

Posible fundamentación del sistema spinoziano a través de su correspondencia¹ (II)

Para conocer la posible fundamentación que Spinoza hace de su sistema filosófico es imprescindible estudiar la correspondencia que mantuvo con sus discípulos. Es sabido que existía un grupo de discípulos que seguían las investigaciones de Spinoza. Este, les iba enviando parte de sus escritos para que los estudiaran. En la carta segunda, que es la contestación a unas dudas que le planteaba Oldenburg, le dice:

«Ut autem clare et breviter demonstrarem, nihil melius potui excogitare, nisi ut ea more geometrico probata examini tui ingenii subjicerem; ea itaque hic separatim mitto, tuumque circa ipsa iudicium expectabo» (Carta II).

a) Correspondencia Oldenburg-Spinoza

En la primera carta que conservamos, Oldenburg le plantea varias cuestiones. Una de ellas se refiere a la diferencia existente entre la extensión y el pensamiento:

«Ut circa subjecta praememorata tuos conceptus nonnihil fusius mihi exponere, imprimis vero in hisce duobus me edocere non graveris;

1. Este trabajo está limitado al estudio de las cartas que podríamos llamar de carácter teórico. En el número anterior de esta revista ya apareció otro trabajo con el mismo título pero dedicado a las cartas que podríamos llamar existenciales. Ambos estudios fueron concebidos como una unidad y así queremos presentarlos al lector. En cuanto a la transcripción, hacemos notar que muchas veces hemos hecho por nuestra parte puntos y aparte y que no están en el texto y hemos suprimido muchas letras mayúsculas por las respectivas minúsculas.

videlicet, primo, qua in re Extensionis et Cogitationis verum discrimen ponas» (Carta II).

Es significativo el que Spinoza no le conteste directamente a la cuestión que le plantea sino que lo haga refiriéndolo a Dios y tratando esta cuestión dentro del marco de la idea de Dios, aunque también es verdad, que en la carta le habla de Dios como problema:

«De Deo itaque incipiam breviter dicere; quem definitio esse Ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere. Ubi notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei. Ut ex. gr. Extensio per se et in se concipitur; ac motus non item, nam concipitur in alio, et ipsius conceptus involvit Extensionem. Verum, quod haec sit vera Dei definitio, constat ex hoc, quod per Deum intelligimus Ens summe perfectum et absolute infinitum. Quod autem tale ens existat, facile est ex hac definitione demonstrare; sed, quia non est hujus loci, demonstratione supersedebo. Sed quod hic demonstrare debeo, ut primae quaestioni V. Clar. satisfaciam, sunt haec sequentia. Primo, quod in rerum natura non possunt existere duae substantiae, quin tota essentia differant. Secundo, substantiam non posse produci, sed quod sit de ipsius essentia, existere. Tertio, quod omnis substantia debeat esse infinita, sive summe perfecta, in suo genere; quibus demonstratis facile poterit videri Vir Clar., quo tendam, modo simul attendat ad definitionem Dei; adeo ut non sit opus apertius de his loqui. Ut autem haec clare et breviter demonstrarem, nihil melius potui excogitare, nisi ut ea more geometrico probata examini tui ingenii subjicerem; ea itaque hic separatim mitto, tuumque circa ipsa iudicium exspectabo» (Carta II, 16-26 agosto 1661).

Según nota de los editores que figura en el texto, lo que promete enviar es parte de la *Ética*, en concreto: desde el principio hasta la proposición cuarta. Sabemos también que los editores de sus obras, que se imprimieron el mismo año de su muerte, son Meyer y Schuller. Este testimonio tiene casi un valor evidente, ya que ellos estaban en el círculo de amigos de Oldenburg y lo sabían con certeza ².

Por otra parte no deja de ser significativo el hecho de que para explicar dos conceptos como son la extensión y el pensamiento, acuda a la definición de Dios. Dentro de este marco entendemos per-

2. Cf. BESTETTI, A., *La vita di Spinoza in rapporto al suo pensiero* (Spinoza nel terzo centenario della sua nascita: RFNS, suplemento al volumen 25 (Milán 1934), pp. 195-210).

fectamente las palabras que nos refiere Gilson, como propias de Spinoza, y que no hemos podido localizar textualmente en sus obras:

«Los escolásticos —dice Spinoza— parten de las cosas; Descartes parte del pensamiento; yo, de Dios».

Es la pura verdad, y el sólo nombre de Spinoza basta para recordarnos por qué, en efecto, los escolásticos no parten de Dios. Entre el Dios cristiano y las cosas se abre la sima metafísica que separa lo necesario de lo contingente. El mundo no existe más que por un decreto libre de Dios; por consiguiente, es imposible deducirlo del concepto de Dios. Hasta tal punto es esto imposible, que la verdad se encuentra precisamente en lo contrario. No sólo no se puede deducir el mundo de Dios, sino que incluso, precisamente porque nosotros mismos formamos parte del mundo, nuestro conocimiento tropieza con el mismo obstáculo metafísico que nuestro ser. El entendimiento humano no puede tener a Dios como objeto natural y propio; habiendo sido creado, sólo está directamente proporcionado al ser creado, hasta tal punto que, en lugar de poder deducir de Dios la existencia de las cosas, se ve por el contrario, necesariamente obligado a apoyarse en las cosas para subir hasta Dios³.

Es necesario insistir en este aspecto del punto de partida de la filosofía spinoziana. Será él mismo el que nos dirá:

«Para servirnos correctamente de nuestro entendimiento en el conocimiento de las cosas debemos conocerlas en sus causas; ahora bien, siendo Dios la causa primera de todas las cosas se sigue que el conocimiento de Dios precede por prioridad de naturaleza (ex natura rerum) al conocimiento de todos los demás objetos; y así el conocimiento de todas las demás cosas debe derivarse del de la causa primera» (Korte Verh, 2.^a parte, cap. 5).

Estas referencias que podían ser ampliadas con infinidad de textos de Spinoza, son lo suficientemente elocuentes. No podemos olvidar que estamos intentando seguir la correspondencia entre Oldenburg y Spinoza.

En la misma carta segunda hay también una contestación que es necesario referir; y que se refiere a los errores que Spinoza encuentra en la filosofía de Descartes y de Bacon:

«Petis a me secundo, quosnam errores in Cartesii et Baconis Philosophia observem. Qua in re, quamvis meus mos non sit aliorum errores detegere, volo etiam tibi morem gerere. *Primus itaque et maximus est*, quod tam longe a cognitione Primae Causae et originis omnium rerum aberraverint. *Secundus*, quod veram naturam humanae Mentis non cognoverint. *Tertius*, quod veram causam Erroris numquam assecuti sint. Quorum trium quam maxime necessaria sit vera cognitio,

3. GILSON, E., *El realismo metódico*, trad. castellana. Rialp, Madrid 1950, p. 103.

tantum ab iis ignoratur, qui omni studio et disciplina prorsus destituti sunt.

Quod autem a cognitione primae causae, et humanae Mentis aberraverint, facile colligitur ex veritate trium propositionum supra memoratarum: quare ad solum tertium errorem ostendendum me converto.

De Bacone parum dicam, qui de hac re admodum confuse loquitur, et fere nihil probat, sed tantum narrat. Nam *primo* supponit, quod intellectus humanus praeter fallaciam sensuum sua sola natura fallitur, omniaque fingit ex analogia suae naturae, et non ex analogia universi; adeo ut sit instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet, etc. *Secundo*, quod intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam, atque ea, quae fluxa sunt, fingit, esse constantia, etc. *Tertio*, quod intellectus humanus gliscat, neque consistere aut acquiescere possit; et quas adhuc alias causas assignat, facile omnes ad unicum Cartesii reduci possunt, scilicet quia voluntas humana est libera, et latior intellectu, sive ut ipse Verulamius (Aph. 49) magis confuse loquitur, quia Intellectus luminis sicci non est, sed recipit infusionem a voluntate. (Notandum hic, quod Verulamius saepe capiat intellectum pro mente, in quo a Cartesio differt).

Hanc ergo causam, caeteras ut nullius momenti parum curandam, ostendam esse falsam, quod et ipsi facile vidissent, modo attendissent ad hoc, quod scilicet voluntas differt ab hac et illa volitione, eodem modo ac albedo ab hoc et illo albo, sive humanitas ab hoc et illo homine; adeo ut aequae impossibile sit concipere, voluntatem causam esse hujus ac illius volitionis, atque humanitatem esse causam Petri et Pauli. Cum igitur voluntas non sit nisi ens rationis, et nequaquam dicenda causa hujus et illius volitionis, et particulares volitiones, quia, ut existant egent causa, non possint dici liberae, sed necessario sint tales, quales a suis causis determinantur; et denique, secundum Cartesium, ipsissimi errores sunt particulares volitiones; inde necessario sequitur, errores, id est particulares volitiones, non esse liberas, sed determinari a causis externis, et nullo modo a voluntate; quod demonstrare promisi (Carta II).

Las explicaciones que Spinoza da a su discípulo y el envío de las proposiciones de la primera parte de la *Ética* no convencen a Oldenburg. En la carta tercera éste le vuelve a plantear las cuestiones que no considera aclaradas con estas palabras:

«Prima est, an clare et indubitanter intelligas, ex sola illa definitione, quam de Deo tradis, demonstrari, tale Ens existere? Ego sane, cum mecum perpendo, definitiones non nisi conceptus Mentis nostrae continere; Mentem autem nostram multa concipere, quae non existunt, et foecundissimam esse in rerum semel conceptarum multiplicatione et augmentatione; necdum video, quomodo ex eo conceptu, quem de Deo habeo, inferre possim Dei existentiam. Possum quippe ex mentali congerie omnium perfectionum, quas in hominibus, animalibus, vegetabilibus, mineralibus, etc. deprehendo, concipere et formare substantiam aliquam unam, quae omnes illas virtutes solide possideat; quin imo Mens mea valet easdem in infinitum multiplicare et augere, adeoque Ens quoddam perfectissimum et excellentissimum apud sese effigiaré; cum tamen nullatenus inde concludi possit hujusmodi Entis existentia» (Carta III de Oldenburg a Spinoza, 27 de septiembre de 1661).

Aunque en esta misma carta hay más problemas planteados a Spinoza, me parece más pedagógico el desglosarlos, y presentar la contestación que Spinoza da a esta dificultad, que toca uno de los puntos centrales del pensamiento del filósofo holandés⁴. Es aleccionador, por otra parte, el tono de la carta por la claridad con que plantea los problemas, y más en concreto éste que es cardinal en el planteamiento filosófico de Spinoza:

«...tuam perquam gratam epistolam accepi, tuasque objectiones in tres, quas misi, propositiones vidi; quibus solis, caeteris propter temporis brevitatem omisis, conabor satisfacere.

Ad primum itaque dico, quod non ex definitione cujuscumque rei sequitur existentia rei definitae: sed tantummodo (quod in Scholio, quod tribus propositionibus adjunxi, demonstravi) sequitur ex definitione sive idea alicujus attributi, id est (uti aperte circa definitionem Dei explicui) rei, quae per se et in se concipitur. Rationem vero hujus differentiae etiam in memorato scholio satis clare, ni fallor, proposui, praecipue Philosopho. Supponitur enim non ignorare differentiam, quae est inter fictionem et inter clarum et distinctum conceptum; neque etiam veritatem hujus axiomatis, scilicet, quod omnis definitio, sive clara et distincta idea, sit vera. Quibus notatis non video, quid ad primae quaestionis solutionem ultra desideretur» (Carta IV de Spinoza a Oldenburg).

Como se puede ver por las palabras de Spinoza, no soluciona la cuestión que le plantea su discípulo. En el texto citado alude a un escolio que le ha enviado y que muy bien podría ser el I y II de la proposición octava de la parte primera de la *Ética*, en la que estudia este problema. Pienso que éste es uno de los puntos centrales del pensamiento spinoziano.

La segunda cuestión es una repetición de la carta II en la que al contestar Spinoza a Oldenburg, aquél tomaba las aguas de tan lejos que no le satisface al discípulo. La pregunta es la siguiente:

«Secunda quaestio est, an tibi sit indubitatum, corpus non terminari cogitatione, nec cogitationem corpore? Cum adhuc sub iudice lis sit, quid sit cogitatio, sitne motus corporeus, an actus quidam spiritualis, corpore plane contradistinctus?» (Carta III de Oldenburg a Spinoza).

La respuesta dada por Spinoza a esta cuestión es sumamente interesante y muy significativa:

«Quare ad solutionem secundae pergo. Ubi videris concedere, quod si cogitatio non pertineat ad extensionem naturam, quod tum extensio

4. En nuestro trabajo (GALLEGO SALVADORES, J. J., *Aproximaciones al concepto de ente en Spinoza*, en «*Angelicum*» 53 (1976), pp. 56-90) puede encontrar el lector materia abundante sobre este punto.

non terminaretur cogitatione, nimirum cum de exemplo tantum dubites. Sed nota, amabo: si quis dicat extensionem non extensione terminari, sed cogitatione, annon idem dicet, extensionem non esse absolute infinitam, sed tantum quoad extensionem? Hoc est, non absolute mihi concedit, extensionem, sed quoad extensionem, id est in suo genere, esse infinitam? At ais, forte cogitatio est actus corporeus. Sit, quamvis nullus concedam; sed hoc unum non negabis, extensionem, quoad extensionem, non esse cogitationem; quod ad meam definitionem explicandam, et ad tertiam propositionem demonstrandam, sufficit» (Carta IV de Spinoza a Oldenburg).

Entre las dudas o aclaraciones que le plantea no es menos interesante desde el punto de vista de la fundamentación, la que se refiere a si considera sus axiomas como principios indemostrables, conocidos por la sola luz de la razón y que no necesitan demostración ninguna. Vamos a referir textualmente las palabras de Oldenburg antes de aducir la contestación de Spinoza:

«Tertia est, an axiomata illa, quae mihi communicasti, habeas pro principiis indemonstrabilibus, et naturae luce cognitis, nullaque probatione egentibus? Fortasse primum axioma tale est; sed non video, quomodo tria reliqua in talium numerum referri queant. Secundum quippe supponit, nihil existere in rerum natura praeter substantias et accidentia, cum tamen multi statuunt, tempus el locum rationem habere neutrius.

Tertium tuum axioma, res nempe, quae diversa habent attributa, nihil habere inter se commune, tantum abest, ut clare a me concipiatur, ut potius contrarium ejus tota rerum universitas videatur evincere: res enim nobis cognitae tum in nonnullis inter se differunt, tum in quibusdam conveniunt. Quartum denique, res scilicet, quae nihil commune habent inter se, unam alterius causam esse non posse, non ita perspicuum est intellectui meo caliginoso, quin luce aliqua perfundi egeat. Deus quippe nihil formaliter commune habet cum rebus creatis, earum tamen causa a nobis fere omnibus habetur.

Haec igitur axiomata cum apud me non videantur extra omnem dubitationis aleam posita, facile conjicis, propositiones tuas iis superstructas non posse non vacillare. Et quo magis eas considero, eo pluribus super eas dubitationibus obruor. Ad primam quippe expendo, duos homines esse duas substantias, et ejusdem attributi, cum et unus et alter ratione valeant; inde concludo, dari duas substantias ejusdem attributi. Circa secundam considero, cum nihil possit esse causa sui ipsius, vix cadere sub captum nostrum, quomodo verum esse possit, substantiam non posse produci, neque ab alia quacumque substantia.

Haec enim propositio omnes substantias causas sui statuit, easdemque omnes et singulas a se invicem independentes totidemque Deos facit, et hac ratione primam omnium rerum causam negat: quod ipsum lubens fateor me non capere, nisi hanc mihi gratiam facias, ut sententiam tuam de sublimi hoc argumento nonnihil enucleatus et plenius mihi aperias, doceasque, quatenam sit substantiarum origo et productio, rerumque a se invicem dependentia, et mutua subordinatio. Ut hac in re libere et fidenter mecum agas, per eam, quam inivimus, amicitiam te conjuro, rogoque enixissime, ut persuasum tibi habeas quam maxime, omnia ista, quae mihi impertiri dignaberis, integra et

salva fore, meque nullatenus commisurum, ut eorum quippiam in tui noxam aut fraudem a me evulgetur» (Carta IV).

