

## Filosofía y religión en Spinoza

La filosofía de Spinoza ha estado marcada, en su valoración, por la paradoja. Parece que, en su caso, sólo caben los extremos. ¿Cómo hacer compatibles los juicios de Goethe, quien le consideraba «theissimus et christianissimus»<sup>1</sup>, de Schleiermacher, para quien Spinoza era un hombre «lleno de religión»<sup>2</sup>, de Novalis, que afirma que Spinoza «hizo de la teología la sede de toda inteligencia» y lo describió como un hombre «ebrio de Dios»<sup>3</sup>, con las afirmaciones de algunos de sus

1 «Tú reconoces la más alta realidad, que es el fundamento de todo el spinozismo, en la que todo lo demás descansa y de la que todo lo demás fluye. Él [Spinoza] no prueba el ser de Dios: el ser es Dios. Y si por eso otros le han considerado ateo, yo quiero ahora llamarle y honrarle como teísimos y cristianísimos», J. W. von Goethe, Carta a Jacobi (9-VI-1785); texto citado en J. W. Goethe, *Werke*, Christian Wegner Verlag, Hamburg, 1963, 3.ª ed., vol. X, 599. Acerca de la influencia de Spinoza sobre Goethe, véase la confesión del propio Goethe en *Dichtung und Wahrheit*, ed. cit., vol. X, 78-79.

2 F. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, Tecnos, Madrid, 1990, 37-38: «¡Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! Él estaba penetrado por el superior espíritu del mundo, lo Infinito era su comienzo y su fin; el Universo, su único y eterno amor; con santa inocencia y profunda humildad se reflejaba en el mundo eterno y veía cómo también él era su espejo más amable; estaba lleno de religión y lleno de espíritu santo y por eso también se encuentra allí, solo e inalcanzado, maestro en su arte, pero situado por encima del gremio de los profanos, sin discípulos y sin derecho de ciudadanía».

3 Novalis, 'Moralische Ansichten', en *Schriften*, Berlin, 1846, vol. 2, 289 y 305; textos citados por M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, 1897 (repr. Scientia

contemporáneos, como Velthuysen, para quien el autor del *Tratado teológico-político* (TTP) «introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad»<sup>4</sup>? Por no hablar de la carta de Graevius a Leibniz en 1671 en la que se refiere a ese «*liber pestilentissimus*»<sup>5</sup> que es el TTP, o de la opinión de Stoupe sobre esta misma obra, la cual, a su juicio, tiene como «principal objetivo la destrucción de todas las religiones, especialmente la judía y la cristiana y la introducción del ateísmo, el libertinaje y la libertad de todas las religiones»<sup>6</sup>. El propio Leibniz afirma en 1670 que el TTP, cuyo autor entonces desconocía, es un «escrito intolerablemente licencioso»<sup>7</sup>. Como se puede ver, hay opiniones para todos los gustos y el elenco podría ampliarse indefinidamente, pues desde el mismo momento de la publicación de las *Opera Posthuma*, las polémicas y tomas de posición respecto al pensamiento de Spinoza han sido numerosas, destacando aquella en la que, a finales del siglo XVIII, intervinieron Jacobi, Lessing, Mendelssohn, Herder y otros grandes filósofos de la época, a propósito del ateísmo y panteísmo de Spinoza<sup>8</sup>.

Verlag, Aalen, 1986, 166). En ese mismo lugar afirma Novalis que «el spinozismo es una sobresaturación de divinidad» (p. 305).

4 Carta 42 (G. IV, 218). Los textos de Spinoza se citan según la ed. de C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, C. Winter, Heidelberg, 1925. A continuación de la referencia de la obra o carta de que se trate, se indica el volumen de la edición de Gebhardt (G) y la página. El texto castellano lo he tomado de la traducción de sus obras realizada por A. Domínguez (Alianza, Madrid, 1986-1990) y Vidal Peña en el caso de la *Ética* (Alianza, Madrid, 1987). En las citas del TTP se indica en números romanos el capítulo.

5 Carta de Graevius a Leibniz (12/22.IV.1671), en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, I, 1, 142 (Carta n. 82).

6 J.-B. Stoupe, *La religion des hollandais*, Cologne, 1673, 65; texto recogido en J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Verlag Von Veit & Comp., Leipzig, 1899, 195.

7 Carta de Leibniz a J. Thomasius (23-IX-1670), en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. cit., II, 1, 66 (Carta n. 29).

8 Cf. *Jacobis Spinoza Buchlein, nebst Replik und Duplik*, hrsg. von F. Mauthner, G. Müller, München, 1912, donde se recoge el libro de Jacobi *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, conocido como *Spinozas-Buchlein* y publicado anónimamente en Breslau en 1785, junto a otros textos de Mendelssohn

Pero, ¿qué dice el propio Spinoza? Veamos un texto temprano, de su *Tratado Breve sobre Dios, el hombre y la felicidad*:

«Y, como descubrimos que, buscando la sensualidad, los placeres y las cosas mundanas no encontramos en ellos nuestra salvación, sino, por el contrario, nuestra perdición, por eso nosotros preferimos la guía de nuestro entendimiento. Pero, como éste no puede conseguir progreso alguno sin haber llegado previamente al conocimiento y al amor de Dios, nos ha sido sumamente necesario buscarle a Él. Y, puesto que, según las precedentes consideraciones y apreciaciones, hemos hallado que él es el mejor de todos los bienes, es necesario que nos mantengamos firmes aquí y que aquí descansemos. Pues hemos visto que fuera de él no hay cosa ninguna que nos pueda proporcionar alguna salvación y que ésta es nuestra única verdadera libertad, estar y permanecer atados con las amables cadenas de su amor»<sup>9</sup>.

¿Se trata de un hombre sinceramente piadoso y fiel a la ortodoxia (otro tema es a qué ortodoxia)?

En un texto escrito posteriormente, tomado del Prefacio del TTP, leemos:

«Al investigar la causa de este mal [se refiere al hecho de que hombres que se llaman cristianos actúen y se comporten con maldad e incluso cruelmente], me he convencido plenamente de que reside en que el vulgo ha llegado a poner la religión en considerar los ministerios eclesiásticos como dignida-

y de Herder referidos a esa polémica que se prolongó varias décadas. El texto de Jacobi, como es sabido, recoge extensamente una conversación que mantuvo con Lessing poco antes de la muerte de éste, ocurrida en 1781, en la que Lessing muestra su inclinación por la filosofía de Spinoza, mediante la conocida frase reproducida por Jacobi: «no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza».

<sup>9</sup> *Tratado Breve* (TB), II, cap. 26 (G. I, 110).

des y los oficios como beneficios y en tener en alta estima a los pastores. Pues, tan pronto se introdujo tal abuso en la iglesia, surgió inmediatamente en los peores un ansia desmedida por ejercer oficios religiosos, degenerando el deseo de propagar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo. Fue, pues, inevitable, que surgieran de ahí grandes controversias, envidias y odios, que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar»<sup>10</sup>.

¿Nos encontramos ahora ante un auténtico reformador no menos sincero, especie de la que, por cierto, no hemos estado escasos a lo largo de la historia?

Un último texto, también del TTP, esta vez correspondiente a la parte política:

«quiero probar que la religión sólo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que, además, el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado, y que, por lo mismo, sólo deben ser determinados por las supremas potestades, las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes»<sup>11</sup>.

¿Es esta vez quien escribe un racionalista que niega toda trascendencia y reduce la religión a un instrumento en manos del poder político, que lo emplea a su servicio?

10 *Tratado Teológico-político* (TTP), Prefacio (G. III, 8).

11 TTP, XIX (G. III, 228-9).

A la luz de estos y otros textos, quizá pueda entenderse la opinión de Gebhardt cuando se refiere a la religiosidad de Spinoza:

«Si por piedad se entiende el atenimiento a una de las formas históricas de la vida religiosa, entonces Spinoza sería impío y no religioso; pero si piedad significa amar y conocer a Dios a su manera, olvidarse de sí mismo y entregarse a un gran Todo, investigar y vivir lleno de Dios, entonces no ha habido nadie más religioso que Spinoza»<sup>12</sup>.

Parece un tanto simplista y forzada la disyuntiva, pero sin duda permite hacernos una idea del lugar relevante que en la obra y en la vida de Spinoza ocupa la religión. A propósito de esto último, quiero advertir que en la exposición que sigue se encontrarán numerosas referencias a la biografía de Spinoza, así como a las circunstancias históricas de la Holanda de la época, que quizá podrían considerarse externas al pensamiento mismo de nuestro autor. Sin embargo, considero —y la abundante bibliografía al respecto es buena prueba de ello— que en el caso de Spinoza, esas referencias son obligadas para entender su obra; el contexto es aquí de primordial interés, especialmente por lo que respecta a la cuestión de la religión y a la publicación y alcance del TTP. No está de más, por tanto, incidir en un aspecto que con más frecuencia de la debida descuidamos los filósofos y que lleva a la curiosa paradoja de hacer de la vida de un autor una mera anécdota de su obra.

#### 1. «CAUTE»

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* escribe Spinoza que «ante todo, hay que excogitar el modo de *curar el entendimiento* y, en

12 J. Freudenthal/C. Gebhardt, *Spinoza. Leben und Lehre*, II, Heidelberg/London/Paris, 1927, 73.

cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible. Por tanto, cualquiera puede ver que yo quiero dirigir todas las ciencias humanas a un solo fin y objetivo, a saber, conseguir la suprema perfección humana que antes hemos dicho»<sup>13</sup>.

La evocación cartesiana es bastante clara. Pero aún aparece con mayor nitidez en el párrafo siguiente, en el que reconoce que, mientras se procura alcanzar esa meta, dado que es necesario vivir, se ve obligado a dar por válidas «ciertas *normas de vida*», la primera de las cuales dice así:

«hablar según la capacidad del vulgo (*ad captum vulgi loqui*) y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad»<sup>14</sup>.

