tesis de un férreo mecanicismo universal. La mayor parte de los intérpretes de Fichte coincide en la influencia que sobre él ejerció, a este respecto, Spinoza. Y aunque dicha in-

fluencia, en esta época juvenil de su formación sea en extremo dudosa, es en cambio seguro y cierto que el filósofo judío ejerció una fascinación especial en el Fichte maduro e independiente de la "Teoría de la Ciencia". Ahora bien: determinismo y libertad son fundamentales posiciones antagónicas entre las que no caben términos medios. Cabría aquí el tantas veces repetido "ser o no ser". De ahí, el que, ya en posesión de su sistema, y siempre sin marginar de su atención este conflicto, dividiese Fichte la totalidad de los sistemas filosóficos en dos grandes grupos: los dogmáticos y los idealistas. En los primeros, dado el predominio del ser y, en última instancia, del ser físico respecto de la conciencia, de los objetos de las representaciones sobre éstas mismas, no hay manera de sostener lógicamente y con éxito la existencia de la libertad; sólo si el mundo, la naturaleza, los correlatos intencionales de mi conciencia no son otra cosa sino una producción del espíritu, la libertad de éste, a falta de nada que contra ella pueda atentar, queda en debida forma garantizada. La filosofía idealista comenzaba para Fichte justo con él o, a lo más, con Kant; el pasado todo filosófico había sido dogmático. Ahora bien: cuando de este inmenso pasado trata de entresacar Fichte una figura de pensador que represente, más cabal y ejemplarmente que cualesquiera otras, la esencia del dogmatismo o del realismo, aquella que en su imaginación da como un paso adelante y dice "presente" es la de nuestro filósofo. El sistema de Spinoza es, pues, el ejemplo clásico del realismo; como contrapolo de su propio sistema, ocupó un lugar destacado en la consideración, atención y hasta estima de Fichte. Lo importante es que ahora Spinoza no es ya el prototipo de una entre tres posibles maneras de filosofar, sino símbolo y representación de una entre las dos únicas posibles según el juicio y la estimación de Fichte.

Pasemos a un tercer caso, el de Federico Enrique Jacobi. Como tendremos oportunidad de decir más adelante, Jacobi fue el primer pensador alemán que

estudió y conoció con singular detalle a Spinoza; hablaremos del papel que jugó en el momento quizás más decisivo e importante de la historia cultural de Alemania como instrumento al través del cual las ideas espinocistas vinieron a fecundar el espíritu del pueblo sajón, entonces en la sazón de sus mejores energías y fuerzas.

Jacobi fue un crítico sagaz. Supo valorar y, a un tiempo, señalar los puntos débiles de las filosofías de Spinoza, de Kant, de Fichte... Jacobi dudaba de la capacidad de la razón o del entendimiento para proporcionarnos una certeza absoluta. Mientras nos limitamos al uso de esos instrumentos, explicamos y deducimos, nos movemos de aquí para allá, pero sin encontrar un punto firme sobre que asirnos. Las seguridades lógicas que nos proporciona el principio de identidad, lo son a costa de ser afirmaciones construidas en el aire. Nos sentiríamos sólo a salvo y a gusto pisando el firme suelo del ser, de cualquier existencia; para su desgracia, entendimiento y razón sólo pueden habérselas con conceptos, con esencias y no con existencias. ¿Qué me importa la evidencia racional de una igualdad matemática, si no tengo seguridad sobre el ser independiente de los términos relacionados en aquella igualdad? Hablar de la metafísica como de la ciencia del ser en cuanto tal es casi un contrasentido. El ser se encuentra siempre allende la razón o el entendimiento. A la inversa, donde la ciencia existe, en las matemáticas o en la lógica, el ser brilla por su ausencia y sólo nos encontramos con meras formas. A este respecto, la filosofía de Kant había visto completamente claro: sólo entendemos y comprendemos a cabalidad aquello que nosotros mismos ponemos en el conocimiento. Sólo que, para que no todo en el conocimiento fuera *puesto*, con lo que éste se convertiría en algo cierto pero gratuito, Kant vióse obligado a introducir el malhadado concepto de la "cosa en sí"; malhadado o infeliz porque, sin él, como agudamente observaba Jacobi, el kantismo no puede sostenerse, pero con él se

contradice en lo más hondo de su significación e intenciones. En efecto: a pesar de toda la circunspección de Kant, de toda su cautela, ¿no estaría de hecho haciendo un uso indebido de la categoría de la causalidad, válida para el conocimiento y para la constitución misma de los objetos de la experiencia, cuando afirma o postula la "cosa en sí" como aquello sin lo cual sería imposible explicar el por qué de ciertas impresiones en nuestra humana sensibilidad, predominantemente pasiva? Por eso, no es Kant, sino Fichte, a quien Jacobi elogia, por el hecho de haber dado de una vez por todas al traste con la "Cosa en sí", sacándose limpiamente de las honduras del yo tanto la forma como la materia del conocimiento. Ahora ya no queda ningún sustrato, ningún residuo irracional, en los objetos; todo en ellos es claro y transparente, excepto que hemos tenido que desposeerlos de su carácter de objeto, de ser en sí e independiente. El hombre comprende, dice Jacobi, cuando hace de las formas cosas, convirtiendo a éstas en nada.

Lo anterior no quiere decir otra cosa sino que si queremos verdaderamente alguna verdad y certeza tenemos que dejar a un lado a la razón, para, mediante un "salto" audaz, buscar un asidero en la fe. Con la razón no salimos del ámbito de las verdades ideales, etéreas, en que sujetos y predicados de los juicios no son consistencias, realidades, sino pura y simplemente eso, entes de razón. Ente de razón es el Dios de Spinoza, aunque esté dogmáticamente afirmado. El filósofo judío fue el más consecuente y lógico de todos los filósofos. Ser filósofo y ser filósofo sin concesiones o desviaciones de ninguna clase, hasta las consecuencias últimas, es lo mismo que ser espinocista. Ahora Spinoza no es ya uno entre los filósofos, sino el filósofo especulativo por antonomasia, con todos sus errores, pero con toda su indiscutible grandeza. La filosofía, como ensayo de obtener una certeza radical por medio del concepto, es un error garrafal; por eso "si se ha de abandonar la razón y descansar en un acto de fe, se ha de

prescindir del más racionalista, del más lógico, el único lógico, entre los filósofos". Especie de *pater familiae* de una de las tres posibles formas de filosofar, para Dilthey; prototipo de todos los sistemas dogmáticos contrapuestos al suyo, para Fichte; representante, el más genuino y ejemplar, de esa especie de magnífica empresa frustrada que es la filosofía, para Federico Enrique Jacobi. En todo lo que a Spinoza atañe sólo hallamos exageraciones y demasías; diríamos que con él no caben los términos medios ni las medias tintas.

