

# SPINOZA Y LA TRINIDAD

CHRISTIAN LÓPEZ MAS

Doctor en Filosofía (UV)

RESUMEN: A pesar de que la conocida como *Pantheismusstreit* o polémica del spinozismo tuvo su germen en la lectura impulsada por Jacobi del párrafo 73 de la *Educación del género humano* en el que Lessing expone una interpretación conceptual de la Trinidad, la afinidad entre dicha doctrina religiosa y la filosofía de Spinoza ha sido comúnmente desatendida entre los estudiosos de su obra. Este trabajo pretende contribuir a rellenar ese vacío. Tras problematizar la lectura que Jacobi ofrece del § 73, las referencias textuales en las que Spinoza aborda el problema de la Trinidad permitirán identificar en ella el reconocimiento de un esfuerzo teórico por armonizar lo uno y lo múltiple que, pese a la inadecuación propia del lenguaje teológico, está presente en el fundamento de la estrategia conceptual que vertebra la *Ética*.

PALABRAS CLAVE: Spinoza; Trinidad; Lessing; *quatenus*.

## *Spinoza on the Trinity*

ABSTRACT: The so-called *Pantheismusstreit* or Spinozism controversy had its germ in Jacobi's reading of paragraph 73 of the *Education of Mankind* in which Lessing expounds a conceptual interpretation of the Trinity, but the affinity between this religious doctrine and Spinoza's philosophy has been commonly neglected among scholars of Spinoza's work. This paper aims to contribute to filling this gap. After problematizing Jacobi's reading of § 73, the textual references in which Spinoza addresses the problem of the Trinity will allow us to identify in it the recognition of a theoretical effort to harmonize the one and the multiple which, despite the inadequacy of theological language, is at the basis of the conceptual strategy that structures the *Ethics*.

KEY WORDS: Spinoza; Trinity; Lessing; *Quatenus*.

## INTRODUCCIÓN

De entre los grandes representantes del racionalismo moderno, Gottfried Wilhelm Leibniz es seguramente quien dedicó mayores esfuerzos a pensar el problema cristiano de la Trinidad. Desde escritos tempranos como *Demonstrationum Catholicarum Conspectus* (1669), *Defensio Trinitatis contra Wisowalium* (1671), o *De Demonstratione Possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae* (1671), hasta el célebre *Ensayo de Teodicea* (1710), la presencia del dogma trinitario fue una constante en el discurrir teológico y filosófico del pensador alemán. A la aspiración juvenil de comprender los misterios de la religión le siguió la resignación, debido al reconocimiento de los límites que determinan la racionalidad humana, de intentar simplemente explicarlos. Lo que sí permaneció inalterable en su proyecto intelectual fue la necesidad de asegurar la posibilidad de los misterios de la fe cristiana junto con el rechazo de la existencia de dos verdades diferentes —una válida para la filosofía y otra para la teología. En Leibniz triunfó la convicción de que la conformidad era la relación que mejor alcanza a describir la naturaleza de la fe y la razón. Solamente el mal uso de esta última justifica la necesidad de la revelación a través de los profetas, cuyo fin no es, en cualquier caso, matizar, complementar o reformular lo dicho por

el entendimiento racional, sino iluminar mediante recursos alternativos lo que de otro modo quedaría oscurecido para la comprensión humana<sup>1</sup>.

Coincidiendo en el tiempo con las primeras publicaciones de Leibniz apareció en Ámsterdam, en el año 1670, una obra anónima titulada *Tractatus theologico-politicus*. No tardó en ser asociada al nombre de Benedictus de Spinoza, conocido ya entonces por haber redactado en 1663 un comentario sobre los *Principia Philosophiae* de Descartes. Entre los primeros que acertaron en denunciar su autoría se encontraba el teólogo alemán Johannes Melchior, quien, solo unos meses después de que el libro viera la luz, redactó en latín una refutación que presentó primero en Bonn y más tarde en Utrecht. Era, con permiso de la pronunciada por Jacob Thomasius en la Universidad de Leipzig el 8 de mayo de 1670 y titulada «Programma adversus anonymum de libertate philosophandi», la más temprana reacción contra Spinoza en territorio alemán, a cuyo nombre estaría ya para siempre ligado el apelativo de *monstrum* que Melchior le concediese. Incluido en el *Índice de los libros prohibidos* el 3 de febrero de 1679, la condena por profana, injuriosa, supersticiosa y dañina para la moralidad humana fueron las reacciones más repetidas a su obra.

Según rezaba su subtítulo, el objetivo central del *Tratado teológico-político* era convencer a sus lectores de que la libertad de pensamiento que la religión había ganado para el individuo tras la Reforma debía ser, además, expresada libremente en el Estado; o sea, que las creencias religiosas —especialmente cuando presentan implicaciones para la vida en común de los hombres— debían ser toleradas e incluso discutidas públicamente, y que el buen funcionamiento del orden político debía contar con la obligación de mantenerse sensible a la diversidad de pareceres. Pues es sinónimo de fracaso aquel Estado que se aferra al deseo de ver a sus ciudadanos renunciar a la libertad de pensamiento que por naturaleza les pertenece. Era ésta, sin duda, una afirmación controvertida. Cuestionando la legitimación inmediata y divina de los poderes civil y eclesiástico, abría la puerta a una refundación de los derechos concedidos por tradición y al sometimiento involuntario. Pese a todo, la defensa de la libertad de pensamiento que Spinoza lleva a cabo en su *Tratado* no se traduce en el intento de erradicar toda huella de religión e instituciones obsoletas para instaurar una suerte de filosofía universal. El tono general del mismo no es tanto el de una crítica desmesurada cuanto el de un realismo racional por el que la religión y la política de su tiempo, antes que negadas y reemplazadas, son comprendidas y contrastadas con una forma más elevada de vida. Que sean fruto de un mecanismo imaginativo, que sus creencias y decisiones no estén determinadas por una comprensión adecuada de la realidad, sino, la mayoría de las veces, por pasiones e imitación de los afectos, no las convierte en organismos prescindibles.

---

<sup>1</sup> Cf. María Rosa Antognazza, *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century* (New Haven & London: Yale University Press, 2007), en especial Parte I y II.

Al contrario, religión y política son elementos necesarios en la configuración de la existencia humana, solo que no son los únicos.

A diferencia de Leibniz y de su pretendida armonía filosófico-teológica, Spinoza separa y opone el conocimiento revelado y el conocimiento natural, este último «totalmente distinto» al anterior tanto por su objeto como por los medios sobre los que reposa. Lo primero, porque mientras la obediencia es el objeto de la fe —como también de la política—, solo la verdad es el objeto de la razón. Lo segundo, porque las imágenes e historias narradas en forma de misterios, milagros y profecías, que son el fundamento de la fe y la tradición política, son susceptibles ellas mismas, sin embargo, de adoptar una comprensión lógica y, por lo tanto, radicalmente diferente, tan pronto se apela a las nociones comunes de la razón y a la naturaleza como fuente de explicación. Para Leibniz, la confusión inscrita en el misterio no debía suponer su rechazo; bastaba con que la proposición de fe no fuera contradictoria para preferir su aceptación y ser tenida por verdadera. Para Spinoza, por el contrario, la mera ausencia de contradicción no justifica la validez de la religión revelada; mucho menos invita a convencerse de que la tranquilidad del ánimo que de ella se deriva pueda ser equivalente a la lograda mediante un conocimiento claro y distinto. Fe y filosofía constituyen dos tipos de conocimiento que no tienen «nada en común uno con el otro, sino que cada uno ocupa su dominio sin oposición alguna, y ninguno de ellos tiene por qué ser esclavo del otro»<sup>2</sup>. Tal inconmensurabilidad entre dos formas alternativas, si bien igualmente necesarias, de comprender la realidad, así como el afán por reconocer a cada una su espacio correspondiente, es el sello propio de la filosofía spinozista, y aquello que permite distanciarla de otros esfuerzos racionalistas como el leibniziano.

Por ser el poder, y no la verdad, el objeto de la religión y del conocimiento revelado, es natural que Spinoza no dedique demasiados esfuerzos a pensar el significado de los dogmas de fe, especialmente desde un punto de vista teórico. La bibliografía que analiza la relación entre su pensamiento y el contenido de doctrinas cristianas, como es el caso de la Trinidad, es por ello escasa. Por mencionar solo dos ejemplos recientes en el ámbito hispano, tanto Juan Domingo Sánchez Estop —traductor de su correspondencia— como Atilano Domínguez —traductor de su obra completa—, aseguran que Spinoza rechaza dicha doctrina, sin prestarle a esta cuestión mayor atención<sup>3</sup>. La afirmación no puede sorprender al lector de Spinoza. Es la imagen de su filosofía que, desde finales del siglo XVII, fue transmitida por Pierre Bayle a través de su célebre *Dictionnaire historique et critique*: «Se burlaba, sin duda, del misterio de la Trinidad, y le admiraba que una infinidad de gentes osase hablar de una

<sup>2</sup> Spinoza, *Tratado Teológico-Político* (Madrid: Alianza, 2003), Pref, p. 70 [10-11].