Este párrafo, y especialmente sus cuatro primeras palabras (*ad captum vulgi loqui*), ha dado lugar a abundantes comentarios, se ha convertido en lugar obligado de referencia de cualquier estudio sobre Spinoza que se pretenda riguroso y ha inspirado incluso toda una línea interpretativa de su filosofía, que se caracteriza por insistir en la precaución con la que se debe acceder a su obra, debido a la dificultad de captar la verdadera intención de Spinoza que se oculta tras la ambigüedad del lenguaje, especialmente en el TTP, aunque también en las demás obras (excepto quizá la *Ética*, sin duda debido a su intrínseca dificultad, que no necesita de obstáculos añadidos) y en la correspondencia.

El pasaje en cuestión no es algo aislado, pues se encuentran otros semejantes. Strauss, que es el representante más significativo

13 *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE), n. 16 (C. II, 9).

14 TRE, n. 17 (C. II, 9).

de esta corriente interpretativa, enumera cinco expresiones semejantes presentes en diversos lugares del TTP («ad captum vulgi», «secundum captum vulgi», «ad captum plebis», «ad captum alicuius», «ad hominem sive ad captum alicuius»), que son empleadas al menos en quince ocasiones a lo largo de la obra<sup>15</sup>. Precisamente al comienzo de su ensayo hace referencia Strauss a un texto que refleja la misma actitud y que se halla en la Carta 15 del epistolario de Spinoza, dirigida a L. Meyer, quien prologó los *Principios de filosofía de Descartes*, publicados por Spinoza en 1663, es decir, siete años antes del TTP. El pasaje dice así:

«En la pág. 4, donde usted informa al lector con qué ocasión he compuesto la primera parte, quisiera que allí mismo o donde le plazca le informara también de que la he redactado en dos semanas. Hecha esta advertencia previa, nadie pensará que estas cosas están expuestas con tal claridad que no puedan estarlo mejor, y así no quedarán desconcertados por encontrarse aquí o allá con alguna palabreja que les resulte oscura»<sup>16</sup>.

Indicación que Meyer incluyó en el texto del Prefacio<sup>17</sup>. Ya en la conclusión de su primera obra, el *Tratado Breve*, pide Spinoza a sus amigos que no se admiren de las novedades que en ella observen y que sean prudentes a la hora de comunicárselas a otros<sup>18</sup>.

Las circunstancias de la vida de Spinoza, sus experiencias negativas con los rabinos de la Sinagoga y su definitiva expulsión de ésta en 1656, cuando contaba veinticuatro años de edad, así como su origen extranjero, unido al trágico destino de sus hermanos de religión son razones que los biógrafos han aducido para explicar esa cautela

15 Cf. L. Strauss, *How to study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, en Id., *Persecution or the Art of Writing*, Univ. of Chicago Press, Chicago/London, 1988, 178, n. 63; la edición original es de 1952.

16 Carta 15 (G. IV, 72).

17 Cf. *Principios de filosofía de Descartes*, Prefacio (G. I, 130-131).

18 Cf. TB, II, cap. 26 (G. I, 112).

o precaución que constituye un rasgo peculiar de su obra. Ya desde su estancia en Rijnsburg, a donde se traslada en 1661, emplea como sello el emblema de la rosa con espinas (espinosa), sus iniciales B.D.S. (con la S invertida) y la divisa *Caute*. Su vida más bien solitaria, que le lleva a Oldenburg a llamarle «el filósofo raro»<sup>19</sup>, es un buen testimonio de este modo de actuar. Como ha señalado uno de sus biógrafos<sup>20</sup>, Spinoza guardó siempre distancia frente a propios y extraños. Se podrían mencionar muchos otros ejemplos que lo confirman, como el rechazo del ofrecimiento que el Elector Palatino le hizo de la cátedra de filosofía en Heidelberg, en 1673. En la carta que, por encargo de éste le escribe Fabritius, profesor de esa Universidad y consejero del Elector Palatino, le advierte a Spinoza que gozará de la «más amplia libertad de filosofar», añadiendo que el príncipe confía en que «no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida»<sup>21</sup>. En su contestación, explica Spinoza las razones de su renuncia afirmando no saber «dentro de qué límites debe mantenerse esa libertad de filosofar» sobre la que se le advierte, ya que —añade un tanto resignado— «los cismas no surgen tanto del amor ardiente hacia la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradecir, con el que se suele tergiversar y condenar todas las cosas, aunque estén rectamente dichas. Y como ya tengo experiencia de esto, mientras llevo una vida privada y solitaria, mucho más habré de temerlo si asciendo a tan alta dignidad»<sup>22</sup>.

Es sabido que Spinoza publicó el TTP en 1670, con falso pie de imprenta y anónimamente. Por otro lado, la *Ética*, su obra cumbre, sólo apareció tras su muerte, aunque ya había acabado de escribirla en vida. Los editores de las *Opera Posthuma* eliminaron los nombres de todos los que podían verse comprometidos: sólo los muertos, los

19 Cf. *The Works of Robert Boyle*, ed. 1772, t. VI, 200; recogido en J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's...*, 190.

20 Cf. T. de Vries, *Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1970, 77.

21 Carta 47 (G. IV, 235).

22 Carta 48 (G. IV, 236).



extranjeros y aquellos que en sus cartas contradicen abiertamente a Spinoza aparecen con nombre completo<sup>23</sup>. Schuller, que fue quien hizo borrar los nombres, tuvo que excusarse ante Leibniz por haber aparecido el nombre completo de éste en la edición póstuma, aunque le aclara a Leibniz por carta que no tiene nada que temer, porque en esas cartas sólo se tratan cuestiones matemáticas<sup>24</sup>. En la correspondencia que Spinoza mantiene con Oldenburg se encuentran al menos en ocho cartas peticiones de éste para que Spinoza dé a la luz sus obras y le envíe lo escrito<sup>25</sup>. En una de ellas, de 1663, manifiesta su pesar de que Spinoza «suprima todavía aquellos escritos que reconoce como suyos, sobre todo en un Estado tan libre para pensar lo que quiere y expresar lo que piensa [estas palabras parecen tomadas textualmente del prefacio del TTP escrito por el propio Spinoza]. Desearía que usted desechara tales reparos, especialmente cuando puede silenciar su nombre y mantenerse así fuera de todo peligro»<sup>26</sup>. En una carta posterior, le promete Oldenburg bajo juramento no divulgar nada de las ideas de Spinoza, si éste le impone como condición el silencio<sup>27</sup>. Por último, para no alargar más los testimonios, el siguiente texto de la carta 44 a su amigo Jelles, datada el 17 de febrero de 1671, habla por sí solo:

«El profesor N. N. [se ignora su identidad] en su reciente visita me contó, entre otras cosas, que mi TTP ha sido traducido al holandés y que alguien, no sabía quién, había decidido

23 Cf. carta de Schuller a Leibniz (19/29.III.1678), en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. cit., III, 2, 359-360 (carta n. 150). Véase el extenso estudio introductorio de M. Walther en su traducción alemana de la correspondencia de Spinoza: C. Gebhardt - M. Walther, *Baruch de Spinoza. Briefwechsel*, F. Meiner, Hamburg, 3. Aufl., 1986.

24 Carta de Schuller a Leibniz (6.II.1678), en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. cit., III, 2, 342 (carta n. 138). En esta misma carta revela quiénes eran los autores de algunas de las cartas que en la edición de las *Opera Posthuma* de Spinoza aparecían sólo con iniciales.

25 Cf. Cartas 7 (G. IV, 37-38), 11 (G. IV, 51), 14 (G. IV, 70, 72), 16 (G. IV, 75), 25 (G. IV, 158), 31 (G. IV, 167, 168), 61 (G. IV, 272), 62 (G. IV, 273).

26 Carta 14 (G. IV, 70).

27 Cf. Carta 61 (G. IV, 272).

mandarlo imprimir. Le ruego, pues, con toda seriedad, que ponga el máximo interés en informarse de ello, a fin de impedir, si es posible, su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como ocurrirá, sin duda, si se publica en holandés. Confío firmemente en que usted nos prestará este servicio a mí y a la causa»<sup>28</sup>.

En relación con lo que se viene diciendo, debe advertirse que en la documentación recogida por Freudenthal se conservan cinco informes contrarios o condenas del TTP emitidos por diferentes sínodos calvinistas en los meses de junio y julio del mismo año de la publicación de la obra<sup>29</sup>, así como otros testimonios procedentes de esas mismas fechas<sup>30</sup>.

No es difícil comprender que con tales testimonios —que podrían aumentarse sin dificultad— los estudiosos de la filosofía de Spinoza hayan insistido en la precacución y cautela con que se deben interpretar sus afirmaciones y se pregunten, como hace Watt, «por qué, asumiendo que él sostuvo que no existe nada más allá del orden natural, empleó tanto el vocabulario de la religión»<sup>31</sup>. Así, Zac escribe: «se podría decir que el verdadero filósofo enmascarado es Spinoza»<sup>32</sup>. Y Tosel lo repite casi en los mismos términos: «No se debe a un azar que el sello personal del filósofo fuera "Caute". El verdade-

28 Carta 44 (G. IV, 227).

29 Cf. J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's...*, 121-125.

30 Cf. *ibid.*, 192-193.

31 A. J. Watt, *Spinoza's use of religious language*, «The New Scholasticism», 46 (1972), 286-287. Más adelante observa que este uso del lenguaje religioso no se limita a la palabra *Dios*, sino que Spinoza «escribió también en el lenguaje propio de la religión, de la fe personal, del culto» (p. 287), dentro de un «contexto que es estrictamente religioso e incluso devoto» (p. 288). El autor concluye que «la ambivalente actitud de Spinoza respecto a las afirmaciones teológicas parece algunas veces una invitación a la hipocresía» (p. 307) y piensa que el equilibrio entre la forma religiosa del lenguaje que emplea y el significado filosófico que dentro de su sistema tienen algunas de esas expresiones y términos es a veces precario.