Justo los vituperios y las alabanzas en torno de Spinoza, tan extremosos y exagerados, nacieron de este certero intuir de que en él, todo, pensamiento, acciones, vida, está marcado con el sello de lo superlativo. Ninguna otra vida de filósofo más adusta, austera, recoleta, sencilla y plácida que la suya. Años de infancia y juventud en Amsterdam. Estudios en el "Arbol de las vidas", colegio frecuentado por hijos de judíos sefarditas que, desde hacía poco tiempo, se habían establecido en la "Nueva Jerusalem"; más tarde, en la academia "La corona de la Ley", que dirigía Saúl Levi Morteira, el más sabio de los rabinos de la comunidad. Apenas tenía 24 años cuando tuvo lugar la excomunión, el *Jarem*. Los señores del Mahamad, después de maldecirle en forma, según el viejo ritual, conjuraban a que "nadie tenga con él trato ni hablado ni escrito; ni nadie le haga favor alguno; que nadie esté con él bajo un mismo techo o entre las mismas cuatro paredes; que nadie lea ningún papel hecho o escrito por él". Spinoza se aísla más aún. Abandona los negocios comerciales a que temporalmente se había dedicado desde la muerte de su padre, Miguel de Spinoza, y aprende el meticuloso y difícil arte de tallar y pulir cristales para instrumentos de óptica. En 1660 abandona Amsterdam y se retira a Rijnsburg, por tres años. De allá se traslada a otro pueblecito aún más aislado: Voorburg. De Voorburg, donde residió siete años, viaja a La Haya y allí permanece los siete últimos años de su vida. Durante todo este tiempo pequeños

viajes de pocos días a las ciudades para reunirse con el círculo de los escasos pero devotos amigos, simpatizantes y discípulos, visitas de éstos últimos, días y semanas que Spinoza ni siquiera salía de casa, recluso en su habitación y sólo reuniéndose con los dueños de la pieza alquilada a la hora del almuerzo. Estudio sosegado, meditación, algunas cartas y, por única distracción charlar y fumar una pipa en compañía de sus huéspedes.

Admira en Spinoza que, a pesar del tono gris de aquella vida breve, pasada en su mayor parte en soledad, sin nada, fuera del escándalo de la excomunión, que pudiera atraer hacia él las miradas, ni siquiera apenas libros, pues, en vida, sólo se publicaron dos, "Los principios de la filosofía de Descartes" con su complemento, los "Pensamientos metafísicos" y el "Tratado teológico-político", pero éste sin expreso nombre del autor, admira, digo, que en Holanda principalmente, pero también en los ámbitos ilustrados de la Europa occidental, se hicieran lenguas de la vastedad de sus conocimientos y de la profundidad y rigor de sus concepciones filosóficas; en suma, que Spinoza fuera muy conocido. Dos, entre otros muchos, sobresalientes hechos lo prueban. El famoso secretario de la Royal Society de Londres, Henry Oldenburg, en viaje que hizo por Holanda en 1661, visitó la universidad de Leyden para entrevistarse con algunos eminentes profesores y aprovechó la cercanía para viajar a Rijnsburg con el exclusivo objeto de conocer a Spinoza y conversar con él. Un teólogo de Leyden, Juan Cocejus, amigo del filósofo retirado, fue quien facilitó la entrevista, origen de una amistad y de una correspondencia que perduraron muchos años. El otro caso es el de Leibniz. Cuatro meses antes de la muerte de Spinoza, en noviembre de 1676, aprovechando Leibniz una estadía de dos meses en Holanda, fue a La Haya para visitar al pensador judío. Hacía años que Leibniz sabía de la existencia de Spinoza. En 1671, desde Francfort, Leibniz le había dirigido una carta solicitándole su parecer sobre un escrito suyo que acababa de

aparecer con el título de "Notitia opticae promotae". Conocía a la sazón Leibniz el "Tratado teológico-político", que había sido publicado el año anterior y sobre el cual había emitido juicios muy desfavorables: sabía además que el libro era de Spinoza. Estando Leibniz en París, tuvo ocasión de conocer al conde Walter von Tschirhaus, amigo de Spinoza, en cuyo poder estaba uno de los manuscritos inéditos de la "Ética". El conde pidió autorización, por intermedio de un amigo común de él y del filósofo, el Dr. Schuller de La Haya, para hacer conocer la "Ética" a Leibniz. Spinoza, sin embargo, cauteloso como siempre, observa que Tschirhaus debe esperar algún tiempo más hasta cerciorarse de cuáles son las verdaderas intenciones de Leibniz. ¿Conocía Spinoza las críticas que Leibniz había hecho a su "Tratado teológico-político"? Lo cierto es que, más tarde, muerto Spinoza, Leibniz recordaría aquellas entrevistas que ambos habían sostenido en la paz de la modesta pieza que el filósofo alquilaba en la casa del decorador y pintor Hendrick van der Spyk en La Haya. Habría que hacer también referencia aquí a la invitación que a nuestro pensador y sabio hizo el Príncipe de Condé, acantonado con su ejército en Holanda, en la ciudad de Utrecht para que lo visitara. No lograron verse, pues Condé había tenido que ausentarse de improviso y no estaba ya en la ciudad cuando Spinoza, aceptando la invitación, llegó. ¿Qué motivos hicieron que Spinoza acudiera a la sede del Estado Mayor de Condé? Probablemente, con conocimiento y aun recomendación de los gobernantes de la república, para tratar de conseguir una paz favorable con Francia. Medio amotinada la muchedumbre contra Spinoza a su regreso a La Haya, éste tranquilizó al bueno de van der Spyk hablándole de que los grandes del país sabían muy bien del por qué de su viaje. Más, sea lo que sea de este, casi el único, episodio un tanto mundano en la vida de Spinoza, lo que interesaba destacar era, al través de estos ejemplos, de cómo la fama del filósofo habíase extendido ampliamente

por Europa.

Una vez más: todo en Spinoza es excepcional y, aún más que excepcional, único. Nadie en su tiempo, ni mucho después, pudo llevar a cabo una exégesis y hermenéutica de las Sagradas Escrituras tan erudita y tan profunda como la que realizó Spinoza en su "Tratado". Estaba muy bien preparado para ello. En la escuela "Árbol de las vidas" le habían enseñado con meticulosidad el hebreo y en los estudios bíblicos tuvo maestros de la talla de Menassé ben Israel y de Saúl Leví Morteira, ya citado. Fuera de lo común era su dominio de lenguas; en efecto, conocía el español, su idioma materno, aquel que hablaba en su casa con sus padres, con sus hermanos y con la inmensa mayoría de los discípulos, de familias, como la suya, de sefarditas procedentes de Portugal y, en última instancia, de España. Hablabay leía también el portugués, el hebreo, el holandés; aprendió el alemán y el italiano. Ya en Amsterdam aprendió latín en casa de un maestro famoso, Francisco van der Endem, de cuya hija, Clara María, según la tradición, el por entonces joven Spinoza estuvo enamorado. También conocía bastante bien el griego.