<sup>3</sup> Véase la edición de Juan Domingo Sánchez Estop a la *Correspondencia de Spinoza* (Madrid: Ediciones Hiperión, 1988), 202, nota 2 a la Carta XII (bis); Spinoza, *Tratado teológico-político*, 315, nota 304 de Atilano Domínguez.

naturaleza terminada en tres hipóstasis, a él, que propiamente hablando, da a la naturaleza divina tantas personas como gentes hay sobre la tierra»<sup>4</sup>.

Esta posición unánime acerca de la irrelevancia que en Spinoza ocuparía la reflexión sobre la validez de cuestiones teológicas encuentra una excepcionalidad en el renacer de su figura en la segunda mitad del siglo XVIII en Alemania. La conocida como disputa sobre el panteísmo que puso en marcha Jacobi tras su encuentro con Lessing en Wolfenbüttel se inicia abiertamente como una discusión sobre el dogma cristiano de la Trinidad a la luz de la filosofía de Spinoza. Las dos secciones siguientes están dedicadas a exponer el origen de esta disputa y el papel desempeñado en ella por el dogma trinitario. La presencia de la Trinidad en los escritos de Spinoza configura la cuarta sección. La constatación fundamental a la que allí se llega, más allá de la consideración —o no— de simple anécdota que quepa atribuirle, es el desacierto de los términos tan negativos que tradicionalmente se le han asignado. Finalmente, la quinta sección sugiere algunas reflexiones sobre el sentido especulativo de la Trinidad y el significado que cobra a la luz de su filosofía.

#### 1. LA RELIGIÓN NATURAL ILUSTRADA Y EL PROBLEMA DEL SPINOZISMO

La imagen general proyectada sobre la figura de Spinoza a finales del siglo XVIII en Alemania será definida convenientemente por Gotthold Ephraim Lessing en su célebre encuentro con Friedrich Heinrich Jacobi en Wolfenbüttel de una forma tan sintética como gráfica: Spinoza era tratado todavía como «un perro muerto»<sup>5</sup>. La publicación póstuma de la *Ética* en 1677 no había hecho sino confirmar el recelo generado por el *Tratado teológico-político*. Dos eran, para Jacobi, los puntos más cuestionables de su pensamiento: por un lado, su defensa de un monismo sustancial dejaba sin fundamento la distinción formal entre Dios y el mundo y, en consecuencia, invalidaba la idea de creación, así como las de trascendencia y personalidad divina; por otro lado, la negación de la libertad de la voluntad impedía la salvación por la acción y atentaba contra el orden moral existente basado en el justo equilibrio entre castigo y recompensa. Ambas tesis entraban en conflicto tanto con el pietismo de Jacobi como con un movimiento ilustrado alemán que, asumiendo la inveterada fe en una trascendencia, y depositando su confianza en el imperativo de un progreso racional,

<sup>4</sup> La primera edición del diccionario de Pierre Bayle data de 1697, en dos volúmenes, seguida de una segunda edición muy ampliada y modificada en tres volúmenes, de 1702. La cita ha sido extraída de la cuarta edición, de 1730 y cuatro volúmenes, utilizada por Pierre-François Moreau para su edición sobre los escritos sobre Spinoza de Pierre Bayle, y traducida por Pedro Lomba al castellano en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo* (Madrid: Trotta, 2010), 79.

<sup>5</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, en Jimena Solé, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013), 146.

aspiraba a configurar una convivencia armónica entre el reino humano y el reino divino mediante la defensa de una religión natural ajena a toda confesión particular —y común, por lo tanto, a todas las religiones positivas—, cuyos dogmas debían poder ser descubiertos por cualquier ser humano a través del uso de la razón. Entre los preceptos de esta religión natural se encontraban la fe en Dios, en la inmortalidad del alma y en la recompensa en la otra vida, pero también la fe en la disciplina moral, en la tolerancia religiosa y la conciencia de libertad del ser humano<sup>6</sup>, motivo por el cual sostuvo la ambición de esclarecer unos preceptos religiosos y morales de carácter universal que, en unidad con los principios racionales del saber y de la ciencia, erradicaran las guerras generadas por diferencias de credo que asolaban el territorio europeo desde el siglo XVI, y que todavía a finales del siglo XVIII seguían dictando el rumbo geopolítico y social del continente.

En calidad de ilustrado, Lessing, como también su amigo Moses Mendelssohn, se había mostrado partidario a lo largo de su vida de esta religión natural, alternativa tanto al subjetivismo místico del pietismo, como al racionalismo matemático que desatiende, por abstracto, la riqueza y necesidad de los valores morales. Cualquier clase de dogmas positivos, así como revelaciones y milagros de Dios, o supersticiones, ritos externos y la organización de un orden eclesiástico jerárquico, dejaban de tener cabida en esta comprensión natural de la religión. Lo que ahora eran distorsiones introducidas por la historia debían ser sustituidas por una fe verdadera e inmutable compatible con los principios de la razón y la naturaleza. Nada más acorde a la potencia infinita de Dios, nada más piadoso, que su auténtica revelación fuese conforme al ejercicio racional común a todos los hombres. Por lo tanto, ni elección del pueblo —frente al sectarismo—, ni particularidad del individuo —frente al pietismo—, ni tampoco —frente al misticismo— inaccesibilidad necesaria de las fuentes bíblicas. *Natán el sabio*, alegato de una religión universal común a las tres grandes religiones monoteístas, es la mayor muestra del servicio que Lessing prestó a la causa del deísmo racionalista.

Pero, hacia el final de su vida, esta apuesta por una armonía entre razón y fe no sólo no se había redoblado, sino que, todo lo contrario, parecía haberse retirado casi por completo mediante la publicación en 1780 de *La educación del género humano*. Un gesto que podía ser interpretado, sin más, como una vacilación propia de quien lleva demasiado tiempo en la partida. Así, al menos, quiso leer la jugada su amigo Mendelssohn, quien desde entonces se esforzaría por desmentir ese paso atrás como una capitulación. Pero fue Jacobi, más rápido que el resto, quien mejor supo aprovechar la ocasión para envidarlo todo y desencadenar así su particular desafío. Si acreditaba la renuncia de Lessing al proyecto ilustrado de armonizar fe religiosa y deducción racional, podría probar que la promesa ilustrada de progreso en su conjunto, *pars pro toto*, se alejaba definitivamente de las exigencias espirituales de la nación alemana.

<sup>6</sup> Cf. Fabricio Canfora, *Lessing* (Bari: Adriatica Editrice, 1973), 61.

Dicho de otro modo: si demostraba que Lessing había abdicado del ideal deísta de una religión racional —el último reducto recto y piadoso de la Ilustración— quedaría suficientemente justificado su abrazo al spinozismo<sup>7</sup>.

La publicación de *La educación del género humano* no había contentado a teólogos como Jacobi, pero tampoco a los racionalistas ilustrados más ortodoxos. La idea de un desarrollo y perfeccionamiento del género humano a través de la historia, tesis central del escrito, debía despertar extrañeza entre los partidarios de un saber basado exclusivamente en la fuerza de la deducción racional, tanto como entre quienes abogaban por la revelación como único modo de acceso a la verdad. Mucho más sorprendente, para ambos bandos, debía resultar la identificación por analogía entre educación y revelación desde la que Lessing inicia su reflexión. Nivelar un ejercicio reproducible, observable y sometido a una crítica racional, con otro que por su propia condición resulta privado e indemostrable, parecía no solo contradecirse conceptualmente, sino conducir hacia la renuncia de esa anhelada y prometida armonía de razón y fe que representaba la baza de la religión natural: si ambas venían, a fin de cuentas, a ser una y la misma cosa, parecía claro que una —la implicada variaba en función de los intereses— estaba de más.

No obstante, y por difíciles de sortear que resultaran ambos movimientos, todavía no parecían suficientes para colgar a Lessing el sambenito del spinozismo. Con la salvedad de algunos escritos teológicos de juventud, la asociación entre spinozismo y Lessing requería de un esfuerzo no exento de imaginación. Leonard P. Wessel, por ejemplo, ha defendido que «Lessing no era spinozista

<sup>7</sup> La puntada de Jacobi no estaba dada sin hilo y explica bien por qué, en tiempos de Lessing, la postura oficial de la Ilustración, encarnada en la figura de Mendelssohn, se distancia abiertamente de la herencia spinoziana. La religión natural era concebida como el último refugio ante la acusación de spinozismo, pues, más allá de las indicaciones del *Tratado teológico-político* sobre la naturaleza de la relación entre razón y fe, el propio Spinoza rechazó en su correspondencia privada lo que consideraba un estéril esfuerzo: «Pero, para allanar el camino a sus designios, [Lambert van Velthuysen] dice que no soy torpe de ingenio, buscando, con ello, persuadir a su lector de que he defendido la pésima causa de los deístas con astucia, disimulo y ánimo perverso. Esto muestra ya con bastante claridad que no ha entendido mis argumentos. ¿Quién podría tener tanta fineza de ingenio y tanta astucia como para dar engañosamente tantos y tan válidos argumentos en favor de algo que considera falso?», Spinoza, *Cartas* (Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020), Carta XLIII.