32 S. Zac, *Essais spinozistes*, Vrin-Reprise, Paris, 1985, 69.

ro filósofo enmascarado no es Descartes, sino Spinoza»<sup>33</sup>. Yovel, por su parte, afirma que «Spinoza, maestro no sólo de la claridad rigurosa sino también del lenguaje doble, elevó la retórica a la categoría de arte»<sup>34</sup>; unas páginas antes afirma que «Spinoza fue un gran maestro del lenguaje doble y del equívoco. Hablaba a públicos diferentes de diferentes maneras, usaba la misma oración o frase con sentido diverso y enmascaraba ante unos la verdadera intención para descubrirla ante otros. Empleaba frases cuyo sentido literal era el opuesto y, confundiendo así al lector inocente, transmitía mensajes encubiertos a quienes pudiera captarlos. Esta técnica —continúa Yovel— es manifiesta en los escritos que publicó en vida, sobre todo en el *Tratado teológico-político* y las *Cartas*, y mucho menos en la *Ética*, obra destinada a un público más restringido y homogéneo»<sup>35</sup>. En otro lugar afirma este mismo autor: «el *Tratado* no ha sido escrito con un fin puramente teórico o especulativo, sino con un fin práctico. Esto es cierto sobre todo en lo que concierne a la parte teológica de la obra. Por esta razón, el lenguaje de Spinoza en el TTP no es abierto y no expresa literalmente todo aquello a lo que apunta; el lenguaje está más bien subordinado a los fines estratégicos y educativos que persigue Spinoza. Por eso es por lo que es un “lenguaje oculto” que pasa inadvertido al lector ingenuo, un doble y a veces incluso un triple lenguaje»<sup>36</sup>. Dos últimos testimonios: «el TTP es una obra de múltiples facetas, que puede ser leída como una teoría de la religión, una guía para la crítica bíblica o una parte de la posterior teoría política de Spinoza»<sup>37</sup>. «Hay que leer las obras de Spinoza, y no sólo

33 A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le «Traité Théologico-Politique»*, Aubier, Paris, 1984, 116.

34 Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995, 153; la edición original americana es de 1989.

35 *Ibid.*, 47.

36 Y. Yovel, 'Spinoza: la Religion et l'Etat', en J. Halperin et G. Levite (éds.), *Politique et religion*, Gallimard, 1981, 332.

37 L. C. Rice, 'Piety and philosophical freedom in Spinoza', en C. de Deugd (ed.), *Spinoza's political and theological thought*, North-Holland Publ. Comp., Amsterdam/Oxford/New York, 1984, 184.

el TTP, entre líneas, especialmente cuando se trata de temas religiosos»<sup>38</sup>. Este leer entre líneas ha dado lugar a una polémica acerca de si en Spinoza hay una doctrina esotérica y otra exotérica. La opinión afirmativa, representada principalmente por Strauss<sup>39</sup>, ha sido contestada tres décadas después por Harris, quien devuelve la crítica a Strauss y afirma que lo que es jeroglífico es su ensayo y no el TTP<sup>40</sup>.

## 2. EL CONTEXTO POLÍTICO Y RELIGIOSO

Hasta aquí hemos examinado testimonios del propio Spinoza y advertencias de sus estudiosos que aconsejaban cautela. Se ha hecho también una breve referencia a los motivos que podían haber llevado a Spinoza a adoptar tal actitud. Pero es preciso volver sobre este punto para documentarlo mejor. Este movimiento nos introduce en otra de las grandes líneas cultivadas por los estudiosos, que ha producido una abundante bibliografía; me refiero al estudio de la época en que vivió Spinoza, con dos aspectos particulares: por un lado, la situación política y religiosa de la Holanda del siglo XVII y, por otro, la tradición judía, con especial referencia a las fuentes marranas de la filosofía de Spinoza. Nos aproximamos así a la cuestión religiosa, objeto de esta exposición.

38 A. Domínguez, 'La morale de Spinoza et le salut par la foi', en *Revue Philosophique de Louvain*, 78 (1980), 359.

39 Cf. L. Strauss, *How to study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, 142-201.

40 Cf. E. E. Harris, *Is there an esoteric doctrine in the Tractatus Theologico-Politicus?*, Brill, Leiden, 1978, 16. Más recientemente, A. Samely ha intervenido en la polémica con su obra *Spinozas Theorie der Religion*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, afirmando que el problema de la terminología filosófica de Spinoza no obedece a razones de estrategia, sino que se debe a que Spinoza utiliza los términos con exactitud, lo cual plantea una dificultad al lector no familiarizado con un lenguaje tan técnico y especializado como el de Spinoza. Así, frente a la recomendación de leer el TTP tratando de buscar la clave esotérica, afirma Samely que la lectura «ingenua» del TTP mantiene su prioridad lógica. Sin ánimo de entrar en la polémica, no se pueden pasar por alto los textos que aconsejan esa cautela, aunque no haya que llegar tan lejos como Strauss y elaborar toda una teoría —jeroglífica, al decir de Harris— sobre la lectura de la obra de Spinoza y especialmente del TTP.

## A) SITUACIÓN POLÍTICA Y RELIGIOSA

Por lo que respecta a la situación política y religiosa de la Holanda de la época, resulta imprescindible subrayar, en primer lugar, la estrecha relación entre ambos aspectos, como una de las claves sin las que no puede entenderse la historia de la época. He dicho «relación», pero quizá fuera más exacto hablar de condicionamiento mutuo o incluso de confusión entre ambas instancias. Con esto quiere decirse que las disputas teológicas tenían consecuencias políticas y viceversa. Una buena prueba de este mutuo influjo es la rápida reacción que provocó la publicación del TTP en 1670. En el trasfondo se halla el conflicto entre la Casa de Orange y el gobierno liberal de Jan de Witt; frente al calvinismo intransigente de aquélla se levanta el talante liberal y tolerante de este último. En definitiva, la opción que se presentaba era clara: un control del poder político por el eclesiástico o viceversa. La primera era la tesis de la Casa de Orange, fuertemente asentada en los principios calvinistas. La segunda solución ya había sido apuntada por Hobbes en el capítulo 42 del *Leviatán*, entre otros lugares<sup>41</sup> y, como se desprende del capítulo XIX del TTP, por ella aboga decididamente Spinoza. Hugo Grocio también era de esta opinión, así como el círculo de personas que rodeaban al Gran Pensionario de Witt, especialmente L. A. Constans, quien publica en 1665 una obra titulada *De iure ecclesiasticorum*, en la que distingue una «religión interior» y una «religión exterior»; en la primera no hay autoridad alguna reservada al clero y en la segunda el poder eclesiástico se somete al poder del Estado. Spinoza insistirá en el TTP en la doble dimensión —externa e interna— de la religión, en el mismo sentido que Constans, pues, como se vio en el texto citado más atrás<sup>42</sup>, el culto externo debe adaptarse a la utilidad del Estado y someterse totalmente a él —por eso la autoridad política es la que

41 Cf. A. Matheron, 'Politique et religion chez Hobbes et Spinoza', en Id., *Anthropologie et politique au XVII<sup>e</sup> siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin-Reprise, Paris, 1986, 98-99.

42 Vid. texto citado en n. 10.

posee el «ius in sacra»—, mientras que el culto interno es «del derecho exclusivo de cada uno, el cual no puede ser transferido a otro»<sup>43</sup>. En el capítulo VII del TTP había aclarado que la razón de ser de la religión «no consiste tanto en las acciones externas, cuanto en la sencillez y en la sinceridad de ánimo»<sup>44</sup>. Se aprecia aquí un eco de la acerba crítica que dirige en el Prefacio del TTP a la autoridad eclesiástica, a la que relaciona estrechamente con la superstición y a la que acusa de querer rivalizar con la autoridad política e incluso de pretender usurpar el poder de ésta<sup>45</sup>.

La fecha de 1665 es significativa porque, según los datos que aporta su epistolario, en ese año comenzó Spinoza a escribir el TTP, interrumpiendo para ello la redacción de la *Ética*, en la que llevaba ya dos años trabajando<sup>46</sup>. En ese mismo año estalla la segunda guerra entre Holanda e Inglaterra, conflicto que los enemigos interiores del régimen de de Witt aprovechan para debilitar a éste. Hay incluso quienes, como Gebhardt<sup>47</sup>, piensan que Spinoza emprendió esta obra con el propósito de apoyar la política liberal de de Witt, saltando así a la arena política. Lo cierto es que en el interesante prefacio del TTP aparecen claras alusiones a los dos bandos en conflicto. No menos clara es la opción de Spinoza por una de las partes. Dos pasajes lo ponen de manifiesto; en primer lugar, la alabanza al gobierno entonces en el poder:

43 TTP, XIX (G. III, 229).

44 TTP, VII (G. III, 116).

45 Cf. TTP, Prefacio (G. III, 7), texto citado más abajo en n. 49. Cf. también TTP, XIX (G. III, 237) y TTP, XX (G. III, 247).

46 Cf. Carta 30, fragmento II (G. IV, 166).

47 Cf. C. Gebhardt, *B. de Spinoza. Theologisch-politischer Traktat*, Philosophische Bibliothek, Leipzig, 1922, 4. Aufl., Einleitung, VIII-IX; cit. por H. Cohen, 'Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum', en *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, III. Bd., Berlin, 1924, 290-291. Asimismo, se afirma en otro lugar: «El TTP no nos muestra la disputa de un sistema filosófico o teológico contra otro. La concepción filosófica acoge aquí la lucha contra determinadas orientaciones del régimen político y eclesiástico que estaban vigentes en la Holanda de la época de Spinoza. El TTP es un escrito tendencioso», J. Freudenthal/C. Gebhardt, *op. cit.*, II, 179.

«Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir suprimiendo con ella misma la paz del Estado y la piedad. Esto es lo principal que me he propuesto demostrar en este tratado»<sup>48</sup>.

Luego, casi a renglón seguido, la crítica a la intromisión de la iglesia calvinista en la política de Jan de Witt:

«tuve que indicar también los prejuicios acerca del derecho de las supremas potestades; son muchos, en efecto, los que tienen la insolencia de intentar arrebatarlo y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas el afecto de la masa, sujeto todavía a la superstición pagana, a fin de que todo se derrumbe y torne a la esclavitud»<sup>49</sup>.

En su libro sobre Amsterdam en la época de Spinoza ejemplifica H. Méchoulan esta íntima relación entre religión y política mostrando cómo una querrela sobre una cuestión teológica entre dos profesores —Arminius y Gomarus— a propósito de la doctrina de la predestinación, da lugar a comienzos del siglo XVII a un verdadero conflicto político<sup>50</sup>.