Las objeciones presentadas no se quedan en juego dialéctico, sino que apuntan al fondo de la cuestión. En la contestación, Spinoza, tan ecuánime de ordinario, sin perder tampoco aquí la compostura, no manifiesta el optimismo que nos presenta en otro lugar. Las palabras de respuesta son las siguientes:

«Pergis tertio in ea, quae proposui, objicere, quod axiomata non sunt inter notiones communes numeranda. Sed de hac re non disputo. Verum etiam de ipsorum veritate dubitas, imo quasi videris velle ostendere, eorum contrarium magis esse vero simile. Sed attende, quaeso, ad definitionem, quam substantiae et accidentis dedi, ex qua omnia concluduntur. Nam, cum per substantiam intelligam id, quod per se et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei; per modificationem autem, sive per accidens, id quod in alio est, et per id, in quo est concipitur; hinc clare constat, *primo*, quod substantia sit prior natura suis accidentibus. Nam haec sine illa nec existere nec concipi possunt. *Secundo*, quod praeter substantias et accidentia nihil detur realiter, sive extra intellectum. Nam quidquid datur, vel per se vel per aliud concipitur, et ipsius conceptus vel involvit conceptum alterius rei, vel non involvit. *Tertio*, quod res, quae diversa habent attributa, nihil habent inter se commune. Per attributum enim explicui id, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. *Quarto* denique, quod rerum, quae nihil commune habent inter se, una alterius causa esse non potest. Nam, cum nihil sit in effectu commune cum causa, totum quod haberet, haberet a nihilo. Quod autem adfers, quod Deus nihil formaliter commune habeat cum rebus creatis, etc., ego prorsus contrarium statui in mea definitione. Dixi enim, Deum esse Ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum, in suo genere. Quod autem adfers in primam propositionem; quaeso mi amice, ut consideres, homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata. Verum hoc concluditur, quod libenter etiam fateor, scilicet quod, si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Secunda autem propositio, non multos Deos facit, sed tantum unum, scilicet constantem infinitis attributis» (Carta IV de Spinoza a Oldenburg).

Después de haber transcrito esta contestación de Spinoza, nos encontramos con que no aporta nada nuevo. Se limita a decir que considere atentamente la definición que le da de substancia, y le rechaza la consecuencia que le sacaba Oldenburg al decirle que su tesis llevaba más a la negación de Dios que a su demostración.

La carta V de Oldenburg y la contestación de Spinoza resultan sumamente interesantes pues continúan con la discusión del mismo problema. El discípulo contesta a la carta del maestro y le da infinitas gracias por la luz que de ella ha recibido. Sin embargo, vuelve

a insistir de nuevo en el problema del origen de todas las cosas. Esta insistencia nos recuerda mucho el diálogo entre Gaunilon y San Anselmo a propósito del argumento ontológico. El discípulo se da por satisfecho por una parte, pero le queda en el interior el mismo problema. La terminación de la carta es casi una súplica para que no se irrite su maestro:

«Multum quidem mihi lucis in posteriori hac epistola affuisti, non tamen tantum, ut omnem caliginem dispulerit; quod tum, credo, fiet feliciter, quando distincte et clare de vera et prima rerum origine me instruxeris. Quandiu enim perspicuum mihi non est, a qua causa, et quo modo, res coeperint esse, et quo nexu a prima causa, et quomodo, res coeperint esse, et quo nexu a prima causa, si qua talis sit, dependeant; omnia, quae audio quaeque lego, scopae mihi dissolutae videntur. Tu igitur, doctissime domine, ut facem hac in re mihi praecas, deque mea fide et gratitudine non dubites, enixe rogo, qui sum tibi addictissimus» (Carta V de Oldenburg a Spinoza).

Spinoza contesta a esta carta diciéndole que sobre el problema que plantea, ya lo ha estudiado en un Opúsculo que trata sobre esta materia y "de emendatione intellectus". La contestación es sumamente interesante también por otros capítulos, entre los cuales hay que destacar el miedo acerbal que confiesa tener a los teólogos:

«Quod autem ad novam tuam quaestionem attinet, quomodo scilicet res coeperint esse, et quo nexu a prima causa dependeant: de hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui; in cuius descriptione et emendatione occupatus sum. Sed aliquando ab opere desisto, quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem. Timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio in me, qui rixas prorsus odio, invehentur. Tuum circa hanc rem consilium spectabo, et, ut scias quid in meo hoc opere contineatur, quod concionatoribus offenculo esse possit, dico, quod multa attributa, quae ab iis et ab omnibus, mihi saltem notis, Deo tribuuntur, ego tamquam creaturas consideratas (sic), ego attributa esse et ab ipsis male intellecta fuisse contendo; et etiam, quod Deum a natura non ita separem ut omnes, quorum apud me est notitia, fecerunt. Tuum itaque consilium specto; te nemque ut fidelissimum amicum aspicio, de cuius fide nefas esset dubitare. Vale interim et ut caepisti me amare perge, qui sum tuus ex asse Benedictus Spinoza» (Carta VI de Spinoza a Oldenburg).

Es sumamente interesante el resaltar la argucia de Spinoza, que frente al problema principal planteado, que viene a ser el del argumento ontológico, remite a Oldenburg al opúsculo que dice ya compuesto, y que a renglón seguido confiesa que se ocupa de él, pero que teme el publicarlo por miedo a los teólogos. *Lo que debemos dejar bien claro es que, por confesión del mismo Spinoza, el proble-*

ma que le plantea Oldenburg, no lo soluciona, sino que le remite a este opúsculo del que le habla y para el que le pide su opinión sobre la oportunidad de publicarlo.

Referente a esta cuestión no encontramos más correspondencia entre ambos. Oldenburg será unos años más tarde el que haga también de consejero sobre la oportunidad de publicar o no el tratado teológico político. Al estudiar la correspondencia de Spinoza que titulamos existencial, trataremos este problema.

b) *Correspondencia De Vries-Spinoza*

Entre las cartas que conservamos de Spinoza nos encontramos con dos dirigidas a De Vries que plantean problemas muy importantes de cara a la posible fundamentación filosófica del sistema spinoziano. La carta IX responde a unas cuestiones referentes a la naturaleza de las definiciones que hace mucho al caso. También le plantean el problema de la necesidad o no de la experiencia para el conocimiento.

La respuesta a la primera cuestión es la siguiente:

«Quod ad quaestiones in collegio vestro (satis sapienter instituto) propositas attinet. Video vos iis haerere, propterea quod non distinguitis inter genera definitionum. Nempe inter definitionem quae inservit ad rem cujus essentia tantum quaeritur, et de qua dubitatur, explicandam; et inter definitionem quae ut solum examinetur proponitur. Illa enim, quia determinatum habet objectum, vera debet esse, haec vero non refert. Ex. gr. si quis templi Salomonis descriptionem me roget, ipsi veram templi descriptionem tradere debeo nisi cupiam cum ipso garrere.

Sed si ego templum aliquod in mente concinnavi, quod aedificare cupio; ex cujus descriptione concludo me talem fundum, totque milia lapidum, aliorumque materialium emere debere; an aliquis sanae mentis mihi dicet, me male concludisse, ex eo quod forte falsam adhibui definitionem? vel aliquis a me exiget, ut meam definitionem probem? Is sane nihil aliud mihi dicit, quam quod id, quod conceperint, probem me concepisse, quod plane est nugari. Quare definitio vel explicat rem prout est extra intellectum; et tunc vera debet esse, et a propositione vel axiomate non differt, nisi quod illa tantum circa rerum, rerumve affectionum essentias versatur; hoc vero latius, nempe ad aeternas veritates etiam se extendere; vel (Ed. Pr. addit: explicat) rem, prout a nobis concipitur vel concipi potest; tumque in eo etiam differt ab axiomate et propositione, quod non exiget, nisi ut concipiatur absolute, non ut axioma sub ratione veri. Quare mala definitio illa est, quae non concipitur. Quod ut intelligatur, Borelli exemplum capiam. Nempe si quis diceret, duae rectae lineae spatium comprehendentes vocentur figurales. Si is per lineam rectam intelligit id, quod omnes per lineam curvam, tum bona est definitio (per illam vero

definitionem intelligeretur figura ut (a) aut similes), modo quadrata et alias postea non intelligat figuras.

Verum si per lineam intelligat id, quod communiter intelligimus, res est plane inconceptibilis, ideoque nulla est definitio. Quae omnia a Borello, in cujus sententia amplectanda proni estis, plane confunduntur. Aliud exemplum addo, id nempe quod in fine adfertis. Si dicam unamquamque substantiam unum tantum habere attributum, mera est propositio, et eget demonstratione. Si vero dicam, per substantiam intelligo id, quod uno tantum attributo constat, bona erit definitio, modo postea entia pluribus attributis constantia alio nomine a substantia insigniantur.

Quod autem dicitis, me non demonstrare, substantiam (sive ens) plura habere posse attributa, forte ad demonstrationes nolulistis attendere.

Duas enim adhibui, prima quod nihil nobis evidentius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo a nobis concipiatur, et quo plus realitatis, aut esse, aliquod ens habet, eo plura attributa ei sunt tribuenda. Unde ens absolute infinitum definiendum, etc. *Secunda, et quam ego palmariam iudico, est, quod, quo plura attributa alicui enti tribuo, eo magis cogor, ipsi existentiam tribuere, hoc est, eo magis sub ratione veri ipsum concipio, quod plane contrarium esset, si ego chimeram aut quid simile finxissem.*

Quod autem dicitis, vos non concipere cogitationem nisi sub ideis, quia remotis ideis cogitationem destruitis, credo id vobis contingere propterea, quod dum vos, res scilicet cogitantes, id facitis, omnes vestras cogitationes et conceptus seponitis. Quare non mirum est, quod ubi omnes vestras cogitationes seposuistis, nihil postea cogitandum maneat. Quod autem ad rem attinet, puto me satis clare et evidenter demonstrasse, intellectum, quamvis infinitum, ad naturam naturatam, non vero ad naturantem pertinere. Porro quid hoc ad tertiam definitionem intelligendam faciat, nondum video, nec etiam cur ea moram injiciam. Ipsa enim definitio, ut ipsam, ni fallor, tibi tradidi sic sonat. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum, intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Haec inquam, definitio satis clare explicat, quid per substantiam sive attributum intelligere volo. Vultis tamen, quod minime est, ut exemplo explicem, quomodo una eademque res duobus nominibus insigniri possit. Sed ne parvus videar duo adhibeam. Primum: dico, per Israhælem intelligi tertium patriarcham, idem per Jacobum intelligo, quod nomen Jacobi ipsi imponebatur propterea, quod calcem fratris apprehenderat. Secundum: per planum intelligere volo id, quod omnes radios lucis sine ulla mutatione reflectit, idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis» (Carta IX de Spinoza a De Vries, marzo de 1663).

He querido referir esta larga contestación de Spinoza para demostrar cómo sus discípulos le tiran a matar con la mejor voluntad del mundo. Las respuestas del maestro llegan hasta donde pueden llegar los principios sobre los que se sustentan. Hemos visto cómo al hablar de las definiciones acude, en el pasaje que hemos subrayado, al argumento ontológico.

Este mismo aspecto de lo ontológico lo vemos confirmado en la contestación que da a De Vries, respondiendo a la pregunta de si es necesaria la experiencia para conocer:

«Petis a me, an egeamus experientia ad sciendum, utrum definitio alicujus attributi sit vera? Ad hoc respondeo, nos numquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex. gr. existentia modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare, cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi.

Quod porro petis, anne res etiam, rerumve affectiones, sint aeternae veritates? Dico, omnino. Si regeris, cur eas aeternas veritates non voco? Respondeo, ut eas distinguam, uti omnes solent, ab iis, quae nullam rem reive affectionem explicant, ut ex. gr. a nihilo nihil fit; haec inquam, similesque propositiones vocantur absolute aeternae veritates, sub quo nihil aliud significare volunt, quam quod talia nullam sedem habent extra mentem» (Carta X de Spinoza a De Vries, marzo 1663).

Esta contestación nos da referencias interesantes de cara a la posible fundamentación de su filosofía. No obstante no hay nada nuevo con respecto a la explicación que le ofreció a Oldenburg.

c) *Correspondencia Meyer-Spinoza*

Luis Meyer es el encargado de hacer el prólogo a "Renati Descartes Principia more geometrico demonstrata". Es de los amigos íntimos de Spinoza y al parecer el médico que le atendió a la hora de su muerte.

En las cartas que le dirige Spinoza a su discípulo nos encontramos con varios pronunciamientos del maestro sobre distintos puntos, que resultan bastante aclaratorios de cara al pensamiento del filósofo judío. Hablando del infinito le comunica dos ideas que creo es necesario referir por la importancia que ellas encierran para la doctrina spinoziana:

«Quaestio de infinito omnibus semper difficillima, imo inextricabilis visa fuit, propterea quod non distinxerunt inter id, quod sua natura, sive vi suae definitionis, sequitur esse infinitum, et id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae. Ac etiam quia non distinxerunt inter id, cujus partes, quamvis ejus maximum

et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus. Denique quia non distincxerunt inter id, quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus. Ad haec, inquam, si attendissent, numquam tam ingenti difficultatum turba obruti fuissent.

Cum clare enim tum intellexissent, quale infinitum in nullas partes dividi, seu nullas partes habere, potest, quale vero contra, idque sine contradictione. Porro etiam intellexissent, quale infinitum majus alio infinito sine ulla implicancia, quale vero non item concipi potest; quod ex mox dicendis clare apparebit» (Carta XII de Spinoza a Meyer, abril de 1663).

Esta división del infinito entre el que lo es por naturaleza, o "vi suae definitionis" y el que lo es porque no tiene fines, no en razón de su esencia, sino en razón de su causa, es una división que es exigida por su panteísmo. Aquí encontrará la salida a muchas objeciones que le pueden venir a propósito de la definición que da de substancia.

En la misma carta responde también a otra cuestión referente al infinito pero que está en relación con las pruebas de la existencia de Dios. Estas son sus palabras:

«Verum hic obiter adhuc notari velim, quod peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem veterum, qua ostendere nitebantur Dei existentiam. Nam, ut ipsam apud judeum quendam Rab Ghasdaj⁵ vocatum reperio, sic sonat. Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia quae sunt, etiam causata: atqui nulli, quod causatum est, competit, vi suae naturae necessario existere: Ergo nihil est in natura, ad cujus essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc est absurdum: ergo et illud. Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu infinitum, aut progressus causarum in infinitum, sed tantum in eo, quod supponatur, res, quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existenti» (Carta XII de Spinoza a Meyer).

A propósito de algunas dudas presentadas por Meyer, Spinoza le contesta con unas afirmaciones que son muy interesantes. Especialmente, cuando le dice que ya le probó, que pertenece a la substancia el que se identifiquen en ella la esencia y la existencia. Antes, hemos referido, como ante el problema planteado por Oldenburg, le remitía al "de intellectus emendatione", aquí, se escuda y le dice que ya se lo probó de viva voz, cuando el discípulo le insiste

5. R. Chasdai Crescas, de cujus doctrina libellum Germanicum scripsit M. Joël, Vratislaviae anno 1866, editum, deinde in ejus Symbolicas Historico Philosophicas (ib. 1876. v II) receptum.

sobre ello precisamente. Creo que es necesario el citar las palabras textuales de Spinoza:

«Quae circa substantiam considerari velim, sunt, primo, quod ad ejus essentiam pertinet existentiam, hoc est, quod ex sola ejus essentia et definitione sequatur, eam existere; quod, nisi me mea fallit memoria, antehac tibi viva voce absque ope aliarum propositionum demonstravi.

Secundum, et quod ex primo sequitur, est, quod substantia non multiplex, sed unica duntaxat ejusdem naturae existat. Tertium denique, quod omnis substantia non nisi infinita possit intelligi. Substantiae vero affectiones modo voco, quorum definitio, quatenus non est ipsa substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest. Quapropter, quamvis existant, eos ut non existentes concipere possumus; ex quo porro sequitur, nos, ubi ad solam modorum essentiam, non vero ad ordinem totius naturae attendimus, non posse concludere ex eo, quod jam existant, ipsos postea exstituros aut non exstituros, vel antea exstitisse aut non exstitisse. Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere. Ex quo oritur differentia inter aeternitatem et durationem; per durationem enim modorum tantum existentiam explicare possumus, substantiae vero per aeternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem.