Aun así, la identificación ilustrada entre una ley moral de carácter universal y el verdadero sentido de la religión no es del todo ajena al *Tratado Teológico-político*: «la misma Escritura enseña clarísimamente en muchos pasajes qué debe hacer cualquiera para obedecer a Dios, a saber, que toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo», cap. XIV, 174. Esta afinidad queda insinuada por J. G. Fichte en sus *Aforismos sobre religión y deísmo*, póstumamente publicado pero redactado en 1790, cuyo parágrafo 15 expresa la íntima conexión entre determinismo —sinónimo por entonces de spinozismo— y religión natural. Para un análisis sobre la recepción y el sentido de estos aforismos, cf. Jimena Solé, «Los *Aforismos sobre religión y deísmo* de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción», *Revista de Estudios Kantianos* 4, n.º 2 (2019).

en sentido estricto»<sup>8</sup>. Es cierto que, en *El cristianismo racional* —publicado póstumamente, pero cuya redacción se estima concluida hacia 1753—, cuando Lessing discute la identidad trinitaria, se aprecia cierto racionalismo de corte spinozista barnizado, eso sí, por el lenguaje y, sobre todo, por el principio de los indiscernibles de Leibniz. En *Sobre el origen de la religión revelada* —aunque de datación incierta, suele situarse en torno a 1760—, al señalar que las religiones positivas son, en su relación con la religión natural, «igualmente verdaderas e igualmente falsas»<sup>9</sup>, tampoco es difícil reconocer el espíritu del *Tratado teológico-político*, donde Spinoza afirmaba el valor histórico y político de las religiones positivas al mismo tiempo que las distinguía de su sentido moral universal. Pero, si bien en este breve escrito, la prioridad ontológica y también histórica recae del lado de la religión natural —abanderando la que por entonces era la posición oficial de la Ilustración—, a partir de este momento, como señala en su estudio Fabrizio Canfora, Lessing empezará a dudar cada vez más del papel que debe concederse a esta última: si como un principio verdadero inmutable, siendo las diferentes religiones positivas una desviación histórica de su significado original, o, si como un término ideal respecto del cual las religiones positivas y reveladas serían un momento necesario en la consecución gradual de la verdad eterna. La primera era la solución ofrecida por el deísmo racionalista; la segunda, la propia de una forma de pietismo histórico donde la revelación particular de cada individuo deviene un *momento* de la revelación universal.

Lo que en un período de juventud era todavía una duda sincera, será, ya durante sus años en Wolfenbüttel, una apuesta decidida por la segunda solución al comprender la razón, no en términos matemáticos, sino como razón histórica, y la verdad, no como un dato inmediato, sino como una adquisición progresiva del espíritu humano. De este modo, como señala Canfora, Lessing cancela la oposición ilustrada entre religión natural o verdad, por un lado, y religión positiva o falsedad, por el otro, para convertir, mediante un sutil ejercicio dialéctico, en *natural* a la religión positiva, y en *positiva* a la religión natural<sup>10</sup>. Así pues, en la redacción de *La educación del género humano* resulta evidente que no es tanto Spinoza el referente filosófico principal, cuanto Leibniz. La evolución y movimiento que, desde un plano metafísico, eran atribuidos a la

<sup>8</sup> Leonard P. Wessel, *G. E. Lessing's Theology: A Reinterpretation. A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment* (The Hague, Mouton & Co., 1977), 228.

<sup>9</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Sobre el origen de la religión revelada*, en *Escritos filosóficos y teológicos* (Barcelona: Anthropos, 1990), § 5. Como ha recordado Agustín Andreu en su edición castellana del escrito, este párrafo recuerda al lema que preside *La educación del género humano*.

<sup>10</sup> Cf. Canfora, *Lessing*, 116. Para una lectura menos dialéctica del pensamiento de Lessing, cf. Wessel, *G. E. Lessing's Theology*, en especial el cap. 4. Según Wessel, Lessing no habría abandonado el paradigma racionalista de una razón analítica, sino que lo habría reinterpretado sobre la base de la irrupción del paradigma empirista y su atención a lo particular e histórico, sin llegar a estructurar con precisión la forma en la que deba establecerse una armonía estable entre ambas dimensiones.

mónada<sup>11</sup>, designan ahora tanto al individuo como a la sociedad mediante la identificación de educación e historia.

Por todo ello, no puede dejar de sorprender la acusación de spinozismo que Jacobi dirigió a Lessing en su visita a la biblioteca de Wolfenbüttel. El rechazo de una racionalidad matemática y la apuesta por el desarrollo histórico de la verdad son dos gestos complementarios que difícilmente puedan confundirse con el proyecto filosófico de una Ética concebida *sub specie aeternitatis*. El viejo Lessing parecía haberse resguardado bien de las acusaciones de ateísmo y fatalismo que, a ojos de Jacobi, debían acompañar al spinozismo, pues, por un lado, las religiones positivas, fundamentalmente el cristianismo, no eran vistas como desviaciones de una original religión natural, ni tampoco, por otro lado, la racionalidad daba la espalda al progreso y perfeccionamiento morales. Pero, en la medida en que la llegada de Jacobi a Wolfenbüttel el 5 de julio de 1780 tuvo lugar apenas unas semanas más tarde de que Lessing publicase *La educación del género humano*, parece claro que su visita había sido motivada por la publicación de dicha obra. ¿Qué había encontrado Jacobi en el texto de Lessing que le llevase a identificar su filosofía con la de Spinoza, si ni la racionalidad matemática ni la cualidad eterna de la verdad ocupaban el centro del discurso?

## 2. EL § 73 DE *LA EDUCACIÓN DEL GÉNERO HUMANO*

El corazón de la polémica que entonces se inicia sobre la filosofía de Spinoza aparecía avanzada la partida, concretamente en el § 73, justo en el momento en el que Lessing plantea una comprensión racional de la doctrina de la Trinidad. Así lo reconocía Jacobi en su primera Carta a Mendelssohn, fechada el 4 de noviembre de 1783:

Antes de que las opiniones de Lessing me fueran reveladas de la manera en que he expuesto aquí, me encontraba en la firme convicción, basada en testimonios, de que Lessing era un teísta ortodoxo [sic].<sup>12</sup> Sin embargo, esto hacía que algunos pasajes de *La educación del género humano*, especialmente el § 73, me resultaran completamente incomprensibles. Quisiera saber si alguien puede explicar este pasaje de algún otro modo que no sea apelando a ideas spinozistas<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadología* (Madrid: Alhambra, 1986), §§ 10-12.

<sup>12</sup> Aunque Jacobi escribe aquí «teísta ortodoxo», como señala Jimena Solé en su edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, Jacobi querría decir en realidad, un «deísta ortodoxo», esto es, un defensor de la religión natural, pues Lessing había negado en otros escritos el principio teísta de la revelación como acceso a la divinidad. Cf. Solé, *El ocaso de la Ilustración*, 68.

<sup>13</sup> Jacobi, *Cartas...*, 155 [41]. Desde el inicio del relato, Jacobi admite que su interés estaba puesto en el § 73 cuando pone en boca de Lessing las siguientes palabras: «Una sola vez le dije [a Mendelssohn] más o menos aquello que a usted le llamó la atención de *La educación del género humano* (§ 73). No pudimos ponernos de acuerdo y decidimos abandonar el asunto», 126-127 [3].

Los párrafos que preceden al § 73 recogen desde una dimensión histórica la tesis ilustrada de la complementariedad entre razón y revelación. En el pasado, las Escrituras habrían ofrecido de forma inmediata aquellas verdades que la razón todavía no estaba en condiciones de demostrar. Pero, dado el progreso que la razón ha logrado experimentar en su historicidad, es razonable esperar de ella que pueda encaminarnos por sí sola hacia una comprensión completa de las verdades reveladas. La Trinidad, como la inmortalidad del alma, son solo ejemplos de que, lo que hasta ahora ha sido comprendido exclusivamente mediante una revelación inmediata, debe llegar a ser deducido racionalmente a partir de certezas previas. Lo que Lessing dice en el § 73 acerca de la doctrina de la trinidad es lo siguiente:

La doctrina de la trinidad, por ejemplo. ¿Y si fuera ésta la doctrina destinada a encaminar por fin a la razón humana, después de infinitos extravíos en diversas direcciones, al reconocimiento de que es imposible que Dios sea uno en el mismo sentido en que lo son las cosas finitas; que también su unidad tiene que ser una unidad trascendental [*eine transcendente Einheit*], la que no excluye una suerte de multiplicidad?<sup>14</sup>

La singularidad de la interpretación que ofrece Lessing en estas líneas del dogma trinitario no reside en su originalidad —se alinea con la ortodoxia cristiana al presentar a Dios como Padre, Hijo y Espíritu sin renuncia de la unidad sustancial en la medida en que su naturaleza establece la condición de posibilidad de cada una de las tres personas y de su identidad—, cuanto en el hecho de presentar a dicha doctrina y, por extensión, a la teología en su conjunto, como maestra del conocimiento racional, o, al menos, como su medio necesario. En este sentido, el posicionamiento de Lessing es cuanto se quiera menos spinoziano. Por lo demás, el término «unidad trascendental» mediante el que Lessing describe la operatividad de la comunión sustancial de las tres personas de la Trinidad tampoco es un concepto presente en los escritos de Spinoza. En el comentario que Jacobi incluye en sus Cartas sobre el § 73 de Lessing, sin embargo, se comprueba que es precisamente esa trascendentalidad de la unidad, o sea, la falta de una unidad *real* capaz de traducirse en una realidad personal, lo que motiva su identificación con el spinozismo.