Excepcional es el rigor expositivo con que Spinoza quiso explicar los "Principios de filosofía" de Descartes o, más tarde, sus propias doctrinas fundamentales en la "Ética". Que sea esto, justamente, lo que menos ha perdurado de la obra de Spinoza, ello no impide que admiremos la espléndida arquitectura racional, la "diamantina cadena de lógica", como se la ha llamado, con que quiso llevar la evidencia a sus lectores. En el uso y abuso del razonamiento deductivo Spinoza se destaca como el más firme y convencido de los pensadores racionalistas. Y es ese rigor lógico el que le lleva a tesis también extremas y de una gran audacia: al *Deus sive natura*, a la ecuación entre Dios y *omnia Dei attributa*, entre ellos la extensión, a disolver la individualidad de cosas y sobre todo de personas en meros y simples modos finitos, a manera de fluctuantes y pasajeras olas que se forman y

se deshacen en el vaivén continuo del mar infinito, a que necesidad y libertad son lo mismo, a que la rica gama de sentimientos y afectos se pueden tratar y construir a la manera que en la geometría los triángulos y, en general, las figuras geométricas, a que todo es ser y no valor y, por ende, a que se desdibujen las oposiciones de bien y mal, justicia e injusticia y todas las demás, por el estilo, etc., etc. Fueron la radicalidad de estas tesis y de algunas otras lo que, en parte, explica las también extremas posturas y actitudes que los más de los escritores adoptaron frente a nuestro pensador. Y digo *en parte*, porque estimo que también influyó en esas conductas extremas esa especie de halo de misterio que se formó en torno a la vida de Spinoza, motivado sin duda por lo rígido de su manera de vivir, por su decidida vocación de casi pobreza y soledad, por su raza, por la resignación ante la enfermedad incurable y por lo prematuro de su muerte, por la fama de sus raros y extraños saberes, que le aureolaba de un como aire de brujo, por la expulsión de la Sinagoga, es decir, por hereje... Que todos estos hechos, aparte de doctrinas y textos, influyeran en la estima que de Spinoza se hicieron las gentes, lo demuestra el que los juicios exagerados y violentos, los insultos y las diatribas comenzaron aun antes de que se conocieran a cabalidad las obras del autor. Durante muchos años pareciera como si las maldiciones del Jorem pronunciado por los Señores del Mahamad contra Spinoza se hicieran realidad: "Maldito sea de día y maldito sea de noche! Maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse! ; maldito sea al salir de su casa y maldito sea al regreso! Que Dios jamás le perdone; que la cólera y la ira de Dios se enciendan contra ese hombre, y que le envíen todas las maldiciones inscritas en el libro de la Ley". Veamos, en efecto, cómo se expresan ante el *caso* Spinoza los más de los que le conocieron, durante su vida o en los decenios inmediatamente siguientes a su muerte. Advirtiendo, ya desde ahora, que el eco o la influencia de nuestro filósofo fueron insignificantes durante aproxima-

damente un siglo y que, en cambio, entonces, durante los últimos decenios del siglo XVIII, se produce, sobre todo en Alemania, un resurgimiento asombroso del espinocismo, sirviendo una buena parte de las concepciones del filósofo como fermento que vino a convulsionar y fecundar lo mejor y más genuino del espíritu alemán, entonces, como tantas veces se ha advertido, en el umbral de su época más dorada y brillante en la historia. En ningún otro país, fuera de Alemania, puede señalarse un paralelo influjo. Algo, es indudable, había en Spinoza que ritmaba y latía al unísono con ciertas hondas vivencias y maneras de sentir la vida y el cosmos propias del pueblo alemán. Se ha hablado del “secreto de una radiación de fuerza inaudible que va directamente de Spinoza al espíritu alemán”. Su acción sobre este espíritu fue infinitamente rica y en muchos aspectos y, además, durante varios siglos y por variados motivos. Y se ha sostenido que el mismo odio furioso con que todavía se le perseguía en Alemania un siglo después de su muerte era, en el fondo, testimonio de un movimiento de influencia vivaz e interno. Será preciso preguntarse cuáles eran esas secretas afinidades electivas, para expresarse como Goethe, entre Spinoza y el *Volkgeist* alemán, sobre todo ahora, en las postrimerías del siglo XVIII, cuando, como diría Hegel, le llegó su turno y disponíase a representar el brillantísimo papel que en el desarrollo de la historia le tenía asignado la razón divina. Pero oigamos antes algunos de los juicios que sobre Spinoza emitieron las más variadas gentes.

Un teólogo augburgués, Teófilo Spitzel, le llamó “Satanás reencarnado” y “autor muy irreligioso”. Otro teólogo, Kortholt, publicó en 1680 un libro con el expresivo título “De tribus impostoribus”. Ni que decir que uno de los tres era Spinoza; los otros dos filósofos que compartían con Spinoza las iras del buen teólogo de Kiel eran Herbert de Cherbury y Hobbes. Pero, como siempre, los ataques más duros fueron contra nuestro filósofo. Recordando probablemente la

excomuniación, Kortholt le llama “maldito”, “condenado” y haciendo un juego de palabras se refiere a él como la “spinoza terra”, la tierra espinosa. Pide a Dios que sea atacado por la sarna y los apelativos como *hipócrita*, *desvergonzado*, *infame*, etc., etc., abundan en su escrito. Johann Christoph Sturm, físico de Altdorf, veía en Spinoza un “animal exótico”. Ya a comienzos del siglo XVIII, un “librepensador” como J.C. Dippel, ensalza de un lado a Spinoza hasta el punto de llamarle “maestro”; pero, de otro lado, usa expresiones como “cabeza de buey”, “orate”, “serpiente venenosa”, y “el más loco de todos los locos”. Christian Wittich, un alemán establecido en Holanda, escribió, ya en 1790, un libro titulado “Anti-Spinoza”, en donde emplea el después tan manoseado estribillo de “ateo” para criticar al pensador. También Jacob Thomasius, el maestro de Leibniz en Leipzig, en una obra “*Adversus anonymum de libertate philosophandi*”, de 1670, atacó duramente a Spinoza. Del mismo tono rudo fue la réplica que sobre el “Tratado teológico-político” escribió otro autor, Johannes Musaeus. Por haber intentado estudiar las Sagradas Escrituras con espíritu científico, filológica e históricamente, Spinoza tiene que encajar, de parte de Musaeus, el epíteto de “ateo desvergonzado”. El gran maestro del derecho alemán, Samuel Puffendorf, ya en 1688 sostuvo la opinión de que Spinoza había sido un “pájaro desaprensivo”, de que “no había escrito ninguna cosa de valor” y de que era “*deorum hominorumque irrisor*”. Y otro gran escritor, Christian Wolff, en su “Teología racional”, de 1737 combate también lo que considera el ateísmo de Spinoza y trata de defender a Leibniz, su maestro, y a sí mismo, de cualquier semejanza que pudiera sospecharse entre el fatalismo y determinismo espinocianos y la propia doctrina de la “armonía preestablecida”.

