

SPINOZA-MEYER Y LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA CONTRA LAS PROPOSICIONES TRINITARIAS: UN ENIGMA LÓGICO-ONTOLÓGICO EN LA CARTA 12A

RODRIGO MIGUEL BENVENUTO *

INTRODUCCIÓN

El descubrimiento de la denominada carta 12A, por A. K. Offenberg en 1975, se constituyó en un testimonio fundamental para reconstruir los avatares en torno a la edición de los *Principios de la Filosofía de Descartes (Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae)* y su apéndice *Pensamientos metafísicos (Cogitata Metaphysica)*¹. Spinoza había confiado esta tarea a su amigo Lodewijk Meyer, quien no solo dominaba los conceptos fundamentales del cartesianismo, sino que además conocía de primera mano las ideas de Spinoza al pertenecer al círculo intelectual cercano al pensador neerlandés.

En esta carta fechada el 26 de julio de 1663, y que consiste en una respuesta de Spinoza a Meyer sobre diferentes cuestiones relacionadas con la edición de esta obra, la cuestión principal gira en torno a una serie de conceptos teológicos que, por sus implicancias, podría generar un malestar en los sectores más reaccionarios del ámbito de la teología. Estos conceptos apuntan especialmente a la doctrina de la Trinidad y, en relación con ella, con la noción de *personalidad* de Dios. En este sentido, se podría pensar que Meyer es un interlocutor autorizado si tenemos en cuenta que, en la misma época, se encontraba

trabajando en su obra más controvertida, *La filosofía y la interpretación de las Sagradas Escrituras (Philosophia S. Scripturae Interpres)*, que se publicará recién en 1666, sin autor y con un falso pie de imprenta².

Sin embargo, consideramos que se puede reconocer una discusión más profunda en las respuestas de Spinoza a las preguntas de Meyer, y que involucran aspectos que serán fundamentales para determinar con precisión el significado lógico de las proposiciones ontológicas que se desarrollarán más tarde en la *Ética*. En efecto, como se puede observar en la carta 12A, la cuestión gira en torno a un problema con la oscuridad de las proposiciones teológicas y, de un modo particular, con aquellas que involucran una relación trinitaria, como la que trae a colación Meyer: “el hijo de Dios es el mismo Padre”. En estas páginas, nos proponemos indagar sobre el significado lógico-ontológico de estas expresiones, que Spinoza rechazará sin ambages, y que han sido denominadas por la tradición cristiana como *communicatio idiomatum* o “comunicación de las propiedades” (Cross, 2019; 2022). Debido a que la carta 12A remite directamente a elaboraciones conceptuales que se encuentran en *CM* de Spinoza, comenzaremos exponiendo

* LICH - CONICET - Universidad Nacional de San Martín.

1 La carta se publica por primera vez en el número 91 de *Speculum Spinozanum* de 1975. Además del texto en latín, su traducción al inglés y una reproducción facsimilar de la carta, Offenberg (2020) presenta una breve introducción que tiene en cuenta aspectos filológicos de la edición de *Principios de la Filosofía de Descartes* y *Pensamientos metafísicos* que serán fundamentales en nuestra exposición. En adelante, para citar las obras de Spinoza, utilizaremos el siguiente criterio: siglas de la obra siguiendo la denominación latina (*PFC* para *Principios de la Filosofía de Descartes*; *CM*, para *Pensamientos Metafísicos*; *Ep*, para el *Epistolario*, *TTP* para el *Tratado Teológico-político*. Inmediatamente se agrega la *Pars* y/o *Caput* correspondiente. Finalmente, se agrega el tomo de la edición de Gebhardt y la página correspondiente. En todos los casos, salvo indicación contraria, la traducción de las obras de Spinoza es nuestra.

2 La censura que en el siglo XVII pesaba sobre las obras que cuestionaban tanto la moral, la interpretación de los dogmas teológicos y las Escrituras, como el ordenamiento político imperante, generó un movimiento clandestino de ideas y escritos que se plasmó especialmente en un trabajo editorial, con epicentro en los Países Bajos, de publicaciones anónimas y con falso pie de imprenta. De allí la importancia que posee para Spinoza la garantía de una *libertas philosophandi*. Y, en tal sentido, afirmará, al final del *Tratado teológico-político* que “[...] nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se circunscriban al ejercicio de la caridad y la justicia; y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, se refiere sólo a las acciones y que, por lo demás, se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense” (*TTP*, cap. XX, G. III, 247).

algunos puntos de contacto con Meyer y su obra de 1666, ya que allí se encuentran referencias directas a la cuestión y, en particular, una sugerente referencia al reformismo lógico en la obra de Bartholomaeus Keckermann.

1 EL CÍRCULO INTELECTUAL EN TORNO A SPINOZA Y LA EDICIÓN DE LOS *PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES* Y *PENSAMIENTOS METAFÍSICOS*

A partir de los testimonios que nos han llegado hasta hoy, la historia de los *PFC* y *CM* se originan a partir de las clases que Spinoza impartió a Johannes Casarius sobre la filosofía cartesiana, tal como afirma el propio Meyer en el *prefacio* a *PFC*³. Allí también Meyer afirma que fueron los insistentes ruegos y presiones de sus amigos que obligaron a Spinoza a revisar y corregir estas notas para luego publicarlas. Se trata evidentemente del círculo más cercano, conformado por el propio Meyer, Simon de Vries, Pieter Balling, Jarig Jelles, Johannes Bouwmeester, el librero Jan Rieuwertsz y Adriaan Koerbagh, quienes alientan su publicación. Este dato no es menor, si tenemos en cuenta que muchos de sus integrantes estaban profundamente involucrados en la discusión sobre el lenguaje teológico y los excesos del discurso a partir de proposiciones oscuras en torno a dogmas que no encuentran sustento en las Escrituras. El dogma de la Trinidad y las proposiciones que se siguen de ella son un ejemplo claro de estos excesos, y tanto Meyer como Koerbagh estarán fuertemente comprometidos en la lucha contra este tipo de errores que derivan de la teología.

Como se ha señalado, la carta 12A es de 1663. En esos años, Lodewijk Meyer trabajaba en su *Philosophia S. Scripturae Interpres*, y que publicará recién en 1666. Por su parte, Adriaan Koerbagh publicará en 1668 sus dos obras que lo llevarán a la prisión y, posteriormente a la muerte: “Una luz que brilla en lugares oscuros, para iluminar las principales cuestiones de teología y religión” y “Un jardín florido compuesto por toda clase de bellezas”. Esta

3 Así lo atestigua Meyer: “Me sentí, pues, sumamente feliz al saber por nuestro autor que había dictado a uno de sus discípulos, mientras le enseñaba la filosofía de Descartes, toda la segunda parte de los *Principios* y parte de la tercera, según el orden geométrico, así como las cuestiones principales y más difíciles que se encuentran en la metafísica y que aún no habían sido aclaradas por Descartes” (*PFC*, praef., G. I, 129-130).

proximidad temporal parece reforzar la tesis sobre la centralidad que ocupó en este período la discusión sobre cuestiones teológicas (en particular sobre la Trinidad y la *personalidad* de Dios) en el círculo cercano a Spinoza.