El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad en todo lo real, del ser en toda existencia, carente por completo de individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo que no puede ser diferenciado y por lo tanto no excluye un tipo de pluralidad. Considerada *exclusivamente* en esta unidad trascendental, la divinidad debe carecer absolutamente de la realidad, que solo puede encontrar su expresión en individuos determinados. Así pues, esta, la *realidad*, con su concepto, reside en la *natura naturata* —el Hijo desde la eternidad— mientras que aquella, la

<sup>14</sup> Lessing, *La educación del género humano*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, § 73.

*posibilidad, la esencia, lo sustancial de lo infinito, con sus conceptos, reside en la natura naturanti* —el Padre<sup>15</sup>.

La maniobra conceptual de Jacobi en estas líneas es doble. Por un lado, identifica al Dios de Spinoza con una unidad abstracta cuya indeterminación garantiza la existencia de la pluralidad: por no ser nada concreto, puede serlo todo. Pero, para ser algo verdaderamente real debe abandonar su unidad abstracta e individualizarse en una determinación concreta. En consecuencia, solo puede hablarse de verdadera realidad cuando el Dios impersonal de Spinoza, la *natura naturante*, deviene *natura naturata*. Por otro lado, Jacobi establece un paralelismo en su comentario entre las personas de la Trinidad y el sistema ontológico de la *Ética*. Identifica el Hijo con la *natura naturata*, y, más concretamente, con el tipo de realidad que es determinada, es decir finita, mientras que concede al Padre la posición que en la *Ética* desempeña la *natura naturans* carente de determinación, pero en virtud de la cual toda determinación existe. Este doble movimiento le permite defender la herejía que representa el spinozismo al excluir del sistema tanto un Dios personal y creador como la creación misma. Sin embargo, la continuación del § 73 no encaja con el paralelismo establecido por Jacobi entre las personas de la Trinidad y el sistema de Spinoza. Antes que en la relación entre la sustancia y sus modos finitos, Lessing parece pensar aquí en el vínculo entre la unidad indeterminada de la sustancia y sus múltiples expresiones o atributos. Así, tras establecer la trascendentalidad de la unidad divina, introduce la dimensión de la multiplicidad a través de la representación que Dios se haría de sí mismo.

¿No es necesario, cuando menos, que Dios tenga la representación más perfecta de sí? Es decir, una representación que contenga todo lo que hay en El. Pero, ¿contendría acaso todo lo que hay en El si también de su existencia necesaria, como de sus demás atributos, contuviese meramente una representación, meramente una posibilidad?<sup>16</sup>

La representación de Dios de la que habla aquí Lessing, o sea, la determinación que introduce una multiplicidad en la unidad trascendental, corre el riesgo de ser comprendida como una simple posibilidad respecto de su existencia necesaria, es decir, como algo no-real que reproduce de manera imperfecta o virtual la naturaleza divina. Una comprensión semejante de la representación sería válida para describir la estructura formal de los objetos naturales. Pero la existencia de Dios no es algo que pueda ser predicado como meramente posible sin que todos sus restantes atributos dejen inmediatamente de serlo. Por eso, afirma Lessing aquí, o bien la existencia de Dios no puede ser pensada ni conocida, en la medida en que no admite una representación completa de sí, o bien debe ser introducida una nueva comprensión de la representación que abandone la connotación de mera posibilidad. Pero lo primero es absurdo, pues se sigue de la suma perfección de Dios que éste pueda tener una expresión

<sup>15</sup> Jacobi, *Cartas...*, 156 [41-42].

<sup>16</sup> Lessing, *La educación del género humano*, § 73.

completa de sí mismo, una expresión que sea todo lo que Dios es. «Por consiguiente, o Dios no puede tener una representación completa de sí o esta perfecta representación existe necesariamente lo mismo que El, etc.<sup>17</sup>».

La apelación a una *representación* de Dios como recurso para expresar la naturaleza de la Trinidad había sido utilizada por Lessing con anterioridad en *El cristianismo racional*: «Desde toda la eternidad pensóse Dios a Sí mismo en toda su perfección, es decir, desde toda la eternidad Dios se creó un ser al cual no le faltaba ninguna de las perfecciones que poseía Él mismo»<sup>18</sup>. Lejos, pues, de tratarse de dos «cosas» o sustancias distintas, Dios y su representación —o la imagen que Dios se hace de sí mismo— deben ser comprendidos como una misma identidad que ha sido «duplicada». Como señala Lessing hacia el final del § 73, esa representación no puede confundirse con un simple reflejo inerte solo aparentemente similar a Dios —como la forma que vemos reflejada de nosotros ante el espejo; debe ser un auténtico desdoblamiento, una duplicidad que conserva toda la realidad contenida en el original y cuya distinción resultara completamente imposible. Porque la representación no es en Dios mera posibilidad, sino una y la misma existencia divina bajo una determinada apariencia.

A ese ser [que es representación de Dios] lo llama la Escritura el Hijo de Dios, o mejor aún, Dios Hijo. Dios porque no le falta ninguna de las propiedades de Dios. Hijo, porque, según nuestra manera de pensar, lo que concibe a alguna cosa, parece tener una cierta propiedad respecto a la cosa concebida.

Ese ser es Dios mismo y no hay que distinguirlo de Dios, porque, al pensar a Dios, se piensa ese ser y no es posible pensarlo sin Dios; es decir, porque no se puede pensar a Dios sin Dios, o porque no sería verdaderamente Dios un Dios a quien se privara de la representación de Sí mismo.

A ese ser puede llamársele imagen de Dios, pero imagen idéntica<sup>19</sup>.

Esta consustancialidad defendida en *El cristianismo racional* entre Dios y el Hijo es la que reaparece de nuevo en el § 73 de *La educación del género humano*. La perplejidad que genera en nuestro entendimiento dicha posibilidad debe atribuirse más bien a un fracaso de nuestra «lengua» para expresar la relación entre lo uno y lo múltiple, o entre la infinitud y la determinación, esto es, a un estado todavía insuficientemente desarrollado de nuestra capacidad racional, que a una auténtica contradicción ontológica. De ahí que, quienes han intentado transmitir dicha posibilidad «difícilmente hubieran podido expresarse de modo más comprensible y sencillo que apelando a un *hijo* engendrado desde la

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *El cristianismo racional*, § 5, en *Escritos filosóficos y teológicos*, 179. La alusión al Hijo como creado *desde la eternidad* se repite en el § 73 de *La educación del género humano*. En líneas como éstas, Canfora ha creído distinguir la influencia que tuvo en Lessing el misticismo heterodoxo medieval, especialmente de autores como Scoto Eriúgena, Jacob Böhme o Meister Eckhart, para quienes la representación, la volición y la creación eran en Dios una y la misma cosa, *cf.* Lessing, 112.

<sup>19</sup> Lessing, *El cristianismo racional*, §§ 6-8.

eternidad por Dios»<sup>20</sup>. Este hijo, engendrado desde la eternidad, y al que no le faltan ninguna de las perfecciones que Dios mismo posee solo inadecuadamente puede ser identificado con los modos finitos de la *Ética*, como quería Jacobi. Pues, mientras a la esencia de la sustancia pertenece el existir, las cosas finitas presentan una escisión entre su esencia y su existencia, y, por lo tanto, una imperfección si se compara su potencia con el poder absoluto de Dios. Sin embargo, la crítica de Jacobi al spinozismo de Lessing se basaba precisamente en esa vinculación entre el Hijo y la *natura naturata*. Ello le permitía defender que, en el spinozismo, la determinación es finitud, mientras que la infinitud de Dios es equivalente a una unidad trascendental o sin personalidad cuya indeterminación impide una creación voluntaria y efectiva en el tiempo. La pregunta que inevitablemente se abre paso es si, de estar Lessing pensando en los atributos y no en los modos finitos cuando introduce la representación que multiplica la unidad sin fragmentar su identidad, la crítica de Jacobi conserva su validez. Por lo demás, y una vez que la asimilación del hijo con los modos finitos se comprueba inadecuada, debe aclararse si la identificación de la segunda persona de la Trinidad con los atributos de la sustancia —como parece colegirse más adecuadamente del § 73 de Lessing— presenta alguna utilidad filosófica para la comprensión del spinozismo.

### 3. EL PROBLEMA DE LA TRINIDAD EN SPINOZA

El 26 de julio de 1663, Spinoza dirige una carta a su amigo Lodewijk Meyer, editor y escritor del prefacio del único libro que firmase en vida —los *Principios de filosofía de Descartes*, acompañados, a modo de apéndice, de los *Pensamientos metafísicos*—, con la intención de responder a cuestiones motivadas por la edición de su texto<sup>21</sup>. A diferencia de los *Principios*, donde el lector encuentra dificultades para discernir qué afirmaciones atribuir a Descartes y cuáles a Spinoza, existe mayor consenso en que las reflexiones contenidas en los *Pensamientos metafísicos* son más próximas a la ontología que la *Ética* presentará posteriormente bajo un aspecto depurado y propio<sup>22</sup>. Durante el proceso de

<sup>20</sup> Lessing, *La educación del género humano*, § 73.