Sólo unos pocos espíritus aislados y valientes osaron en este primer siglo después de la muerte del filósofo, tomar partido a su favor más o menos abiertamente. Uno de ellos fue Matías Knuzen,

quien, ya en 1674, en pleno auge de los ataques contra el autor del "Tratado", atrevióse a defender el racionalismo de Spinoza, así como su actitud frente a las Escrituras. También Federico Guillermo Stosch, en un escrito publicado en Berlín, "Concordia rationis et fidei", defendía varias tesis espinocistas: la unidad de la sustancia, el determinismo, el predominio de la razón frente a la fe, etc. Su quijotesca actitud le valió perder temporalmente su predicado de nobleza y su puesto en la corte de Federico I de Prusia. Otro autor que, al menos, fue imparcial en sus juicios sobre Spinoza fue Juan Jorge Wachter. Mantuvo la curiosa opinión de una semejanza entre la Cábala y la filosofía secreta de los hebreos y las doctrinas de Spinoza. Usó el método matemático en algunas de sus obras y compartió algunas de las tesis y doctrinas espinocistas. En la lista de los partidarios de Spinoza habría que incluir también a Juan Christian Edelmann, discípulo de Dippel, quien sostenía la eternidad del mundo, la unidad de la sustancia divina y la legitimidad de la interpretación racional de la Biblia, ya que ésta no es de inspiración divina. Y para terminar esta corta lista de, si no apologistas, al menos más desapasionados y objetivos intérpretes de Spinoza, citaremos al conde Walter von Tschirhaus, uno de los corresponsales de Spinoza. Sabemos que conoció a Leibniz en París y que, consciente de su grandeza, quiso darle a conocer la "Ética" de Spinoza, uno de cuyos originales manuscritos poseía, para lo cual solicitó, como sabemos, autorización del autor. Tschirhaus conocía también el "Tratado sobre la reforma del entendimiento" y comparte más tarde con Spinoza, en un libro que publicó con el título de "Medicina mentis", diez años después de la muerte del filósofo, la tesis de una ciencia apriorística del universo, la diferencia entre el conocimiento intelectual y sensible e incluso la concepción acerca de la divinidad. En sus cartas da prueba de la alta estima en que tenía al filósofo, aunque, de otro lado, se inclina en ciertos problemas a las soluciones de Descartes y,

en definitiva, termine por adherirse a la filosofía de Leibniz.

La mayor parte de las personas hasta ahora nombradas es de mediano rango, gris, y los juicios y apelativos sobre Spinoza denotan, aparte de que no conocían su obra sino por referencia, de segunda o tercera versión, o, caso contrario, no la habían entendido, denotan, digo, el fanatismo, la intolerancia y estrechez de miras que en materias filosóficas y religiosas existían aún en aquellas regiones de Europa que se estimaban la vanguardia del progreso y de la libertad de pensamiento. En Holanda, efectivamente, los calvinistas, durante la dominación española, habían sido los campeones de la libertad religiosa. Pero, después de la independencia, en 1648, no sólo persiguieron a los odiados católicos con parecida intolerancia a la de antes, sino que, convertidos en iglesia predominante y cuasi oficial, mostraron la misma prepotencia frente a las numerosas sectas protestantes que tanto abundaban en el país. La historia es la de siempre: los mayores déspotas han salido de los proclamadores de la libertad cuando eran minorías o cuando aún no tenían el poder.

Ahora, sin embargo, vamos a tratar de personalidades de primer rango cuando la influencia de Spinoza en el pensamiento alemán de subterránea se hace avasalladora y visible. Mas, antes de narrar brevemente esa historia, ¿cabe plantearse el problema del por qué de esa influencia, de por qué fue en Alemania y no en Inglaterra o en Francia donde el espíritu de Spinoza produjo un tan formidable impacto? ¿Qué es lo que en el espíritu del pueblo alemán había que, como dije hace un rato, latía acompasadamente con algunas de las tesis fundamentales de nuestro filósofo? Aun cuando toda generalización encierra un porcentaje de error, para conocer hay que generalizar. Pues bien: sin entrar en la grave cuestión de a qué ello se debe, hay en los pueblos septentrionales de Europa una tendencia al panteísmo, a realzar, amar y venerar a la naturaleza, aunque no sea nada más que por nuestra humana tendencia a tener

y desear aquello que se nos rehusa, escapa y es esquivo. La atracción y fascinación ejercidas por Italia y España sobre los pueblos de a orillas del Báltico o del Mar del Norte no están sólo motivadas por el afán de gustar de las artes y de lo exótico, sino sencillamente por aquello que hoy, menos sofisticadamente que otrora, buscan los turistas de aquellas latitudes: calorcillo, azul del cielo y sol. “La fe nacional en Europa, dice Enrique Heine en su libro “De la Alemania”, pero más bien en el norte que en el sur, era panteísta. Sus misterios y sus símbolos descansaban sobre el culto de la Naturaleza; en cada elemento se adoraba un ser maravilloso; en cada árbol palpitaba una divinidad; todas las apariencias del mundo sensible estaban divinizadas”. Heine era agudo, profundo y conocía bien de lo que hablaba. No es una casualidad, de otro lado, que desde donde rastreamos un pensamiento alemán con ciertos rasgos de independencia, aunque sea dentro todavía del marco rígido de una ortodoxia cristiana, encontramos una cierta proclividad al panteísmo. Así, para Eckehart el mundo viene a ser como un autodespliegue y autorrevelación de Dios. “El devenir de Dios es su esencia”, dice. Por influjo de las ideas de Plotino, se concibe el mundo como surgido de la superabundancia divina. Pero lo que es más importante: no es que las cosas salgan de lo Uno, de Dios, lo que permitiría todavía una especie de distinción conceptual, sino que Dios mismo no es otra cosa sino el proceso de esa salida, de esa explicitación, por lo que hace un momento decíamos de que su esencia consiste en el devenir y en el autodespliegue. El mundo no es obra de un acto libre de Dios, sino que “como imagen eternamente necesaria de lo divino” brota de la unidad. Como dice un moderno historiador: “el peligro panteísta, anulación de toda diferencia entre Dios y el mundo, es inminente en la nueva vía”. Y parecida cosa encontramos en el más importante de sus discípulos y verdadero precursor de la filosofía moderna, en el Cardenal Nicolás de Cusa, para quien el mundo no es sino eso, una

explicitación o aparición de Dios. Pues Dios, dice, “complica o resume todas las cosas en cuanto que todas se encuentran en él y las explicita en tanto que El mismo se halla en todas”. Las cosas son a manera de una infinidad finita y el mundo en totalidad es “Dios sensible”. Que el cusano quisiera seguir manteniendo el teísmo, esto es, la dualidad mundo y divinidad, ello no impide que sus expresiones, que la nueva valoración de las cosas y del universo en general, la bondad del mundo —anticipación de la tesis leibniziana del mejor de los mundos posibles—, su infinitud, etc., fueran otros tantos factores que tendrían hacia el panteísmo. La misma propensión encontramos en el mayor de los místicos alemanes y, a un tiempo, el genial precursor de los grandes idealistas, Jacobo Böhme. En él se encuentran en germen y, a veces, expresadas rotundamente, las grandes ideas directivas de los idealistas: lo Absoluto como vida, como acción; vida que se autodespliega, contradiciéndose, para poder dar lugar a la autoconciencia de las personalidades finitas; la creencia, pues, de que ese Absoluto es más bien voluntad, la de la oposición y negación como medio para ese autodespliegue de lo Absoluto, etc., etc. También, es cierto, Böhme protestaba de que sus ideas fueran panteístas; pero el hecho mismo de que tuviera que protestar ante las objeciones de los demás y, en ocasiones quizás, de los riesgos que él mismo, al fin y al cabo una conciencia lúcida, no podía por menos que entrever, así como el que un Hegel o un Schelling reconocieran la analogía de algunas de sus tesis fundamentales con las del místico zapatero, es buena prueba de que, si no en la intención, el sistema se inclinaba o propendía peligrosamente al panteísmo de hecho. Si esta tendencia, inclinación, proclividad o como quiera decirse hacia el panteísmo del Volksgeist alemán fuera cierta, ¿habría algo de extraño que fuera en Alemania y no en otro lado donde Spinoza, siempre el más excepcional y el único, el más consecuente y lógico de los panteístas, encontrara más eco y resonancia? .