Koerbagh y Meyer coinciden en sostener que la filosofía debe ser considerada como una norma infalible para la interpretación de las Escrituras, estableciendo criterios racionales para evitar y enmendar los errores que surgen del ejercicio de la libre interpretación⁴. De esta forma, la filosofía sirve al reconocimiento de la verdad de las proposiciones que se pueden encontrar en las Escrituras por medio de la luz natural de la razón. Del mismo modo, rechaza las interpretaciones teológicas sobre estas proposiciones en la medida en que no se ajustan con la verdad de la razón. En tal sentido, Meyer argumenta en favor de la Filosofía como norma de interpretación con las siguientes palabras:

Pues sólo quienes han adquirido cierto conocimiento en el estudio de la filosofía, comprenderán lo más alto a medida que descienda cada vez más a menudo y con profundidad en los secretos de la Naturaleza [*quo saepius ac profundius in Naturae arcana*], con la luz y la agudeza de su intelecto, logrando así mayores y más penetrantes progresos en la comprensión de las cosas (Meyer, 1666, pp. 44-45)⁵.

Entre las proposiciones teológicas sometidas al análisis de la luz de la razón, aquellas que generan el mayor rechazo por su oscuridad y contradicción lógica son las que sostienen el dogma de la Trinidad. La encarnación de Dios en la figura de Cristo, y su manifestación en el Espíritu Santo son interpretadas por la teología

4 En relación con la censura y el control sobre la libertad de filosofar, Koerbagh será implacable al apuntar su crítica contra el poder teológico que, desde una apariencia racional, instalan el odio y la disensión en la sociedad a partir de proposiciones sobre lo divino que se apoyan en errores y falacias. El primero de ellos, por ejemplo, no duda en criticar a los teólogos como aquellos que “[...] afirman ser discípulos del Salvador, mientras que, la mayoría, especialmente quienes son los más poderosos y tienen más seguidores o partidarios, hacen todo lo contrario a las enseñanzas del Salvador, tanto en palabras como en hechos” (Koerbagh, 2011, p. 47). Son estos errores y falacias que, incluso peores que las creencias paganas, contaminan a la sociedad con un mal primigenio, a saber, “[...] el odio mutuo, pero todos ellos también están fuertemente dominados por el orgullo y la arrogancia que disfrazan bajo el manto de la humildad” (2011, p. 49). La traducción de la obra de Koerbagh es nuestra, salvo indicación en contrario.

5 Todas las traducciones de la obra de Meyer son nuestras.

desde categorías extrañas al mensaje de las Escrituras, al punto de manifestar profundas contradicciones. Incluso, y en esto coinciden tanto Koerbagh como Meyer, no hay rastro alguno en las Escrituras que nos permita deducir la tesis sobre tres personalidades distintas en un único Dios verdadero.

En esta línea de lectura, la proposición más oscura y falaz que se presenta a la razón es aquella que afirma que “el hijo de Dios es el mismo Padre”. Tanto Koerbagh como Meyer concentran su crítica bajo la figura de la *personalitas* divina. El primero de ellos, partiendo de la definición clásica boeciana (*Persona est naturae rationalis individua substantia*) y que asume la tradición filosófica, subraya el absurdo que se sigue al concebir que tres substancias racionales (Padre, Hijo, Espíritu Santo) constituirían una substancia o realidad infinita sin contradicciones. Y sostiene contra esta tesis que “[...] el Ser infinito, eterno, inmutable y auto existente, del que depende todas las cosas, no puede volverse uno con nada finito, como lo son los seres humanos, que están en constante cambio y dependen del Ser”. En el caso de Meyer, el médico neerlandés afirma que “[...] para algunos teólogos suena como un misterio, mientras que para otros es un fárrago monstruoso que reúne en sí todos los absurdos [*quae apud quosdam Theologos Mysterium Audit, apud alios monstrum ómnium absurditatum farragine refertum*]” (Meyer, 1666, p. 47, nuestra traducción). Y esta disparidad de criterios expone la imposibilidad de los teólogos para descubrir su auténtico significado desde las reglas de la lógica.

Como se ha podido observar hasta aquí, los argumentos de Koerbagh y Meyer nos dan un panorama aproximado del contexto sobre el cual se plantean las cuestiones teológicas que se incluyen en la carta 12A de Spinoza. La dificultad estriba en reconocer la racionalidad de dos tesis que provienen de la teología. La primera de ellas es la *communicatio idiomatum*, y que en el ámbito de la edición de los *PFC* y *CM* constituye un elemento decisivo para reconocer el significado de las proposiciones sobre Dios. La segunda tesis es la que sostiene la *personalidad* de Dios. En ambos casos encontramos elementos que trascienden una mera indicación editorial en el intercambio epistolar Meyer-Spinoza,

ya que parece estar en juego la construcción lógica de las proposiciones sobre Dios y sus implicaciones ontológicas sobre la relación con las cosas singulares. Por ello, a continuación, abordaremos estas tesis en un contexto más amplio para reconocer los aspectos centrales sobre los cuales Spinoza establecerá sus diferencias.

2 LAS TESIS TEOLÓGICAS DE LA COMMUNICATIO IDIOMATUM Y LA PERSONALITAS Y SU RELECTURA EN EL ÁMBITO REFORMISTA

En los orígenes del cristianismo, la tesis de la *communicatio idiomatum* se puede identificar en los debates que la cristología patrística emprendió contra el arrianismo y las posiciones de Nestorio en los primeros concilios⁶. Sin embargo, también fue objeto de controversias en el ámbito reformista, entre el luteranismo y el calvinismo. Como ha observado Moltmann (1975), a partir de reconocer la *communicatio idiomatum* como comunicación de propiedades entre Cristo y Dios, la teología reformada admitió que Cristo, como hijo de Dios, padeció y murió en la cruz y, por ello, se pueden predicar de la persona de Cristo todas las propiedades humanas de la pasión y muerte. Este tipo de predicación, por su parte, había adoptado diversas interpretaciones, ya sea retóricamente como *alloiosis* o modo de hablar del hombre-Dios (Zwinglio), o predicación propiamente dicha, y por lo tanto no una *communicatio*, de las propiedades (Melanchton). Lutero, por su parte, sostuvo que “[...] no hay que pensar dos naturalezas equivalentes en una persona únicamente, sino que una persona divina haya asumido una naturaleza humana a-hipostásica. La unidad en el hombre-Dios, Cristo, ha acontecido y está determinada, según él, mediante la actividad de la misma persona divina” (Moltmann 1975, p. 329). En el ámbito neerlandés, el peso del calvinismo como religión oficial del Estado nos obliga a relevar los elementos fundamentales de la posición de Juan Calvino sobre la comunicación de propiedades.

En *Instituciones* (L. II, cap. XIV, 1), Calvino sostiene que la afirmación “el Verbo se hizo carne” (que se encuentra en el Evangelio de Juan. 1, 14), no debe entenderse como si se hubiera convertido en carne, o si se hubiese

⁶ Para un panorama general sobre los debates conciliares, y en particular, sobre las discusiones en torno a la *communicatio idiomatum*, véase Alberigo (1993) y Cross (2022).

mezclado con la carne de manera confusa, sino que “[...] el hijo de Dios se hizo también hijo del hombre; no por confusión de la sustancia, sino por la unidad de la Persona. Porque nosotros afirmamos que de tal manera se ha unido la divinidad con la humanidad que ha asumido, que cada una de estas dos naturalezas retiene íntegramente su propiedad, y sin embargo ambas constituyen a Cristo” (Calvin, 2006, p. 482). Asumiendo la *communicatio* como unión de las dos naturalezas en Cristo, se puede ver que, en aquellas proposiciones de las Escrituras donde parece existir una atribución de propiedades humanas a lo divino y viceversa, se consideran siempre como modos de hablar que, de ninguna manera, podrían implicar una confusión o mezcla entre las sustancias que dé lugar a una limitación o restricción de la humanidad de Cristo.