Ex quibus omnibus clare constat, nos modorum existentiam et durationem, ubi, ut saepissime fit, ad solam eorum essentiam, non vero ad ordinem naturae attendimus, ad libitum (et quidem propterea nullatenus, quem eorum habemus conceptum, destruendo) determinare, majorem minoremque concipere, atque in partes dividere posse; aeternitatem vero et substantiam, quando quidem non nisi infinitae concipi possunt, nihil eorum pati posse, nisi simul eorum conceptum destruamus. Quare ii prorsus garriunt, ne dicam insaniant, qui substantiam extensam ex partibus, sive corporibus ab invicem realiter distinctis, conflata esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coarcebtatione multorum circuloꝝ quadratoꝝ, aut trianguloꝝ, aut quid aliud, tota essentia diversum, conflare studeat. Quare omnis illa farrago argumentorum, quibus substantiam extensam finitam esse ostendere philosophi vulgo moluntur sua sponte ruit: omnia enim illa substantiam corpoream ex partibus conflata supponunt. Ad eundem etiam modum alii, qui, postquam sibi persuaserunt, lineam ex punctis componi, multa invenire potuerunt argumenta, quibus ostendere, lineam non esse in infinitum divisibilem.

Si tamen quaeras, cur naturae impulsu adeo propensi simus ad dividendam substantiam extensam; ad id respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipiatur: abstracte scilicet, sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus; vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit.

Itaque, si ad quantitatem, prout est in imaginatione, attendimus, quod saepissime et facilius fit, ea divisibilis, finita, ex partibus composita, et multiplex reperietur. Sin ad eandem, prout est in intellectu, attendamus, et res, ut in se est, percipiatur, quod difficilime fit, tum, ut satis antehac tibi demonstravi, infinita, indivisibilis, et unica reperietur» (Carta XII de Spinoza a Meyer, 20 de abril de 1663).

Ya comentábamos, antes de referir las palabras textuales de Spinoza, el hecho de que en el punto central, no daba razones. Se limi-

ta a decir que esa cuestión ya se la había probado de viva voz. Vemos también cómo de este punto, que según él le había probado de viva voz, saca en el texto unas cuantas conclusiones sumamente interesantes, pero siempre fundadas en el primer principio que aquí no prueba ni le había probado a Oldenburg. Los modos o 'affectiones' de la substancia son también conclusiones de lo mismo.

La crítica que hace del punto de partida de las pruebas tradicionales para probar la existencia de Dios, viene a ser también algo relacionado íntimamente con el principio que establece y que afirma que las pruebas no demuestran nada, si antes, el que las usa, no tiene ya clara la idea del ser que quiere demostrar.

En lo que respecta a ese impulso que todos sentimos de dividir la substancia extensa, nos dice Spinoza, que esto se soluciona teniendo en cuenta que la cantidad se puede concebir de dos modos: 'abstracte' o sea superficialmente, en tanto que para ello nos servimos de los sentidos y en este sentido no puede tener más sede que la imaginación, o bien la consideramos como substancia, y en este sentido sólo puede ser comprendida por el entendimiento. Considerada bajo el primer aspecto, que es lo más normal y lo más fácil, es divisible, finita, compuesta de partes y múltiple. Si la consideramos en cuanto es percibida por el entendimiento, que es la manera auténtica y verdadera de considerarla, es infinita, indivisible y única.

El último punto que hemos citado de Spinoza, lo podía afirmar sin ningún reparo Parménides, como ya lo hizo, cuando nos habla de la verdad y de las apariencias. Pienso que los muchos siglos de discurso filosófico bien podían habernos dado algo más. Y que Spinoza después de tanto discursar, lo mejor que podía haber hecho era volver al filósofo presocrático citándonos el texto del mismo y dejarse de tantas monsergas y demostraciones "more geometrico".

En esta misma carta dirigida a Meyer, que a nuestro modo de entender es fundamental para comprender el pensamiento spinoziano, sigue sacando conclusiones y puntos de vista sumamente esclarecedores para todo el pensamiento panteísta. Estas son sus palabras:

«Porro ex eo, quod durationem et quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scilicet hanc a substantia abstractam concipimus, et illam a modo, quo a rebus aeternis fluit, separamus, oritur tempus et mensura; tempus nempe ad durationem, mensura ad quantitatem tali modo determinandam, ut quod fieri potest, eas facile imaginemur. Deinde ex eo, quod affectiones substantiae ab ipsa substantia separa-

mus, et ad classes, ut eas quoad fieri potest facile imaginemur, redigimus, oritur numerus, quo ipsam determinamus. Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus, et numerum nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi, modos. Quare non miror est, quod omnes, qui similibus notionibus, et quidem praeterea male intellectis, progressum naturae intelligere conati sunt, adeo mirifice se intrincarint, ut tandem se extricare nequiverint, nisi omnia perrupendo, et absurda etiam absurdissima admitendo. Nam cum multa sint, quae nequaquam imaginatione, sed solo intellectu assequi possumus, qualia sunt substantia, aeternitas et alia; si quis talia ejusmodi notionibus, quae dumtaxat auxilia imaginationibus sunt explicare conatur, nihilo plus agit, quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat.

Neque etiam ipsi substantiae modi, si cum ejusmodi entibus rationis seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam recte intelligi poterunt. Nam cum id facimus, eos a substantia, et modo quo ab aeternitate fluunt, separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt.

Quod ut adhuc clarius videas, cape hoc exemplum, nempe, ubi quis durationem abstracte conceperit, eamque cum tempore confundendo in partes dividere inceperit, numquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut hora transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire, et postea dimidium reliqui, et deinde dimidium, quod hujus reliqui superest; et si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, numquam ad finem horae pervenire poteris. Quare multi, qui entia rationis a rebus distinguere assueti non sunt, durationem ex momentis componi, ausi sunt asseverare, et sic in Scyllam inciderunt cupientes vitare Charybdim. Idem enim est, durationem ex momentis componere, quam numerum ex sola nullitatum additione.

Porro, cum ex modo dictis satis pateat, nec numerum, nec mensuram, nec tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt, posse esse infinitos: nam alias numerus non esset numerus, nec mensura mensura, nec tempus tempus; hinc clare videre est, cur multi, qui haec tria cum rebus ipsis confundebant, propterea quod veram rerum naturam ignorabant, infinitum actu negarunt.

Sed quam misere ratiocinati sint, judicent mathematici, quibus hujus farinae argumenta nullam moram injicere potuerunt in rebus ab ipsis clare distincteque perceptis. Nam, praeterquam quod multa invenerunt, quae nullo numero explicari possunt; quod satis numerorum defectum ad omnia determinandum patefacit; multa etiam habent, quae nullo modo numero adaequari possunt, sed omnem, qui dari potest, numerum superant. Nec tamen concludunt, talia omnem numerum superare ex partium multitudine; sed ex eo, quod rei natura non sine manifesta contradictione numerum pati potest, ut ex. grat. omnes inaequalitates spatii duobus circulis AB et CD interpositi, omnesque variationes, quas materia in eo mota pati debeat, omnem numerum superant. Idque non concluditur ex nimia spatii interpositi magnitudine: nam quantum vis parvam portionem capiamus, hujus tamen parvae portionis inaequalitates omnem numerum superabunt.

Neque etiam idcirco concluditur, ut in aliis contingit, quod ejus maximum et minimum non habeamus, maximus nempe AB, minimum vero CD; sed ex eo tantum concluditur, quod natura spatii, inter duos circulos diversa centra habentes interpositi, nihil tale pati possit. Ideoque, si quis omnes illas inaequalitates certo numero determinare velit, simul efficere debet, ut circulus non sit circulus.

Sic etiam, ut ad nostrum propositum revertat, si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum et tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus privare, et, ut naturam, quam habet, non habeat, efficere. Quae clare demonstrare hic possem, ut et alia multa, quae in hac epistola attigi, nisi id superfluum judicarem.

Ex omnibus jam dictis clare videre est, quaedam sua natura esse infinita, nec nullo modo finita concipi posse; quaedam vero vi causae, cui inhaerent, quae tamen, ubi abstracte concipiuntur, in partes possunt dividi, et ut finita spectari; quaedam denique infinita, vel si majoris, indefinita dici, propterea quod nullo numero adaequari queant, quae tamen majora et minora possunt concipi; quia non sequitur, illa necessario debere esse aequalia, quae numero adaequari nequeunt, ut ex allato exemplo et aliis multis satis est manifestum. Denique causas errorum et confusionum, quae circa quaestionem de infinito ortae sunt, breviter ob oculos posui, easque, ni fallor, ita explicui omnes, ut non putem ullam superesse circa infinitum quaestionem, quam hic non attigi, aut quae ex dictis facillime solvi non queat. Quare in his te detinere diutius, operae pretium non judico» (Carta XII de Spinoza a Meyer).

He querido citar estas palabras de Spinoza que parecen tan enervadas y que a primera vista dan la sensación de no decir nada nuevo. Uno de los puntos centrales que toca es el referente a la imaginación, y con ella soluciona unos cuantos puntos y unas cuantas objeciones que le saldrán al paso a propósito de su panteísmo.

Cuando nos habla de la duración, del número, del infinito, siempre acude para explicarlo a la imaginación, lo mismo que en otro lugar, nos tirará por tierra todos los trascendentales. Aquí al hablarnos de los entes de razón los pone en relación directa con la imaginación.

Nos encontramos, por tanto, con la dicotomía entre el entendimiento y los sentidos. Como muy idealista se tira por la razón como ya habían hecho antes que él muchos filósofos. Sin embargo el problema de la fundamentación tampoco lo resuelve en las contestaciones que da a Meyer. Lo más curioso del caso es que ni siquiera intenta justificar su punto de partida. ¿No será que él parte por una corazonada o por una intuición del panteísmo, y después quiere explicárnoslo? En unas palabras tuyas que hemos citado antes, sobre las pruebas de la existencia de Dios, afirmaba que era absolutamente necesario antes de toda demostración de Dios, el tener ya la idea clara de aquel ser que se quería demostrar.

d) *Correspondencia Guillermo Blyenberg-Spinoza*

Entre la correspondencia de Spinoza nos encontramos con varias cartas entre Blyenberg y Spinoza que son muy significativas de cara al problema que nos preocupa. La carta XIX nos habla del espíritu que Spinoza quiere que tenga dicha correspondencia. Al parecer no se conocían personalmente, pues en esta carta le llama 'amicæ ignote':

«Amicæ ignote, epistolam tuam 12 decembris datam, et in aliam inclusam, scriptam 24 ejusdem mensis, 26 Schiedamum demum accepi; unde intensum tuum veritatis amorem, eamque solummodo omnium studiorum tuorum scopum esse, intelligebam: quoad me, qui etiam in nihil aliud animum intendo, ut concluderem coëgit, non tantum petitionem, nempe ut ad tuas, quam jam mittis et in posterum mittes, quaestiones pro viribus mei intellectus responderem, plene concedere, verum omnia quoque pro mea parte conferre, quae ulteriori notitiae sinceræque amicitiae inservire queunt.

Quantum enim ad me attinet: nullus ex omnibus rebus, quae in potestate mea non sunt, pluris facio, quam cum viris veritatem sincere amantibus foedus unire amicitiae; quia credo, nos nihil omnino in mundo, quod nostrae potestatis non est, tranquillius, quam istiusmodi homines, posse amare; quoniam tam impossibile est amorem dissolvere, quem ii erga invicem habent, eo quod amore, quem unusquisque erga veritatis cognitionem habet, fundatus est, quam ipsam veritatem semel perceptam non amplecti.

Este insuper summus ac gratissimus, qui in res, quae nostri arbitrii non sunt, dari potest; quandoquidem nulla res, praeter veritatem, diversos sensus et animus penitus unire valet. Taceo maximas utilitates, quae inde fluunt, ut rebus, quas procul dubio ipse nosti, diutius te non detinem, quod tamen hucusque feci, quo eo melius ostenderem, quam gratum mihi et in posterum futurum sit, occasionem nancisci ad meum tibi officium praestandum» (Carta XIX de Spinoza a Blyenberg).

Estas palabras de Spinoza nos revelan claramente el espíritu que él quería para su correspondencia. Esto nos aclara al mismo tiempo la validez de nuestro punto de vista de querer intentar descubrir la posible fundamentación de su sistema a través de la correspondencia. Es significativo que dentro de este espíritu, sea el mismo Spinoza el que el día 28 de enero de 1665 le diga a Blyenberg que es preferible suspender la correspondencia, ya que aunque al principio pensó que sus opiniones eran casi similares, después de haber recibido la segunda carta con fecha del 21 de enero, se había dado cuenta de la gran diferencia que existe entre ambos, y se remonta hasta los primeros principios, ya que él no quiere admitir ninguna

demostración, aunque sea solidísima, a no ser que ésta esté de acuerdo con la interpretación que a la Sagrada Escritura le dé éste o aquél teólogo:

«Quum primam tuam epistolam legebam, existimabam nostras opiniones fere concordare; sed vero ex secunda, quae 21 hujus mensis mihi tradita est, longe aliter se rem habere intelligo, videoque nos non tantum dissentire de iis, quae longe ex primis principiis sunt petenda, sed etiam de eisdem ipsis principiis: adeo ut vix credam fore, ut nos epistolis invicem erudire possimus. Video namque, nullam demonstrationem, licet pro demonstrationis legibus solidissimam, apud te valere, nisi conveniat cum ea explicatione, quam vel ipse, vel alii theologi, tibi haud ignoti, Sacrae Scripturae tribuunt» (Carta XXI de Spinoza a Blyenbergh, 28 de enero de 1665).

A pesar de la amenaza no se suspende la correspondencia entre ambos. Nuestro deseo es poder seguir paso a paso esta discusión e intentar descubrir en Spinoza la posible fundamentación de su doctrina.

La primera objeción que le presenta se refiere a la parte que le corresponde a Dios en el pecado, y si esto no se admite, hay que negar el pecado:

«Ut autem praesentem captem, proprius accedam, et ad quaestionem tuam respondebo, quae in eo vertitur cardine, nimirum, quod clare videatur sequi, tam ex Dei providentia, quae ab ejus voluntate non differt, quam ex Dei concursu, rerumque creatione continua, vel nulla dari peccata nullumve malum, vel Deum ea peccata atque illud efficere.

Verum non explicas, quid per malum intelligas, et quantum ex exemplo de determinata voluntate Adami perspicere licet, videris per malum intelligere ipsam voluntatem, quatenus tali modo determinata conciperetur, vel quatenus Dei mandato repugnaret, et propterea ais, magnam esse absurditatem (ut et ego, si se ita res haberet) alterutrum horum statuere, nempe, Deum ipsum res, quae contra suam voluntatem sunt, operari, vel eas bonas fore, licet voluntati Dei repugnarent. Quoad me non possum concedere, peccata et malum quid positivum esse, multo minus, aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem. Econtra dico, non solum peccata non esse quid positivum, verum etiam affirmo, nos non nisi improprie vel humano more loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare, ut cum dicimus, homines Deum offendere.

Nam, primum quod spectat, novimus, quidquid est in se considerata sine respectu ad aliud quid, perfectionem includere quae sese eo usque in quacumque re extendit, quo se extendit ipsa rei essentia: nam essentia etiam nihil aliud est. Sumo, exempli gratia, consilium sive determinatam Adami voluntatem ad edendum de fructu prohibito: hoc consilium, sive illa determinata voluntas, in se sola considerata tantum perfectionis includit, quantum realitatis exprimit; et hoc inde intelligi potest, nempe, quod in rebus nullam imperfectionem possumus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent rea-

litatis; et propterea in Adami decreto, quando illud in se consideramus, nec cum aliis perfectioribus, perfectiorem statum ostendentibus, comparamus, nullam poterimus invenire imperfectionem; imo cum infinitis aliis comparare respectu illius longe perfectioribus, uti lapidibus, truncis, etc. licet. Et hoc quivis revera quoque concedit, quilibet res, quas in hominibus detestatur, cumque aversiones contemplatur, in animalibus cum admiratione intuetur, uti apud bella, atque columbarum zelotypiam, etc. quae in hominibus spernuntur, et nihilominus ob ea animalia perfectiora judicamus. Haec cum ita sint, clare sequitur, peccata, quandoquidem ea nil nisi imperfectionem indicant, non posse in aliquo consistere, quod realitatem exprimit, sicuti Adami decreto ejusque executione.

Praeterea neque dicere valemus, Adami Voluntatem cum lege Dei pugnare, ac ideo illam esse malam, quia de Deo displiceret: nam, praeterquam quod magnam in Deo poneret imperfectionem, si quidquam contra ejus voluntatem fieret sique desideraret, cujus compos non fieret, ejusque natura tali modo determinata esset, ut, quemadmodum creaturae, cum his sympathiam, cum illis antipathiam haberet; etiam omnino cum voluntate divinae naturae pugnaret.