Si es verdad que las más vetustas y arcaicas voces del fanatismo y la ortodoxia habían hecho del espinocismo pieza de escándalo, no lo es menos que ahora, con el despertar de la vida espiritual alemana hacia el último tercio del siglo XVIII, el interés ostensible por la filosofía de Spinoza y su influjo en poetas, filósofos y escritores en general se hacen patentes. Se produce entonces una renovación; se mira con desconfianza y recelo el pasado más inmediato. Los escritores del movimiento de tormenta e impulso rechazan vitalmente y como por instinto el espiritualismo de los profesores universitarios, prisioneros del nuevo escolasticismo que había implantado en Alemania el mediocre pensador pero excelente sistematizador y expositor que había sido Christian Wolff. Resultado, entre otras cosas, de esa rebeldía contra el inmediato pasado Wolffiano fue el interés por Spinoza; bastaba que Wolff hubiese criticado profesionalmente a nuestro buen judío desde el plano elevado de filósofo de las componendas, de las medias tintas y del sentido común, para que las nuevas generaciones sintieran la comezón por conocer al "maledictus", al réprobo y al ateo eminente. Les parecía un deber de honestidad intelectual conocer, al menos, las fuentes, a Spinoza por sus propias obras y no atenerse, como habían hecho tantos y tantos antes en el pasado, a reseñas indirectas; en la mayoría de los casos, al artículo que sobre Spinoza había escrito Pierre Bayle en su "Diccionario", manantial el más universal sobre el conocimiento de Spinoza durante casi un siglo.

El pretexto para ese despertar del interés por la doctrina espinocista y por la personalidad y vida de su autor fue un hecho, en sí sin importancia ni mayor transcendencia: la conversación que dos escritores alemanes de primer rango, Lessing y Jacobi, tuvieron en 5 de julio de 1780. sobre diversos temas literarios y, concretamente, sobre el "Prometeo" de Goethe. Las condiciones podían estar dadas; la tierra bien dispuesta a hacer germinar el grano o la simiente; pero lo cierto es que la pasión con que los

alemanes cultos se dedicaron durante algunas décadas a discutir y polemizar en torno de Spinoza debióse, como tantas otras veces en la historia y a propósito de los más diversos menesteres, a un suceso de cariz insignificante. Y si cito la data precisa de la conversación no es por otra cosa sino porque, frente al hoy tan popularizado ideal de una historia sin nombres propios y sin fechas, estimo, al revés, que éstas son como el obligado apellido a cualquier hecho, sin el cual éste no podría ser debidamente identificado y, lo que es peor, entendido. Piénsese, en este caso, que la charla en cuestión tuvo lugar sólo unos pocos meses antes de que se publicase la "Crítica de la razón pura". Y aunque la génesis de esta gran obra nada que ver tiene con el espinocismo, ya señalaremos de qué manera se entremezcló con la polémica en torno a aquél y en qué medida contribuyó, por reacción, a que la influencia de Spinoza en la filosofía alemana se hiciese, a la par, más profunda y extensa.

Volviendo al encuentro entre Jacobi y Lessing, diremos que el último manifestó que la obra de Goethe no le impresionaba ni sorprendía pues hacía tiempo que compartía puntos de vista semejantes, ya que no creía en las concepciones que de la divinidad tienen las religiones positivas; para él sólo era verdad el *hen kai pan*, es decir, el "uno y todo". Habiéndole, según más tarde lo publicó Jacobi, reprochado éste que todo lo que había afirmado recordaba el espinocismo, Lessing contestó que estaba de acuerdo y que desde hacía mucho tiempo no tenía ningún otro maestro. Algún tiempo después, enterado Jacobi de que Moisés Mendelssohn, el también judío y amigo íntimo de Lessing, se proponía escribir una obra sobre éste, le refirió la conversación que con él había tenido aproximadamente un año antes de su muerte y en la que Spinoza y su filosofía se habían convertido en el tema esencial. Mendelssohn contestó negando que su amigo hubiera sido el espinociano que Jacobi había querido presentar y así surgió una correspondencia entre los dos

que se hizo pública, conmoviendo a gentes ilustradas de la época y obligándolas a tomar partido por un lado o por el otro. La discusión se extendió a otros temas fundamentales: el racionalismo, la religiosidad, el judaísmo y la concepción del mundo en general. Casi toda la espiritualidad alemana de aquella época, Herder, Goethe, Haman, Lavater, por citar sólo a algunos de los más importantes, tomaron parte, a veces con verdadero ardor y pasión, en la controversia. Así, esta lucha sobre el panteísmo, como se la conoce en la historia de la vida cultural alemana, se convirtió en uno de los mayores debates de sabios que haya existido jamás. En su obra "Morgenstunden", "Horas matinales", Mendelssohn y Jacobi en la suya "Acerca de la teoría de Spinoza", a pretexto de la polémica, tuvieron que hacerse cargo y exponer las doctrinas del pensador judío. Se diría que casi por primera vez el público alemán tuvo la oportunidad de conocer a Spinoza no a través de insultos y de epítetos y de mal interpretados resúmenes de sus ideas más características, sino por las exposiciones de dos autores que, aunque ninguno de los dos era partidario del filósofo, lo habían estudiado con atención, lo estimaban como pensador riguroso, apreciaban su vida, la sencillez y a la vez firmeza de su carácter y procuraban no deformarlo sino presentarlo con objetividad. Jacobi, ya lo hemos dicho, no era espinocista por la sencilla razón de que no era filósofo; mejor dicho, lo fue, ya que no hay manera de librarse de la filosofía y dejarla a un lado, como inservible, cuando se hace con honestidad y rigor, sino haciéndose cargo de ella y, en cierto modo, pues, haciéndola. Pero, aunque para él sólo el renunciamiento a la razón y la decidida instalación en la fe de un Dios personal y de la libertad del ser humano proporcionan el firme suelo sobre que poder construir la vida de cada uno, admiraba la "diamantina cadena de razonamientos" de Spinoza y el rigor y consecuencia lógicos de sus deducciones, hasta el punto, según dijimos, de convertir a éste en prototipo esencial del filósofo.

fo. Es decir, le fascinaban las definiciones, los teoremas y los escolios, justamente aquello de Spinoza que menos impacto hizo en los alemanes de aquel tiempo. Goethe afirmaba que él carecía de órgano especial para este puro análisis conceptual y sentía el "método matemático" como algo que se contraponía a su particularísimo sentido poético de la vida. Y, de igual modo, Herder renegaba de aquellas "artísticas" deducciones y demostraciones. Parecida cosa pensarán los grandes idealistas; Hegel se refería al método en cuestión como un "tormento formal e inútil" y Schopenhauer, con su sarcástico humor usual, hizo chacota sobre el suplicio baladí e inútil de aquella metafísica con sus proposiciones y corolarios.