De esta forma, Calvino pretende exponer una paradoja, y que se ha denominado como *extra calvinisticum*, bajo la siguiente proposición: “Dios se encuentra totalmente dentro de Jesús de Nazareth y, sin embargo, se encuentra totalmente fuera de Él”. Por ello, Calvino considera que es un auténtico despropósito que se acuse al calvinismo de concebir la encarnación del Verbo como si la naturaleza divina quedara encerrada en la prisión estrecha de un cuerpo terrenal⁷. En efecto, no hay fusión de la naturaleza humana y divina y, mucho menos, una destrucción de las dos naturalezas; sino que el *extra calvinisticum* enseña que Dios se reveló únicamente en la persona de Jesús.

En este sentido, resulta evidente que detrás de las proposiciones cristológicas que, con base en la Trinidad, afirman tanto la *communicatio idiomatum* como la *personalitas* de Dios, existe una inconsistencia más profunda, que requiere de un abordaje lógico y ontológico. Nuevamente Koerbagh y Meyer toman nota de esta necesidad. En Koerbagh, a partir de un esclarecimiento sobre la noción de *personalitas* que, como hemos

visto, implica una discusión sobre el estatuto de la sustancia. Desde allí plantea no solo la contradicción que supone afirmar tres sustancias constituyendo una sola, sino también un rechazo a las sutilezas escolásticas de Duns Escoto y de aquellos que han denominado como “modos de Dios” a las *personas* de la Trinidad, es decir, como modificaciones que no son infinitas ni finitas, tampoco eternas o en duración. Se trata, en suma, de invenciones de “mediocres metafísicos” utilizadas por los teólogos para “fabricar su Trinidad” a partir de un juicio falso, pues “[...] inventan un punto medio entre el ser y el no ser o la nada, que es imposible de comprender para una mente que funcione correctamente” (Koerbagh, 2011, p. 93).

Todos estos errores que se derivan del dogma de la Trinidad, de las proposiciones que se siguen de ella y de la noción de *personalitas* aplicada a la divinidad surgen, según Koerbagh, de las confusiones respecto al concepto de sustancia utilizado por los teólogos. En este punto, introduce una aclaración fundamental para comprender sobre que bases ontológicas rechaza Koerbagh estos errores y contradicciones que se siguen de la teología. La aclaración reside en una concepción de la sustancia considerada como ontológicamente independiente (o *zelfstandigheid*, y, por lo tanto, que se distingue del concepto clásico de *substare* o *hypostasis*, en neerlandés, *onderstandigheid*), para la cual utilizará el término *ipstancia* a efectos de designar una única sustancia independiente que se distingue de las sustancias dependientes o subordinadas. Y con el objetivo de explicar la existencia modal, agrega:

Sin embargo, cada día encontramos amplia confirmación de que ni las personas ni las cosas existen por sí mismas, y que las personas y todas las cosas dependen de Dios. Porque en él vivimos, somos conmovidos y tenemos nuestro ser. Y de él, por él y para él son todas las cosas. De esto se desprende que hay sólo una sustancia (independiente), es decir, el Ser, del que depende todo; y si todo depende de Dios, se sigue que en el ser hay infinitas sustancias subordinadas y no tres, pues una sustancia subordinada es aquello que depende de una sustancia independiente (Koerbagh, 2011, p. 83).

Evidentemente, existe un aire familiar entre las nociones ontológicas de Koerbagh y Spinoza, aunque la noción de sustancias subordinadas no

⁷ Por ello, y frente a quienes vierten estas acusaciones contra la doctrina calvinista, en *Instituciones* (L. II, cap. 13, § 4) sostiene lo siguiente: “Aunque unió su esencia infinita con la naturaleza humana en una sola persona, sin embargo no podemos hablar de encerramiento ni prisión alguna: porque el Hijo de Dios descendió milagrosamente del cielo, sin dejar de estar en él; y también milagrosamente descendió al seno de María, y vivió en el mundo y fue crucificado de tal forma que, entretanto, con su divinidad ha llenado el mundo, como antes” (Calvin, 2006, pp. 480-481).

sea asimilable al autor de la *Ética*. Sin embargo, y en el contexto de la crítica a las proposiciones teológicas sobre la Trinidad y la personalidad de Dios, la ontología de Koerbagh expone las inconsistencias metafísicas sobre las cuales se fundan aquellas proposiciones.

Así como Koerbagh introduce el problema en términos ontológicos a partir de la distinción entre substancia e *ipstancia*, podemos encontrar en Meyer una crítica orientada a los presupuestos lógicos de la teología. En su obra de 1666, Meyer sostiene que la especulación teológica sobre la Trinidad presenta un inconveniente lógico y ontológico que, de alguna manera, será clave para nuestra indagación sobre la importancia de la carta de Spinoza a Meyer y, en un ámbito más amplio, sobre el lugar que ocupa esta carta en la escritura del *PFC* y *CM*. La proposición más conflictiva es aquella por la cual se sostiene que “el hijo de Dios es el mismo Padre”, ya que instala un problema en torno a la noción de *personalidad* (*personalitas*) de Dios. En otras palabras, la cuestión teológica sobre la Trinidad involucra la necesidad de esclarecer el significado de la afirmación: tres personalidades o personas divinas en un Dios verdadero.

Sobre la doctrina de la Trinidad, Meyer afirma que “[...] para algunos teólogos suena como un misterio, mientras que para otros es un fárrago monstruoso que reúne en sí todos los absurdos [*quae apud quosdam Theologos Mysterium Audit, apud alios monstrum ómnium absurditatum farragine refertum*]” (Meyer, 1666, p. 47). Y esta disparidad de criterios expone la imposibilidad de los teólogos para descubrir su auténtico significado desde las reglas de la lógica. En este punto, Meyer ensalza la tarea del teólogo reformista Barthomaeus Keckermann, quien con su *Systema Theologicae*, aborda la doctrina de la Trinidad desde la lógica y los fundamentos de la filosofía.

Meyer es consecuente con los principios que sustenta su *Philosophia* como norma de interpretación de las Escrituras. En lo que refiere a la Trinidad, al tratarse de una elucubración teórica de la teología, la lógica se convierte en una herramienta analítica para desarticular los errores y oscuridades sobre los cuales se presenta como un dogma que no encuentra sustento alguno en las Escrituras. De allí la importancia de la lógica de Keckermann para

abordar esta tarea. Por ello, a continuación, exponemos las articulaciones que existen entre los *PFC*, *CM* y la edición de Meyer a partir de una probable incorporación de los presupuestos del reformismo lógico y especialmente de la obra de Keckermann en la crítica a las proposiciones teológicas. Estas articulaciones, como intentaremos demostrar, son el contexto argumentativo que subyace en la carta 12A.

3 MEYER- SPINOZA Y EL NÚCLEO PROBLEMÁTICO DE LA CARTA 12A: “EL HIJO DE DIOS ES EL MISMO PADRE”

La carta 12A reconstruye el problema que gira en torno a la cuestión de la Trinidad y, en el caso puntual de Spinoza, la interpretación de un problema teológico que requiere de un posicionamiento ontológico y lógico sobre la relación entre Dios y las cosas singulares. Evidentemente, la confianza que Spinoza depositó en Meyer para llevar a cabo la edición de su primera obra habría sido decisiva, a tal punto que mantuvieron un intercambio epistolar que, si bien se ha perdido, se puede reconstruir a partir de la carta 12A. Lo primero que se puede observar es que la carta surge a instancias de la publicación de la obra en 1663, lo cual podría indicar que se trata de los últimos ajustes previos a la publicación.