Si consideramos ahora la dimensión más estrictamente religiosa al margen de sus implicaciones políticas, en la medida en que se

48 TTP, Prefacio (G. III, 7).

49 *Ibid.*

50 Cf. H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, PUF, Paris, 1990, 148.

pueda ciertamente aislar aquélla, resulta también muy ilustrativa una somera exposición de la situación. En este caso, además, habría que distinguir entre la situación general de Holanda y la más particular de la ciudad de Amsterdam. La primera idea que conviene subrayar es la de la diversidad de sectas y movimientos. Stoupe, un general suizo que tuvo además relación con Spinoza en uno de los episodios más enigmáticos de la vida tranquila del filósofo de Amsterdam <sup>51</sup>, escribe en 1673 un libro titulado *La religión de los Holandeses*. La conclusión que obtiene Stoupe es que los holandeses tienen cien religiones, entre ellas las más locas, pero de hecho conocen un sólo Dios: el dinero. Entre ellos pululan herejes y librepensadores, dice, y enumera a continuación el catálogo de herejías que conviven en los Países Bajos:

«además de los judíos, coexisten libremente anabaptistas, menonitas, socinianos, arrianos, borrelistas, entusiastas, libertinos, buscadores y espinosistas» <sup>52</sup>.

Mejier, en un artículo sobre la relación de Spinoza con los Colegiantes publicado en 1902, recoge un relato aparecido en un libro de van der Linde sobre Antoinette Bourignon, en el que ésta refiere que cuando llegó a Amsterdam en 1668, en las seis casas próximas a la suya vivían personas de seis diferentes religiones:

«durante un largo tiempo —se lee— permanecí desconocida, pero debido a una enfermedad me vi obligada a llamar a un médico y desde entonces recibí visitas de diversas personas».

Cuenta cómo, en primer lugar, habló con los *calvinistas*, que creen en la predestinación, de modo que haga lo que haga el sujeto,

<sup>51</sup> Sobre este episodio, véase el cap. XII del libro de K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, Paris, 1983 (la ed. original holandesa es de 1896), 419-450.

<sup>52</sup> Texto citado por K. O. Meinsma, *ibid*, 421.



su destino está ya de antemano fijado; también recibió visita de los *luteranos*, que afirman ser evangélicos, aunque —escribe— «no puedo ver nada en su vida que sea semejante a la doctrina evangélica de Cristo», razón por la cual confiesa no verse en peligro de cambiar su religión por la luterana, que en ningún punto considera mejor que la suya propia. Los *anabaptistas*, seguidores de Menno Simons, se fundan en el sencillo principio de que quien cree y es bautizado, será salvado. Visten trajes negros y sencillos, por lo que se diferencian fácilmente de los demás, y son muy versados en la Sagrada Escritura. Entre nosotros se pueden comparar con los Jesuitas, afirma. Los *cuáqueros* también intentaron ganar a Antoinette para su causa, aunque ésta piensa que hay muchas cosas diferentes entre una y otra religión, entre ellas que las mujeres predicán y dirigen la palabra tanto como los hombres, si el Espíritu les impulsa a ello. Los *socinianos*, que afirman que es idolatría adorar a Jesucristo, también acudieron con frecuencia a visitarla y le preguntaron si creía en un Dios creado, pero Antoinette no les contestó nada, porque tales preguntas improcedentes —escribe— no merecen respuesta alguna. Por último, recibió también la visita de los *judíos* que se obstinan en creer en el Mesías que ha de venir. De ellos se separó Antoinette, según confiesa, en cuanto se dio cuenta de que no querían dejar ningún resquicio para creer en Jesucristo<sup>53</sup>.

Holanda, una vez conquistada la independencia de la corona española, vive momentos de esplendor desde el punto de vista comercial y político. La libertad política llega también acompañada de una libertad religiosa, que supone una cierta tolerancia hacia una religión no cristiana como el judaísmo. El calvinismo es la religión oficial y, junto a ella, proliferan numerosas sectas y movimientos, la

53 Cf. L. Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Taurus, Madrid, 1982, 442-443; sobre la figura y las ideas de A. Bourignon puede consultarse el entero capítulo X de la obra de Kolakowski, pp. 435-486. El texto al que se refiere esta nota está también citado en W. Meijer, 'Wie sich Spinoza zu den Kollegianten verhielt', en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XV (1902), 6-7.

mayoría de los cuales buscan —al margen de la religión oficial— una regeneración de los principios que dieron lugar a la reforma protestante. En este sentido, no hay que olvidar que, como recuerda Gebhardt<sup>54</sup>, también hay una contrarreforma protestante, que es lo que explica tal proliferación de movimientos religiosos en el seno del protestantismo, que constituyen lo que se ha denominado «segunda Reforma». La relativa libertad que, en comparación con otros países, había en Holanda es la causa de que allí se concentraran muchas de estas sectas, cuyo conjunto puede denominarse, según el título de una obra de Kolakowski, como «Cristianos sin Iglesia». En líneas generales, las diversas sectas y movimientos ponen el acento en la interioridad y en la libre interpretación de los textos sagrados, con el fin de descubrir su interna verdad. Como afirma Kolakowski, se trata de «una tentativa de cristianismo no confesional»<sup>55</sup>. En esta misma línea y refiriéndose expresamente a Spinoza, observa Freudenthal que éste «aprendió en las reuniones de los Menonitas y los Colegiantes a superar el cristianismo eclesiástico o institucional»<sup>56</sup>.

Dentro de esas sectas, destaca la de los Menonitas, posteriormente conocidos como anabaptistas, fundada en el siglo anterior por Menno Simons (1496-1561). Esta secta sufrió numerosas persecuciones y fue tolerada por primera vez en Holanda en el último tercio del siglo XVI. Entre sus principales características, destaca una actitud pacifista que le llevaba a no buscar lo que separaba a las diferentes confesiones religiosas, sino lo que las unía y constituía el núcleo de la religión; por esta razón, rechazaban las discusiones y disputas de los teólogos y confesaban una fe sencilla y viva, confirmada con las buenas obras. Querían ser sólo buenos discípulos de Jesucristo y concedían gran importancia al carácter comunitario de la vida cristiana. Aceptaban como válidas diferentes doctrinas, incluso aunque estuvieran en desacuerdo acerca de los elementos esenciales de la fe, y concedían el máxi-

54 Cf. C. Gebhardt, 'Die Religion Spinozas', en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41 (1932), 357.

55 L. Kolakowski, *op. cit.*, 8.

56 J. Freudenthal - C. Gebhardt, *op. cit.*, I, 66.

mo valor a la conducta piadosa y a las obras de misericordia, a través de lo cual querían fundar un reino de Dios en la tierra y construir su Iglesia sobre el amor y la pureza de costumbres<sup>57</sup>.

La secta de los Colegiantes recibía este nombre de las reuniones o Colegios en los que acostumbraban a tratar sobre el sentido de la Sagrada Escritura. Esta secta afirmaba que el Espíritu Santo vive en cada hombre que esté convencido de ello, de manera que no son necesarios sacerdotes y teólogos instruidos para predicar la palabra de Dios. Ninguna otra secta, según Freudenthal<sup>58</sup>, permitía una concepción tan libre de la doctrina como los Colegiantes. No se sentían vinculados a ninguna fórmula dogmática: sólo la palabra libremente interpretada de la Sagrada Escritura constituía su norte y sólo la fe en Cristo, el Redentor del mundo, era lo que los unía. La supresión de toda sujeción dogmática les permitía admitir a cualquier comunidad que confesara a Cristo. Spinoza participó en las reuniones que los Colegiantes —entre los que se encontraban sus amigos Jelles y Balling— tenían en Rijnsburg, pero no parece que ingresara formalmente en ella<sup>59</sup>.

57 Cf. *ibid.*, I, 63-64.

58 Cf. *ibid.*, I, 64-65. Por su parte, Fix describe así los aspectos esenciales de la doctrina de los Colegiantes: «todos los colegiantes, espiritualistas y racionalistas al mismo tiempo, estaban unidos por un conjunto común de prácticas, principios y fines que situaban al movimiento de Rijnsburg directamente en la vanguardia de la segunda Reforma del siglo XVII. Su rechazo de la autoridad espiritual de todas las instituciones eclesiásticas y su negación de la autoridad clerical; su apelación a una cristiandad no confesional, tolerante y moralmente íntegra; su fe en la naturaleza interior e individual de la verdad religiosa y su devoción por la libre profecía distinguió a los Colegiantes con singular fuerza en la vida religiosa del siglo XVII holandés», A. C. Fix, *Prophecy and reason. The Dutch Collegiants in the early Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1991, 255-256.

59 Acerca de las relaciones de Spinoza con los colegiantes, cf.: A. C. Fix, *op. cit.*, 240-246; L. Kolakowski, *op. cit.*, 148-155; J. Freudenthal - C. Gebhardt, *op. cit.*, I, 64-66. En lo que respecta a la influencia que la doctrina de los colegiantes ejerció sobre Spinoza, así como al grado de compromiso adquirido por éste, existen, como es conocido, dos corrientes interpretativas: la primera de ellas, que cuenta entre sus principales representantes con Meinsma, Freudenthal y Gebhardt, subraya la importancia de la relación de Spinoza con los Colegiantes, a los que, según afirma Geb-

En contraposición a la estricta doctrina e intolerancia de los calvinistas, con su propia inquisición, Spinoza aprendió a valorar en los Menonitas y Colegiantes —según Freudenthal— lo que ya habían enseñado los profetas y los salmos del Antiguo Testamento: que la religión no consiste en incomprensibles ceremonias y fórmulas de fe; que hay una religión del corazón, que encuentra su expresión perfecta en el amor a Dios y a los hombres; que Dios está en todos aquellos que lo buscan con corazón puro e intención sincera. Éstos son, según Freudenthal, los fundamentos que Spinoza hace propios y que constituyen el punto de partida de la decisiva doctrina sobre la esencia de la religión y la tarea del Estado que aborda en el TTP<sup>60</sup>.