En cuanto a Mendelssohn tampoco era espinocista. En dos de sus obras más conocidas, en "Horas matinales" y en el "Fedón", trató de demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, respectivamente, en el ámbito de las creencias tradicionales, y, por ende, en dirección totalmente opuesta a la metafísica de Spinoza. Claro que, para su desgracia, lo hacía en un momento en que sus argumentos y demostraciones hallábanse totalmente superados por la obra de Kant. En la segunda edición de la "Crítica de la razón pura" éste sometió a una crítica demoledora las pruebas de la inmortalidad del alma de Mendelssohn, sin que ella fuera en desmedro de la estimación que tenía por el honrado pensador judío y amigo a quien en más de una ocasión califica de auténtico genio. Y, sin embargo, Mendelssohn tenía, a pesar de las discrepancias filosóficas, que simpatizar con Spinoza y sentirse afín a él en muchos aspectos. Ambos eran judíos y uno y otro tuvieron, en el seno de sociedades extrañas, que sentir el desdén y menosprecio de los más por su religión y por su raza. Mendelssohn, por ejemplo, recordaría algunas veces como al llegar a la puerta Rosenthal de Berlín, a la edad de catorce años, procedente de su lugar de nacimiento Dessau, tuvo que pagar un impuesto como judío, igual que el ganado, "como si se hubiera tratado de un

toro polaco”, como diría él mismo más tarde. ¿Tiene nada de extraño que conociendo las experiencias amargas de sus vidas, uno y otro se identificaran en un común espíritu de tolerancia y en la más ferviente defensa de la libertad de pensar? Spinoza lo había hecho en su “Tratado teológico-político”; Mendelssohn, un poco más de cien años después, en su “Jerusalén o de la lucha religiosa y el judaísmo”, publicada en 1783, se erige igualmente en un campeón de la libertad de conciencia. Y, sin embargo, hay algo característico en esta obra, la más original y perdurable de Mendelssohn: como ilustrado y racionalista hubiera debido tender al sostenimiento de esa religión natural en que, desaparecidos los dogmas y cultos concretos, particulares, productos del devenir histórico y de cientos de circunstancias variadas, se acepta sólo un núcleo reducido de creencias comunes a las más diversas religiones positivas: Dios, la inmortalidad, ciertos premios o castigos después de esta vida y muy pocas cosas más. Ilustración, tolerancia, no significan empero para Mendelssohn tibieza en la fe y firme adhesión a una cierta incolora, fría y como desvitalizada religión natural. Racionalista, creía, sin embargo, que deben ponerse límites a la razón en salvaguardia de la rica tradición de cultos y ritos propios de las religiones diversas. Su lucha fue, pues, en dos bandos que él no creía, sin embargo, irreconciliables: lucha por los derechos de la razón y lucha también contra el desdibujamiento de los individuales y originariamente variados símbolos de las creencias. Hay aquí un como atisbo anticipado de que lo particular, específico y propio forma parte del plan y fines queridos por la providencia; que la infinita riqueza de ésta sólo se muestra precisamente al través de la también infinita variedad de manifestaciones concretas. Faltaba poco para que Hegel desarrollara de manera magistral esta idea. Mendelssohn, el judío, no creía, pues, que el intento de unificación de creencias fuese una muestra de tolerancia, sino, al revés, que en el espíritu estaba más bien contra ella. Buscar puntos de

acuerdo, uniformar, igualar, es, en el fondo, no estar dispuestos a tolerar lo ajeno, lo otro, lo diferente. Quedaba así salvado, dentro de este espíritu ilustrado de verdadera tolerancia, el mundo total de los ritos judaicos y de las leyes ceremoniales judías. El bueno de Mendelssohn, en quien el amigo entrañable, Efraín Lessing, se inspiró para dibujar el personaje central de su drama “Nathan, el sabio”, una de las pocas grandes obras teatrales de la literatura alemana, según un tan fino catador como Goethe, tuvo que sufrir el ver como su época atacaba a las cosas que le habían sido más queridas en su vida. En efecto, el movimiento de tormenta e impulso, con su inconfundible aire y tufillo románticos, resquebrajaba aquella confianza ilustrada en la razón como guía y tutora del hombre. Kant deshacía, incluso anticipadamente, las tesis fundamentales de sus más características producciones filosóficas. Lavater empeñábase, en otra famosa polémica, en que rechazase su judaísmo y se hiciese cristiano; en fin, Jacobi esforzabase en empañar el nombre, a su juicio, de su gran y entrañable amigo, el gran dramaturgo, crítico y esteta Efraín Lessing, al acusarle de espinocista. Es quizás simbólico de esta gran vida a destiempo que fue la de Moisés Mendelssohn el que este gran debate sobre el panteísmo con Jacobi tuviera una cierta relación con su muerte. En efecto, enfermó gravemente con ocasión del viaje que realizaba para llevar a su editor su último libro contra Jacobi, falleciendo poco después el 4 de enero de 1786.

Las mejores cabezas de la época, hemos dicho, terciaron en esta gran polémica, tomando partido por un bando o por el otro, por Jacobi o por Mendelssohn; pero, eso sí, la actitud de todos en relación con Spinoza ha variado radicalmente y el aprecio hacia la obra y hacia el filósofo se hace cada vez más y más claro y profundo. Aun quienes lo critican en tal o cual aspecto lo respetan y no ocultan su admiración por el filósofo. Lavater, Lichtenberg, Mathias Claudius, Jean Paul, Schiller, todos intervienen y opinan. La-

vater, por ejemplo, se mantuvo, en lo esencial, del lado de Jacobi. Alaba, sin embargo, la altura, el "cielo", en el pensamiento de Spinoza, así como lo puro y elevado del "grande y santo Benedicto". Lavater cede ante la fuerza con que Spinoza hace entrar al hombre, como si fuera un miembro cualquiera más, en el "férreo mecanismo" cósmico, Jean Paul habla de la "dicción atlética" de nuestro filósofo.

La gran conversión, sin embargo, en la valoración, estimación y aprecio de Spinoza por parte de Alemania tuvo lugar por obra de la fuerza e influencia de Herder y de Goethe. Jacobi había hablado de que el "espinocismo es ateísmo"; ahora, en cambio, Goethe, cambiando de rumbo y dando una vuelta de 180 grados al timón, sostiene, en carta que dirige a Jacobi, que, por lo que a él le toca, quería atenerse a la "veneración de Dios" de este ateo cada día más y más. Y se atreve a decir que, para él más bien que ateo Spinoza es "cristianísimo". Junto con el Herder maduro Goethe piensa que es innecesario aquel "salto mortal" de que había hablado Jacobi para afianzarse en la existencia de un Dios extramundano, puesto que Dios está aquí, immanente e interno a todas las cosas. Por influencia de Goethe y de Herder surge ahora, bajo el símbolo y el nombre de Spinoza, una nueva religiosidad de carácter panteísta. Lichtenberg, el genial autor de aforismos, contemporáneo de Herder, lo había profetizado. Estas son sus palabras: "si el mundo alcanza aún un número incontable de años el espinocismo más puro constituirá la religión universal". Sin embargo, como afirma un moderno filósofo e historiador alemán, "para los libres conductores espirituales del idealismo alemán clásico no se necesitó de un tan grande número de años; pues ya a finales del siglo XVIII la metafísica alemana estaba totalmente entroncada con las tendencias fundamentales del espíritu espinocista".