Quia enim illa ab ejus intellectu non discrepat, impossibile aequae est, aliquid fieri contra ejus voluntatem, ac contra ejus intellectum; hoc est, id, quod contra ejus voluntatem fieret, talis deberet esse naturae, ut ejus etiam intellectui repugnaret, ut quadratum rotundum.

Quandoquidem ergo voluntas decretumve Adami, in se spectatam, nec malum nec quoque, proprie loquendo, contra Dei voluntatem erat; sequitur, Deum ejus causam posse, immo, juxta eam rationem, quam animadvertis, debere esse. Non vero quatenus malum erat: nam malum, quod in eo erat, non erat aliud, quam privationis status, quem propter illud opus Adamus amittere debebat; et certum est, privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus ita nominari. Hoc autem hinc oritur, quia cuncta ejusdem generis singularia, et omnia, verbi gratia, quae aeternam hominum figuram habent, una eademque definitione exprimimus, et idcirco judicamus, et omnia aequae apta esse ad summam perfectionem, quam ex ejusmodi definitione deducere possumus; quando autem unum invenimus, cujus opera cum ista pugnat perfectione, tunc id ea privatum esse judicamus, et a sua natura aberrare; quod haud faceremus, si id ad ejusmodi definitionem non retulissemus, talemque ei naturam affinxissemus. Quoniam vero Deus res nec abstracte novit, nec id genus generales format definitiones, nec plus realitatis rebus competit quam iis divinus Intellectus et potentia immisit et revera tribuit, manifesto sequitur, privationem istam solummodo respectu nostri intellectus, non vero respectu Dei dici posse. Hisce, mihi ut videtur, quaestio penitus soluta est» (Carta XIX de Spinoza a Blyenbergh).

Vemos cómo Spinoza no tiene problemas para solucionar las dificultades que le presentan. Aquí nos negará la realidad del mal y del pecado y ya está todo solucionado.

En esta misma carta sigue dándole vueltas al mismo asunto y quiere convencer a su interlocutor de la veracidad de su doctrina. En esta carta no hay nada que se refiera de una manera directa a la fundamentación de su filosofía, pero sí opera con implícitos que

suponen e implican una filosofía determinada. También nos habla de cómo tenemos que entender e interpretar la Biblia, pero este punto preferimos no tocarlo aquí, ya que tiene otros pasajes sobre esta materia que son mucho más explícitos y a su tiempo los referiremos.

Blyenbergh, no satisfecho con esta explicación, le contesta a Spi- noza y le vuelve a plantear los mismos problemas.

Así plantea Blyenbergh el problema :

«Primo, juxta primo positam regulam, rogaveram, quia, secundum tuam positionem, creare et conservare unum idemque erant, et quia Deus non tantum res, sed motus quoque et rerum modos in statu suo perseverare faciebat, hoc est, cum iis concurrebat; annon videretur sequi, nullum esse malum, aut, ipsum Deum malum operari; hac nixus regula, quod nihil contra Dei voluntatem potest fieri, alioquin involverit imperfectionem, aut res, quas Deus operatur (quibus etiam res, quas malas dicimus comprehensae videntur) etiam deberent malae esse. Verum quia et hoc contradictionem includit, et, quocumque eam verterem modo, me a contradictione statuenda liberare non possem, propterea me ad te recipiebam, utpote optimum tuorum conceptum interpretem. In responsione dicis, te persistere in prima sententia, nempe nihil contra Dei voluntatem vel fieri, vel posse fieri. Verum quum huic difficultatis respondendum esset, annon igitur Deus nullum faciat malum. 'negas peccatum quid positivum esset, addisque, non nisi valde improprie dici nos in Deum peccare'; et appendicis parte I. cap. 6 dicis, 'malum absolutum nullum dari, ut per se est manifestum: nam quidquid existit, in se consideratum, sine respectu ad aliud quid, perfectionem includit, quae sese semper eo usque in quacumque re extendit, quo se extendit ipsa rei essentia, et propterea evidenter sequitur, peccata, quia ea nihil nisi imperfectionem denotant, non posse in aliquo, quod essentiam exprimit, consistere'. Si peccatum, malum, error, vel quocumque id appelles nomine, nihil aliud est, quam perfectiorem statum amittere, aut eo privari, utique sequitur videtur, To existere non quidem malum, aut imperfectionem esse, sed aliquod malum in re existente posse oriri.

Nam perfectum per aequae perfectam actionem perfectiore statu non privabitur, sed quidem per id, quod ad aliquod imperfectum, quia concessis nobis viribus abutimur, inclinamus. Hoc videris 'non malum, sed bonum minus appellare, quia res in se consideratae perfectionem includunt; deinde, quia rebus, ut ais, non plus essentiae competit, quam divinus intellectus et potentia eis tribuit et revera confert; et praeterea non plus etiam existentiae in actionibus suis ostendere, quam essentiae accipere, possunt'. Nam si nec plures nec pauciores possum edere operationes, quam quantum essentiae accepi, nulla perfectioris status privatio fingi potest: si enim nihil contra Dei voluntatem fit, quantum essentiae collatum est, qua via malum, quod melioris conditionis privationem nuncupas, excogitare potest? Quomodo quis per statum adeo et dependens opus perfectiorem statum amittere potest? Adeo ut mihi persuadeam, virum clarissimum alterutrum statuere, vel aliquid esse malum, vel si minus, nullam esse posse melioris status privationem. Nam nullum esse malum, et me-

liori conditione orbari, contradictorium mihi videtur» (Carta XX de Blyenbergh a Spinoza, 16 de enero de 1665).

La contestación que Spinoza da a esta carta es muy elocuente. Por una parte le dice que al recibir su primera carta pensó que sus opiniones eran casi iguales, pero por la segunda, es decir, la que acabamos de transcribir, se convenció de que no sólo disientan sobre lo que se deduce de los principios sino incluso de los mismos principios, y que opina que dada esta diferencia es preferible suspender la correspondencia:

«Quum primam tuam epistolam legebam, existimabam nostras opiniones fere concordare; sed vero ex secunda, quae 21 hujus mensis mihi tradita est, longe aliter se rem habere intelligo, videoque nos non tantum dissentire de iis, quae longe ex primis principiis sunt petenda, sed etiam de eisdem ipsis principiis: adeo ut vix credam fore, ut nos epistolis invicem erudire possimus.

Video namque, nullam demonstrationem, licet pro demonstrationis legibus solidissimam, apud te valere, nisi conveniat cum ea explicacione, quam vel ipse, vel alii theologi, tibi haud ignoti, Sacrae scripturae tribuunt.

Verum si deprehendas, Deum per sacram scripturam clarius et efficacius loqui, quam per lumen naturalis intellectus, quod nobis etiam concessit, ac assiduo sapientia sua divina firmiter et incorrupte conservat, validas habes rationes, ut intellectum flectas ad opiniones, quas sacrae scripturae tribuis, quin ipse haud aliter facere possem.

Quod vero me spectat, quia plane et sine ambagibus profiteor, me S. Scripturam non intelligere, licet aliquos annos in eam insumpserim, et quia me haud fugit, quando solidam nactus sum demonstrationem, me non posse in tales cogitationes incidere, ut unquam de ea dubitare quaeam; omnino in eo, quod mihi intellectus monstrat, acquiesco sine ulla suspicione, me ea in re deceptum esse, nec sacram scripturam, quanvis eam investigem, ut jam ante in appendice mea (caput indicare nequeo, nec enim liber hic ruri penes me est) clare indicavi; et si fructum, quem jam ex intellectu naturali cepi, vel semen falsum esse deprehenderem, me fortunatum (Saisset infortunatum) redderet, quoniam fruor, et vitam non moerere et gemitu, sed tranquillitate, laetitia, et hilaritate transigere studeo, et subinde gradum unum adscendo. Agnosco interim (id quod summam mihi praebet satisfactionem et mentis tranquillitatem) cuncta potentia Entis summe perfecti ac ejus immutabili ita fieri decreto.

Estas palabras nos presentan dos ideas fundamentales. En primer lugar el punto inicial de coincidencia que Spinoza cree encontrar en la carta primera de Blienbergh con sus opiniones; y en segundo lugar el desencanto que experimenta al recibir la segunda. Aquí nos encontramos con un dato muy significativo que nos ilumina sobre la manera de enfrentarse Spinoza con los problemas. No se queda con las apariencias o los epifenómenos sino que va al fon-

do de la cuestión y juzga desde los principios. En esta carta parece que quiere suspender la correspondencia con su interlocutor ya que está convencido de que disienten en los principios.

En la segunda parte nos expone algunas ideas sobre la interpretación de la Biblia, que no son ni mucho menos principios, sino que provienen de otros principios que justifican esta manera de interpretarla.

Después de estas afirmaciones tan claras sobre la incompatibilidad de ambas filosofías y sobre el sentido de la Biblia, Spinoza da un giro completo a su carta y contesta a las objeciones, o por lo menos intenta contestar. Incluso le da las gracias por depositar en él su confianza cuando el discípulo empieza a filosofar:

«Ad tuam vero ut redeam epistolam, dico, me tibi summas ex animo agere gratias, quod mihi tuam in tempore philosophandi rationem aperuisti; sed quod tu talia, qualia vis ex mea epistola educere, mihi affingas, pro eo nullas tibi gratias ago. Quam quae, materiam mea praebuit epistola has mihi affigendi opiniones, homines nempe bestiis esse similes, homines bestiarum more et interire, nostra Deo displicere opera, etc. (licet in postrismo hoc summopere dissentiamus, quia aliter te non percipio, quam quod intelligis, Deum nostris operibus delectari, tanquam qui finem suum assecutus est, eo quod res voto successit).

Quantum ad me, ego profecto clare dixi, probos Deum colere, et assidue colendo perfectiores evadere, Deum amare; hoccine est eos bestiis similes reddere, aut eos instar bestiarum perire, vel denique eorum opera Deo non placere? Si meas litteras majore cum attentione legisses, clare perspexisses, nostrum dissensum in hoc solo positum esse: scilicet an Deus, hoc est absolute, nulla ei humana attributa adscribendo, perfectiones, quas probi accipiunt, eis communicat (ut ego intelligo), anve ut judex; quod ultimum tu statuis, ut ea de causa defendis, impios, quia juxta Dei decretum quidquid possunt faciunt, Deo aequae ac pios servire. Sed vero secundum mea dicta id nullatenus sequitur: quia Deum tanquam judicem non introduco, et ideo ego opera ex operis qualitate, non vero ex potentia operatoris aestimo, et merces, quae opus consequitur, tam necessario id consequitur, quam ex natura trianguli sequitur, tres ejus angulos duobus rectis aequales esse debere.

Et hoc unusquisque intelligit, qui tantum ad id, quod summa nostra beatitudo in amore erga Deum consistit, attendit, quodque ille amor necessario ex Dei cognitione, quae nobis tantopere commendatur, fluit. Hoc autem generaliter facillime demonstrari potest, si modo ad naturam decreti Dei attendatur, quemadmodum in mea appendice explicui; verum fateor, eos omnes, qui divinam naturam cum humana confundunt, valde ad id intelligendum ineptos esse.

Hisce litteris finem hic imponere animus erat, ne tibi amplius essem molestus iis rebus, quae tantummodo (uti clarum est ex valde devoto additamento fini tuae epistolae affixo) pro joco et risu inserviunt, nulli autem usui sunt. Ne vero petitionem tuam omni modo rejiciam, ulterius ad explicationem vocum negationis et privationis, et breviter ad id, quod necessarium est ad sensum praecedentis meae

epistolae dilucidius enucleandum, progrediar» (Carta XXI de Spinoza a Blyenbergh, 28 de enero de 1665).

Este fragmento que hemos transcrito de la carta XXI es muy significativo. Después de leerlo con detención nos asalta la duda sobre la sinceridad de Spinoza. Esa virtud que tanto se ha atribuido a este pensador. No podemos olvidar el miedo acerbado que siente por los teólogos. Esto último se ve muy claro en la correspondencia, que a propósito de la conveniencia o no de la publicación del tratado teológico político, sostuvo con Oldenburg. También manifiesta esta misma inquietud en la carta V, cuando nos dice:

«Sed aliquando ab opere desisto (se trata «de intellectus emendatione»), quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem. Timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio in me, qui rixas prorsus horreo, invehentur» (Carta V de Spinoza a Oldenburg).

En la carta anterior que hemos transcrito, le dice a su interlocutor, que no puede admitir las conclusiones que le saca. En la primera parte afirma que comprende el que sea muy difícil el entender su doctrina, especialmente a aquellos que quieren atribuir a Dios lo mejor que encontramos en nosotros.

Por otro lado, afirma que la consideración suya no se refiere a la potencia de Dios, sino a su decreto, y que esto es tan claro como la consecuencia que se deduce de la naturaleza del triángulo al decir que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

En esta misma carta le explica algunos conceptos que nos hacen comprender mucho mejor el alcance de su doctrina, que bajo apariencias realmente sencillas, nos va desgranando su sistema:

«Dico igitur primo, privationem non esse privandi actum, sed tantum simplicem et meram carentiam, quae in se nihil est: quippe ens rationis tantum, vel modus cogitandi, quem formamus, quum res invicem comparamus. Dicimus, exempli gratia, coecum visu privatum esse, quia eum facile ut videntem imaginamur, sive imaginatio haec hinc oritur, quod cum aliis, qui vident, sive quod praesentem suum statum cum praeterito, quum videbat, comparamus; et cum hunc virum ea ratione consideramus, nempe comparandum suam naturam cum natura aliorum, vel cum praeterita sua; tunc affirmamus, visum ad suam naturam pertinere, et propterea dicimus, eum eo privatum esse.

Verum quum Dei decretum ejusque natura consideratur non magis de illo homine, quam de lapide possumus affirmare, eum visu orbatum esse, quia illo tempore non magis sine contradictione illi homini visus, quam lapidem competit; quoniam ad hominem illud nil amplius pertinet, et suum est, quam id, quod divinus intellectus et vo-

luntas ei tribuit. Et propterea Deus non magis est causa Tou illius non videre, quam tou non videre lapidis: id quod mera est negatio. Ita etiam, cum ad naturam hominis, qui appetitu libidinis ducitur, attendimus, praesentemque appetitum cum eo, qui in probis est, vel cum eo, quem ipse alias habuit, comparamus; affirmamus, eum hominem meliore appetitu privatum esse, quia tunc isti virtutis appetitus competere iudicamus; quod facere non possumus, si ad naturam divini decreti et intellectus attendimus: nam eo respectu meliorem appetitus non magis ad naturam istius hominis eo tempore, quam ad naturam diaboli vel lapidis pertinet, et idcirco eo respectu melior appetitus non est privatio, sed negatio.

Adeo ut privatio nihil aliud est, quam aliquid de re negare, quod iudicamus ad suam naturam pertinere, et negatio nil aliud, quam aliquid de re negare, quia ad suam naturam non pertinet. Et hinc liquet, quare Adami appetitus rerum terrenarum nostri, non vero intellectus Dei respectu tantum malus esset. Licet enim Deus praeteritum et praesentem Adami statum sciret, non idcirco Adamum praeterito statu privatum esse intelligebat, hoc est, praeteritum ad suam naturam pertinere.

Nam tunc Deus aliquid contra suam voluntatem, hoc est contra proprium suum intellectum intelligeret. Hoc si bene percipisses, simulque, me illam libertatem, quam Cartesius menti adscribit, non concedere, quemadmodum L. M. in praefatione meo nomine testatus est, vel minimam in meis verbis non invenires contradictionem.

Sed video, me melius multo facturum fuisse, si in prima mea epistola Cartesii verbis respondiissem, dicendo, nos non posse scire, quomodo nostra libertas, et quidquid ab ea dependet, cum Dei providentia et libertate congruat (sicuti in appendici diversis locis feci); adeo ut ex Dei creatione nullam in libertate nostra queamus invenire contradictionem, quia capere haud possumus, quomodo Deus res creavit, et (quod idem est) quomodo eas conservat. Verum putabam, te praefationem legisse, meque, si ex animi sententia non responderem, in amicitiae officium, quam animitus offerebam, peccatum fuisse» (Carta XXI de Spinoza a Blyenbergh, 28 de enero de 1665).