Conviene aclarar, sin embargo, que no parece que Spinoza se comprometiera con ninguno de esos grupos, aunque confiaba en ganar para su causa a algunos de ellos —como el prefacio del TTP deja entrever—, convencido de que la tolerancia y el sincero deseo de buscar la verdad que caracterizaban a algunos de estos movimientos constituían un presupuesto favorable para una religión liberada de las prácticas supersticiosas y de los signos externos de culto,

hardt, «se unió Spinoza con estrechas relaciones humanas, después de su separación de la Sinagoga», C. Gebhardt, 'Die Religion Spinozas', en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41 (1932), 345. La segunda interpretación es debida a M. Francès, quien, apoyándose en una «investigación biográfica» de Spinoza, rechaza explícitamente esta tesis, así como la que relaciona la publicación del TTP con la amistad que unía a Spinoza y Jan de Witt, interpretación que había sido sostenida, entre otros, por el propio Gebhardt (vid. supra, n. 47), y sostiene que es más digna de crédito la hipótesis de que Spinoza no rechazaría la relación con librepensadores, como L. Meyer y S. de Vries, que desempeñaron un papel más importante en la formación del pensamiento religioso de Spinoza o, más exactamente, que concordaban con las ideas de Spinoza respecto a la religión: cf. M. Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1937. Las investigaciones más recientes que se han ocupado de la figura de van den Enden arrojan nueva luz para conocer el influjo de algunos representantes del librepensamiento en las ideas de Spinoza; cf. M. Bedjaï, 'Métaphysique, éthique et politique dans l'œuvre de Docteur Franciscus van den Enden (1602-1674). Contribution à l'étude des sources des écrits de B. de Spinoza', en *Studia Spinozana*, 6 (1990), 291-301 y W. Klever, *Proto-Spinoza Franciscus van den Enden*, *ibid.*, 281-289.

60 Cf. J. Freudenthal - C. Gebhardt, *op. cit.*, I, 66.

que, a su juicio, estaban presentes en las grandes religiones históricas como la judía y la cristiana.

## B) SPINOZA Y EL JUDAÍSMO

La influencia del judaísmo en el pensamiento de Spinoza ha sido también objeto de abundantes y detallados estudios. Diferentes autores, entre los que destacan Yovel y Albiac<sup>61</sup>, sostienen que la actitud y comportamiento de Spinoza se debe explicar en el contexto de la tradición marrana, la cual presenta peculiaridades muy relevantes para nuestro caso. La primera de ellas consiste en que no constituye la versión «oficial» de la religión judía. Es más, respecto del judaísmo oficial le separa una diferencia esencial a los ojos de éste, obligada por las circunstancias: debido a que han de actuar secretamente, los marranos se ven forzados a acentuar la interioridad sobre la exterioridad. En un sermón pronunciado en 1615 en Coimbra se decía:

«Cuando se vive en la persecución, basta con tener en el espíritu la intención de aplicar esos preceptos de la ley que no pueden ser observados con seguridad»<sup>62</sup>.

Las influencias recibidas del cristianismo, que impregna el ambiente intelectual en el que se mueven, alejan a los marranos de la ortodoxia rabínica. Yovel ha descrito con palabras precisas esta situación, afirmando que los marranos pasan «del judaísmo vivido como realidad existencial al judaísmo padecido como sistema doctrinal y normativo»<sup>63</sup>. Así ocurre, por ejemplo, con las diversas oleadas

61 Cf. G. Albiac, *La sinagoga vacía: Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987 (con una amplia documentación).

62 Cf. C. Roth, *A History of the Marranos*, 1932, 170; tomo la cita de S. Trigano, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, Lieu Commun, Paris, 1984, 184.

63 Y. Yovel, 'Marranisme et dissidence. Spinoza et quelques prédécesseurs', en *Cahiers Spinoza*, 3 (1978-1980), 83.

de judíos portugueses que llegan a Amsterdam, donde desde hacía tiempo se había instalado una comunidad judía que, al no ser perseguida, pudo abrir una Sinagoga y dedicarse sin temor al estudio de la Sagrada Escritura y de los comentarios rabínicos tradicionales. Spinoza frecuentó esta Sinagoga, en la que su propio padre había ocupado cargos relevantes. Baltasar Orobio de Castro, marrano que había llegado también a Amsterdam y se había instalado allí, tras reconciliarse con la comunidad judía, muestra su preocupación por aquellos que vienen al judaísmo y que «en la idolatría han estudiado algunas ciencias profanas como la lógica, la física, la metafísica y la medicina. Ésos llegan no menos ignorantes de la ley de Dios que los primeros, pero además llenos de vanidad, de orgullo y de arrogancia, persuadidos de que son muy doctos en todas las materias». La consecuencia es que, en poco tiempo, «caen en el abismo de la apostasía y la herejía»<sup>64</sup>. La experiencia marrana del retorno al judaísmo va a provocar, por tanto, una revolución en la historia judía. Hay que empezar de nuevo «enseñando la religión de Moisés a hombres que han creído obedecerla con peligro de su propia vida. Por admirables que hayan sido (...) no son judíos», escribe Méchoulan<sup>65</sup>, pues la Torá no se reduce, sin más, a diez mandamientos y algunas ceremonias o ayunos. Tampoco se puede decir que poseían la religión cristiana, porque la practicaban fingidamente; de pronto se descubren sin religión. Unos aceptan el yugo del retorno al judaísmo y otros no. Eso es lo que Gebhardt ha llamado «la dimensión trágica del destino marrano. Un pueblo que perdió su carácter de pueblo enraizado en lo religioso cree poder proseguir de nuevo su historia allí donde la catástrofe la interrumpió»<sup>66</sup>.

Entre las razones que llevaron a algunos judíos a rechazar el sometimiento al judaísmo oficial, se halla la contradicción que ven

64 Cf. Trigano, *op. cit.*, 187; Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, 69-70.

65 H. Méchoulan, 'Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza', en *Cahiers Spinoza*, 3 (1979-80), 52.

66 C. Gebhardt, 'Le déchirement de la conscience', en *Cahiers Spinoza*, 3 (1979-80), 141.

entre el particularismo judío y el universalismo de la razón, de clara matriz cristiana y que está en la base del espíritu moderno e ilustrado. El TTP alude en varias ocasiones a este punto y en él se han basado algunos autores, especialmente desde la óptica judía, para considerar que Spinoza se inscribe decididamente en el universo mental cristiano. Así, por ejemplo, Trigano ha afirmado, basándose entre otras cosas en el tono conciliador con el que Spinoza considera las ceremonias de culto cristianas frente a la dureza con que trata a las hebreas, que en Spinoza se halla un «esquema paulino», pues el filósofo de Amsterdam «retoma la vieja oposición según la cual el cristianismo sería el defensor democrático de la muchedumbre, mientras que el judaísmo representaría una doctrina elitista»<sup>67</sup>. Asimismo, la oposición entre el universalismo cristiano y el particularismo judío hace que Spinoza se muestre más favorable al primero. Algo semejante habría que decir también a propósito de la teoría spinozana del Estado, según la cual —de acuerdo con Trigano— «la democracia es por esencia cristiana y su problemática, paulina...»<sup>68</sup>. Una explicación diferente es la de Leo Strauss, quien señala que el TTP se dirige a los filósofos potenciales entre los cristianos, a quienes aspiraba a ganar para su causa, pero advierte, no obstante, que no se dirige a los cristianos porque Spinoza creyera en la verdad del cristianismo ni en la superioridad de éste sobre el judaísmo, sino con el objeto de acomodarse al público y a las opiniones dominantes en el lugar y tiempo en el que escribe, que eran más cristianas que judías<sup>69</sup>. Esta cautela es la que le lleva a suavizar su crítica a las ceremonias cristianas, que le hubiera creado complicaciones (o quizá sea más exacto decir que eso le hubiera creado más complicaciones de las que ya le ocasionó la publicación del TTP). La precaución es la que hace que el objeto del TTP sea más judío que cristiano, pues su crítica corría menos peligro si la dirigía contra el judaísmo. A la vista de la polémica que la publicación del TTP suscitó entre

67 S. Trigano, *op. cit.*, 235.

68 *Ibid.*, 239.

69 Cf. L. Strauss, *How to study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, 162-169.

los cristianos, puede juzgarse lo que hubiera ocurrido si Spinoza se hubiera expresado con tanta claridad acerca de la religión cristiana como lo hizo con la religión hebrea.

La crítica que Spinoza dirige en el TTP a las ceremonias y al culto externo de la religión judía está sin lugar a dudas relacionada con su expulsión de la Sinagoga. A diferencia de Uriel da Costa, Spinoza no se reconcilia con la comunidad judía; por el contrario, escribe en su defensa una Apología, al parecer en español, que no ha llegado hasta nosotros y de la que, según algunos autores, se contienen algunos fragmentos en el TTP. Ahora bien, ¿qué significa esta ruptura, por definitiva que haya sido, con la Sinagoga? En otros términos: ¿qué significa ser judío y haber roto con la religión? Trigano y Yovel han apuntado la explicación, aunque la valoración de uno y otro es opuesta, de que con Spinoza se consagra un nuevo tipo de judío, el judío moderno:

«en tiempo de Spinoza, la posibilidad de ser un judío no creyente pero sin embargo judío, no existía ni como una categoría sociológica, ni siquiera como una imagen de sí posible. Un judaísmo secular, o no creyente, no era admitido, ni siquiera como algo concebible, aunque el caso de Spinoza lo haya anticipado. Spinoza anunciaba una nueva forma de existencia judía, problemática, a buen seguro, pero hoy real y posible, sin que él mismo se haya podido beneficiar de esta posibilidad existencial y social que no estaba más que anticipada por su propio caso»<sup>70</sup>.

Y continúa más adelante:

«lo que repugnaba [a Spinoza], lo que no quería aceptar (...) era el judaísmo como religión histórica. Pero se mantenía fiel a lo que se podría llamar hoy una judeidad existencial —o no

70 Y. Yovel, *Spinoza: la Religion et l'Etat*, 345.



creyente— vivida en el aislamiento (...). Spinoza, en su tiempo, ha venido a ser el filósofo de la secularización. Pero esta secularización no existía aún entonces, y Spinoza no podía todavía vivir como judío secularizado, incluso si lo había elegido así»<sup>71</sup>.

Por eso, en una obra más reciente se pregunta Yovel si Spinoza fue el primer judío secular, si se puede decir que fue quien dio el primer paso en la eventual secularización de la vida judía, al examinarla como un fenómeno natural, sometido tan sólo a las fuerzas de la historia secular. Al hacer eso, habría abierto una brecha entre la religión judía y la comunidad tradicional, por un lado, y la más amplia totalidad de la vida judía, por otro<sup>72</sup>.