El judío de Amsterdam significó por aquel entonces un valioso y decidido contrapeso contra tantas peligrosas amenazas que provenían del propio pasado

filosófico de Alemania, contra todas las antiguas y tranquilizadoras creencias en la providencia, contra todos los espiritualismos, contra todos los antropomorfismos débiles y limitados e incluso contra todos los exagerados significados morales cristianos. Goethe, de acuerdo con Spinoza en señalar el "absurdo" de tantos finalismos antropomórficos, pronunció en alguna ocasión: "la naturaleza y el arte son demasiado grandes para provenir de un designio y no lo necesitan para nada". En su dilatada vida, durante tres períodos bastante prolongados, Spinoza fue objeto de una especial atención y estudio por parte del gran poeta alemán. Le conoció por primera vez directamente hacia 1773-74. Le conmovieron las cartas, a las que se refiere como "lo más interesante que se puede encontrar en el reino de la sinceridad y del amor a los hombres". Diez años más tarde, en Weimar, discute con Herder, quien por entonces estaba escribiendo sus "Ideas sobre una filosofía de la historia universal", impregnadas de espíritu espinocista, acerca de la célebre polémica de Jacobi y Mendelssohn a propósito de Lessing. Cerca de veinte años más tarde, hacia 1811, y con ocasión de un libro de Jacobi, vuelve a leer a Spinoza y a encontrar en él una ayuda preciosa para situarse en esa serenidad de ánimo y dominio de sí que tan bien convenía a la universalidad de su genio y a lo ya dilatado de su vida. "Se refugiaba frecuentemente Goethe en la lectura de Spinoza, dice Rosenkrantz en su libro "Goethe y su obra", como en castillo inexpugnable, para hacerse superior al destino y librarse de la 'hipocondría' mediante la contemplación del Todo". Y, según otro autor, "abandona entonces, mediante el aire de paz que dice se respira en las obras de Spinoza, su habitual escepticismo moral para entrar en un estoicismo cada vez más comprensivo y más bello, gracias a la idealidad de su fantasía poética". "La calma de Spinoza, confesaba Goethe, lograba dominarlo todo, contrastaba con mi excesiva impresionabilidad, y este contraste me hacía cada vez más apasionado y admirador de su

obra”.

Cuando surgió la polémica sobre el panteísmo Kant acababa de dejar atrás los diez largos años de silencio con la publicación de su primera y más famosa “Crítica” y, de avanzada edad, en su solitario aislamiento de Koenigsberg, consciente de que aún tenía mucho que decir y no queriendo desaprovechar los años, se desentendió de la apasionada discusión. No obstante, su posición fue siempre contraria a Spinoza. Y se explica; pues las largas cadenas de silogismos con meros conceptos racionales, el desconocimiento de límites en el conocimiento, el desdén por la experiencia, el afán de tratar los asuntos morales como algo “natural”, etc., etc., eran otros tantos puntos en que el espinocismo se mostraba como lo más radicalmente opuesto al espíritu y sentido de su filosofía crítica. Por eso, escribió estas reveladoras palabras: “cuando no se acepta la idealidad del espacio y del tiempo, esto es, cuando el espacio y el tiempo son estimados acriticamente como formas absolutas de la existencia, entonces se mantiene ciertamente sólo el espinocismo como lo único consecuente, como la forma de expresión más osada de un puro pensamiento dogmático, sobreempírico”.

Ahora bien: para los grandes pensadores postkantianos Kant era un incentivo, un modelo, pero también una amenaza, algo contra lo cual, vaga e interiormente, intuían que había que luchar, echar a un lado y dejar definitivamente atrás. De igual modo que el movimiento de tormenta e impulso adquiere significación en su antagonismo frente al frío y rígido intelectualmente y racionalismo de la ilustración, así ahora el nuevo escollo que es absolutamente preciso superar, para las más jóvenes generaciones, es la imponente construcción filosófica de Kant. Admiración intelectual e instintivo rechazo son los contradictorios sentimientos que embargan a los grandes sucesores del filósofo crítico. Y como años antes frente a la ilustración ahora también es Spinoza quien presta su ayuda en la lucha contra la filosofía de Kant. Seguir a éste

era, por el contrario, estancarse, recaer en viejas concepciones que debían quedar eliminadas definitivamente. En efecto, el criticismo venía a ser un modernizado escepticismo hipercrítico, el formalismo una recaída en el subjetivismo, sus distinciones metodológicas un artístico desvenajamiento o derrumbe de todos los momentos de la existencia y del pensamiento, sus dualismos (materia y forma, sensibilidad y entendimiento, razón teórica y razón práctica, fenómeno y noúmeno, intuición y concepto, etc.) algo que atentaba contra la unidad de la realidad, de la persona, de la razón, su analítica de la razón pura una renuncia a la comprensión sintética y creadora del mundo. Todo esto tenía que ser superado y husmeando por aquí y por allá hallábase que la salvación sólo podía venir de Spinoza. El nuevo órgano del conocimiento metafísico, la intuición intelectual, enlazaba con la *scientia intuitiva* de Spinoza. Penetrábase así hasta la más hondas capas de la realidad, audazmente, libres de las timoratas precauciones de la filosofía crítica. Soplaban entonces los primeros vientos románticos, trayendo olor a naturaleza, a flores silvestres y a humus de tierra recién mojada por la llovizna o el matinal rocío. La revolución francesa había puesto punto final a los saloncitos decorados de raso de estilo rococó. El poder de la naturaleza, la fisiocracia, estaba en auge en política; las gentes se sentían seducidas por las sensiblerías éticas y pedagógicas de Rousseau. Frente a Kant, los filósofos están vivamente preocupados por una nueva metafísica de la naturaleza, por una cierta identificación de la materia y del espíritu y, en esta orientación, Spinoza debía servir también de fundamental puntal y sostén; asimismo, en este irrefrenable impulso hacia la aprehensión de una existencia infinita que caracteriza a la época.