Spinoza aborda tres preguntas que Meyer le habría planteado en una carta previa. Nos interesan puntualmente la segunda y la tercera, que reproducimos a continuación:

[...] si no habría que borrar lo que se dice en la Parte II, a saber, que el Hijo de Dios es el mismo Padre. Finalmente, si no habría que cambiar lo que yo digo: que no sé qué entienden los teólogos por el término *personalidad* [*quod ajo me nescire quid vocabulo personalitatis intelligant theologi*] (*Ep.* 12A, G. IV, 62).

Ambas cuestiones guardan una estrecha relación. En efecto, la expresión “el Hijo de Dios es el mismo Padre” implica una reflexión sobre la noción de *personalidad* que suele ser utilizada por los teólogos para referirse a la doctrina trinitaria. Sin embargo, para Spinoza se trata de conceptualizaciones absurdas ya que, al no partir de un criterio claro y distinto, permiten concluir erróneamente que las cosas finitas compartirían la eternidad de Dios por el hecho de haber sido creados por Dios desde la eternidad (*ab aeterno*). La crítica de Spinoza a

estas ideas será ampliamente desarrollada en la Segunda Parte de *CM*, y específicamente, en el capítulo 1. Allí, entre los argumentos de aquellos que atribuyen duración a Dios, sostiene lo siguiente:

Que intentaron explicar la eternidad sin prestar atención a Dios, como si la eternidad se pudiera entender sin la contemplación de la esencia divina o fuera algo distinto de la esencia divina. Y, a su vez, este error surge de que estamos acostumbrados, por falta de palabras [*quia assueti sumus propter defectum verborum*], a atribuir la eternidad incluso a las cosas cuya esencia se distingue de su existencia, como cuando decimos que no es contradictorio pensar que el mundo haya sido creado *ab aeterno* [*non implicat, mundum ab aeterno fuisse*], y también llamamos eternas a las esencias de las cosas, siempre que no las concibamos como existentes (*CM*, Pars II, cap. I; G. I, 251).

Spinoza enfoca su crítica hacia la teoría de la *communicatio idiomatum* o “comunicación de las propiedades”. En efecto, existe una profunda discrepancia entre la consideración de un Dios que ha creado *ab aeterno*, respecto de lo que realmente quiere significar que Dios es eterno. Su eternidad se concibe por su propia naturaleza infinita, pues su existencia pertenece a su esencia. Por lo tanto, agrega Spinoza, “[...] a Dios le pertenece una existencia infinita en acto [*Deo infinita actu existentia competit*], del mismo modo que le pertenece un intelecto infinito en acto [*ac ipsi actu competit infinitus intellectus*]. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad” (*CM*, Pars II, cap. 1; G. I, 252).

El ataque de Spinoza contra la *communicatio idiomatum*, no se reduce a una mera distinción gnoseológica entre una concepción confusa y limitada de la eternidad y un conocimiento intelectual de Dios. Por el contrario, al introducir el problema de la eternidad de Dios desde la mutua implicancia de la esencia y la existencia, Spinoza es consistente con una ontología de la inmanencia que se encontrará plenamente desarrollada en la madurez conceptual que se puede encontrar en la *Ética* y que, sin embargo, se pueden rastrear sus elementos fundamentales en esta obra temprana. El esfuerzo de Spinoza consiste en reconocer la importancia del enfoque lógico de las proposiciones sobre Dios, y que queda claramente expuesta en su desinterés por toda

cuestión teológica que acaba por enmascarar la complejidad de la proposición “el Hijo de Dios es el mismo Padre”. Así se lo hace saber a Meyer, en la carta 12A que aquí nos ocupa, donde considera que, respecto a aquella proposición, se comprende a partir de un axioma, a saber; “[...] aquellas cosas que convienen con una tercera, convienen entre sí [*quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt*]. No obstante, como esta cuestión no tiene ninguna importancia para mí, si usted piensa que esto puede molestar a algunos teólogos, haga lo que mejor le parezca” (*Ep.* 12A; G. IV, 62).

El axioma mencionado por Spinoza ya había sido expuesto en *PFC*, cuando aborda los axiomas de la física cartesiana: “Las cosas que coinciden con una tercera, coinciden entre sí. Y las que son el doble de una tercera, son iguales entre sí [*Quae uni tertio conveniunt, inter se conveniunt. Et quae ejusdem tertii dupla sunt, inter se sunt aequalia*]” (*PFC*, Pars II, ax. 15; G. II, 185). Evidentemente, los contextos son totalmente diferentes. En *PFC* se condensan las nociones comunes 1 a 5 de los *Elementos* de Euclides para establecer un axioma físico. En cambio, la apelación a este axioma en la carta 12A parece introducir un problema más amplio, ligado a las consecuencias lógicas que se siguen de aquellas proposiciones de la escolástica que encubren el verdadero significado ontológico de la eternidad de Dios. De allí que, en este contexto particular del intercambio entre Spinoza y Meyer, adquiera una particular importancia la proposición “el Hijo de Dios es el mismo Padre”.

En el capítulo 10 de la Segunda Parte de *CM*, Spinoza vuelve a introducir el problema de la eternidad de Dios. En este caso para demostrar que no existe nada que sea coeterno a Dios y, del mismo modo, que nada pudo ser *ab aeterno*. En consonancia con lo expuesto en el capítulo 1 de la Segunda parte de *CM*, insiste en sostener que es necesario que todo aquello cuya esencia no implica la existencia sea creado por Dios, tanto para que exista como para que sea conservado. Por lo tanto debe refutarse la opinión de quienes afirmaron que el caos o la materia sin forma era coeterna a Dios y, por ello, independiente de Él. Teniendo en cuenta estos presupuestos, la expresión *ab aeterno* indica una duración sin principio o irreductible a cualquier tipo

de expresión numérica. Sin embargo, Spinoza argumenta que la expresión *ab aeterno* coincide con una falsa concepción de la omnipotencia de Dios y, por ello, se trata de una expresión vacía. En efecto, si por *ab aeterno* deberíamos entender una duración sin principio, se abre el juego a las especulaciones teológicas sobre un Dios que sea tan omnipotente que podría crear una duración respecto de la cual no exista ninguna mayor. Esta tesis desconoce la naturaleza misma de la duración que, tal como lo recuerda Spinoza, “[...] siempre se puede concebir una mayor o menor que otra dada, como ocurre con los números [*ut semper maior, et minor data possit concipi, sicuti numerus*]” (*CM*, Pars II, cap. 10; G. I, 270-271). Por lo tanto, el argumento contra la creación *ab aeterno* se basa en un error grosero, al confundir la eternidad de Dios como duración. Una confusión que, gracias a la investigación filológica sobre las fuentes escolásticas en Spinoza que llevó a cabo Freudenthal (1887), remite a distintos argumentos en favor de una continuidad entre la eternidad de Dios y la existencia de las cosas creadas *ab aeterno*, y que se encontrarían expuestos originalmente en fuentes escolásticas y reformistas. En este sentido, la tarea de edición y revisión del texto por parte de Meyer podría considerarse como una clave para dilucidar el rol decisivo de la lógica reformista en el pensamiento de Spinoza contra las tesis teológicas de la *communicatio idiomatum* y la *personalitas* de Dios.