### 3. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Este último aspecto aludido nos introduce en el estudio de la concepción spinozista de la religión. Resulta además de sumo interés, porque nos sitúa frente a diversas interpretaciones del spinozismo —o, mejor, del lugar que se reserva a la religión en el sistema de Spinoza—, que subrayan el carácter no religioso de la noción spinozana de religión, o bien su dimensión exclusivamente filosófica. Así, por ejemplo, la hermenéutica marxista ha presentado como uno de las aportaciones más relevantes de Spinoza el haber elaborado una teoría no religiosa de la religión. En esta línea, se ha escrito que «Spinoza desmonta lo religioso de manera tal que permite ver los engranajes de su funcionamiento y su implicación social. Hace esto interrogándose sobre la naturaleza del texto que funda el pensamiento religioso e ideológico occidental: la Escritura»<sup>73</sup>. Desde una perspec-

<sup>71</sup> *Ibid.*, 346.

<sup>72</sup> Cf. Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, 207-208.

<sup>73</sup> A. Enciso Bergé, Introducción a la ed. castellana de B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 20.

tiva muy diferente, Falgueras ha señalado que, aunque se califique la filosofía de Spinoza en su intención fundamental —y así lo hace él— como una «soteriología filosófica»<sup>74</sup>, no se la debe denominar, sin embargo, «filosofía religiosa», porque niega que haya un ámbito superior que trascienda a la filosofía.

A propósito de esto, se puede aludir a la crítica a la noción de revelación que se lleva a cabo en el TTP y que se caracteriza sobre todo por adscribirla al primer grado de conocimiento, el imaginativo, el cual es inadecuado y confuso y constituye la única causa de falsedad. En los capítulos del TTP dedicados a la profecía, a los profetas y a los apóstoles (I, II y XI, respectivamente), así como en el capítulo VI dedicado a los milagros, se expone la doctrina acerca de la revelación. Tales capítulos muestran muy bien el modo de proceder de Spinoza, característico sobre todo de la parte teológica del TTP, verdadera *pars destruens* de la obra, en la que, con el pretexto de suprimir todo aquello que es fruto de la superstición y tiene un carácter no científico a fin de descubrir el verdadero contenido de la Escritura, lo que en realidad se opera es la apertura de un abismo infranqueable entre lo natural y lo revelado, sirviéndose para ello de la ambigüedad en la noción de revelación. Merece la pena detenerse, aunque sea brevemente, a examinar más de cerca el procedimiento, porque aquí se encuentra la clave de las diversas acepciones y sentidos del término «religión» en la filosofía de Spinoza.

Pero antes veamos cuáles son esos sentidos o tipos de religión en Spinoza: el primero de ellos puede denominarse «religión histórica» (así lo hace Yovel<sup>75</sup>) o «estatutaria» (es la denominación que adopta Zac<sup>76</sup>); el segundo, «religión universal» (Zac añade «revelada») o «religión católica», como el propio Spinoza la denomina en el Prefacio y en varios pasajes del TTP<sup>77</sup>, y el tercero es la «religión

74 Cf. I. Falgueras, *La «res cogitans» en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, 254.

75 Cf. Y. Yovel, *Spinoza: la Religion et l'Etat*, 333-335.

76 S. Zac, *Essais spinozistes*, 73-87.

77 Cf. TTP, Prefacio (G. III, 10), VII (G. III, 116), XII (G. III, 162-163), XIX (G. III, 231); en otro pasaje habla de la «fe católica» (TTP, XIV; G. III, 174).

filosófica» (Yovel la denomina «“religión” de la razón»<sup>78</sup>). Recientemente, Matheron<sup>79</sup> ha propuesto, partiendo del conocido pasaje de libro IV de la *Ética*, que se suele considerar como la definición spinozana de religión<sup>80</sup>, siete facetas o significados distintos de religión en Spinoza —entre los que se incluyen, claro está, tanto los que se refieren a la religión verdadera como a la falsa religión o superstición—, a saber: dos niveles de la «verdadera religión filosófica», cuatro formas de falsas religiones o religiones inauténticas, que denomina también «religión anti-filosófica», y una forma de «verdadera religión no-filosófica», que sería la contenida en los siete artículos del *credo minimum* expuesto por Spinoza en el capítulo XIV del TTP. Como puede verse, la clasificación propuesta por Matheron no es sino un desarrollo pormenorizado de las tres formas principales de religión, junto al empleo de una denominación algo diferente en la que la dimensión filosófica es el referente principal. En el caso en el que ese desarrollo es más amplio —como en las falsas religiones o formas diversas de «religión anti-filosófica»—, se trata, además, de diversos elementos o componentes que, a juicio de Matheron, hay que distinguir cuidadosamente, aunque, como él mismo señala, «en la realidad no actúan generalmente aislados»<sup>81</sup>.

Si mantenemos la clasificación en tres grandes tipos, al primero de ellos pertenecen tanto la religión de los hebreos como la cristiana, pues a ambas se aplica la crítica que Spinoza dirige al culto externo, contenida en este pasaje: «la finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes

78 Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, 163.

79 Cf. A. Matheron, 'Philosophie et religion chez Spinoza', en *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 76 (1992), 56-72.

80 El texto dice así: «Todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en cuanto que conocemos a Dios, lo refiero a la religión», *Ética*, IV, prop. 37, esc. 1 (G. II, 236).

81 A. Matheron, *art. cit.*, 64.

de otro»<sup>82</sup>; las ceremonias, dice poco después, no han sido establecidas «como cosas que contribuyan algo a la felicidad o que contengan en sí alguna santidad»<sup>83</sup>. El nombre adecuado de esta primera forma de (falsa) religión es el de «superstición». Citando a Quinto Curcio, para quien «no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición», comenta Spinoza:

«nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos»<sup>84</sup>.

El juicio de Spinoza acerca de las religiones tradicionales o históricas es claro —su postura al respecto no deja lugar a dudas—, aunque algunas afirmaciones sean más matizadas por razones de conveniencia, como ya se ha señalado.

Cuestión más compleja es la distinción entre los otros dos tipos o formas de religión. El siguiente pasaje, perteneciente también al Prefacio del TTP, centra muy bien el problema:

«después de esto y a fin de saber si de la Escritura se puede concluir que el entendimiento humano está corrompido por naturaleza, he querido averiguar si la religión católica, es decir, la ley divina revelada a todo el género humano a través de los profetas y los apóstoles, es distinta de aquella que también nos enseña la luz natural»<sup>85</sup>.

82 TTP, V, (G. III, 76).

83 *Ibid.*

84 TTP, Prefacio (G. III, 6-7).

85 TTP, Prefacio (G. III, 10).

Parece que se enuncian aquí el segundo y tercer tipo de religión, es decir, la religión universal o católica y la que he llamado religión filosófica, que en el texto de Spinoza es descrita como «aquella que también nos enseña la luz natural». Sin embargo, la ambigüedad de la noción de revelación —ya resulta llamativo su empleo por Spinoza, habida cuenta de la identidad de Dios con la Naturaleza y, por tanto, del rechazo de toda dimensión trascendente de la revelación—, permite que la «religión católica o universal» oscile entre los otros dos tipos de religión y se vea reducida entonces, bien a una religión falsa, que no es más que superstición o, por el contrario, se eleve a la categoría de la auténtica religión, que es la filosófica. Así, unas veces se afirma, como en el texto del Prefacio que se acaba de citar, que la religión católica «es la ley divina revelada a todo el género humano a través de los profetas y los apóstoles», con lo que parece que se aproxima la «religión católica» a la «histórica» o estatutaria. Sobre todo, si tenemos en cuenta la fuerte crítica que dirige Spinoza al carácter de las enseñanzas transmitidas por profetas y apóstoles. De modo un tanto telegráfico podría establecerse esta secuencia de afirmaciones de Spinoza sobre la revelación y la profecía:

1. La profecía se identifica con la revelación y es un conocimiento cierto («la profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres»<sup>86</sup>).

2. La profecía se apoya sobre todo en la viveza de la imaginación<sup>87</sup>, que es «vaga e inconstante», razón por la cual «la profecía no permanecía largo tiempo en los profetas ni era frecuente»<sup>88</sup>.

3. Los profetas, por tanto, «no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa»<sup>89</sup>.

4. En suma, el conocimiento profético no es intelectual, sino sólo imaginativo, pues se da una cierta incompatibilidad entre uno y

86 TTP, I (G. III, 15).

87 Cf. TTP, I (G. III, 21 y 28).

88 TTP, I (G. III, 29).

89 TTP, II, (G. III, 29).

otro<sup>90</sup>; la profecía es, además, cambiante según las opiniones de que estaban imbuidos los profetas y, de hecho, «la profecía nunca hizo más doctos a los profetas»<sup>91</sup>.

5. El conocimiento natural se puede llamar profecía, afirma Spinoza, después de haber escrito la definición de profecía citada en el n. 1: «De la definición que acabamos de dar, se sigue que el conocimiento natural se puede llamar profecía», ya que —continúa— «las cosas que conocemos por la luz natural dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos»<sup>92</sup>.

6. La identificación entre conocimiento natural y profético abarca también a la certeza, pues «respecto a la certeza, que el conocimiento natural incluye, y al origen del que procede (es decir, Dios), no desmerece nada del conocimiento profético»<sup>93</sup>.

7. El conocimiento natural es definitivamente superior al profético o revelado: «la profecía es inferior, en este sentido [se refiere a su apoyo en la imaginación], al conocimiento natural, que no necesita signo alguno, sino que implica por sí mismo la certeza»<sup>94</sup>. En otros lugares alude a la certeza sólo moral del conocimiento profético<sup>95</sup>, debido a que los profetas percibían las cosas «por la imaginación y no a partir de principios intelectuales ciertos»<sup>96</sup>.