<sup>21</sup> Esta carta no apareció en la primera edición de la obra póstuma de Spinoza. Se explica así que sea presentada, siguiendo su clasificación cronológica, como Carta XII (bis).

<sup>22</sup> Así piensa, por ejemplo, Charles Ramond en *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza* (Paris: PUF, 1995), 46-47, y también Pierre Macherey en el vol. I de su *Introduction à l'Éthique de Spinoza* (Paris: PUF, 1998), 70-71, nota a pie. No obstante, Meyer defiende en el Prefacio que «tanto en la primera y segundas partes y en el fragmento de la tercera de los *Principios de la filosofía de Descartes* como en sus *Pensamientos metafísicos*, se ha limitado a proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se encuentran en sus escritos o como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios por él establecidos», en Spinoza, *Pensamientos metafísicos* (Alianza, Madrid, 2014), 166. Uno de los motivos más próximos a Descartes, y que serán abandonados posteriormente por Spinoza, es la duplicidad sustancial entre pensamiento y extensión, así como el uso de «atributo» en su

edición, Meyer había velado porque el escrito de Spinoza fuese amable al oído de las altas instituciones eclesiásticas. La censura y la persecución eran en la época dos prácticas por las que preocuparse. Se entiende, en consecuencia, que, además de por alguna cuestión formal, Meyer se interesó por la posibilidad de «eliminar algo que afirmo —reformula Spinoza en su respuesta— en la segunda parte, a saber que el hijo de Dios es él mismo el padre. Finalmente, si no hay que cambiar mi declaración de que ignoro qué quieren decir los teólogos con el término “personalidad”<sup>23</sup>».

Sobre la última cuestión, Spinoza precisa que no se le escapa lo que significa el término «personalidad», pero sí lo que puedan entender por él los teólogos cuando lo atribuyen a Dios. Los *Pensamientos metafísicos* habían introducido el vocablo «personalidad» para discutir, no tanto la naturaleza de cada uno de los representantes de la Trinidad —como sugiere Sánchez Estop en su traducción de las *Epistolae*—, cuanto la antropomorfización de la que es objeto Dios cuando se proyecta sobre su naturaleza la separación de esencia, entendimiento y voluntad, como si de tres facultades diferenciadas se tratasen, lo que permite defender el absurdo de que Dios podría haber decidido libremente no crear el mundo o haberlo creado de una forma distinta, como si el mundo no se siguiera necesariamente de la esencia —o sea del entendimiento, o sea, de la voluntad— de Dios<sup>24</sup>. En este sentido, la valoración enunciada por Atilano Domínguez en su traducción y comentario del *Tratado teológico-político* sobre el dogma de la encarnación parece adecuada cuando asegura que la pretensión de Spinoza era la de eliminarlo. En la medida en que lo concibe como una transformación esencial de la divinidad a través de la cual adquiere nuevos atributos, o sea, como un imposible metafísico, se entiende que no perciba en él provecho para contribuir a la obediencia del vulgo o al ejercicio de la justicia que justifique su conservación. De ahí la valoración transmitida a su amigo H. Oldenburg:

En cuanto a lo demás que a esto añaden algunas Iglesias, a saber que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente que yo no sabía lo que éstas querían decir con ello. Pues, a decir verdad, no me parece menos absurdo decir esto que el afirmar que un círculo ha revestido la naturaleza del cuadrado<sup>25</sup>.

Según Atilano Domínguez, el mismo destino habría reservado Spinoza para otro dogma como es el de la Trinidad cuya pretensión, de nuevo, no sería la de asegurar el mantenimiento del orden social sino conocer la naturaleza divina<sup>26</sup>.

---

sentido teológico tradicional, cf. Pierre-François. Moreau, *Spinoza y el spinozismo* (Madrid: Escolar y Mayo, 2012), 73. Para un estudio sintético de las principales diferencias entre el Spinoza de los *Pensamientos metafísicos* respecto de Descartes y del Spinoza de la *Ética*, cf. Charles Huenemann, «The Middle Spinoza», en *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. por Olli Koistinen et al. (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005).

<sup>23</sup> Spinoza, *Correspondencia*, Carta XII (bis).

<sup>24</sup> Cf., Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, II, 8 [264].

<sup>25</sup> Spinoza, *Correspondencia*, Carta LXXIII.

<sup>26</sup> Cf. Spinoza, *Tratado teológico-político*, 315, nota 304.

Pero, acerca de la Trinidad, no se encuentra en su obra una afirmación tan categórica, motivo que nos permite cuestionar si tras ella no subyace un valor teórico o filosófico que previene contra su eliminación.

La identidad entre el Hijo y el Padre que inquietara a Meyer había sido problematizada en los *Pensamientos metafísicos* mediante un razonamiento al absurdo. El objetivo era desacreditar la creencia en la *communicatio idiomatum*, conforme a la cual los entes finitos reciben de Dios su misma eternidad por haber sido creados por Él «ab aeterno». El ejemplo más representativo de esta comunicación es el que habría acaecido con el Hijo de Dios. Mediante una creación desde la eternidad, como la que se presupone en dicha doctrina, piensa Spinoza, lo que se obtiene es la negación de la eternidad misma de Dios y, en consecuencia, la cancelación del presupuesto inicial desde el que se partía. Esto es así porque, bajo la expresión latina «ab aeterno», Spinoza pretende expresar «algo totalmente distinto» de lo referido mediante el término «eternidad de Dios»<sup>27</sup>. Por esta última, Spinoza entiende la necesaria coimplicación de esencia y existencia. Así, que Dios sea eterno significa que de su sola esencia se sigue inevitablemente su existencia, o que, por el simple hecho de *ser*, existe. Semejante propiedad debe ser reservada a Dios —y, aquí también, a las verdades matemáticas. Por no pertenecer a su esencia, en cambio, la existencia de las cosas creadas es necesariamente «temporal» y dependiente de la mediación divina como causa. Pero puesto que repugna a las mentes de la mayoría, dice Spinoza, concebir la creación del mundo en términos meramente temporales, suele atribuirse igualmente la eternidad a las cosas finitas, cuya esencia no implica necesariamente la existencia<sup>28</sup>. Se habla entonces de una creación «ab aeterno». De manera que, para Spinoza, esta expresión, «ab aeterno», adquiere en este escrito el significado que en otros lugares representará lo indefinido o el infinito «malo»—cf. Carta XII—, es decir: «la duración sin principio o una duración tal que, aunque quisiéramos multiplicarla por muchos años o por millones de años, y este producto, a su vez, por millones, nunca lograríamos expresarla con ningún número, por grande que fuera»<sup>29</sup>. Se trata, por lo tanto, de *nada*, un mero ente de razón carente de correlato en la realidad, un principio inalcanzable por el entendimiento y, en consecuencia, in-actual. Presuponer, como lo hace el discurrir común, que el mundo ha sido creado «ab aeterno», es decir, desde un principio indeterminable, debe caracterizarse de absurdo. No solo porque haga surgir el mundo desde la más absoluta nada, sino porque con ello se atribuye igualmente a Dios una duración «ab aeterno», pues si las cosas finitas reciben su ser de Dios —ya que su esencia no implica la existencia—, deberá reconocerse, en consecuencia, la naturaleza temporal —*i.e.*, temporalmente indefinida— de ambos.

<sup>27</sup> Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, II, 1 [251-2].

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>29</sup> Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, II, 10 [270], 336.

La solución de Spinoza a esta encrucijada pasa por una doble negación. En beneficio de la distinción ontológica, Spinoza niega primero la confusión que sugiere el común representar: la eternidad divina no puede ser heredada o «comunicada» a las criaturas en la medida en que debe seguir valiendo para estas últimas la separación entre esencia y existencia. En segundo lugar, es negado el concepto mismo de «criatura», por lo tanto de «creación» —entendida como generación a partir de la nada—, así como, en general, la necesidad de proyectar una comunicación externa o temporal que ligue al mundo con Dios, ya sea mediante la fórmula de un salto, ya mediante un tránsito dialéctico. Por «creación», Spinoza entenderá «la operación en la cual no concurren más causas que la eficiente»<sup>30</sup>, o sea, la presencia eterna e inmediata de Dios en el mundo. En consecuencia, al concepto «creación» le sobran tanto una materia informe, como una idea prototípica o forma platónica, como, finalmente, una distancia entre sujeto y objeto que pueda ser salvada mediante un plan libre y voluntariamente diseñado; esto es, le sobran todos los otros tipos de causa que reconoce la tradición escolástica.

Esta argumentación contenida en los *Pensamientos metafísicos* le permite constatar, finalmente, el error en el que incurren quienes aducen el ejemplo de la Trinidad para defender la existencia «ab aeterno» de las cosas creadas. Pues, además de rebajar el carácter eterno y necesario de Dios a una duración indefinida cuyo comienzo y fin nos son desconocidos, tal planteamiento incluye al Hijo entre el conjunto de cosas creadas, atribuyéndole así una duración que, por su proximidad al Padre, se considera «ab eterno» o indefinida, sin percatarse de que el Hijo es El mismo Dios y que, por lo tanto, no ha podido ser «creado» en el sentido en que se dice de las cosas finitas lo han sido. Por lo tanto, Spinoza concluye:

es absolutamente falso que Dios pueda comunicar su eternidad a las criaturas y que el Hijo de Dios sea una criatura, sino que es eterno como el Padre. Por eso, cuando decimos que el Padre engendró [*genuisse*] el Hijo *ab aeterno*, no queremos decir sino que el Padre siempre ha comunicado su eternidad al Hijo<sup>31</sup>.