He querido referir esta larga cita, porque considero muy interesante el constatar cómo al solucionar las cuestiones, siempre intenta escaparse de los verdaderos problemas que le plantean.

Puede suceder que para él, que juzgaba todo desde unos presupuestos implícitos bastante claros, las soluciones que da le convienen plenamente.

Si nos fijamos en el texto citado y lo leemos con detención, vemos que no soluciona ni remotamente el problema planteado. Nos dirá que esto es un misterio. Este texto y los precedentes son la expresión más clara de esa ambigüedad tan característica de Spinoza. Yo creo que en su obra, o por lo menos en muchos pasajes de sus obras, hay una influencia enorme, por lo menos negativa (miedo), de los teólogos de su tiempo. Quizás también tuviera miedo a la persecución.

En esta misma carta XXI vuelve a relacionar la libertad con la existencia de Dios. Es muy significativo el hecho de que le dé tantas vueltas a los problemas que le plantea su interlocutor:

«Quod nostra libertas nec in quadam contingentia, nec in quadam indifferentia sita est, sed in modo affirmadi et negandi: adeo ut, quo rem aliquam minus indifferenter affirmamus aut negamus, eo liberiores simus. Verbi causa, si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra tou affirmare sequitur, Deum existere, quam ex natura trianguli ejus tres angulos duobus rectis aequari fluit; et tamen numquam magis liberi simus, quam quum rem tali modo affirmamus. Quia vero haec necessitas nihil aliud est, quam Dei decretum, veluti in mea appendice clare ostendit; hinc quomodo intelligere licet, quo pacto rem libere agamus, ejusque causa simus non obstante, quod eam necessario et ex Dei decreto agamus. Hoc, inquam, aliquo modo possumus intelligere, cum quid affirmamus, quod clare et distincte percipimus; ubi vero quicquam, quod clare et distincte non capimus, asserimus. hoc est, cum patimur, ut voluntas extra nostri intellectus limites exspatietur, tum illam necessitatem Deique decreta non ita percipere possumus, sed nostram quidem libertatem, quam nostra voluntas semper includit (quo respectu opera nostra solummodo bona vel mala appellantur).

Et si tunc conamur libertatem nostram cum Dei decreto et continua creatione conciliare, confundimus id, quod clare et distincte intelligimus, cum eo, quod non percipimus, et propterea frustra id conamur. Sufficit ergo nobis, quod scimus nos liberos esse, et nos tales esse posse non obstante Dei decreto, nosque mali causam esse, eo quod nullus actus, nisi respectu nostrae libertatis, tantum nominare potest. Haec sunt, quae Cartesium spectat, ut remonstrarem, ejus dicta ab ea parte nullam pati contradictionem.

Jam ad ea, quae me attinent, me convertem, ac primo breviter referam utilitatem, quae ex mea opinione nascitur, quae praecipue in eo est sita, quod scilicet noster intellectus Deo mentem et corpus extra omnem superstitionem offert. Nec preces nobis valde utiles esse nego: nam meus intellectus est nimis parvus ad omnia media determinandum, quae Deus habet, quibus homines ad sui amorem, hoc est ad salutem perducatur; adeo ut tantum absit hanc opinionem noxiam futuram esse, ut econtra iis, qui nullis praejudiciis nec puerili superstitione praecupati sunt, unicum sit medium ad summam beatitudinis gradum perveniendi.

Quod vero ais, me homines, eos a Deo, tam dependentes faciendo, ideo elementis, herbis, lapidibus similes reddere, id sufficienter ostendit, te meam opinionem perversissime intelligere, et res, quae intellectum spectant, cum imaginatione confundere. Si enim puro intellectui percipisses, quid sit a Deo dependere, certe non cogitares, res, quatenus a Deo dependent, mortuas, corporeas, et imperfectas esse (quis unquam de Ente summe perfecto tam viliter ausus fuit loqui); econtra caperes, ea de causa, et quatenus a Deo dependent, perfectas esse.

Adeo ut hanc dependentiam atque necessariam operationem quam optime per Dei decretum intelligamus, quando non ad truncos et herbas, sed ad maxime intelligibiles et res creatas perfectissimas attendimus, ut ex illo, quod secundo de Cartesii mente jam ante memoravimus, clare apparet, quod attendere debuisses.

Nec reticere possum, me id summopere mirari, quod dicis: si Deus

delictum non puniret (hoc est, tamquam iudex tali poena, quam ipsum delictum non inferret; id enim solum nostra est quaestio), quaedam ratio impedit, quo minus quaevis scelera avide perpetrem? Certe qui illud tantum (quod de te non spero) formide poenae omittit, is nulla ratione ex amore operatur, et quam minime virtutem amplectitur. Quantum ad me, ea omitto, vel omittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant, meque a Dei amore et cognitione aberrare facerent» (Carta XXI de Spinoza a Blyenbergh).

A pesar de todas estas explicaciones spinozianas, el discípulo le contesta a Spinoza en estos términos:

«In metaphysica enim quam ego inchoo, summum ascendisti gradum, et ideo ut erudiret, favorem tuum captabam; numquam vero existimabam, me objectionibus libere factis offensionis causam praebiturum.

Summas tibi ex animo ago gratias, quod tantum laboris in duabus epistolis exarandis, praecipue in secunda, suscepisti; ex posteriore, quam ex priore, tuam mentem clarius percepi, et nihilominus ei assensum praebere nequeo, nisi difficultates, quas adhuc in ea invenio, tollantur; nec hoc offensionis causam dare potest. Nam illum vitium in intellectu nostro arguit, si veritati sine fundamento necessario assentimur: licet tui veri essent conceptus, iis assensum praebere non licet, quandiu in me quaedam obscuritatis vel dubitationis rationes supersunt, quamvis dubitationes non ex re proposita, sed ex mei intellectu imperfectione oriretur. Et quia hoc abunde tibi notum est, aegre ferre non debes, si rursus quasdam formem objectiones: cogor ita facere, quandiu rem clare percipere nequeo; nam hoc in alium non fit finem, quam ad veritatem inveniendam, non vero ad tuam mentem praeter intentionem tuam detorquendam; et propterea ad haec pauca amicam peto responsionem» (Carta XXII de Blyenbergh a Spinoza).

Spinoza ya debía estar molesto con este interlocutor improvisado que le había salido, y la contestación ya deja entrever un poco el mal humor que empezaba a apoderarse de él:

«Statuo ergo primo, Deum absolute et revera causam esse omnium, quae essentiam habent, quaecumque etiam illa sunt. Si jam poteris demonstrare, malum, errores, scelera, etc., quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris, etc. causam esse. Videor mihi sufficienter ostendisse, id, quod formam mali, erroris, sceleris ponit, non in aliquo, quod essentiam exprimit, consistere, ideoque dici non posse, Deum esse causam. Neronis, verbi gratia, matricidium, quatenus aliquid positivum comprehendebat, scelus non erat: nam facinus externum fecit, simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit, et tamen, saltem uti Nero, ita non accusatur. Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud, quam quod facinore ostenderet se ingratum, immisericordem, ac inobedientem esse. Certum autem, nihil horum aliquid essentiae exprimere, et idcirco Deum eorum etiam non fuisse causam, licet causa actus et intentionis Neronis fuerit» (Carta XXIII de Spinoza a Blyenbergh).

En la misma carta XXIII sigue Spinoza intentando contestar a las objeciones que le había puesto. El tono es algo distinto, pero muy interesante de cara a conocer el pensamiento spinoziano, aunque sea el mismo Spinoza el que diga, que no es éste el lugar para demostrarle los fundamentos. Nosotros pensamos que las objeciones que le presenta sólo eran solucionables desde los fundamentos:

«Porro velim hic notari nos, dum philosophice loquimur, non debere phrasibus theologiae uti: nam, quia theologia Deum passim, nec temere, ut hominem perfectum raepresentat, propterea opportunum est, ut in theologia dicatur, Deum quicquam cupere, Deum taedio operibus improborum affici, et proborum delectari; in philosophia vero, ubi clare percipimus quod Deo illa attributa, quae hominem perfectum reddunt, tam aegre possunt tribui et assignari, quam si ea, quae elephantum asinumve perficiunt, homini tribueremus; ibi haec et his similia verba nullum obtinet locum, nec ibi sine nostrorum conceptuum summa confusione ea usurpare licet.

Quare philosophice loquendo dici nequit, Deum a quoquam quicquam petere, neque ei taediosum aut gratum quid esse; haec quippe humana sunt attributa, quae in Deo locum non habent. Notari tandem voluissem, quod quamvis opera proborum (hoc est, eorum, qui claram Dei habent ideam, ad quam cuncta eorum opera, ut et cogitationes determinantur) et improborum (hoc est, eorum, qui Dei ideam haud possident, sed tantum rerum terrenarum ideas, ad quas eorum opera cogitationesque determinantur), et denique omnium eorum, quae sunt, ex Dei aeternis legibus et decretis necessario profluant, continuoque a Deo dependeant; attamen non solum gradibus, sed essentia ab invicem differunt. Licet etenim mus aequae ac angelus, et aequae tristitia ac laetitia, a Deo dependeant, nequit tamen mus species angeli, et tristitia species laetitiae esse. Hisce opinor me tuis objectionibus (si eas probe intellexi; quippe interdum dubius haereo, num conclusiones, quas inde deducis, non differant ab ipsa propositione, quam demonstrare suscipis) repondisse.

Verum illud clarius patebit, si ad quaestiones propositas ex his fundamentis respondeam. *Prima est*, an occidere Deo adeo acceptum sit, ac eleemosynas elargiri? *Altera est*: an furari Dei respectu aequae bonum sit, ac justum esse? *Tertia denique est*, an, si daretur, cum cuius singulari natura non pugnaret, sed conveniret, libidinibus obtemperare et scelera perpetrare, an in eo, inquam, ratio virtutis daretur, quae ipsi, ut bonum faceret et malum omitteret, persuaderet?

Ad primum hoc do responsum, me (philosophice loquendo) quid his verbis, Deo acceptum esse, velis, nescire. Si roges, an Deus hunc non odio habeat, illum vero diligat? An Deum alius contumelia affecerit, alius favore prosecutus fuerit? Respondeo, quod non. Si vero quaestio est, numne homines, qui occidunt, et eleemosynas distribuunt, aequae probi et perfecti sint? Rursus negando respondeo.

Ad secundum regero: si bonum respectu Dei inferat, justum aliquid boni Deo praestare, et furem aliquid mali, respondeo, neque justum neque furem in Deo delectationem aut taedium posse causari; si vero quaeratur, an utrumque illud opus, quatenus aliquid reale et a Deo causatum est, aequae sit perfectum? Dico, si ad opera tantum animum advertamus, et ad talem modum, posse fieri, ut utrumque aequae sit perfectum. Si igitur interrogas, numne fur et justus aequae

sint perfecti beatique? Respondeo, non. Per justum eum intelligo, qui constanter cupit, ut unusquisque, quod suum est, possideat; quam cupiditatem ego in mea ETHICA (necdum edita) in piis est clara, quam de seipsis et Deo habent, cognitione necessario originem ducere, demonstro.

Et, quoniam ejus generis cupiditatem fur non habet, necessario Dei et sui ipsius cognitione, hoc est, primario, quod nos homines reddit, destituifur.

Si tamen ulterius quaeras, quid te queat movere, ut magis hoc opus, quod virtutem nuncupo, quam aliud facias? Dico, me non posse scire, qua via, ex infinitis, Deus utatur, ut te ad hoc opus determinet. Posset esse, ut Deus tibi clare sui ideam impresserit, ut mundum oblivioni propter sui amorem traderes, reliquosque homines sicut te ipsum amares; et perspicuum est, hujusmodi animi constitutionem cum caeteris omnibus, quae mala vocantur, pugnare, et ea de causa in uno subjecto non posse esse. Porro fundamenta *Ethices* explicandi, et etiam cuncta mea dicta demonstrandi, non est hic locus, quia tantum in eo sum, ut ad quaestiones tuas responsum dem, et eas a me avertam arceamque.

Quantum denique tertiam quaestionem attinet, ea contradictionem supponit, mihi quae aequae videbatur, ac si quis rogaret: si melius cum alicujus natura conveniret, ut seipsum suspenderet, an rationes darentur, ut se non suspenderet? Verum ejusmodi dari naturam, sit possibile; tunc affirmo (etiamsi liberum arbitrium concederem, sive non concederem), si quis videt, se commodius in cruce posse vivere, quam mensae suae accumbentem, eum stultissime agere, si se ipsum non suspenderet; et is, qui clare videret, se scelera patrando revera perfectiore et meliore vita vel essentia, quam virtutem sectando, posse frui, is etiam stultus foret, si illa non faceret. Nam scelera respectu istiusmodi naturae humanae perversae virtus essent» (Carta XXIII de Spinoza a Blyenbergh).

Esta larga cita de Spinoza es sumamente interesante especialmente de cara a la moral pero relacionándola muy estrechamente con el concepto de Dios.

El concepto que nos da de filosofía, queda plenamente enmarcado en su sistema filosófico. Ahora bien, el hecho de no llegar hasta las últimas consecuencias y negar todo lo que comporta su concepción del mundo, eso no lo hace expresamente. Por otra parte le diré que no le quiere explicar los fundamentos de su sistema porque no viene al caso el hacerlo aquí. Para algunas cuestiones le remite a la *Etica* que todavía no está impresa. Aquí sólo pretende resolverle las objeciones que le ha puesto. Estas objeciones creo que son tan importantes que sin los fundamentos no se pueden solucionar, y esto lo sabía muy bien Spinoza. Yo me atrevería a decir, que Spinoza se siente de nuevo con miedo a hablar demasiado claro de su sistema. La respuesta que le da, de que no es éste el lugar, es una evasiva. El remitirle a la *Etica*, es un recurso como lo era el remitir a Oldenburg al tratado "de intellectus emendatione".

Es significativo por otra parte el que le diga que al responder a sus objeciones lo hace para alejar las dudas que provocan en él esas preguntas que le hace. No hay por tanto en esta correspondencia ninguna fundamentación del sistema spinoziano. Decimos fundamentación, porque es el mismo Spinoza el que afirma que no existe ni es éste el lugar para hacerlo.

Nos encontramos con unas afirmaciones en la carta XXVIII que también son muy significativas:

«Ego vero postea eam perlegens longe aliud ejus argumentum esse deprehendebam, in eaque non modo probationem eorum, quae in praefactionem mearum demonstrationum geometricarum in Cartesii principia curavi scribi; eo tantum fine, ut meam sententiam scilicet indicarem, non vero probarem et hominibus persuaderem; sed etiam magnam *Ethices* partem, quae, ut cuivis notum, metaphysica et physica fundari debet, desiderari. Qua de causa, ut tuis facerem satis quaestionibus, a me impetrare non potui, sed occasionem expectare volui, quo amicissime coram, ut postulato desistas, a te peterem, meae negationis rationem darem, et denique ostenderem, eas ad primae nostrae controversiae solutionem non facere, sed econtra maximam partem a solutione istius litere pendere. Tantum ergo abest, ut mea opinio, rerum necessitatem spectans, sine iis non possit percipi; quia hae revera percipi nequeunt, antequam ea in antecessum intelligatur.

Antequam vero offerebatur occasio, hac hebdomada alterum adhuc tradebatur epistolium, quod aliquam displicentiam, ex nimia mora, prae se ferre videtur. Et ideo haec pauca ad te scribere necessitas me coëgit, ut de proposito et decreto meo certiosem, ut jam reddidi, te redderem. Spero te, negotio perpenso, ultro a tua petitione destitutum, et tamen animum in me propensum servaturum. Ego a mea parte pro viribus meis in omnibus demonstrabo, me esse etc.» (Carta XXVII de Spinoza a Blyenbergh).

Hemos querido referir estas palabras de Spinoza, porque nos dan de nuevo la pista de la postura que toma frente a las dificultades que le presentan sus interlocutores. En toda la correspondencia que llevamos analizada no se ha pronunciado nunca, aunque por otra parte él esté convencido de que no puede responder ni aclarar de una manera satisfactoria los problemas que le presentan, si antes no fundamenta o explica claramente su doctrina.

En cuanto a fundamentar su doctrina, remite siempre a otras obras. A veces da la impresión de que intenta satisfacer a sus oponentes con razones que presuponen principios ocultos. Cuando estos le sacan las consecuencias, o le aprietan en sus objeciones, los remite a otras obras suyas.