Spinoza ha dado la vuelta a la afirmación primera, con la que inicia el capítulo I del TTP, mediante el sencillo procedimiento de afirmar lo contrario, después —claro está— de una serie de pasos intermedios que he tratado de esquematizar en esta secuencia. Algo semejante se puede decir de los apóstoles, ya que el propio Spinoza afirma que «nadie que haya leído el Nuevo Testamento puede dudar de que los

90 Cf. *ibid.*

91 TTP, II (G. III, 30 y 35).

92 TTP, I (G. III, 15).

93 TTP, I (G. III, 15-16).

94 TTP, II (G. III, 30).

95 Cf. por ejemplo TTP, II (G. III, 30) y XV (G. III, 185).

96 TTP, I (G. III, 29).

apóstoles fueron profetas»<sup>97</sup>. A lo largo del capítulo XI, sobre los profetas, contrapone Spinoza los términos «revelación», «profecía», «enseñanza», «decretos», «opiniones», «profetas», por un lado, a «conocimiento», «argumentación» y «doctores», por otro. Pero basta quizá citar el siguiente texto, buen exponente del pensamiento de Spinoza:

«No es que yo pretenda negar absolutamente que los profetas hayan podido argumentar a partir de la revelación; simplemente afirmo que, cuanto más coherentemente argumentan los profetas, más se aproxima al natural el conocimiento que ellos tienen de la cosa revelada. Y ésta es la mejor señal de que los profetas tienen un conocimiento sobrenatural: que se limitan a formular simples doctrinas o decretos u opiniones. Afirmo, pues, que el máximo profeta, Moisés, no ha formulado ningún argumento auténtico. Concedo, en cambio, que las largas deducciones y argumentaciones de Pablo, como las que se encuentran en la epístola a los *Romanos*, no fueron en absoluto escritas en virtud de una revelación sobrenatural»<sup>98</sup>.

Hay, sin embargo, una interesante diferencia entre los profetas y los apóstoles que nos remite a una observación hecha anteriormente a propósito de la diferencia entre judaísmo y cristianismo. Spinoza se opone sobre todo al particularismo o elitismo hebreo, que a su juicio le llevaba a menospreciar el conocimiento natural, precisamente por ser común a todos los hombres, y entiende que su condición de pueblo elegido «no se refiere más que al Estado y a las comodidades del cuerpo (puesto que sólo eso puede distinguir a una nación de otra); pero que, por lo que toca al entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra, y que en este sentido ninguna nación es elegida por Dios con preferencia a otra»<sup>99</sup>. Por esta razón se

97 TTP, XI (G. III, 151).

98 TTP, XI (G. III, 153).

99 TTP, III (G. III, 57).

pregunta si a los apóstoles —quienes, como ya hemos visto, «argumentaron» en vez de limitarse a formular simples doctrinas— no se les puede considerar más bien doctores que profetas. Spinoza rechaza, sin embargo, tal afirmación, pero fija al mismo tiempo la diferencia entre profetas y apóstoles, señalando, por un lado, que los primeros fueron llamados para predicar sólo a algunas naciones, mientras que los apóstoles recibieron un mandato universal; por otro, observa que en la predicación de los apóstoles hay que distinguir lo que recibieron por revelación especial y predicaron y confirmaron con signos, de lo que «simplemente enseñaron, por escrito o de viva voz, sin recurrir a ningún signo a modo de testigo». Esto último, concluye, «lo dijeron o escribieron por conocimiento (entiéndase natural)»<sup>100</sup>.

Si volvemos ahora al texto del Prefacio del TTP en el que se definía la «religión católica» como la ley divina revelada a todo el género humano a través de los profetas y los apóstoles, observamos que esa descripción no nos dice nada; después de los pormenores y detalles que se han examinado, no parece que se pueda establecer una equivalencia entre la transmisión de la revelación por parte de los profetas y de los apóstoles y, en el caso de estos últimos, habría que distinguir además entre lo que enseñan como revelado y lo que argumentan como conocido naturalmente. Lo primero se aproxima a la «religión histórica» —la imaginación y los signos tienen que ver con el culto externo—, mientras que lo segundo se acerca a la «religión filosófica», porque tiene un alcance universal. En cualquier caso, no se logra superar la ambigüedad. En este punto habría que hacer referencia a la doctrina spinozana acerca de la figura y las enseñanzas de Cristo, cuya misión tiene una clara dimensión universal, pues fue «enviado a todas las naciones, para que librara a todos por igual de la esclavitud de la ley, a fin de que obraran bien, no ya por mandato de la ley, sino por una constante decisión interior»<sup>101</sup>; Cristo, dice más adelante, «sólo enseñó doctrinas universales», pues «no fue

100 TTP, XI (G. III, 155).

101 TTP, III (G. III, 54); cf. IV (G. III, 64).



enviado para conservar el Estado y para dictar leyes, sino tan sólo para enseñar la ley universal»<sup>102</sup>. Un último texto: «lo dijo Cristo, el cual no establecía leyes cual un legislador, sino que enseñaba doctrinas como un doctor»<sup>103</sup>.

Los textos que hemos visto hasta aquí dan prueba de un innegable interés de Spinoza por la «cuestión religiosa», que descende además a muchas «cuestiones religiosas» que no se pueden considerar de menor calibre. No cabe duda de que Spinoza se ocupa de la religión y lleva a cabo una empresa que, al menos en el ámbito de la filosofía, supone una novedad. La religión es uno de los puntos de encuentro entre la *Ética* y el TTP, un aspecto esencial de la filosofía de Spinoza, quien no por casualidad dio el nombre de «Ética» a su obra metafísica cumbre y concluye ésta con una alusión esperanzada a que la vía que ha trazado conduzca a la salvación<sup>104</sup>. Algunos consideran que es el iniciador de la filosofía de la religión. Y aquí topamos de nuevo con las denominaciones y con el inevitable anacronismo a la hora de aplicar un calificativo ya consagrado y definido a un autor que, debido al carácter pionero de su tarea, se ajusta con dificultad a esos precisos límites de la terminología técnica. Lo que, en cualquier caso, debe quedar claro es que la religión no constituye para Spinoza un simple objeto de especulación filosófica, de consideración teórica, sino que tiene una vertiente práctica, inseparablemente unida a la filosofía, porque más allá de ésta no hay nada: la fe y la teología, así como todo lo que tiene que ver con ellas, se reducen a la pura obediencia. Bien lo vio uno de sus correspondientes, Oldenburg, quien le escribe en estos términos al enterarse de que

102 TTP, V (G. III, 70-71).

103 TTP, VII (G. III, 103). Sobre la figura de Cristo en Spinoza, cf. A. Mathéron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971; J.-M. Gabaude, 'A propos du Christ spinozien', en *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 1971-72, n. 6, 10-12; H. Laux, 'Le Christ et les Ecritures chez Spinoza. Contribution au projet éthique', en *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n. 28; X. Tilliette, 'Spinoza devant le Christ', en *Gregorianum*, 58 (1977), 221-237.

104 Cf. *Ética*, V, 42, esc. (G. II, 308).

Spinoza ha comenzado a redactar el TTP: «en cuanto a usted, veo que no tanto filosofa, cuanto, si vale la expresión, teologiza, ya que expone sus ideas sobre los ángeles, las profecías y los milagros, aunque quizá lo haga usted filosóficamente»<sup>105</sup>. La cuestión de la salvación, que es clave en la *Ética* y en el TTP y que ha dado lugar a la polémica acerca de la segunda vía de salvación —por la obediencia— que se abre en el TTP<sup>106</sup>, permite calificar la tarea que emprende Spinoza, según hemos visto que hacía Falgueras, como «soteriología filosófica». Ahora bien, ¿de qué salvación se trata? Cuenta Raymond Aron en sus *Memorias* que cuando tenía veinticinco años, en conversaciones con amigos y consigo mismo, a veces decía: «lograr la salvación laica»<sup>107</sup>. Me parece que la idea a la que se refiere Aron sirve para describir la intención más profunda de la filosofía spinozana, que permite interpretarla como una filosofía de la religión, como hace también Walther<sup>108</sup>, sin reducirla por ello a una dimensión puramente teórica.

Rieß ha escrito que «la filosofía de la religión surge sólo allí donde la fe judeo-cristiana y las instituciones judeo-cristianas se hacen problemáticas y cuestionables»<sup>109</sup> y, basándose en este principio, ha afirmado que, en resumidas cuentas, la mayor parte de los autores

105 Carta 29 (G. IV, 165).

106 Cf. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, PUF, Paris, 1970.

107 Cf. R. Aron, *Memorias*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 722.

108 Cf. M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas in Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, F. Meiner, Hamburg, 1971, VII. Walther afirma que la intención de su libro es presentar la filosofía de Spinoza como filosofía de la religión. Y, según él, lo es en un triple sentido: como sistema, es el intento de responder, con independencia de toda revelación positiva, a todas las cuestiones éticas y religiosas que se plantean al hombre, por medio sólo del pensamiento, para demostrar con ello la suficiencia de la razón y su autonomía frente a toda teología. Como amplia crítica de la teología tradicional judía y cristiana, es el intento de probar la superioridad de la filosofía y de destruir la pretensión de verdad de la teología. Por último, como hermenéutica de la S. Escritura, es el intento de demostrar la unidad de la verdad por encima de las diferentes tendencias históricas y de conciliar positivamente la verdad filosófica con la tradición teológica.

109 Cf. K. Rieß, *Gott zwischen Begriff und Geheimnis. Zu einem Ende natürlicher Theologie als Ausgang neuzeitlicher Religionsphilosophie*, EOS Verlag, St. Ottilien, 1990, 8.

están de acuerdo en situar el inicio de la filosofía de la religión en la Ilustración y también muchos de entre ellos la hacen comenzar en Spinoza y, por el carácter emblemático de las fechas, concretamente en 1670, con la publicación del TTP. Se debe advertir, sin embargo, que, según los documentados estudios de Feiereis en su libro sobre la transformación de la teología natural en filosofía de la religión<sup>110</sup>, el término de filosofía de la religión no es acuñado hasta 1784, en un libro de sermones de un jesuita austriaco llamado Sigmund von Storchenau. Al margen de estos pormenores eruditos y volviendo a nuestro tema, parece claro que, si se acepta el principio enunciado por Rieß, la figura de Spinoza y su obra, concretamente el TTP, contiene casi todos los elementos necesarios para ser considerado el iniciador de la nueva disciplina, después de lo que se ha visto acerca de la situación política y religiosa de la época y del contenido mismo del TTP. Como es lógico, la filosofía de la religión no posee aún en Spinoza el carácter consciente y reflexivo que tendrá en Kant y, sobre todo, en Hegel, Schleiermacher y autores posteriores, pues se trata de una disciplina aún en ciernes, pero eso no es suficiente razón para negar que se dé propiamente en el filósofo de Amsterdam.