4 ARGUMENTOS LÓGICOS CONTRA LA COMMUNICATIO IDIOMATUM Y PERSONALITAS: KECKERMANN Y HEEREBOORD

En su *Philosophia S. Scripturae Interpres*, y frente a las inconsistencias que revelan los teólogos en aquel fárrago monstruoso de disquisiciones, Meyer argumenta que hubiera sido mejor que los teólogos no concibieran la Trinidad como un misterio sino, “[...] con la ayuda de la filosofía, investiguen según los preceptos de la verdadera lógica [*secundum verae Logices praecepta*], qué era [*quid esset*], antes de decidir que era [*quod esset*], como lo hizo Keckermann” (Meyer, 1666, p. 47).

Esta mención directa a Keckermann implica reconocer la importancia que adquiere el reformismo lógico en el estudio de las proposiciones teológicas y, al mismo tiempo, en las consecuencias que se siguen en el plano

ontológico respecto de las afirmaciones sobre Dios. Por otra parte, la influencia del reformismo lógico, como han observado entre otros Hermann De Dijn (1996), Henri Krop (2011), Mögens Laerke (2012), Alexander Douglas (2018) y Cristiano Novaes de Rezende (2020; 2022), ha sido fundamental para identificar el significado de las proposiciones que establecen relaciones entre Dios y las cosas singulares en la ontología de la inmanencia de Spinoza. Por otra parte, se puede reconocer el interés de Spinoza por la lógica reformista, a partir del inventario de su biblioteca personal, donde se pueden encontrar las obras de Johannes Clauberg, Bartholomaeus Keckermann y la *Logique de Port-Royal* de Arnauld y Nicole (Domínguez, 1988, pp. 203-220); además de referencias directas al pensamiento de Adriaan Heereboord que se podrán detectar a lo largo de las páginas de *CM*.

Nuestra primera aproximación se apoya en la probable influencia de Bartholomaeus Keckermann que ha sido referenciado por Meyer como quien ha abordado el significado lógico de las proposiciones trinitarias y, en particular, aquellas que afirman la *communicatio idiomatum*. En su *Systema Theologiae* (L. III, cap. 2), analiza lo que denomina como “el Canon de la Persona de Cristo”, y, en línea con la doctrina calvinista, sostiene la “[...] unión estrechísima e indisoluble de las dos naturalezas en Cristo [*Unio duarum naturarum in Christo est arctissima et indissolubilis*]” (1610, p. 316)⁸. Ahora bien, respecto a este Canon, aborda la tesis de la *communicatio idiomatum* y, en el mismo sentido, los tipos de predicación que se pueden hacer sobre la persona de Cristo. Aquí vale un principio lógico certero, por el cual se explica la comunicación de las propiedades del todo y de las partes, a saber, “[...] lo que está absolutamente presente en una parte, también está presente limitadamente en el todo, según aquella parte [*Quicquid parti inest absolute, etiam toti inest limitate, secundum illam partem*]” (1610, p. 317). Y agrega:

Por lo cual, y puesto que la persona de Cristo es un todo [*persona Christi sit totum quid*], compuesto de dos naturalezas como de partes [*constans ex duabus naturis, tanquam partibus*], es necesario que tanto las propiedades como la disposición que existe en el todo, también estén

⁸ En todos los casos, la traducción de la obra de Keckermann es nuestra.

presentes en la persona de Cristo [*ideo necesse est proprietates quoque et indolem eam, quae omnibus totis inest, personae Christi inesse*], de tal modo que, así como las partes pertenecen al todo, y están en el todo, así también los predicados de las partes pertenecen al todo y están en el todo [*ut nimirum, sicut partes sunt totius, et in toto, ita quoque partium praedicata sint totius et in toto*] (Keckermann, 1610, p. 317).

El *ars logica* de Keckermann le permite reconocer la inteligibilidad del misterio de la Trinidad, ya que la *communicatio idiomatum* no es meramente verbal, sino real. En efecto, por una parte, los predicados limitados pertenecen al todo en virtud de su pertenencia en una o más partes propias de ese todo. Por ello puede predicarse que la naturaleza humana es una parte de la persona de Cristo y está en toda la persona, así como también predicar que lo que está en la naturaleza humana está en toda la persona de la cual dicha naturaleza humana es parte. En efecto, predicamos de Cristo una parte, que es la naturaleza humana, ya que nació de la Virgen María, y, sin embargo, “[...] la naturaleza divina es eterna, infinita y omnipotente. Por lo tanto, toda la persona también es eterna, infinita y omnipotente [*divina natura esta eterna et infinita, omnipotens; Ergo et tota persona esta eterna, infinita, omnipotens*]” (Keckermann, 1610, p. 317). De esta forma, Keckermann demuestra lógicamente la predicación real entre las partes y el todo.

Sin embargo, llama la atención que, al referirse a la relación entre una propiedad y su sujeto (sea este último parte o todo), Keckermann utiliza el término *in esse*; mientras que, para referirse a la relación mereológica estricta (todo-parte) utiliza *sunt* en referencia al *in*. Como sugiere Cross (2022), a partir de esta sutileza, Keckermann indicaría que “[...] las naturalezas no son inherentes a la persona, mientras que las propiedades sí” (p. 246). Por lo tanto, las propiedades de las partes son propiedades del todo, mientras que la naturaleza divina (que es eterna, infinita y omnipotente) es quien soporta ontológicamente las propiedades de la naturaleza humana, aunque no como un sujeto de predicación sino como unidad de naturalezas.

La segunda referencia, se encuentra en la edición final de *CM*, particularmente en el capítulo 10 de la Segunda Parte. Allí, Spinoza presenta los argumentos teológicos a favor de

la *communicatio idiomatum* como continuidad de lo *ab aeterno* en las cosas creadas para luego criticarlos desde los presupuestos lógicos y ontológicos sobre los cuales se afirman estos argumentos. En este caso, el debate gira en torno a las proposiciones escolásticas de la Escuela de Coímbra y, en particular, del jesuita Benito Pereira, que Spinoza extrae de las *Meletemata philosophica* de Adriaan Heereboord. Spinoza lo reproduce en los siguientes términos:

La cosa producida puede existir al mismo tiempo que su causa. Y como Dios existió «ab aeterno», también sus efectos pudieron ser producidos «ab aeterno». Y confirman esto, además, con el ejemplo del Hijo de Dios, que fue producido «ab aeterno» por el Padre” (CM, Pars II, cap. 10; G. I, 271; énfasis del autor)⁹.

Como observa atinadamente Scribano (2011), el interés de Spinoza no consiste en asumir *in totum* los argumentos de Heereboord, sino utilizar su crítica a Pereira para extenderla así al modo escolástico de concebir la eternidad como duración y la atribución de una duración *ab aeterno* en Dios (p. 32). Es desde este núcleo argumentativo que los escolásticos sostienen que esta misma eternidad es posible en las criaturas, e imaginan un tiempo y una duración anterior a la creación del mundo. Frente a estos dislates, Spinoza los refuta de manera contundente:

[...] es absolutamente falso que Dios pueda comunicar su eternidad a las criaturas y que el Hijo de Dios sea una criatura [*Deum suam aeternitatem creaturis communicare posse, nec filium Dei creaturam esse*], sino que es eterno como el Padre. Por eso, cuando decimos que el Padre engendró el Hijo *ab aeterno* [*patrem filium ab aeterno genuisse*], no queremos decir sino que el Padre siempre ha comunicado su eternidad al Hijo [*quam patrem suam aeternitatem filio semper communicasse*] (CM, Pars. II, cap. 10; G. I, 271).