Al emplear el verbo *genuisse* para defender una «generación» desde la eternidad y negar tanto la comunicación de la eternidad a la creatura, como el carácter de «creación» del Hijo, Spinoza socava la concepción tradicional de la creación y asume la disputa iniciada entre junio y agosto del año 325 en el Primer Concilio de Nicea sobre la naturaleza de la Trinidad, donde se concluye

<sup>30</sup> Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, II, 10 [268], 33. La inclinación de Spinoza por las causas eficientes no se reduce a la creación, sino que afecta a la *definición o idea verdadera* de toda realidad, incluido Dios. Al respecto, *cf.* Carta LX a Tschirnhaus.

<sup>31</sup> *Ibid.*, [271].

que el Hijo de Dios no ha sido creado (ποιηθέντα) sino, más bien, *engendrado* (γεννηθέντα) por Dios<sup>32</sup>.

El 13 de septiembre de 1661, algunos años antes que Meyer, su también amigo Oldenburg había ya trasladado a Spinoza sus dudas acerca del papel que desempeñaba la concepción cristiana de la creación en su filosofía, después de que éste le enviara a él y al resto de sus compañeros de la *Royal Society* de Londres un borrador con los axiomas y proposiciones que, más tarde, conformaría la primera Parte de la *Ética*. Entre las diversas objeciones que planteó al borrador de Spinoza se encontraba una referente a la que entonces aparecía como primera Proposición del escrito: «Una sustancia no puede ser producida [*produci*], ni siquiera por otra Sustancia, cualquiera que sea ésta»<sup>33</sup>. A ojos de Oldenburg, el problema que presentaba esta proposición era que las sustancias —por las que Oldenburg, siguiendo a Descartes, entendía también a los seres humanos y finitos— necesariamente quedaban convertidas en causas de sí mismas, o sea, en dioses, negando con ello validez a la idea de un Dios creador o causa primera y transitiva de todo lo existente. La respuesta que Spinoza dirige a Oldenburg, con la sustitución del adjetivo «producidav (*produci*) por el de «creada» (*creari*)<sup>34</sup>, reproduce, a propósito del ser humano, la distinción conceptual decretada siglos antes por el Concilio de Nicea sobre el Hijo y el Padre:

En cuanto a lo que objetáis a la primera Proposición, os pido, amigo mío, que tengáis en cuenta que los hombres no son creados sino solo engendrados [*homines non creari; sed tantum generari*] y que sus cuerpos existían con anterioridad, si bien estaban formados de otra manera. Lo que de esto se sigue, y que admito sin reticencia, es que si una parte de la materia se anulara, toda la extensión se desvanecería<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Lo que exactamente recoge el Concilio sobre la naturaleza del Hijo es lo siguiente: «Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado —γεννηθέντα—, no creado; consubstancial al Padre (o de una sola sustancia con el Padre), por quien todo fue hecho», *1. Konzil von Nikaia (1. ökum.): 19.Juni-25.Aug.*, en Heinrich Denzinger et al., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kindlichen Lehrentscheidungen* (Freiburg: Herder, 2005), 63.

En el § 73 de *La educación del género humano*, el verbo utilizado por Lessing para describir la relación entre Dios y el Hijo es *zeugen*, expresión que en alemán traduce γεννηθέντα.

<sup>33</sup> Spinoza, *Correspondencia*, Carta. III. El contenido de esta proposición es menos restrictivo en su versión definitiva en *Ética* demostrada según el orden geométrico (Madrid: Alianza, 1998), I, Prop. 6, donde no se excluye la posibilidad de que la sustancia pueda ser producida en términos absolutos —por sí misma, por ejemplo—: «Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia».

<sup>34</sup> La proximidad que Spinoza encuentra entre los dos verbos, producir y crear, se aprecia, por ejemplo, en el Escolio de la Prop. XV de la Parte I de la *Ética*: «he demostrado, con bastante claridad a mi juicio, que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra cosa».

<sup>35</sup> Spinoza, *Correspondencia*, Carta IV. Aunque «engendrar» traduce aquí la palabra latina *generari*, mientras que en los *Pensamientos metafísicos* traducía *genuisse*, la raíz léxica es en uno y otro caso la misma, permitiendo así el mantenimiento de la distinción conceptual generación-creación.

Qué quiere significar exactamente aquí Spinoza al expresar que los hombres no son creados sino sólo engendrados resulta más claro a la luz de la nota 5 del Capítulo II del *Tratado breve*, donde Spinoza subraya la distinción entre los verbos en disputa:

Y ahí reside la diferencia entre *crear* y *generar*. Crear es poner una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en cambio, es que una cosa surge solo en cuanto a la existencia. De ahí que ahora no hay en la naturaleza creación alguna, sino tan sólo generación. [...] Pero lo que nosotros llamamos aquí crear no se puede decir, en rigor, que haya existido jamás, y no lo hacemos sino para indicar qué podemos hacer cuando distinguimos entre crear y generar<sup>36</sup>.

Cuando Meyer le inquiere a Spinoza si, acaso, no habrá confundido la redacción de su pensamiento al afirmar, en las *Meditaciones metafísicas*, que el hijo de Dios es él mismo el padre, Spinoza le responde refrendando su escrito: El Hijo de Dios es engendrado, no creado; y, en este sentido, es eterno como el Padre. No es «creado» porque su esencia no es puesta nunca como una esencia diferente a la esencia del Padre, por lo tanto, también su esencia es necesaria e implica la existencia; es «engendrado», porque su diferencia con el Padre viene determinada solamente por la existencia. Pero esto último, no en el sentido de que la existencia del Hijo sea, como las determinaciones finitas correspondientes a la *natura naturata*, contingente o de duración determinada, pues su generación es transmitida desde la eternidad, o sea, que también en el Hijo la existencia está determinada necesariamente por su esencia. Jacobi tenía, en consecuencia, razón en una apreciación importante: en la medida en que, en Spinoza, Hijo y modos finitos comparten el hecho de ser generados, la posibilidad de una creación como la que concibe la religión es aniquilada. Pero lo que olvidaba Jacobi en su comentario es que, a diferencia de los modos finitos, el Hijo es engendrado directamente por el padre, o sea, que es el mismo padre en la medida en que comparte esencia con él. La diferencia entre ambos, por lo tanto, reside solamente en la existencia, siendo no obstante en los dos eterna y necesaria. Lo que debe analizarse a continuación es qué tipo de diferencia o multiplicidad está aquí en cuestión si la existencia, que en ambos casos resulta ser igualmente eterna, viene determinada por una esencia compartida.

#### 4. EL SENTIDO ESPECULATIVO DE LA TRINIDAD PARA EL SPINOZISMO

«Mi tesis de que el hijo de Dios es el padre mismo, se sigue clarísimamente, a mi juicio, del axioma que dice que dos cosas que convienen en una tercera,

<sup>36</sup> Spinoza, *Tratado breve* (Madrid: Alianza, 1990) I, cap. II. [20], 62.

convienen entre sí»<sup>37</sup>. Con este argumento, Spinoza concluye su defensa dirigida a Meyer y justifica la identificación entre el Padre y el Hijo que había establecido en los *Pensamientos metafísicos*. Si Dios Hijo y Dios Padre tienen en común el hecho de ser ambos Dios, es decir, comparten una misma esencia en virtud de la cual puede decirse de ambos que son eternos y necesarios, entonces es que uno y otro debían ser idénticos. La diferencia entre padre e hijo debe reconocerse, en consecuencia, en una existencia diferenciada; una sustancia, dos existencias. Dios, cuya esencia es necesaria e implica la existencia, la implicaría, pues, de dos maneras diferentes.

Si, en nuestro intento por descubrir un significado o utilidad filosófica para el spinozismo al dogma cristiano de la Trinidad, atendemos a las Proposiciones iniciales de la *Ética* comprobaremos que estaban destinadas a demostrar la existencia de una única naturaleza. La cuestión que nos concierne ahora es ligeramente diferente: se trata de saber si esa sustancia única y que necesariamente existe puede existir de dos maneras diferentes, como padre y como hijo, sin dejar de ser la misma sustancia existente. Así planteada, la cuestión se reduce en saber si padre e hijo deben ser considerados como atributos o como modos de la sustancia única, pues, como recoge la Proposición 4 de la Parte I de la *Ética*: «Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las sustancias o por la diversidad de las afecciones de esas sustancias». Una primera alternativa, en consecuencia, es que padre e hijo sean modificaciones de Dios, dos individuos diferenciados que actualizan de manera particular y determinada su esencia. El problema que plantea esta posibilidad es que el número de individuos capaces de actualizar una realidad no está contenido en la naturaleza misma de la cosa: «ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida»<sup>38</sup>. Si no puede provenir de la propia esencia o definición de Dios que éste sea modificado como padre y sea modificado igualmente como hijo, para expresar esta diferenciación sería necesario apelar a una causa externa a Dios mismo. Pero fuera de Dios, o sea, de la sustancia única, causa de sí misma, no hay nada. Por lo tanto, la causa por la que Dios es padre y es igualmente hijo debe estar contenida en la propia esencia eterna y necesaria de Dios, y, en consecuencia, no puede estar referida a «individuos»

<sup>37</sup> Spinoza, *Correspondencia*, Carta XII (bis). El axioma —una formulación libre del axioma primero de los *Elementos* de Euclides— no aparece literalmente recogido en la *Ética*. Una expresión negativa del mismo, y más débil, es formulada en el axioma 5 de la Parte I de la *Ética*: «Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra».