Fichte, hacia 1794, cuando publica su primera “Teoría de la ciencia”, todavía se consideraba discípulo fiel de Kant; lo único que hacía a su entender era llevar a sus últimas consecuencias la genial inversión que suponía la revolución copernica-

na. De acuerdo con ello sostenía que sólo existen dos sistemas consecuentes, el crítico, que reconoce la frontera y los límites del yo y el espinociano, que los sobrepasa. Pero ya por entonces el espíritu del espinocismo comienza a calar y echar raíces cada vez más y más en su pensamiento. Mediante la intuición intelectual había ido ya más allá de todo puro análisis crítico. Y también la eterna Tathandlung del yo absoluto apenas nada tenía de común con el puro yo formal de la crítica “unidad suprema sintética de apercepción”; era más bien concebida como un algo o “ser” absoluto, aunque las determinaciones que en ese algo aprehendía la intuición intelectual nada tuvieran que ver con las clásicas y corrientes determinaciones del ser, puesto que no se trataba tanto de ser como de acción. Pero el afán de absoluto estaba orientado en un impulso análogo al de la metafísica espinocista. Y a medida que Fichte se fue alejando del pensamiento y la influencia de Kant tanto más se deja seducir —en parte bajo el estímulo de Schelling— por el círculo encantado de los mayores “dogmáticos” de los nuevos tiempos, hasta que, al fin, en su “Teoría de la ciencia” de 1813, un poco antes de su muerte, reconoció expresamente y confesó su proximidad a aquella “la más importante de todas las teorías del ser”.

Apremia el tiempo y se hace preciso concluir. A estas alturas nada importa, pues precisamente la influencia e impacto de Spinoza en el idealismo alemán han sido reconocidos siempre de un modo universal. Y más que en el filósofo del yo absoluto y del idealismo ético, en Schelling, a medida que éste se va separando cada vez más de Fichte para construir su propio idealismo de la naturaleza y un poco más tarde su filosofía de la identidad. La naturaleza, que para Fichte era sólo eso, mera materia para que los yoes empíricos pudieran cumplir sus deberes al optar y ser libres, conviértese en Schelling en algo positivo, cuyas determinaciones, sin embargo, son aquellas mismas que, en Fichte, son características de la “yoidad”. Schelling actualiza las expresiones espino-

cianas de “natura naturans” y “natura naturata”. La primera, la naturaleza creadora, es propiamente el objeto de estudio principal de la filosofía. Esta naturaleza productora no es otra cosa sino acción, como el sujeto o yo absoluto de Fichte. Es, sin embargo, aquello a partir de lo cual hay que explicar el resto de las cosas finitas que constituyen la *natura naturata*, un poco a la manera como del ser uno de Spinoza deduciéndose todos los otros seres. La diferencia es que en lugar de ser se habla ahora de acción, pero la *unidad*, el *hen kai pan*, está afirmado con toda decisión y energía tanto en su sistema como en el otro. La naturaleza, como acción, es un principio organizador, que va pasando por diversas fases, elevándose potencialmente del sopor y del sueño a la plena conciencia en el hombre. De esta forma, la serie de lo real, de que había hablado Fichte, transcurre y se desarrolla igual que en éste la de lo ideal. El paralelismo de la una y la otra serie—versión moderna del paralelismo de los dos atributos del pensamiento y la extensión—es lo que, prolongado hacia atrás más y más, va a conducir al punto de indiferenciación de las dos series, a la metafísica de lo Absoluto, de la más cabal identidad. Discrepancias, pero también singulares puntos de coincidencia con Spinoza, surgen a cada paso en las obras que corresponden a esta etapa de la filosofía de la naturaleza y de la identidad. Y, lo que vale más que los detalles y todas las analogías concretas, hay un común afán y como apetito o deseo de totalidad. A este respecto, es significativo como por entonces habla a su época, a la juventud de su tiempo, en nombre y en el espíritu de Spinoza: “Venid a la física y conoced así lo eterno”.

En la medida en que el imponente sistema de Hegel es afín a los de Fichte y de Schelling, el parentesco con el de Spinoza debe también dejarse sentir en él. Ahora bien: aparte de esto, que es notorio, importa subrayar la estimación de Hegel por la filosofía de Spinoza. En sus lecciones sobre la historia de la filosofía se deja decir Hegel, acerca de su propio

pensamiento y el de su tiempo, que "el espinocismo es el origen esencial de todas las filosofías". Y decía también que "la idea espinocista" es el "eter" en el cual tiene que "bañarse el alma" para eliminar y echar fuera de sí todas las tendencias hacia lo concreto e individual que hasta entonces era lo único que se había estimado como verdadero. Y en frase como para ser esculpida, dice: "o espinocismo o ninguna otra filosofía". ¡Siempre Spinoza el prototipo, el único!

Y también Schleiermacher y Krause, los hermanos Schlegel y Novalis, es decir, la corriente romántica, dependieron muy estrechamente del espinocismo de aquel tiempo. Todos tuvieron palabras elogiosas para el ilustre pensador judío, a quien ahora se le califica como de "gran conocedor de Dios" y como la más espléndida "flor del misticismo filosófico". Verdad es que, poco después de la muerte de Hegel, un Herbart expresa claramente que la ética de Spinoza va en contra de la conciencia moral del hombre, que un Franz Baader promovió encarnizadamente una "desinfección" total de los pensadores modernos de aquella desesperada teoría moral espinociana o que un Christoph Schlüter confesó en voz alta que en la ética de Spinoza hallábanse mezcladas las cosas más altas y más bajas revestidas de una sabiduría insufrible y completamente inhumana. También Schopenhauer estigmatizó a Spinoza como un irritante, atrevido e infame renegador de toda moral. Se comprende el instintivo rechazo que el misántropo y pesimista filósofo alemán, negador del valor de la vida, sentiría contra quien había sostenido que toda cosa, en tanto en cuanto es, se esfuerza (conatur) por perseverar en su ser, que alababa la alegría como sentimiento que testimonia precisamente eso, la ausencia de obstáculos para seguir manteniendo la existencia y que en

la filosofía alababa el consistir no en una *meditatio mortis*, sino vital, de la vida. Y, sin embargo, Nietzsche, el gran transmisor de todos los valores, fue quien también aquí arremetió contra este último ataque de algunos pensadores alemanes contra Spinoza. Rechazaba muchas cosas de éste: la rigidez del pensamiento, el "amor Dei intelectualis", la sobreestimación de la razón, el método matemático, etc., etc. Pero supo apreciar "el valor con que el gran pensador del siglo XVII persiguió los más subterráneos y ocultos apetitos fundamentales del hombre, el arrebatador impulso de verdad con que desarrolló los problemas morales, la pureza y firmeza vital con que ya entonces buscó un más hondo más allá del bien y del mal". Por eso, Nietzsche pudo poner reiteradas veces a Spinoza en la lista de sus predecesores espirituales. En la "Genealogía de la moral" habla de que Spinoza ha devuelto al mundo su total inocencia y que fue uno de los pocos pensadores que quiso y pudo curarse verdaderamente del "morsus conscientiae", esto es, de la mala conciencia. Nietzsche no podía olvidar que este sabio pensador, casi ascético, que fue Baruj Spinoza, de nuevo devolvió al hombre en cierto modo la alegría de vivir. Para la metafísica alemana, para esta última gran época dorada de la filosofía mundial, ha dicho en nuestros días un estudioso de Spinoza, permanecerá como uno de sus mayores títulos de gloria el que el poderoso germen de pensamiento que tuvo su origen en el espinocismo, pudiera llegar en ella a su más fuerte y fecundo desarrollo. En efecto, creo que no será la más pequeña hazaña espiritual de esta clásica filosofía alemana el haber intentado construir su propio pensamiento bajo el influjo indiscutible de aquel judío tan ultrajeado, de linaje ibérico y de habla española que se apedillaba castizamente Espinosa.