⁹ En este sentido, Freudenthal (1887, p. 116) se inclina por considerar a Heereboord como fuente de este argumento que, a su vez, este toma de Benito Pereira. En *Meletemata philosophica* (tomamos aquí la edición de 1665, ya que Freudenthal toma una edición de 1680, pues Spinoza -quien fallece en 1677- no podría haber accedido) se transcribe la opinión de Pereira en los siguientes términos: “Hoc non tollit possibilem mundo aeternitatem, inquit Pererius, et pergit. Quia Deus, cum sit infinita virtutis, non est minoris potentia, cum agit libere, quam cum agit necessario: sed si ex necessitate natura ageret, produxisset mundum ab aeterno, quia est ab aeterno. Ergo quod agit libere, id non obstat, quo minus potuerit mundum producere ab aeterno” (Heereboord 1665, p. 70).

La respuesta de Spinoza apunta a reconfigurar la noción de *communicatio idiomatum* en el caso específico de la eternidad de Dios. Dado que la duración, por su propia naturaleza, no puede ser infinita, la tesis de Pereira y los escolásticos es absurda; pues se apoya en una falsa concepción de la omnipotencia divina. Esto se puede observar en el segundo argumento contra la continuidad entre la eternidad de Dios y la existencia de las cosas *ab aeterno*, donde Spinoza aborda la infinita virtud que se sigue de la acción necesaria de Dios:

[...] que Dios, cuando actúa libremente, no tiene una potencia menor que cuando actúa necesariamente. Ahora bien, si Dios actuara necesariamente, como posee una infinita virtud, debería haber creado el mundo «*ab aeterno*» [*quod Deus, cum libere agat, non minoris sit potentiae, quam cum agit necessario: At si Deus necessario ageret, cum sit infinitae virtutis, mundum ab aeterno creare debuisset*] (CM, Pars. II, cap. 10; G. I, 271).

Sobre este argumento, que como hemos visto remite a Heereboord, Spinoza atesta el segundo golpe contra el argumento de lo “*ab aeterno*”, en este caso como *coeternidad*. Pero además introduce la cuestión en medio de la concepción ontológica de la inmanencia divina, a partir del conflicto que se les presenta a los escolásticos entre necesidad-libertad en relación con la infinita virtud [*inifinita virtutis*]. Para los escolásticos, Dios posee *inifinita virtutis* tanto cuando actúa por necesidad de su naturaleza como cuando actúa libremente. La contradicción surge en tanto que deberíamos suponer la existencia de un Dios que actúa produciendo necesariamente aquellos efectos que deben seguirse de su propia naturaleza, lo cual supone una limitación a la producción desde infinitas naturalezas. En efecto, se trataría de un Dios condicionado a crear un mundo y, dicho mundo, sería consecuencia inmediata de la necesidad del ser de infinita virtud. Pero, al mismo tiempo, conciben esta infinita virtud cuando Dios actúa libremente y, por ello, resulta tan absurdo como concebir un círculo cuadrado.

Frente a la evidente contradicción, Spinoza concluye que Dios obra libremente con una virtud infinita, por lo que podría crear una duración mayor o menor que otra ya dada, es decir, infinitas duraciones. Por el contrario, si

Dios actuara por la necesidad de su naturaleza, agrega Spinoza, “[...] sólo podría producir aquella que resultara de su naturaleza y no infinitas otras, mayores que ella [*quae ex ejus natura resultaret, ab ipso produci posset, non vero infinitae aliae majores data*]” (CM, Pars II, cap. 10; G. I, 272). Por ello, la especulación en torno a una duración creada por Dios que sea tal que no pudiera crear otra, sería una limitación a su potencia infinita de obrar, pues, su esencia es potencia infinita (según E. I, prop. 34).

Duración y eternidad, en el contexto de la creación de Dios tal como se analiza en CM, se encuentran determinadas por la potencia infinita de Dios. En efecto, la duración se comprende “[...] no solamente a partir de la contemplación de las cosas creadas, sino también de la potencia infinita de Dios para crear [*non ex sola contemplatione creaturarum rerum, sed ex contemplatione infinitae Dei potentiae ad creandum intelligere*]” (CM, Pars II, cap. 10; G. I, 273). No hay conocimiento inteligible de la duración sin las cosas creadas, como tampoco hay conocimiento inteligible de la eternidad sin Dios. A partir de esta certeza, la reflexión sobre una co-eternidad o *communicatio idiomatum* de la continuidad entre Dios y las cosas creadas para toda la eternidad (*ab aeterno*) se transforma en una vana sutileza propia de los teólogos y sus especulaciones estériles sobre la naturaleza de lo divino.

5 LA IMPORTANCIA DE LA CARTA 12A EN LA EDICIÓN FINAL DE PFC Y CM: RECHAZO DE LAS POSICIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA PERSONALITAS Y LA RESOLUCIÓN LÓGICA SOBRE EL PROBLEMA DE LA COMMUNICATIO IDIOMATUM

Spinoza es consciente de las contradicciones evidentes que se siguen de una mala interpretación del significado de infinitud y eternidad en Dios. Sin embargo, en la carta 12A, trajo a colación un axioma que, como hemos visto, posee ciertas características que llevan a una reformulación, por parte de Spinoza, del significado de la *communicatio idiomatum*. Será sobre el significado lógico y las consecuencias ontológicas de este axioma que Lodewijk Meyer, a quien Spinoza confió la revisión técnica de PFC y CM, aplicará su capacidad como editor para disminuir los efectos que se sigan de la crítica de los teólogos. De acuerdo con nuestra hipótesis de lectura, en la edición de Meyer opera una maquinaria

lógica que no es ajena a Spinoza. Por ello, es en este sentido que podemos hablar de un trabajo escrito *a cuatro manos*¹⁰. Como se pudo observar a partir de los puntos de contacto que existen entre la obra de Spinoza y el *Philosophia S. Scripturae Interpres* de Meyer, encontramos indicios y elementos que permiten descubrir el funcionamiento de aquella maquinaria lógica en la reflexión sobre los conceptos de duración-finitud y eternidad-infinito.

Lo que aquí denominamos como maquinaria lógica refiere a una reconfiguración de la teoría de la predicación, a partir de un conflicto entre las concepciones luteranas y calvinistas sobre la interpretación de las predicaciones teológicas y la *communicatio idiomatum*. En este sentido, se puede reconocer que tanto Spinoza como Meyer se apoyan en el reformismo lógico para desarticular las predicaciones simples (*fundamentum-consequentia*) propias de la teología escolástica¹¹.

10 Sobre el rol de Meyer como revisor técnico de la edición de *PFC* y *CM*, resulta significativa la alusión de Jacqueline Lagrée sobre la práctica de citar de Meyer respecto de la que utiliza, en muy contadas ocasiones, Spinoza a lo largo de sus obras. Según la autora, en el caso de Spinoza “[...] se dégage entièrement d’un usage médiéval et scolastique de la citation (afflux de références fonctionnant à l’autorité) pour participer d’une démarche moderne où ce qui importe, ce n’est pas le nombre de citations et l’autorité reconnue de leurs auteurs, mais la pertinence et la place de la citation. Là où Meyer étourdit son lecteur sous un flot de références contradictoires qui fonctionnent comme autorités légitimantes du discours de celui qui parle et de son droit à parler, en tant qu’il témoigne d’avoir tout lu ou presque, de ce qui se rapporte à son sujet, Spinoza cite relativement peu, et de moins en moins à mesure que l’on avance dans le livre ; mais ces citations valent généralement plus par leur contenu, ou par la construction d’un référent commun, que par leur auteur ou leur accumulation” (Lagrée, 2005, p. 112).