Repárese en la similitud entre el argumento ofrecido por Spinoza en su carta a Meyer y el que utilizaba Lessing, bajo un lenguaje más próximo a Leibniz que a Spinoza, en *El cristianismo racional*, §§ 9-12, 179. Para la proximidad que Lessing proyectaba entre su pensamiento y las filosofías de Spinoza y Leibniz, así como sus diferencias, cf. G. E. Lessing: *Es por medio de Espinosa como dio Leibniz con la pista de la armonía preestablecida*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, 354-355.

<sup>38</sup> Spinoza, *Ética*, I, Prop. 8, Esc. 2.

o modificaciones, cuya motivación es siempre exterior a la esencia de aquello a lo que afecta.

Descartada esta primera aproximación, solo queda asumir que padre e hijo representan la consideración de atributos de la sustancia. Una primera dificultad se abre inmediatamente paso: Spinoza no dice que el hijo sea engendrado por Dios, sino que es engendrado por el padre, de quien recibe su eternidad, defendiendo así que la existencia del hijo depende de este último, y, en consecuencia, abriendo la puerta a algún tipo de conexión entre ambos. ¿Qué tipo de conexión sería esa? Si se pretende mantener la analogía planteada entre las personas de la Trinidad y los atributos de la sustancia, esta relación no puede ser de tipo causal. Spinoza se muestra firme sobre la relación existente entre atributos: cada uno debe ser concebido por sí mismo de forma independiente, «sin ayuda del otro» (E I, 15, esc). ¿Puede el hijo concebirse sin ayuda del padre? Pero, de la misma manera, ¿puede existir el padre sin el hijo?

En el Escolio de la Prop. 15 de la Parte I de la *Ética*, Spinoza justifica la independencia de los atributos mediante el siguiente razonamiento: «pertenece a la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí mismo, dado que todos los atributos que tiene estuvieron siempre simultáneamente en ella y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia». Planteada en estos términos, la concepción reflejada por Spinoza en las *Meditaciones metafísicas* sobre las personas de la Trinidad parece respetar el principio de independencia. Como los atributos, hijo y padre son igualmente eternos, y, en consecuencia, han permanecido siempre simultáneamente en Dios. Como en los atributos, la «producción» o «creación» no describe la conexión existente entre padre e hijo, y la *comunicación* de su eternidad es menos fruto de una causalidad eficiente y externa que la descripción de una comunión esencial. ¿Qué quería expresar entonces Spinoza cuando afirmaba que el padre engendra —o genera— al hijo?

Las afirmaciones textuales son insuficientes para aventurar una respuesta definitiva a esta pregunta. La *Ética* solo recoge un pasaje donde el verbo *generar* adquiere un sentido próximo al estudiado en el *Tratado breve*. Spinoza lo escoge para diferenciar las propiedades de la cantidad según sea comprendida por la imaginación o el entendimiento. Solo en el primer caso decimos que las cosas que poseen cantidad se generan y se destruyen.

Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto [*quatenus*] que es agua, se divide y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto [*quatenus*] que es sustancia corpórea, ya que en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además, el agua, en cuanto [*quatenus*] agua, se genera y se corrompe; pero, en cuanto [*quatenus*] sustancia, ni se genera ni se corrompe<sup>39</sup>.

Que la generación aparezca aquí relacionada con la corrupción, la división y la separación, obliga a considerarla en relación a todo lo que Spinoza denomina *natura naturata*. Es lógico pensar que, si la existencia no viene implicada

<sup>39</sup> Spinoza, *Ética* I, Prop. XV, Esc.

inmediatamente por la esencia, deban concurrir causas determinadas que contribuyan a su actualización o *generación*. Son esas causas determinadas las que, en sus múltiples y diferentes relaciones, configuran la existencia de los modos finitos existentes bajo una forma nueva que posibilita la generación —no la creación— de individuos. Pero del agua, dice Spinoza aquí, puede decirse igualmente con propiedad que ni se genera ni se corrompe *quatenus* es considerada en relación con la sustancia. Por lo tanto, una misma realidad puede decirse de dos formas diferentes: *quatenus* generada y *quatenus* eterna.

Si puede enunciarse algo similar acerca del padre y el hijo deberá ser a condición de tener presente que la generación de este último acontece desde la eternidad. La diferencia con respecto al padre debe situarse, pues, en el hecho de que la existencia del hijo —no su esencia, desde luego, que es eterna e inmediatamente idéntica a la del padre— empieza a existir a través de la configuración de las relaciones correspondientes a los modos de la *natura naturata*. De ser así, la doctrina de la Trinidad podría enseñarnos que una misma realidad puede expresarse en la existencia de dos formas diferentes —como padre y como hijo— sin abandonar su identidad, como también el agua puede ser concebida como relacionándose inmediatamente con la sustancia y relacionándose mediatamente con los modos finitos, asumiendo en cada caso propiedades diferentes sin dejar por ello de ser una misma realidad.

Esta interpretación de las dos Personas de la Trinidad en la filosofía de Spinoza a través de la dualidad que introduce el *quatenus* encuentra resonancias en la solución ofrecida por Agustín de Hipona en su célebre *De Trinitate* al problema de la encarnación del Logos de Dios. Para dotar de sentido a la unidad y a la multiplicidad representadas por el dogma de la Trinidad, Agustín desarrolla una lógica «dual» según la cual el anonadamiento de Dios y su rebajamiento hasta una forma de esclavo no supone el abandono de su forma divina, sino la coexistencia de dos formas» distintas que conviven, sin contradecirse, en uno y el mismo sujeto. Dice Agustín: «Con plena razón, la Escritura afirma ambas cosas: que el Hijo es igual al Padre y que el Padre es mayor que el Hijo. No existe aquí confusión alguno: es igual al Padre por su naturaleza divina, inferior a causa de su naturaleza de esclavo»<sup>40</sup>. En esta convivencia simultánea de dos naturalezas, no hay gradación entre las distintas personas de la Trinidad, pues, si bien Cristo no es equiparable al Padre *en tanto que* siervo, solo por la existencia del Dios-Hijo puede revestir significado la figura del Dios-Padre. Por lo tanto, la *kénosis* no mancha la condición del Hijo ni introduce una grieta ontológica en la personalidad múltiple de Dios; es la suma de una nueva forma que, mediante el vaciamiento de sí —es decir, de algo eternamente existente—, complementa o duplica la naturaleza en sí misma divina del Hijo.

La constatación hermenéutica fundamental a la que llega Agustín en su análisis de la *kénosis* es que el carácter ambiguo de ciertas expresiones recogidas

<sup>40</sup> Agustín de Hipona, *Tratado sobre la santísima trinidad*, en *Obras de San Agustín*, tomo V (Madrid: Editorial Católica, 1948), 153 [I, 7, 14].

en la Escritura en relación con la naturaleza humana y divina del Hijo —es decir, el Hijo como idéntico al Padre, y el Hijo como criatura— admite su comprensión alternativamente en ambos sentidos, «sin peligro de error»<sup>41</sup>. Uno de los múltiples ejemplos que recoge Agustín de esta indeterminación es la referida al Hijo como «enviado» por el Padre a este mundo, según algunas expresiones, y como «habitando» por siempre el mundo y siendo, en consecuencia, enviado a donde ya se encontraba, según otras. «En cuanto [*quod*] nacido de Dios, ya estaba en el mundo; en cuanto [*quod*] es nacido de María, vino a este mundo»<sup>42</sup>. Esta ambigüedad reflejada por la conjunción latina *quod*, como sucede con el *quatenus* de Spinoza, le permite a Agustín alcanzar un doble objetivo. Primero, defender que la voluntad de Dios Padre y de Dios Hijo es una y la misma, pues tanto si se afirma que el Hijo ha sido enviado por el Padre como si se asume que el Hijo se ha enviado a sí mismo, el resultado es en ambos casos que ha sido Dios —más allá de que sea Padre o sea Hijo— quien se ha determinado a sí mismo a existir en el mundo. En segundo lugar, demostrar que en Dios, o *en cuanto* divino, la existencia es eterna y sin transcurso de tiempo; que, en consecuencia, el Hijo de Dios estaba en Dios desde el principio, «como Sabiduría extratemporal», y que solo en el tiempo se vació a Sí para habitar el mundo.