¿Estaba realmente convencido de su doctrina? No debemos olvidar que Spinoza es un auténtico filósofo y no se contenta con so-

luciones fáciles. Pienso que él tiene clara su fundamentación, pero que no se atreve a presentarla clara por miedo, aunque sí presenta alguna de las consecuencias, pero siempre matizándolas con algo que es completamente ajeno a su filosofía. Hablando de la cantidad nos decía que existía el "intellectus" y la "imaginación"; en la polémica con Blyenbergh habla de la filosofía y de la teología, etc.

e) *Correspondencia Christianus Hugenius-Spinoza*

Nos encontramos también con unas cartas que se cruzan entre sí Hugenius y Spinoza. La carta XXXV presenta un planteamiento motivado por unas preguntas de Hugenius que creo son sumamente interesantes de cara a la posible fundamentación spinoziana:

«Quoniam igitur, quae proprie tua sit sententia, novi, statum quaestionis talem, qualem eum concipis, ponam: an scilicet non nisi unum sit Ens, quod sua sufficientia vel vi subsistit: quod non tantum affirmo, sed etiam demonstrare in me suscipio, hinc nimirum, quod ejus natura necessariam involvit existentiam; licet hoc ipsum facillime ex Dei intellectu (quemadmodum ego in propositione II demonstrationum mearum geometricarum in Cartesii principia praestiti) aut ex aliis Dei attributis demonstrare licet. Rem ergo ut aggrediamur, in antecessum breviter ostendam, quas proprietates Ens, necessariam includens existentiam, habere debet: nimirum:

I° *Id esse aeternum*: si enim determinata duratio ei attribueretur, Ens istud, extra determinatam durationem, ut non existens, vel ut necessariam non involvens existentiam, conciperetur; quod definitioni suae repugnat.

II° *Id simplex*, non vero ex partibus compositum esse. Partes namque componentes natura et cognitione priores sint oportet, quam id, quod compositum est; quod in eo, quod sua natura aeternum est, locum non habet.

III° *Id non determinatum*, sed solum infinitum posse concipi. Quippe si istius Entis natura determinata esset, et etiam determinata conciperetur, illa natura, extra eos terminos, ut non existens conciperetur; quod cum deffinitione sua quoque pugnat.

IV° *Id indivisibile esse*. Si enim esset divisibile, in partes vel ejusdem, vel diversae naturae dividi posset; si hoc, destrui, et ita non existere posset, quod definitioni adversum est. Et si illud, pars quaelibet necessariam per se existentiam includeret, et hoc pacto unum sine alio existere, et per consequens concipi, et propterea illa natura ut finita comprehendi posset, quod, per antecedens, definitioni adversatur. Hinc videre est, quod si ejusmodi Enti aliquam velimus adscribere imperfectionem, statim in contradictionem incidamus. Nam sive imperfectio, quam tali vellemus affingere naturae, in quadam defectu, aut terminis quibusdam, quos istiusmodi natura possideret, vel in aliqua mutatione, quas (quam) virium defectu a causis externis pati posset, sita esset; eo semper redigemur, eam naturam, quae necessariam involvit existentiam, non existere, vel haud necessario existere; et idcirco concludo.

V° Id omne, quod necessariam includit existentiam, nullam in se habere posse imperfectionem, sed meram debere exprimere perfectionem.

VI° Porro, quoniam non nisi ex perfectione provenire potest, ut aliquod ens sua sufficientia et vi existat, sequitur, si suponamus, Ens, quod non omnes exprimit perfectiones, sua natura existere, etiam nos debere supponere, illud quoque ens existere, quod omnes comprehendit in se perfectiones. Si enim minori potentia praeditum sua sufficientia, quanto magis aliud majori potentia praeditum existit.

Ut denique ad rem accedamus affirmo non nisi unicum posse Ens esse, cujus existentia ad suam naturam pertinet, illud nimirum Ens tantum, quod omnes in se habet perfectiones, quodque Deum nominabo. Qippe si aliquod ponatur Ens, ad cujus naturam existentia pertinet, illum Ens, nullam in se continere imperfectionem, sed omnes exprimere debet perfectionem (per notam 5). Et propterea natura illius entis ad Deum (quem, per notam 6, etiam existere statuere debemus) pertinere debet, quia omnes perfectiones, nullas vero imperfectiones in se habet. Nec extra Deum existere potest: nam, si vel extra Deum existere Deum existeret, una eademque natura, quae necessariam involvit existentiam, duplex existere; quod juxta antecedentem demonstrationem, est absurdum. Ergo nihil extra Deum, sed solus Deus est, qui necessariam involvit existentiam. Quod erat demonstrandum» (Carta XXXV de Spinoza a Hugenus, 10 de abril de 1666).

Hemos referido estas palabras de Spinoza, en las que intenta hacernos una especie de teodicea. El motivo parece que es más profundo, y en ellas vemos el deseo enorme del pensador judío para fundamentar su sistema filosófico. La carta XXXIV al mismo discípulo, trata también del tema de Dios. Hemos querido invertir el orden porque ésta completa a la otra. Nos habla de la unidad de Dios aclarando y completando diversos conceptos sumamente interesantes:

«Demonstrationem unitatis Dei, hic nimirum, quod ejus natura necessario involvit existentiam, quam postulabas, et ego in me recipiebam, ante hoc tempus ob quasdam occupationes mittere non potui. Ut ergo eo deveniam, praesupponam,

I° Veram uniuscujusque rei definitionem nihil aliud, quam rei definitae simplicem naturam includere, Et hinc sequitur,

II° Nullam definitionem aliquam multitudinem, vel certum aliquem individuorum numerum, involvere vel exprimere; quandoquidem nil aliud, quam rei naturam, prout ea in se est, involvit et exprimit. Ex. gr. Definitio trianguli nihil aliud includit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum; quemadmodum mentis definitio, quod ea sit res cogitans, vel Dei definitio, quod is sit Ens perfectum, nihil aliud, quam mentis et Dei naturam includit, at non certum mentium vel deorum numerum.

III° Uniuscujusque rei existentis causam positivam, per quam existit, necessario dari debere.

IV° Hanc causam vel in natura, et in ipsius rei definitione (quia sci-

licet ad ipsius naturam existentia pertinet, vel eam necessario includit) vel extra rem ponendam esse.

Ex his praesuppositis sequitur, quod si in natura certus aliquis individuorum numerus existat, una plureve causae dari debeant, quae illum juste, nec majorem nec minorem, individuorum numerum producere potuerunt.

Si, exempli gratia, in rerum natura viginti homines existant (quos, omnis confusionis vitandae causa simul, ac primos in natura esse supponam), non satis est, causam humanae naturae in genere investigare, ut rationem, cur viginti existant: nam (juxta tertiam hypothesim) de quovis homine ratio et causa, cur existat, reddenda est. At haec causa (juxta secundam et tertiam hypothesim) nequit in ipsius hominis natura contineri: vera hominis definitio numerum viginti hominum non involvit. Ideoque (juxta quartam hypothesim), causa existentiae horum viginti hominum, et consequenter uniuscujusque singulorum, extra eos dare debet.

Proinde absolute concludendum est, ea omnia, quae concipiuntur numero multiplicia existere, necessario ab externis causis, non vero propriae suae naturae vi produci. Quoniam vero (secundum hypothesim) necessaria existentia ad Dei naturam pertinet, ejus vera definitio, necessariam quoque existentiam ut includat, necessum est: et propterea ex vera ejus definitione necessaria ejus existentia concludenda est. At ex vera ejus definitione (ut jam ante ex secunda et tertia hypotesi demonstravi) necessaria multorum deorum existentia non potest concludi. Sequitur ergo unicus Dei solummodo existentia. Q.E.D.» (Carta XXXIV de Spinoza a Hugenius, enero 1666).

Hemos repetido e insistido muchas veces sobre la gran importancia que tiene en Spinoza el argumento ontológico. Estamos convencidos de que es central para conocer su pensamiento. En la correspondencia que mantiene con Hugenius el tema central es Dios.

Le sucede con este interlocutor algo parecido a lo que le sucedía con Blyenbergh. Spinoza le quiere rebatir sus objeciones, pero no logra convencer a su oponente, ya que éste le apunta a fundamentales, y aunque Spinoza le dé razones, aquél vuelve y revuelve sobre lo mismo pues no queda satisfecho. La carta XXXVI tiene una importancia grande pues además de completar las anteriores, amplía ideas que resultan sumamente interesantes:

«Ad tuam (in causa fuit impedimentum aliquod) nono decimo maji datam citius respondere non licuit. Quia vero te tuum super demonstratione mea, tibi missa, suspedere judicium, quantum ad maximam partem deprehendi (propter obscuritatem, credo, quam in ea reperis), sensum ejus clarius his explicare conabor.

Primo ergo quator proprietates, quas Ens sua sufficientia aut vi existens habere debet, enumeravi. Has quator, reliquasque his similes in nota quinta ad unam redigi. Deinde, ut omnia ad demonstrationem necessaria ex solo supposito deducerem, in sexta ex data hypothesi Dei existentiam demonstrare conatus sum; et inde denique, nihil amplius, ut notum, nisi simplicem verborum sensum, praesupponendo, quod petebatur, conclusi.

Hoc breviter meum propositum, hic scopus fuit. Jam uniuscujusque membri sensum sigillatim explanabo, ac primum ordiar proprietatibus.

In prima nullam invenies difficultatem: nec aliud quid, sicut et secunda, est, quam axioma. Per simplex enim nihil, nisi quod non est compositum, intelligo, sive ex partibus natura differentibus, aut ex aliis natura convenientibus componatur. Demonstratio certe universalis est.

Sensum tertiae (quantum ad hoc, quod, si Ens sit cogitatio, id in cogitatione, si vero sit extensio, in extensione, non determinatum, sed solummodo indeterminatum concipi potest) optima percipisti; quamvis te conclusionem percipere neget; quae tamen hoc nititur, quod sit contradictio, aliquid, cujus definitio existentiam includit, aut (quod idem est) existentiam affirmat, sub negatione existentiae concipere. Et quoniam determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat, sequitur, id cujus definitio existentiam affirmat, non determinatum posse concipi. Ex. gr. si terminus extensionis necessariam includit existentiam, aequae extensionem sine existentia, ac extensionem sine extensione impossibile erit concipere. Hoc si ita statuatur, determinatam extensionem concipere impossibile quoque erit.

Si enim ea determinata conciperetur, propria sua natura esset determinanda, nempe extensione; et haec extensio, qua determinaretur, deberet sub existentia negatione concipi; id quod, juxta hypothesin, manifesta est contradictio.

In quarta nihil aliud volui ostendere quam, tale Ens nec in partes ejusdem, nec in partes diversae naturae posse dividi, sive eae, quae diversae sunt naturae, necessariam existentiam, sive minus involvunt.

Si enim, inquebam, posterius hoc locum obtineret, posset destrui, quoniam rem destruere est illam in ejusmodi partes resolvere, ut nulla earum omnium naturam totius exprimat: si vero prius locum haberet, cum tribus jam declaratis proprietatibus.

In quinta solummodo praesupposui, perfectionem in tou esse, et imperfectionem in privatione tou esse consistere. Dico privationem; quamvis enim ex gr. extensio de se cogitationem neget, nulla tamen hoc ipsum in ea est imperfectio. Hoc vero, si nimirum extensione destitueretur, in ea imperfectionem argueret, ut revera fieret, si esset determinata, similiter si duratione, situ, etc., careret.

Sextam absolute concedis; et tamen dicis, tuam difficultatem (quae scilicet non plura entia. per se existentia, natura autem differentia, possent esse; quae admodum cogitatio et extensio diversa sunt, ac forte propria sufficientia subsistere possunt) totam superesse.

Hinc non aliud judicare valeo, quam te eam longe alio, ac ego, sensu capere. Confido me perspicere, quo eam sensu intelligas; ego tamen, ne tempus perdam, meum tantum declarabo sensum. Dico ergo, quantum ad sextam attinet, si ponamus aliquid quod in suo genere solummodo indeterminatum et perfectum est, sua sufficientia existere, quod etiam existentia entis absolute indeterminati ac perfecti concedenda erit; quod Ens ego Deum nuncupabo. Si ex. gr. statuer volumus, extensionem aut cogitationem (quae quaelibet in suo genere, hoc est, in certo genere entis, perfectae esse queunt) sua sufficientia existere; etiam existentia Dei, qui absolute perfectus est, hoc est entis absolute indeterminati, erit concedenda.

Hic loci, quod modi dixi, notari vellem, quantum vocabulum imperfectionis spectat; nimirum illud significare rei alicui quicquam

deesse, quod tamen ad suam naturam pertinet. Ex. gr. Extensio solummodo respectu durationis, situs, quantitatis imperfecta dici potest; nimirum quia non durat longius, quia suum non retinet situm, vel quia major non evadit; numquam vero, quia non cogitat, imperfecta dicitur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quia in extensione sola consistit, hoc est, in certo entis genere: quo respectu tantum determinata aut indeterminata, imperfecta aut perfecta dicenda est.

Et, quando quidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente, quod absolute indeterminatum est; ejus etiam natura exigit id omne quod to esse perfecte exprimit; eo quod ejus natura alias determinata et deficiens esset. Haec cum ita se habeant, sequitur, non nisi unum ens, Deum scilicet, posse esse, quod propria vi existit.

Si etenim, verbi causa, ponamus, quod extensio existentiam involvit, aeterna et indeterminata ut sit, absoluteque nullam imperfectiorem, sed perfectionem exprimat, opus est; ideoque extensio ad Deum pertinebit, aut aliquid erit, quod aliquo modo Dei naturam exprimit: quia Deus est Ens, quod non certo duntaxat respectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est. Hocque, quod (pro lubitu) de extensione dicitur, de omni eo, quod ut tale statuere volemus, affirmandum quoque erit.

Concludo ergo, ut in praecedenti mea epistola nihil extra Deum, sed Deum solum sua sufficientia subsistere» (Carta XXXVI de Spinoza a Hugenius, in fere Junii 1666).

Estas largas citas de Spinoza son bastante elocuentes por sí mismas. Vemos cómo sus discípulos no le aceptan sin más su doctrina, que era tan distinta de la que estaban ellos acostumbrados a oír. Por otra parte, Spinoza no tiene reparo en dialogar con ellos con toda la normalidad del mundo, pero también con todas las reservas que hemos ido viendo a lo largo de nuestro trabajo.

La carta XL dirigida a Jargh Jelles, escrita en marzo de 1667, plantea el tema de las pruebas de Dios. Alude a un cierto libro en el que Jelles se apoya para demostrar que las pruebas que Descartes da para probar la existencia de Dios, no son válidas. Incluimos esta carta en este apartado por la relación directa que el tema guarda con el argumento estudiado aquí:

«Scriptor libelli, cujus mentionem facis (in qua gloriatur, se demonstraturum esse, Cartesii rationes in tertia et quarta meditatione prolatas, quibus Dei existentiam demonstrat, falsas esse) certo cum sua pugnabit umbra, magisque sibi quam aliis nocebit.

Cartesii, fateor, axioma aliquo modo est obscurum, uti et tu notasti, atque clarius veriusque ita dixisset: 'Quod cogitandi potentia ad cogitandum non major est, quam natura potentia ad existendum et operandum'. Clarum hoc verumque est axioma, unde Dei existentia clarissime et efficacissime ex sua idea sequitur. Argumentum memorati autoris, quod recenseres, clare satis ostendit, se rem necdum intelligere. Est quidem vero, nos in infinitum, si hoc pactum. Quaestio in

omnibus suis partibus solvitur, posse procedere; alioquin magna est stultitia.

Si, exempli loco, aliquis interroget, per quam causam ejusmodi determinatum corpus moveatur? Respondere licet, id ab alio corpore, hocque rursus ab alio, et ita in infinitum progrediendo, ad talem motum esse determinatum; hoc inquam, respondere liberum est, quia duntaxat de motu quaestio est, et nos, aliud corpus continuo ponentes, sufficientem aeternamque istius motus causam assignamus.

Sed si ego librum sublimibus meditationibus repletum, nitideque scriptum in manibus plebei conspiciam, et ipsum roget, unde eum habeat librum, si que mihi, se eum ex alio libro alterius plebei, qui quoque nitide scribere noverat, descripsisse, et sic in infinitum procedat, is mihi non facis satis: nam non tantum de figuris ac ordine litterarum interrogo, de quibus tantum respondet, verum etiam de meditationibus, et sensu, quem earundem compositio indicat; nihil ad haec in infinitum sic progrediens respondet.