11 Sobre esta influencia, especialmente Douglas (2018) y Novaes de Rezende (2020; 2022) han investigado en profundidad sobre el vínculo entre la reforma de la lógica del siglo XVII y Spinoza. En el caso de Douglas, a partir del relevamiento de la partícula *quatenus* en la ontología de Spinoza, que se apoyaría en la teoría de las enunciaciones restrictivas de Burgersdijk (quien concibe al *quatenus* como *participium*), o especificativas en Polanus y Jungius, y en la Lógica de Port-Royal. En el caso de Novaes de Rezende, la investigación rastrea las fuentes de la *logica novantiqua* en el desarrollo de una nueva lógica (*Waare Logicam*) en Spinoza que, a diferencia de la dialéctica escolástica, no se reduce al formalismo y la instrumentalidad de las reglas silogísticas, sino que se concibe como una lógica constructivista, no extensional y progresiva en los conocimientos que la mente alcanza a partir de sus propios instrumentos. En tal sentido, la concepción de la lógica como *Medicina Mentis*, que Spinoza desarrolla en *TIE*, será una clave para identificar los vínculos de su filosofía con el reformismo lógico.

En consonancia con Richard Cross (2022, p. 67), podemos identificar las teorías clásicas de la predicación según dos tipos: las teorías de la inherencia (predicación formal) y las teorías de la identidad (predicación idéntica). En el primer caso, la proposición “Dios es hombre” es verdadera en la unión o hipóstasis de la verdadera naturaleza divina con la verdadera naturaleza humana¹². En cambio, las teorías de la identidad (predicación idéntica), un sustantivo aplicado a una predicación con dos nombres implica la *suppositio* por la que ese sustantivo posee una referencia común a ambas. Así, cuando se dice que “el Hijo de Dios es un hombre”, el sustantivo “hombre” está supuesto por “Hijo de Dios”¹³. La *suppositio* actúa como un signo del lenguaje, como sujeto o como predicado y en mutua referencia al interior de una proposición. Es una clave del conflicto de las interpretaciones teológicas, ya que, a partir de la teoría ockhamista de la *suppositio*, es un requisito necesario explicar la suposición de aquellos términos concretos (sustantivos) en proposiciones estándar con sujeto y predicado. En el caso de las proposiciones cristológicas, es

12 Tomás de Aquino argumenta en este sentido al reconocer el significado de la naturaleza común que referencia a cualquiera de los *suppositio* que se incluyen en aquella naturaleza común. La palabra *Dios* puede designar a la persona del Hijo de Dios, ya que, al significar una naturaleza común, el nombre designa refiriéndose a cualquiera de los *suppositio* que inhieren en esa naturaleza común, del mismo modo que, con la palabra *hombre*, nos referimos a Pedro, Juan, etc. Y, en el mismo sentido, concluye que “[...] por ser la persona del Hijo de Dios, significada por el nombre *Dios*, el supuesto de la naturaleza humana, la palabra *hombre* puede predicarse, verdadera y propiamente, del nombre *Dios*, en cuanto que tal nombre signifique la persona del Hijo de Dios” (Tomás de Aquino, 1994, pp. 183-184).

13 En *Summa Logicae* (I, cap. 7) Ockham argumenta sobre este tipo de predicación. Y escribe: “Pues estos nombres ‘hombre’ y ‘humanidad’ no son sinónimos, aunque se concediese que ninguno de éstos incluye algún sincategorema implícitamente. Más bien estos nombres pueden suponer por distintas cosas y alguna cosa significa o cosignifica un nombre que el nombre restante de ningún modo significa. Pues este nombre ‘hombre’ verdaderamente supone por el Hijo de Dios, y por lo tanto significa al Hijo de Dios o lo conlleva de algún modo, pero este nombre ‘humanidad’ no supone por el Hijo de Dios ni significa al Hijo de Dios de modo alguno, no más que este nombre ‘blancura’. Por eso hay que conceder la proposición ‘el Hijo de Dios es hombre’, pero ésta es falsa ‘el Hijo de Dios es la humanidad’. Y por lo tanto, como no todo lo que se conlleva con uno de éstos se conlleva del mismo modo con el otro, por eso no son sinónimos” (Ockham, 1994, p. 35).

necesario que “hombre” signifique “persona”, en tanto referencia a “naturaleza”. En otras palabras, las predicaciones idénticas requieren una misma *suppositio*, aunque no el mismo significado, para el sujeto y el predicado. Por lo tanto, cuando se afirma que “Dios es hombre”, el sustantivo “hombre” significa “Hijo de Dios” en tanto que Cristo posee una naturaleza humana. Como se podrá observar en este ejemplo, existe una identidad entre aquello que es significado por el sujeto y el predicado.

En este contexto, la carta 12A de Spinoza a Meyer retrotrae la cuestión hacia la complejidad de este debate sobre la lógica de los predicados sobre Dios. De esta forma, se escapa del dilema entre predicaciones formales e idénticas, con la incorporación del axioma “*quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt*”. En efecto, la teoría de la *personalitas* de Dios en Padre, Hijo y Espíritu Santo culmina en aquel fárrago de distinciones escolásticas que tanto exasperaba a Spinoza. Y, frente a estos abusos, el axioma adquiere una importancia central para desentrañar el problema ontológico de la relación entre Dios y las cosas singulares, bajo los presupuestos de una ontología de la inmanencia, ya que desestima cualquier tipo de distinción real de las relaciones que impliquen reconocer tres *personas* distintas en un único Dios. Las inconsistencias de las proposiciones trinitarias son lógicas, en tanto que, como se pudo identificar en las investigaciones de Keckermann y Heereboord, se trata de predicados que plantean una continuidad entre el todo y las partes en la persona divina, pero que son relativas a nuestro modo de pensar un dogma que no se encuentra en las Escrituras, sino que es producto de la invención teológica. De allí que Spinoza no deja pasar la oportunidad para introducir una suspicacia sobre el uso del término *personalidad*. En efecto, agrega que “[...] se me escapa qué entienden los teólogos por la palabra *personalidad*, mas no qué entienden por ese vocablo los críticos [*me fugit quid vocabulo personalitatis intelligant theologi, non vero quid id vocabulum critici intelligant*]” (CM, Pars II, cap. 10; G. I, 63).

Resulta necesario determinar a quien se refiere Spinoza con los *critici* y su particular uso del nombre *personalitas* que difiere del uso de los teólogos. Es probable, como sugiere Adler

(2018, p. 50) y Bouveresse (1978), que *critici* sea utilizado aquí como un sinónimo de *philologi*; lo que explica aún mejor la sutil ironía de distinguir un uso propio de los teólogos (de allí cierta prudencia en el uso de las palabras y la apelación en CM a la teología tomista) respecto de un uso filológico, y que Spinoza parece reconocer mejor que los abusos de la teología. Distinción que permite fundamentar su incompreensión respecto a la doctrina de la Encarnación en Cristo. Como escribe a Oldenburg, muchos años después de la carta a Meyer:

[...] a lo que añaden algunas Iglesias, que Dios asumió la naturaleza humana [*quod Deus naturam humanam assumpsit*], advertí expresamente que no sé qué dicen; aún más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado (Ep. 73; G. IV, 309).