Pero no era este el punto al que yo quería llegar. Lo que aquí me interesa —o, mejor, una de las cosas que aquí me interesan— es el alcance y sentido que puede tener la difundida opinión, sobre todo desde el Romanticismo, del carácter religioso —e incluso «místico», pero esto voy a dejarlo de lado— del filosofar spinozano. En palabras de Gebhardt, el spinozismo no es «una filosofía a la manera de otras filosofías», sino «religión entre las religiones de la época», ya que merced a su pregunta fundamental «qué debo hacer para salvarme» y la respuesta que a ella se da en la *Ética*, no se inscribe dentro de las orientaciones teóricas propias de una filosofía, sino más bien se comporta como una religión, «aunque el camino que conduce de la respuesta a la pregunta acabe llevando más allá del ámbito de la

110 Cf. K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, St. Benno Verlag, Leipzig, 1965.

filosofía»<sup>111</sup>. Planteada así la cuestión, se trataría entonces de ver si el precio al que el sistema de Spinoza se constituye en más que filosofía para erigirse en religión, saber de salvación, es el de la anulación de la filosofía o de la religión. Este aspecto aparece planteado, casi en los mismos términos, en el TTP, al analizar Spinoza las tesis de Maimónides y Alfakar sobre la relación entre razón y revelación. Maimónides representa la posición racionalista que somete la Escritura a la razón y convierte a los profetas en filósofos con una autoridad irrefutable en la interpretación de la Escritura. Si a Maimónides —escribe Spinoza— «le constara por una prueba racional que el mundo es eterno, no dudaría en forzar la Escritura y explicarla de suerte que, al fin, le pareciera que enseñaba justamente eso»<sup>112</sup>. Spinoza critica a Maimónides por afirmar éste que está permitido «explicar y forzar la Escritura según nuestras opiniones previas y para negar el sentido literal, por más evidente y explícito que sea, y cambiarlo por otro cualquiera»<sup>113</sup>. En el polo opuesto se encuentra Alfakar, quien «deseando evitar el error de Maimónides, cayó en el contrario», pues «defendió que la razón debe ser esclava de la Escritura y someterse totalmente a ella»<sup>114</sup>. Esto le llevó a Alfakar a subrayar el valor del sentido literal de la Escritura y a interpretar metafóricamente sólo aquellos pasajes en los que el sentido literal se opone, no a la razón, sino a la Escritura misma, es decir, a sus dogmas claros. Después de exponer las tesis de uno y otro, Spinoza toma postura: «nosotros rechazamos —escribe— tanto esta opinión como la de Maimónides y damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una

111 C. Gebhardt, *Was ist Spinozismus*, en *Spinoza. Von den festen und ewigen Dingen*, Einleitung, Heidelberg, 1925, XIII; cit. por N. Altwicker, 'Spinozas theologisch-politischer Traktat und politischer Traktat in der philosophischen Forschung des letzten fünfzig Jahre', en *Spinoza Opera* (hrsg. von C. Gebhardt), Bd. V, Heidelberg, 1987, 272.

112 TTP, VII (G. III, 114).

113 *Ibid.* (G. III, 115).

114 TTP, XV (G. III, 181).

posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia»<sup>115</sup>. Y más adelante sanciona: «concluimos, pues, de forma general, que ni la Escritura debe ser adaptada a la razón ni la razón a la Escritura»<sup>116</sup>. El motivo de fondo por el que Spinoza rechaza las opiniones de Maimónides y Alfakar es porque uno y otro no separan teología y filosofía, bien sea reduciendo aquella a ésta, como en el caso de Maimónides, o viceversa, que es lo que hace Alfakar. Ahora bien, esta confusión atentaría contra uno de los fundamentos sobre los que se asienta el TTP, que es el principio de la separación de filosofía y teología, de razón y fe, como expresamente lo advierte en numerosos lugares<sup>117</sup>.

De este modo, vemos cómo Spinoza replantea la gran cuestión del pensamiento medieval en un sentido y con una solución opuestos. Por eso puede decirse que con Spinoza comienza de modo radical o, admitiendo el precedente cartesiano, se confirma plenamente el nuevo rumbo que adopta la filosofía en su caminar moderno. Aparece así con mayor claridad la dimensión «revolucionaria» del proyecto spinozano, que invierte la intención de fondo del pensamiento medieval, que buscaba, según las fórmulas bien conocidas, entender para creer y creer para entender, con el fin de salvar la unidad del saber y evitar así también una ruptura interior en el creyente<sup>118</sup>. Para

115 TTP, XV (G. III, 184).

116 *Ibid.* (G. III, 185).

117 Cf. TTP II (G. III, 44), XIV (G. III, 174 y 179), XV (G. III, 180 y 188), XVI (G. III, 189).

118 De modo muy esquemático, en la larga y compleja historia la cuestión de las relaciones entre fe y razón —o entre filosofía y teología—, que ha ocupado al pensamiento medieval y moderno, se pueden establecer como principales hitos los siguientes: S. Anselmo, Sto. Tomás de Aquino, Duns Scoto, Ockham, Descartes, Spinoza, Hume, Kant. Los dos primeros autores citados representan el intento de armonizar y conciliar uno y otro ámbito; Duns Scoto, mediante la introducción de la distinción formal *ex natura rei*, proporciona un valioso instrumento que influirá decisivamente en los filósofos modernos, en primer lugar en Descartes, a la hora de establecer un nuevo modo de relación entre Dios y el mundo —entendido en un sentido amplio que incluye también al hombre—, basado en la idea de Dios presente en el alma; con Ockham la doctrina de *potentia absoluta Dei* adquiere un nuevo significado y una importancia de primer orden que abre un hiato entre conocimiento y

Spinoza, en cambio, como ha escrito Tosel, el «intellectus» en tanto que «intellectus fidei» exige el «sacrificium intellectus»<sup>119</sup>. El primer paso consiste, pues, en separar teología y filosofía, fe y razón. La suerte que iba a correr el primer miembro del binomio estaba ya echada; «¿qué altar se puede levantar quien ha ultrajado la majestad de la razón?»<sup>120</sup>, se pregunta irónicamente Spinoza a propósito de quienes no invocan «en su ayuda a la razón más que para convencer a los infieles»<sup>121</sup>. Esta separación es parte integrante de uno de los objetivos principales que, en la célebre carta 30 a Oldenburg, afirma Spinoza que perseguía con la publicación del TTP: lograr la «libertas philosophandi», que tiene como presupuesto la liberación de los prejuicios teológico-religiosos y del poder ejercido por los eclesiásticos<sup>122</sup>. El método de interpretación de la Escritura es el instrumento adecuado para ello y, al mismo tiempo, constituye una propedéutica a la filosofía, una verdadera introducción a ésta. Tal método acaba por desvelar que la religión revelada no es más que simple superstición,

voluntad, que permanecerá a lo largo del filosofar moderno y que se caracteriza por el carácter finito, pero al mismo tiempo científico del primero, frente a la infinitud de la voluntad que queda así como la sola facultad capaz de lo absoluto, pero carente de valor científico, es decir, racional: «yo *quiero* que exista un Dios, quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace natural, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en ello y no me dejo arrebatar esa fe», I. Kant, 'Kritik der praktischen Vernunft', en *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1913, Bd. V, 143. Dejando al margen el caso de Spinoza, objeto de estas páginas, tanto en Kant como en Hume, aparece con claridad la referencia de lo que tiene que ver con la fe y la religión a la sola voluntad, desconectada de toda dimensión estrictamente especulativa y metafísica. Sobre los vínculos entre el pensamiento medieval y el moderno, cf. A. de Muralt, 'La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne', en *Revue de philosophie et théologie*, 112 (1980), 113-132 y 217-240, así como, del mismo autor, 'Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne', en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80 (1975), 32-53.

119 Cf. A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le «Traité Théologico-Politique»*, 49.

120 TTP, XV (G. III, 188).

121 *Ibid.* (G. III, 187).

122 Cf. Carta 30, fragmento II (G. IV, 166).

es decir, una religión falsa, que desprecia la razón y que obtiene sus fundamentos de «las historias y la lengua»<sup>123</sup>.

Las acusaciones de ateísmo contra Spinoza se produjeron ya en vida del filósofo. Sin embargo, quizá sea injusto pensar que actuaba movido por una oculta intención que tenía por objetivo último la anulación de toda forma de religión. El empleo de términos como «Dios», «salvación», «religión», etc., puede ser que no obedezca tanto a una estrategia premeditada de encubrir el ateísmo, cuanto —como ha señalado Yovel— al deseo de preservar «esenciales elementos religiosos dentro de la nueva filosofía de la razón, y hacer así de ella una “religión” de la razón»<sup>124</sup>. En 1659, fray Tomás Solano y Robles, agustino originario de Nueva Granada, relata ante el tribunal de la Inquisición de Madrid cómo el barco en el que viajaba a Europa fue apresado por los ingleses y, una vez liberado en Londres, se trasladó a Amsterdam, en espera de ser repatriado a España. Allí conoció a «un fulano de Espinosa», que había estudiado en Leiden y era buen filósofo, y que, junto con el Dr. Juan de Prado —antiguo estudiante de Alcalá— habían sido expulsados de la comunidad judía por ateos, por decir que «el alma moría con el cuerpo y que *no había Dios, sino filosofalmente*»<sup>125</sup>. Quizá en estas palabras resida la explicación más certera del alcance y significado de la filosofía de Spinoza y su relación con la religión, de la que aquí sólo he apuntado algunas pinceladas.

VÍCTOR SANZ

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (España)

123 TTP, XIV (G. III, 179).

124 Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, 163.

125 Cf. I. S. Revah, 'Aux origines de la rupture spinozienne: nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza', en *Revue d'Études juives*, 123 (1964), 359-383; el testimonio de Solano y Robles se halla citado en la p. 380. Cf. G. Albiac, *op. cit.*, 112-117, así como el relato de este episodio que hace Vidal Peña en su introducción a la traducción de la *Ética*, ed. cit., 14-16.