Quomodo hoc ideis applicari queat, facile ex eo, quod ego in Cartesii principiorum philosophiae geometricae a me demonstratorum axiomate nono declaravi, percipi potest» (Carta XL de Spinoza a Jarigh, 25 de marzo de 1667).

g) *Correspondencia Hugo Boxel-Spinoza*

La correspondencia que sostiene con Boxel es respuesta a cuestiones particulares que éste le propone. En las contestaciones sobre diversas materias hay atisbos e intentos de fundamentación que quiero resaltar. Nuestro intento es buscar las bases de la fundamentación que Spinoza pretendía para su nuevo sistema filosófico. Respondiendo a la pregunta sobre la naturaleza de la creación nos dice lo siguiente:

«Hoc ipsum, antequam praecedentes tuas examino rationes, me urget, ut breviter meam de hac positione opinionem, an mundus fortuito sit creatus, proponam. Respondeo vero, quod, sicuti certum est, Fortuitum et Necessarium duo esse contraria, ita manifestum est eum, qui mundum necessarium divinae Naturae effectum affirmat, omnino etiam mundum casu factum esse negare; illum autem, qui affirmat, Deum potuisse creationem mundi omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum fuisse; quoniam a voluntate, quae nulla esse poterat, processit. Quia vero haec opinio haecque sententia penitus absurda est, vulgo unanimiter, Dei voluntatem aeternam ac numquam indifferentem fuisse, concedunt; et propterea necessario quoque debent largiri (Nota bene), mundum Naturae Divinae necessarium esse affectum. Vocent hoc voluntatem, intellectum, vel quocumque lubet nomine, eo tamen tandem devenient, quod unam eandemque rem diversis nominibus expriment. Si enim eos roges, an Divina voluntas ab humana non differat, respondent, priorem non nisi nomen cum posteriore commune habere: praeterquam quod plerumque, Dei Voluntatem, Intellectum, Essentiam, aut Naturam unam eandemque rem esse, concedunt; sicuti et ego, ne Divinam naturam cum humana confun-

dam, Deo humana attributa, nempe Voluntatem, Intellectum, attentionem, auditum, etc., non adsigno. Dico igitur, ut jam modo dixi, Mundum Divinae Naturae necessarium effectum, eumque fortuito non esse factum.

Hoc sufficere arbitror, ut tibi persuadeam, eorum opinionem, qui dicunt (si qui tamen tales dantur), mundum fortuito factum esse, meae omnino contrariari; et hac nixus hypothesisi, ad earum rationum inquisitionem, ex quibus Spectra omnis generis existere concludis, pergo. Quod in genere de iis dicere valeo, eas magis conjecturas quam rationes videri, meque difficilime credere, te eas pro rationibus demonstrativis habere. Verum videamus, sive conjecturae sive rationes sunt, an eas pro fundamentis assumere liceat.

Prima tua ratio est, quod ad pulchritudinem ac universi perfectionem ea dari pertinet. Pulchritudo, Amplissime Vir, non tam objecti, quod conspicitur, est qualitas, quam in eo, qui conspicit, effectus. Si nostri oculi essent vel longiores vel breviores, aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea, quae nunc pulchra, deformia, ea vero, quae nunc deformia, pulchra nobis apparerent. Pulcherrima manus, per microscopium inspecta, terribilis apparebit. Quaedam procul visa pulchra, et a propinquo inspecta, deformia sunt: adeo ut res, in se spectatae, vel ad Deum relatae, nec pulchrae nec deformes sint. Is ergo, qui ait, Deum mundum, ut pulcher esset, creasse, horum alterutrum necessario statuere debet: nempe vel, Deum mundum ad appetitum et hominum oculos, vel appetitum et hominum oculos ad mundum condidisse. Jam vero, sive prius sive posterius statuamus, cur Deus Spectra et Spiritus creare debuerit, ut alterutrum horum consequeretur, non video. Perfectio atque imperfectio sunt denominationes, quae non multum a denominationibus pulchritudinis et deformitatis differunt. Ego igitur, ne nimis sim prolixus, solummodo interrogo, quid magis ad ornatum et mundi perfectionem faciat, an quod spectra, an quod multiplicia dentur monstra, centauri, Hydrae, Harpyiae, Satyri, Gryphes, Argi, et plures hujusmodi nugae? Certe mundus bene exornatus fuisset, si Deus eum pro libitu nostrae Phantasiae, iisque rebus, quae facile quivis sibi imaginatur et somniat, nemo vero unquam intelligere potis est, ornasset et concinasset!

Secunda ratio est, quia Spiritus, magis quam aliae corporeae creaturae, Dei imaginem exprimunt, verosimile quoque sit, Deum eos creasse. Profecto me hactenus nescire, in quo Spiritus magis quam aliae creaturae Deum exprimant, fateor. Hoc scio, inter finitum et infinitum nullam esse proportionem: adeo ut discrimen inter maximam et praesantissimam creaturam, atque inter Deum, non aliud sit discrimen, quam quod inter Deum ac minimam creaturam est. Hoc ergo nihil ad rem facit.

Si tam claram de Spectris, quam de triangulo vel circulo, haberem ideam, nullatenus dubitarem statuere, ea a Deo creata fuisse: verum enim vero, quandoquidem idea, quam de iis habeo, omnino cum ideis convenit, quas de Harpis, Gryphis, Hydris, etc. in mea deprehendo imaginatione, ea non aliter quam somnia considerare possum, quae a Deo tantopere, quam Ens et non Ens, discrepat.

Tertia ratio (quae est, quod, quaemadmodum corpus sine anima, etiam anima sine corpore debeat esse) aequae mihi absurda videtur. Dic, quaeso, mihi, an non etiam sit verisimile, memoriam, auditum,

visum, etc. sine corporibus dari, eo quod corpora sine memoria, auditu, visu, etc., inveniuntur? vel globum sine circulo, quia circulus sine globo existit?

Quarta et ultima ratio eadem est cum prima, ad cuius responsionem me refero. Hic loci tantum notabo, me, quinam illi supremi et infimi sint, quos in materia infinita concipis, nescire, nisi terram universi centrum esse sentias. Si enim sol vel saturnus, non autem terra infima erit. Hoc ergo et quod restat praetermittens, concludo, quod hae hisque similes rationes neminem convincent, spectra vel Lemures omnis generis dari, quam eos, qui aures intellectui occultantes, se a Superstitione seduci patiuntur; quae adeo rectae Rationi infesta est, ut potius, quo Philosophorum aestimationem minuat, vetulis fidem habeat» (Carta LIV de Spinoza a Boxel).

En la respuesta que ofrece el filósofo holandés no hay ninguna fundamentación última de su pensamiento, pero sí nos encontramos con respuestas que suponen o llevan implícita una fundamentación. El motivo de la carta es claro. Las cinco respuestas son sumamente interesantes. Así por ejemplo nos habla de la diferencia absoluta existente entre lo infinito y lo finito y rechaza de plano toda escala que podríamos llamar de los seres y un orden de perfección. Esto es un ejemplo y otros muchos que podríamos aducir, pero prefiero dejar escuetas las palabras de Spinoza para que se pueda ver con más claridad su pensamiento.

Hay otra carta dirigida a Boxel en la que vuelve a insistir en muchos de los problemas que Spinoza pretendía contestar en la carta que hemos transcrito. En ésta nos habla bastante de Dios y vamos a copiar sus palabras:

«Dic mihi quaeso, an aliquos Philosophos videris aut legeris, qui in ea fuerunt sententia, mundum casu factum esse; nempe eo sensu, quo tu intelligis, Deum scilicet in creando mundo scopum sibi praefixum habuisse, et tamen eum, quem decreverat, transgressum esse. Nescio tale quid unquam in ullius hominis cogitationem incidisse; similiter me latet, quibus rationibus, ut credam Fortuitum et necessarium non esse contraria, mihi persuadere conaris, quam primum animadverto, tres trianguli angulos duobus rectis aequales esse, nego quoque id casu fieri. Similiter, quam primum adverto, calorem necessarium ignis esse effectum, nego quoque id casu accidere. Quod Necessarium ac Liberum duo contraria sunt, non minus absurdum et Rationi repugnans videtur: nam nemo negare potest, Deum seipsum, et caetera omnia, libere cognoscere, et tamen cuncti communi suffragio concedunt, Deum seipsum necessario cognoscere. Quare mihi nullam inter coactionem, vel vim, et necessitatem differentiam constituere videris. Quod homo vult vivere, amare, etc., non est coactum opus, sed tamen necessarium, et multo magis, quod Deus vult esse, cognoscere, ac operari. Si, praeter dicta, animo volvis, indifferentiam non nisi ignorantiam vel dubitationem esse, atque voluntatem semper constantem, et in omnibus determinatam, virtutem, necessariamque intellectus esse proprietatem; videbis mea verba penitus cum veritate concordare.

Si affirmamus, Deum potuisse rem non velle, et non potuisse eam non intelligere, Deo diversas attribuimus libertates, alteram necessariam, alteram indifferentem; et consequenter Dei voluntatem ab essentia sua suoque intellectu diversam concipiemus, et hoc pacto in aliam ac aliam incidemus ad absurditatem.

Attentio, quam in praecedenti mea exegeram, non tibi visa est necessaria; et hoc fuit in causa, quod cogitationes tuas in praecipuum non defixeris, illud que, quod quam maxime ad rem faciebat, neglexeris.

Porro, ubi dicis, si in Deo actum videnti, audiendi, attendendi, volendi, etc., eos que in eo esse eminenter, nego, quod te tum lateat qualem habeam Deum; hinc suspicor te credere, non majorem esse perfectionem, quam quae memoratis attributis explicari potest. Haec non miror, quia credo, quod triangulum, si quidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse, et circulus, Divinam naturam eminenti ratione circularem esse: et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur.

Epistolae parvitas et temporis angustia non sinunt, ut meam de Divina natura sententiam, Quaestionesque a te propositas, enucleem; praeterquam quod difficultates objicere non sit proferre rationes. Nos in mundo multa ex conjectura facere, verum est; sed, nos nostras ex conjectura habere meditationes, est falsum. In communi vita verisimillimum, in speculativis vero veritatem cogimur sequi. Homo siti et fame periret, si, antequam perfectam obtinisset demonstrationem, cibum ac potum sibi profuturum, edere aut bibere nolle. *Econtra cavendum nobis est, quicquam tamquam verum admittere, quod solummodo verisimile est: ubi enim unam admisimus falsitatem, infinitae sequuntur.*

Porro hinc, quod Divinae et humanae scientiae multis litibus et controversiis repletae sunt, nequit concludi, ea omnia, quae in iis tractantur, incerta esse: quoniam plurimi fuerunt, qui tanto contradicendi studio tenebantur, ut etiam demonstrationes Geometricas irriserint. Sectus Empiricus, aliique sceptici quos citas, dicunt falsum esse, quod totum sua parte majus est, et sic de caeteris judicant axiomatibus.

Ut vero praetermittam ac concedam, nos, demonstrationum defectu, verisimilitudinibus debere esse contentos, dico, demonstrationem verosimilem talem esse debere, ut, licet de ea dubitare possimus, contradicere tamen nequamus; quia id, cui potest contradici, non vero, sed falso simile est. Si, exempli gratia, dico, Petrum in vivis esse, quia eum heri sanum consexi, véro quidem id simile est, quatenus mihi nemo contradicere potest; si autem alius dicit se heri vidisse eum deliquium animi passum fuisse, sequere credere, Petrum inde diem obiisse supremum. hic, ut mea verba falsa videantur efficit. Tuam conjecturam de spectris et lemuribus falsam et ne verisimilem videri, tam clare ostendi, ut in responso tuo nihil animadversione dignum inveniam» (Carta LVI de Spinoza a Hugo Boxel 'versio').

En esta misma carta nos encontramos con una contestación que resulta sumamente interesante e iluminadora. Contestando a la pre-

gunta de si de Dios tenemos una idea tan clara como del triángulo, le dice lo siguiente:

«Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. Si me vero interrogas, utrum tam claram de Deo quam de triangulo habeam imaginationem, respondebo negando: Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus. Hic quoque notandum est, quod non dico, me Deum omnino cognoscere, sed, me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem; et certum est, plurimorum ignorantiam, quorumdam eorum habere notitiam, non impedire. Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam, hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem» (Carta LVI de Spinoza a Boxel).

Estas palabras que acabamos de transcribir son sumamente interesantes y por sí solas expresivas de un pensamiento determinado. Creo que no necesitan ningún comentario. En la misma carta rechaza Spinoza el testimonio de Platón, de Aristóteles y de Sócrates y que Boxel le traía a colación, pero quizás lo más interesante de este fragmento que quiero copiar sean las palabras con las que termina. En ellas vemos lo que ya es habitual y que hemos referido en toda la correspondencia de Spinoza. Le dice que son muy diferentes los principios de los que ambos parten y que es imposible entenderse con él:

«Non multum apud me Authoritas, Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet. Miratus fuisset si Epicurum, Democritum, Lucretium, vel aliquem ex Atomistis atomorumque defensoribus protulisses: non enim mirandum est eos, qui Qualitates occultas, Species intentionales, Formas substantiales, ac mille alias nugas commenti sunt, Spectra et Lemures excogitasse, et vetulis credidisse, ut Democriti auctoritatem elevent; cujus bonae Famae tantopere inviderunt, ut omnes ejus libros, quos tanta cum laude ediderat, combusserint. Si iis fidem adhibere animus est, quas rationes habes ad miracula Divae Virginis et omnium Sanctorum negandum, quae a tot Celeberrimis Philosophis, Theologis, ac Historicis conscripta sunt, ut horum vel centum, illorum vero vix unum producere queam? Denique, Amplissime Vir, longius quam volebam processi; ne te diutius iis rebus, quas (scio) non concedes, molestias creare volo, quia alia, longe a meis diversa principia, etc.» (Carta LVI de Spinoza a Hugo Boxel 'versio').

Es muy curioso lo que sucede con la correspondencia de Spinoza. A ninguno de sus interlocutores termina convenciéndole. Con todo, hasta el presente, vemos aquí claramente cómo a propósito de un problema que es completamente secundario no logran ponerse de acuerdo. Sucede lo que he repetido hasta la saciedad de que

Spinoza es por encima de todo un metafísico y sólo se le puede entender partiendo de sus principios. Esa ambigüedad que tantos desconciertos produce en sus seguidores, es sólo aparente, o quizás motivada por el miedo que tenía a los teólogos y a la autoridad civil. Es por tanto completamente necesario conocer sus puntos de arranque y no dejarse deslumbrar por concesiones que hace con bastante frecuencia.

h) *Correspondencia Schuller-Spinoza*

De Schuller conservamos algunas cartas dirigidas a Spinoza y las contestaciones de éste. La carta LVIII de Spinoza responde a unas dudas y objeciones que le plantea respecto a la libertad:

«Transeo igitur ad illam Libertatis definitionem, quam meam esse ait; sed nescio unde illam sumpserit. Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit; coactam autem, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate sequitur, ut omnia intelligat. Vides igitur, me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate ponere. Sed ad res creatas descendamus, quae omnes a causis externis determinantur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Quod ut clare intelligatur, rem simplicissimam concipiamus. Ex. gr. Lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea, cessante causae externae impulsu, moveri necessario perget. Haec igitur lapidis in motu permanentia coacta est, non quia necessaria, sed quia impulsu causae externae definiri debet; et quod hic de lapide, id de quacumque re singulari, quantumvis illa composita et ad plurima apta esse concipiatur, intelligendum est, quod scilicet unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

Porro, concipe jam, si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se quantum potest conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius, et minime indifferens, se liberrimum esse, et nulla alia de causa in motu perseverare, credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. Sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, et timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius tacuisse vellet. Sic delirans, garrulus, et hujus farinae plurimi, se ex libero mentis decreto agere, non impetu ferri credunt. Et quia hoc praejudicium omnibus hominibus innatum est, non ita facile eodem liberantur. Nam, quamvis experientia satis superque doceat, homines nihil minus posse, quam appetitus moderari suos, et quod saepe, dum contrariis affectibus conflictantur, meliora videant et deteriora sequantur; se tamen

liberos esse crèdunt, idque propterea, quod res quosdam leviter appetant, et quarum appetitus facile potest contrahi memoria alterius rei, cuius, frequenter recordamur.