El rechazo a la Trinidad y, por ende al significado teológico de *personalitas*, acercaría a Spinoza con posturas socinianas antitrinitarias. Al tomar este partido, las consideraciones en torno a la comunicación de propiedades entre Dios y las cosas singulares se reconfiguran a partir de una interpretación más precisa del axioma “*quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt*”. En efecto, y a diferencia de los argumentos de la escolástica¹⁴, no se trata de una relación entre hipóstasis o sujetos concebidos como personas en una común persona divina (Trinidad); sino que, contra la idea de un Dios personal, Spinoza argumenta sobre un tipo de predicación relacional, por medio de la cual establece una relación entre Dios (que por su propia definición mantiene una impersonalidad constitutiva como substancia infinita) y sus afecciones o modos (como composición transindividual de individualidades y cosas singulares) eliminando cualquier identidad entre substancia y modo, como así también, rechazando cualquier tipo de relación entre *fundamentum* y *consequentia*.

Es factible que, como sugiere Adler (2018), la eliminación de la proposición “el

¹⁴ En este punto, recomendamos la lectura del artículo ya citado de Bouveresse (1978), donde se encuentran elementos de análisis que identifican un conocimiento, por parte de Spinoza, de los principios fundamentales de la teología tomista y su lectura particular del axioma “*quae in uno tertio conveniunt ea inter se conveniunt*” en relación al pensamiento del Aquinate.

Hijo de Dios es el mismo Padre” en *CM*, sea una decisión de Meyer a partir de la coincidencia con Spinoza respecto al malestar que generaría en los teólogos su rechazo a los argumentos sobre la Trinidad y la doctrina de la Encarnación (p. 52). No obstante, la apelación a los *critici* respecto al término *personalitas* es un llamado de atención sobre un esquema lógico sobre el cual Spinoza parece estar referenciando la relación predicativa.

CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta el contexto del debate sobre la *communicatio idiomatum* y la *personalitas* de Dios en las proposiciones trinitarias, y en particular, el peso de estas discusiones en el seno del círculo intelectual en torno a Spinoza; podemos destacar la importancia central que tuvo la labor editorial de Lodewijk Meyer en la publicación de *PFC* y *CM*. Esta labor se puede rastrear en la estructura lógica que Spinoza utiliza en el capítulo 10 de la Segunda Parte de *CM* por la cual desarticula la comunicación de la propiedades sobre la eternidad de Dios. A su vez, esta estructura lógica se apoya tanto en las reflexiones de Meyer y Koerbagh como en los aportes del reformismo lógico. En este último caso, Spinoza encuentra que las proposiciones teológicas acerca de la comunicación de propiedades se sustentan en el absurdo de considerar la *personalitas* en Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Las cuestiones teológicas que han sido reformuladas a partir de la carta 12A, y que serán expuestas en *CM*, serán, en este sentido, fundamentales para reconocer un trabajo conceptual que Spinoza lleva a cabo sobre las proposiciones ontológicas que expresan la inmanencia como relación entre Dios y los modos. Por tal motivo, el intercambio entre Spinoza y Meyer constituye un antecedente ineludible para la lectura de los conceptos ontológicos de Spinoza a partir de sus vínculos con el reformismo lógico y en respuesta a las elucubraciones metafísicas sobre las que se sustenta el discurso teológico.



BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, Jacob. What is «Personality»? An Underexamined Paragraph in Spinoza”. **Revista Conatus – Filosofía de Spinoza**, Fortaleza, Vol. 10, N° 20, pp. 49-55, 2018.
- ALBERIGO, Giuseppe [ed.]. **Historia de los Concilios Ecuménicos**. Salamanca: Sígueme, 1993.
- BOUVERESSE, Renée. Une lettre de Spinoza. **Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série**, T. 76, N° 32, pp. 427-446, 1978.
- CALVIN. **Institutes of the Christian Religion, volume one**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- CROSS, Richard. **Communicatio Idiomatum. Reformation Christological Debates**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- CROSS, Richard. **Christology and Metaphysics in the Seventeenth Century**. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- DE DIJN, Herman. **Spinoza. The Way to Wisdom**. Indiana: Purdue University Press, 1996.
- DOMÍNGUEZ, Atilano. **Biografías de Spinoza**. Madrid: Alianza, 1995.
- DOUGLAS, Alexander. *Quatenus* and Spinoza’s Monism. **Journal of the History of Philosophy**. Vol. 56, N° 2, pp. 261-280, 2018.
- FREUDENTHAL, Jacob. Spinoza und die Scholastik. **Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet**, Leipzig: Fues/Reisland, pp. 85-138, 1887.
- HEEREBOORD, Adriaan. **Meletemata philosophica; in quibus, Pleraeque res Metaphysicae ventilantur; tota Ethica explicatur; universa philosophia per theoremata et commentaries exponitur; summa rerum logicarum per disputationes traditur** Amstelodami: Joannem Ravesteinimum, 1665.
- KECKERMANN, Bartholomaeus. **Systema S. S. Theologicae, Tribus Libris adornatum**. Hanoviae: Guilielmum Antonium, 1610.

KOERBAGH, Adriaan. **A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion**. Edited and Translated by Michiel Wielema. Leiden: Brill, 2011.

KROP, Henri. La scholastique évasive. Les traces de la scholastique dans l'Éthique. En MANZINI, Frédéric [dir.] **Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux**. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 15-30, 2011.

LAERKE, Mögens. *Deus quatenus...* Sur l'emploi des particules réduplicatives dans l'Éthique". En MOREAU, Pierre-Francois [et.al.] **Lectures contemporaines de Spinoza**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 261-275, 2012.

LAGRÉE, Jacqueline. La citation dans le Traité théologico-politique. En AKKERMANN, Fokke y STEENBAKKERS, Piet [eds.] **Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books**. Leiden: Brill, pp. 107-124, 2005.

MEYER, Lodewijk. **Philosophia S. S. Interpres; Exercitatio Paradoxa**. Eleutheropoli: s/e., 1666.

MOLTMANN, Jürgen. **El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana**. Salamanca: Sígueme, 1975.

NOVAES DE REZENDE, Cristiano. «Talis conclusio, quamvis certa sit, non satis tuta est» - La Logique dans le Traité de la réforme de l'entendement de Spinoza en tant que Prophylaxie de la rationalité instrumentale" En **Logique & Analyse**, N° 249-250, pp. 39-57, 2020.

NOVAES DE REZENDE, Cristiano. As *Regulae* de Descartes e o Reformismo Logico Seiscentista" En **Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o Século XVII**, N° 46, pp. 31-48, 2022.

OCKHAM, Guillermo de. **Suma de Lógica**. Traducción de Alfonso Flórez Flórez. Bogotá: Editorial Norma, 1994.

OFFENBERG, A. K. Letter from Spinoza to Lodewijk Meyer, 26 July 1663. En HESSING, Siegfried [ed.] **Speculum Spinozanum, 1677-1977**. Oxon: Routledge & Kegan Paul Ltd., pp. 426-435, 2020.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología V. Parte III e Índices**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

SCRIBANO, Emanuela. La scolastique comme répertoire et repère: le cas de l'éternité du monde et des genres de connaissance. En MANZINI, Frédéric [dir.] **Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 31-42, 2011.

SPINOZA, Baruch. **Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Herausgegeben von Carl Gebhardt. Band I-IV** Heidelberg: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1973.