Tomando la lectura agustiniana como referencia, y de regreso al lenguaje propio de la filosofía spinozista, podríamos decir que Dios *quatenus* padre y Dios *quatenus* hijo son el mismo Dios a pesar de ser igualmente diferentes. Idénticos lo son en la medida en que comparten esencia divina; diferentes en cuanto la existencia del Padre es indiscernible de su esencia o se corresponde con la *natura naturans*, mientras que el hijo existe determinado por causas allende su esencia que, necesariamente, deben formar parte de la *natura naturata*. Este desdoblamiento lógico que nace de la esencia divina está en el origen del estupor que Pierre Bayle manifiesta en su *Dictionnaire historique et critique* ante el panteísmo spinozista. La diversificación de perspectivas que Spinoza introduce en su exposición mediante mecanismos como el *quatenus* constituye, según Bayle, un esfuerzo desesperado por hacer compatible en el interior de la naturaleza divina un desdoblamiento contradictorio: Dios *en cuanto* alemán y Dios *en cuanto* turco constituyen uno y el mismo Dios que produce y sufre de forma simultánea dos cadenas causales opuestas —morir o matar—, y que transgreden, en consecuencia, las leyes generales de la naturaleza, tanto desde un punto de vista lógico —según el principio de contradicción—, como desde un punto de vista metafísico o existencial —según la ley general del *conatus*<sup>43</sup>.

Sin embargo, críticas como las de Bayle no hacen justicia al pensamiento de Spinoza. La afirmación y negación de dos predicados aparentemente

<sup>41</sup> *Ibid.*, 205 [II, 2, 4].

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1213 [I, 5, 9].

<sup>43</sup> Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, ed. por Pedro Lomba (Madrid: Trotta, 2010), 83.

contradictorios sobre un mismo sujeto evitan entrar en contradicción real *en la medida en que* son enunciadas en sentidos y aspectos diversos. El *quatenus* es el recurso lógico que hace posible asociar a Dios un nuevo «nombre» desde el que atribuirle propiedades de otra forma contradictorias con su naturaleza. Alexander Douglas resume esta estrategia conceptual en los siguientes términos:

Si el predicado «P» está relacionado con «S», con este último funcionando como un nombre, mientras que el predicado «no P» está relacionado con «S *quatenus* R», con este último funcionando como otro nombre, entonces no existe obligación *formal* de aplicar ambos predicados a «S». Si tal inferencia puede ser *materialmente* realizada dependerá de que los *supposita* de los dos nombres sean idénticos. Ahora, por fin, disponemos de los argumentos para responder a Bayle: Spinoza puede predicar P de Dios y no-P de Dios-*quatenus*-es-R sin contradicción formal, puesto que no hay contradicción formal en predicar cosas contrarias de dos sujetos distintos<sup>44</sup>.

Los dos sujetos distintos de los que habla aquí Douglas deben ser considerados exclusivamente como sujetos de predicación, y no como sujetos en un sentido ontológico. La modificación que introduce el *quatenus* en la naturaleza de aquello a lo que acompaña debe ser vista como la apertura de una perspectiva diversa de uno y el mismo sujeto, y no como la *creación* de un sujeto distinto. En este mismo sentido, y al hilo del análisis de Ética I, Prop. 28, Mogens Laerke ha dicho de la conjunción gramatical *quatenus* que es «la herramienta semántica que permite a Spinoza expresar la relación entre, por un lado, Dios o la sustancia auto-causada constituida por los atributos (*natura naturans*), y por el otro, los modos finitos que se siguen causalmente de otros modos finitos (*natura naturata*)»<sup>45</sup>. A raíz de la inmanencia causal que impregna el sistema de Spinoza, Laerke extrae la conclusión de que la *causa sui* de la sustancia y la causa finita de los modos son una y la misma cadena causal, considerada desde dos perspectivas diferentes separadas entre sí mediante la intervención del *quatenus*: por un lado la causa divina que produce efectos, y por el otro los efectos producidos por la causa divina. Si estamos entonces en la línea de lectura correcta, Padre e Hijo constituirían dimensiones o perspectivas distintas, necesarias y complementarias, desde las que comprender la infinita naturaleza de Dios como causa de todo lo real, y la comprensión spinozista de la Trinidad estaría detrás de la herramienta conceptual más poderosa que nutre a la filosofía de Spinoza: Dios es hijo *en cuanto* su esencia se genera o empieza a existir en la *natura naturata*; es padre *en cuanto* es eternamente uno con su esencia o *natura naturans* que genera todo lo existente.

<sup>44</sup> Alexander Douglas, «*Quatenus* and Spinoza's Monism», *Journal of the History of Philosophy* 56, n° 2 (2018): 268.

<sup>45</sup> Mogens Laerke, «Spinoza and the Cosmological Argument According to Letter 12», *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013): 72.

## CONCLUSIÓN

Hacia el final de su breve carta dirigida a Meyer, después de refrendar su visión de la relación entre el hijo y el padre expuesta en las *Meditaciones metafísicas*, Spinoza manifiesta finalmente su indiferencia por la conservación de dicho pasaje. «Pero, como la cosa, para mí no es importante, si pensáis que pudiera molestar a algunos teólogos, haced lo que mejor os parezca»<sup>46</sup>. Lo que carecía de importancia para Spinoza era el uso de un ropaje teológico que amenazaba con viciar el lenguaje conceptual. Su defensa previa del dogma trinitario, así como su proximidad a la comprensión agustiniana, son indicativos, sin embargo, de que tras el dogma cristiano se esconde una verdad fundamental presente en su filosofía. Bajo la doctrina cristiana de la Trinidad lo que se esconde, en realidad, es el intento formulado desde la imaginación de expresar la unidad entre lo uno y lo múltiple sin comprometerse a borrar toda diferencia. Pese a sus limitaciones para reflejar el sentido que en la ontología spinozista guarda la relación entre la sustancia, los atributos y los modos, la Trinidad sería el ejercicio más sofisticado al que habría llegado el pensamiento teológico para expresar el hecho de que la necesidad puede contener en sí a la contingencia sin dejar por ello de ser necesaria, o que la eternidad está presente en el tiempo manteniendo su condición de eterno, o que, finalmente, lo infinito se expresa en la finitud sin dejar de ser lo infinito que es. Por lo tanto, una lectura sobre el problema de la Trinidad en Spinoza que pretenda ser productiva debe deponer la búsqueda de una correlación entre la segunda persona de la Trinidad y una de las dos determinaciones sustanciales de la Ética —atributo o modificaciones—, y priorizar, en su lugar, la capacidad que dicha doctrina posee para transmitir mediante un lenguaje imperfecto la lógica dual que articula el corazón de su sistema filosófico. Esto era lo que Lessing quiso defender en el parágrafo § 73 de *La educación del género humano*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona. *Tratado sobre la santísima trinidad*. En *Obras de San Agustín*, tomo V. Madrid: Editorial Católica, 1948.
- Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation. Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. New Haven & London: Yale University Press, 2007.
- Bayle, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Trotta, 2010. Ed. Pedro Lomba.
- Canfora, Fabrizio. *Lessing*. Bari: Adriatica Editrice, 1973.
- Domínguez, Atilano. «Introducción». En Spinoza. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 2003.
- Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kindlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg: Herder, 2005.

<sup>46</sup> Spinoza, *Correspondencia*, Carta XII (bis).

- Douglas, Alexander. «*Quatenus and Spinoza's Monism*». *Journal of the History of Philosophy* 56, n° 2 (2018), 261-280. <https://doi.org/10.1353/hph.2018.0023>.
- Huenemann, Charles. «The Middle Spinoza». En Olli Koistinen and John I. Biro ed. *Spinoza: Metaphysical Themes*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*. En María Jimena Solé. *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013.
- Laerke, Mogens. «Spinoza and the cosmological argument according to letter 12». *British Journal for the History of Philosophy* 21(2013), 57-77. <https://doi.org/10.1080/09608788.2012.696052>
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadología*. Madrid: Alhambra, 1986.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Escritos filosóficos y teológicos*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Natán el sabio*. Madrid: Akal, 2009.
- Macherey, Pierre. *Introduction a l'Ethique de Spinoza*. Tomo I. Paris: PUF, 1998.
- Moreau, Pierre-François. *Spinoza y el spinozismo*. Madrid: Escolar y Mayo, 2012.
- Paradinas Fuentes, Jesús Luis. «Leibniz y la religión». *Thémata. Revista de Filosofía* 42 (2009).
- Ramond, Charles. *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1995.
- Solé, María Jimena. «Estudio preliminar. La polémica del spinozismo: antecedentes, desarrollo y consecuencias». En *El ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013.
- Solé, María Jimena. «Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción». *Revista de Estudios Kantianos* 4, n° 2 (2019), 556-582. <https://doi.org/10.7203/REK.4.2.15772>
- Spinoza, Baruch de. *Correspondencia*. Madrid: Guillermo Escolar Editor, 2020.
- Spinoza, Baruch de. *Correspondencia completa*. Madrid: Ediciones Hiperión, 1998. Trad. intro. notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop.
- Spinoza, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. Trad. intro. y notas de Vidal Peña.
- Spinoza, Baruch de. *Tratado breve*. Madrid: Alianza editorial, 1990.
- Spinoza, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de Filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*. Madrid; Alianza, 2014.
- Spinoza, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 2003.
- Wessel, Leonard P. G. E. *Lessing's Theology: A Reinterpretation. A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment*. The Hague: Mouton & Co., 1977.

Doctor en Filosofía (UV)  
chlopezmas@gmail.com

CHRISTIAN LÓPEZ MAS

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2025]