His, quae nam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sententia, satis, ni fallor, explicui; ex quibus facile ad tui amici objectiones respondetur. Nam, quod cum Cartesio ait, illum liberum esse, qui a nulla causa externa cogitur: si per hominem coactum intelligit eum, qui invitus agit, concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium. Sed si per coactum intelligit, qui, quamvis non invitus, necessario tamen agit (ut supra explicui), nego nos aliqua in re liberos esse.

At Amicus tuus contra affirmat, "nos Rationis exercitio liberrime, hoc est absolute, uti posse"; qua in re satis, ne dicam nimis, confidenter perstat. "Quis enim, ait, nisi propriae contradicendo conscientiae, negaret, me cogitationibus meis cogitare posse, quod vellem, et quod non vellem scribere". Pervelim scire, quam ille conscientiam, praeter illam, quam supra exemplo lapidis explicui, narrat. Ego sane, ne meae conscientiae, hoc est, ne Rationi et experientiae contradicam, et ne praepudicia et ignorantiam foveam, nego, me ulla absolute cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem, et quod non vellem scribere. Sed ipsius conscientiam appello, qui sine dubio expertus est, se in somnis non habere potestatem cogitandi, quod vellet, et quod non vellet scribere; nec, cum somniat se velle scribere, et quod non vellet scribere; nec, cum somniat se velle scribere, potestatem habet non somniandi se velle scribere; nec minus expertum illum esse credo, quod mens non semper aequae apta sit ad cogitandum de eodem objecto, sed prout corpus aptius est, ut in eo hujus vel illius objecti imago excitetur, ita mens aptior est ad hoc vel illud objectum contemplandum.

Cum praeterea addit, quod causae, cur animum ad scribendum applicuerit, ipsum quidem ad scribendum impulserint, sed non coegerint; nihil aliud significat (si rem aequo pondere examinare velis), quam quod ipsius animus ita tum erat constitutus, ut causae, quae ipsum alias, cum scilicet magno aliquo affectu conflictatur, non potuissent, nunc facile potuerunt flectere; hoc est, causae, quae ipsum alias non potuissent cogere, coegerunt jam, non ut invitus scriberet, sed ut necessário scribendi esset cupidus.

Quod porro statuit: "quod si a causis externis cogemur, virtutis habitum acquirere possit nemo"; nescio, quis ipsi dixerit, non posse ex fatali necessitate, sed tantummodo ex libero Mentis decreto fieri, ut firmato et constanti simul animo.

Et quod denique addit: "quod hoc posito omnis malitia excusabilis esset"; quid inde? Nam homines mali non minus timendi sunt, nec minus perniciosi, quando necessario mali sunt. Sed de his, si placet, vide meae Appendicis ad Cartesii Principiorum lib. I, et II ordine Geometrico demonstratur. Partis 2 caput 8.

Denique tuus amicus, qui haec mihi objicit, vellem ut mihi respondere, qua ratione ille humanam virtutem, quae ex libero Mentis decreto oritur, simul concipiat cum Dei Praeordinatione.

Quod si cum Cartesio fatetur, se haec nescire conciliare, ergo tulum, quo ipse transfixus jam est, in me vibrare conatur. Sed frustra. Nam si meam sententiam attento animo examinare velis, omnia congruere videbis, etc.» (Carta LVIII de Spinoza a Schuller).

En esta carta hay una modalidad nueva en la correspondencia de Spinoza. Schuller le plantea las objeciones que le habían hecho a él sobre la doctrina de Spinoza. La contestación de éste supone como todo lo spinoziano unos presupuestos. En este caso aplicados a la libertad, pero no entra en detalles de la posible fundamentación. Quiero, sin embargo, que queden estas palabras del filósofo holandés como muestra de su modo de filosofar y como un cabo más de los que tenemos que atar, para conocer el sistema spinoziano.

Hay también otra carta de Schuller que aparte del interés filosófico que encierra, tiene un detalle humano muy significativo. Da la sensación que se ha quedado satisfecho con las explicaciones que le dio Spinoza y no le vuelve a insistir sobre ellas. Este caso es rarísimo y por ello son muy expresivas las palabras con las que comienza Spinoza la carta. No tenemos que olvidar el drama que debía causar en Spinoza la contestación continua de sus interlocutores y más sabiendo Spinoza que se trataba de problemas fundamentales. Por ello es muy expresivo en la carta al decirle:

«Gaudeo, quod tandem occasio tibi oblata fuerit, ut me tuis literis, mihi semper gratissimis, recreare; quod ut frequenter facias, enixe rogo, etc.» (Carta LXIV de Spinoza a Schuller, 29 de julio de 1675).

A continuación, en la misma carta responde a otras dudas que le plantea:

«Ad dubia pergo, et quidem ad primum dico, Mentem humanam illa tantummodo posse cognitione assequi, quae idea corporis actu existentis involvit, vel quod ex hac ipsa idea potest concludi. Nam cujus cumque rei potentia sola ejus essentia definitur (per Prop. 7, p. 3 Ethices), Mentis autem essentia (per Prop. 13, p. 2) in hoc solo consistit, quod sit idea Corporis actu existentis, ac proinde Mentis intelligendi potentia ad ea tantum se extendit, quae haec idea Corporis in se continet, vel quae ex eadem sequuntur. At haec Corporis idea nulla alia Dei attributa involvit neque exprimit, quam Extensionem et Cogitationem.

Nam ejus ideatum, nempe Corpus (per Prop. 6, p. 2), Deum pro causa habet, quatenus sub attributo Extensionis, et non quatenus sub ullo alio consideratur, atque adeo (per Axiom. 6, p. 1) haec Corporis idea Dei cognitionem involvit, quatenus tantummodo sub Extensionis attributo consideratur. Deinde haec idea, quatenus cogitandi modus est, Deum etiam (per eandem Prop.) pro causa habet, quatenus res est cogitans, et non quatenus sub alio attributo consideratur; adeoque (per idem Axiom.) hujus ideae idea Dei cognitionem involvit, quatenus sub Cogitationis, et non quatenus sub alio attributo consideratur.

Apparet itaque, Mentem humanam, sive Corporis humani ideam, praeter haec duo nulla alia Dei attributa involvere neque exprimere.

Caeterum ex his duobus attributis, vel eorundem affectibus, nullum aliud Dei attributum (per Prop. 10, p. 1) concludi neque concipi potest. Atque adeo concludo Mentem humanam nullum Dei attributum praeter haec posse cognitione assequi, ut fuit propositum. Quod autem addis, an ergo tot mundi constituendi sunt, quot dantur attributa? Schol. Prop. 7, p. 2 Ethices. Posset praeterea haec Propositio facilius demonstrari, deducendo rem ad absurdum; quod quidem demonstrandi genus, quando Propositio negativa est, prae altero eligere soleo, quia cum natura similium magis convenit. Sed quia positivum tantummodo petis, ad alterum transeo, quod est, an id possit ab alio produci, in quo tam essentia quam existentia discrepat; nam quae ab invicem ita differunt nihil commune habere videntur. Sed cum omnia singularia, praeter illa, quae a suis similibus producuntur, differant a suis causis, tam essentia quam existentia, nullam hic dubitandi rationem video.

Quo autem ego sensu intelligam, quod Deus sit causa efficiens rerum, tam essentiae quam existentiae, credo me satis explicuisse in Schol. et Coroll. Prop. 25, p. 1 Ethic.

Axioma Scholii Prop. 10, p. 1 ut in fine ejusd. Scholii innui, formamus ex idea, quam habemus, Entis absolute infiniti, et non ex eo, quod dantur aut possint dari entia, quae tria, quator, etc., attributa habeant.

Denique exempla, quae petis, primi generis, sunt in Cogitatione intellectus absolute infinitus, in Extensione autem motus et quies; secundi autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet semper eadem; de quo vide Schol 7 Lemmatis ante Prop. 14, p. 2.

His, Vir praestantissime, ad tuas nostrisque amici objectiones respondisse me credo: si tamen Scrupulum adhuc remanere existimas, rogo, ut mihi significare non graveris, ut eum etiam, si possim, evellam. Vale. Etc.» (Carta LXIV de Spinoza a Schuller. Hagae Com. 29 de julio de 1675).

El tono de esta respuesta es completamente distinto de todas las otras que sostiene con sus interlocutores. El final de la carta supone una satisfacción grande. Se encuentra con alguien que no rebate sus ideas y esto le hace ser tan amable y tan condescendiente con él. Respecto a la fundamentación no encontramos nada nuevo. Responde a los problemas que le plantean desde unos presupuestos que están claros para Spinoza. En esta carta ya remite con mucha frecuencia a la *Ética*. Esa obra que con tanto aparato de definiciones, distinciones, escolios y corolarios asusta al que se encuentra por vez primera con ella. Ya hemos dicho muchas veces que lo importante en Spinoza es ver las líneas maestras que sustentan su pensamiento. En la correspondencia que sostiene con Schuller no hay nada nuevo que aclare el pensamiento de Spinoza ni fundamente el sistema spinoziano.

i) *Correspondencia Tschirnhaus-Spinoza*

Tschirnhaus se dirige también a Spinoza en busca de luz para solucionar las dificultades que encuentra en su doctrina. Quiero referir dos textos de dos cartas diferentes en los que responde a problemas que le plantea su discípulo:

«Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen Veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato; nomen Adaequati autem naturam ideae in se ipsa; ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram et adaequatam praeter relationem illam extrinsecam. Jam autem, ut scire possim, ex qua rei idea ex multis omnes subjecti proprietates possint deduci, unicum tantum observo, ut ea rei idea sive definitio causam efficientem exprimat.

Exempli gratia, ad circuli proprietates investigandas inquiri, an ex hac idea circuli, quod scilicet constat ex infinitis rectangulis, possim omnes ejus proprietates deducere; inquiri, inquam, an haec idea causam circuli efficientem involvat. Quod cum non fiat, aliam quaero: nempe quod circulus sit spatium, quod describitur a linea, cujus unum punctum est fixum, alterum mobile; cum haec Definitio jam causam efficientem exprimat, scio me omnes inde posse circuli proprietates deducere, etc. Sic quoque, cum Deum definitio esse Ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem (intelligo enim causam efficientem tam internam quam externam), non poterò inde omnes Dei proprietates expromere; at quidem cum definitio Deum esse Ens, etc.» (Carta LX de Spinoza a Tschirnhaus).

En el párrafo primero de esta cita nos encontramos con una precisión sobre la idea adecuada y la idea verdadera que resulta muy interesante. En la carta LXVI hace también una aclaración sobre Dios que es muy iluminativa. Prefiero referir textualmente sus palabras:

«Caeterum, ad tuam Objectionem ut respondeam, dico, quod, quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu, illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis Mentem constituere nequeunt, sed infinitas: quandoque unaquaeque harum infinitarum idearum nullam connexionem invicem habent, ut in eodem Scholio prop. 7, part. 2 Ethic. explicui, et ex prop. 10 Part. 1 patet. Ad haec si aliquantulum attendas, nihil difficultatis superesse videbis, etc. Hagae, 18 de agosto de 1675» (Carta de Spinoza a Tschirnhaus).

No se acaba con esta carta, de la que hemos entresacado algunos párrafos, la correspondencia entre Spinoza y su discípulo. Nos encontramos con una carta dirigida a Spinoza en la que las cuestio-

nes que le plantea Tschirnhaus tocan uno de los puntos centrales del sistema filosófico:

«Velum, ut hac in re mihi gratificeris, indicando, qui ex conceptu Extensionis secundum tuas meditationes varietates rerum a priori possit ostendi, quandoquidem meministi opinionis Cartesii, in qua Cartesius statuit, se eam ex Extensione nullo alio modo deducere posse, quam supponendo, motu a Deo excitato hoc effectum fuisse in Extensione. Deducit ergo juxta meam opinionem corporum existentiam non ex quiescente materia, nisi forte suppositionem motoris Dei pro nihilo haberes; quandoquidem, qui illud ex essentia Dei a priori necessario sequi debeat, abs te non sit ostensum; id quod Cartesius ostensurus captum humanum superare credebat. Quare a te hanc rem requiro, sciens bene, te alias cogitationes habere, nisi alia sontica subsit forte causa, quare illud hactenus manifestum facere nolueris; et si hoc, de quo non dubito, non opus fuisset, tale quid obscure indicares. Sed certo tibi persuasum habeas, quod, sive candide mihi aliquid indices, sive celes, meus tamen erga te affectus immutatus maneat.

Rationes tamen, cur illud specialiter desiderem, hae sunt, quod in Mathematicis semper observarim, quod nos ex quavis re in se considerata, hoc est, ex definitione cujusque rei, unicam saltem proprietatem deducere valeamus; quod si autem plures proprietates desideremus, necesse esse, ut rem definitam ad alia referamus: tunc si quidem ex conjunctione definitionum harum rerum novae proprietates resultant. Ex. gr. si circuli peripheriam considerem solam, nihil aliud concludere potero, quam quod ubique sibi similis sive uniformis existat, qua quidem proprietate ab omnibus aliis curvis essentialiter differt, nec ullas alias unquam potero deducere. Verum si ad alia referam, nimirum ad radios ex centro deductos, ad duas lineas sese intersecantes, aut plures quoque, plures utique hinc proprietates deducere valebo. Quae quidem aliquo modo videntur adversari Prop. 16 Ethices, quae praecipua fere est I. lib. tui Tractatus; in qua tanquam notum assumitur, posse ex data cujusquenque rei definitione plures proprietates deduci; quod mihi videtur impossibile, si non ad alia referamus rem definitam, et quid porro effecit, ut non possim videre, qua ratione ex Attributo aliquo solo considerato, sed omnibus simul sumpsis, vellem hoc edoceri abs te, et qua ratione hoc concipiendum foret. Vale, etc. Parisiis, 23 jun. 1676» (Carta LXXXII de Tschirnhaus a Spinoza).

El problema que le plantea el discípulo es clave y tiene muchas implicaciones en todo el sistema panteísta de Spinoza. He querido referir las palabras textuales de Tschirnhaus porque plantean un problema muy profundo partiendo de un concepto: la extensión. La respuesta de Spinoza es sumamente iluminativa, por lo menos desde la perspectiva de su sistema filosófico:

«Quod petis, an ex solo Extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per Extensionem, sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimat. Sed de his forsam aliquando, si vita

suppetit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine dis-
ponere mihi licuit.

Quod autem addis, nos ex definitione cujusque rei, in se conside-
ratae, unicam tantum proprietatem deducere valere, locum forsam
habet in rebus simplicissimis, vel entibus Rationis (ad quae figuras
etiam refero), at non in realibus. Nam ex hoc solo, quod Deum defi-
nitio esse Ens ad cujus essentiam pertinet existentia, plures ejus pro-
prietates concludo: nempe quod necessario existit, quod sit unicus,
immutabilis, infinitus, etc.; et ad hunc modum plura alia exempla
adferre possem, quae impraesentiarum omitto. Denique rogo, ut in-
quiras an Tractatus D. Huet (nempe contra Tractatum Theologico
Politicum), de quo antea scripsisti, lucem jam viderit, et an mihi
exemplar transmittere poteris; deinde an jam noveris, quatenus ea
sint, quae de Refractione noviter inventa sint. Hisce vale, Nobilissime
Vir, et amare perge, etc. Hagae Com. 15 de julio de 1676» (Carta
LXXXIII de Spinoza a Tschirnhaus).

Con esta cita doy por finalizada la parte referente a la posible
“fundamentación filosófica en la correspondencia de carácter teóri-
co”. Mi propósito no ha sido exhaustivo ni incluso propiamente valo-
rativo, aunque esto último es del todo imposible, ya que cuando se
mide o valora algo se hace desde unos cánones determinados. He
procurado ser lo más imparcial posible en la aportación de datos
que según mi punto de vista, podrían iluminar el pensamiento de
Spinoza. El exceso de citas, la repetición iterativa de textos, sólo
tiene la finalidad en nuestra intención de aportar material con miras
a una posible introducción al pensamiento spinoziano. Ese pensa-
miento que quiere abrir cauces nuevos a la investigación filosó-
fica y que tiene tanta y tan significativa resonancia en nuestros días
en teología y en filosofía. Siguiendo su correspondencia no se pue-
de decir que se trate de un asunto tan exclarecido ni mucho menos
resuelto. Por otra parte, hay que recordar la ambigüedad de las
respuestas de Spinoza y el hecho de que es raro el que convenza
a sus discípulos.

JUAN JOSE GALLEGO SALVADORES, O.P.