



*En defensa de la libertad de filosofar: religión, filosofía  
y política en Spinoza.*

Luis Miguel Ramos Barragán

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, D.C., Colombia  
2024



*En defensa de la libertad de filosofar: religión, filosofía  
y política en Spinoza.*

Luis Miguel Ramos Barragán

Trabajo de Grado presentado para optar al título de:  
Magíster en Filosofía

Director:  
Dr. Jorge Aurelio Díaz Ardila

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, D.C., Colombia  
2024

## **Declaración de obra original**

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido,

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.



---

Luis Miguel Ramos Barragán

09/05/2024

## **Agradecimientos**

Si la existencia no fuese más que deudas contraídas con quienes nos rodean, que solos estaríamos. Las palabras que hilan este escrito no hubiesen visto el día sin el soporte de mi familia, siempre dispuesta a darme aliento en cada una de las empresas en las cuales me he embarcado en la vida.

Es por esto que, con la más honesta de las intenciones, agradezco a cada uno de ellos. A mi hermana, por su sinceridad de ánimo y su ternura, que no deja decaer mis horas. A mi hermano, quien con su guía y su inteligencia ilumina mis días. A mi madre, por su amor incondicional y su consejo. También agradezco a mi padre, por su rectitud y su enseñanza de los más profundos valores.

Finalmente, agradezco a mi director, el profesor Jorge Aurelio Díaz, por tener la bondad de leer lo que sale de la cabeza de este aprendiz de filosofía.

## Resumen

### **En defensa de la libertad de filosofar: religión, filosofía y política en Spinoza.**

Este trabajo se pretende como una aproximación a las reflexiones teológico-políticas de Spinoza desde la perspectiva de una interpretación de los argumentos destinados a la defensa de la libertad de filosofar en el *Tratado teológico político*. Se postula que, para entender a cabalidad las intenciones de este importante tratado, es importante tener presente las derivas de tres nociones fundamentales, en torno de las cuales se construye el armatoste de la argumentación de Spinoza, que se erigen como aristas con lógicas propias pero fuertemente interrelacionadas. En vistas a esto, en el primer capítulo se parte del concepto de religión, para mostrar toda la riqueza de la argumentación spinocista en torno al hecho religioso, pasando revista de los conceptos de superstición, religión revelada y religión verdadera, para lo cual se expone también el método histórico-crítico de hermenéutica bíblica utilizado por Spinoza, con el objetivo de ver todo el cuadro de la revelación dibujado en el tratado. En el segundo capítulo, se exponen una serie de consideraciones en torno al concepto de filosofía, tratando de colmar el vacío de una ausencia de definición explícita de dicho vocablo, con un acercamiento histórico en un primer momento, pero finalmente pasando a la crítica textual para ver la relación de la filosofía con la ética y con la verdad. Para terminar, en el último capítulo se expone la teoría política de Spinoza, al menos la expuesta en el *Tratado teológico político*, con el objetivo de ver la concepción del Estado y de los derechos del individuo del filósofo de Ámsterdam, para finalmente ver los argumentos por la defensa de la libertad de filosofar.

**Palabras clave:** *Spinoza, problema teológico-político, libertad de expresión, libertad de filosofar, filosofía política, filosofía de la religión, filosofía, teología.*

## **Abstract**

### **A Defense of the Freedom of Philosophizing: Religion, Philosophy and Politics in Spinoza**

This work is intended as an approach to Spinoza's theological-political reflections from the perspective of an interpretation of the arguments aimed at defending the freedom to philosophize in the Theological-Political Treatise. It postulates that, in order to fully understand the intentions of this important treatise, it is important to keep in mind the developments of three fundamental notions around which Spinoza's argumentation is constructed, which emerge as facets with their own logic but strongly interconnected. With this in mind, the first chapter starts with the concept of religion, in order to show the richness of Spinoza's argumentation regarding the religious fact, reviewing the concepts of superstition, revealed religion, and true religion. Spinoza's historical-critical method of biblical hermeneutics is also explained, in order to fully grasp the spinozistic idea of revelation. In the second chapter, the focus is fully on the concept of philosophy, attempting to fill the void of an explicit definition of this term through a historical approach initially, but ultimately moving on to textual criticism to examine the relationship between philosophy, ethics, and truth. Finally, Spinoza's political theory is presented, at least as it is exposed in the Theological-Political Treatise, with the objective of understanding the conceptions of the State and the rights of individuals in Spinoza's philosophy, and ultimately examining the arguments in defense of the freedom to philosophize.

**Keywords:** *Spinoza, theologico-political problem, freedom of speech, freedom of philosophizing, political philosophy, philosophy of religion, philosophy, theology*

## Contenido

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>5</b>
<b>Resumen.....</b>	<b>6</b>
<b>Listado de abreviaturas.....</b>	<b>9</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo I. Sobre el concepto de religión: superstición, piedad y obediencia.....</b>	<b>16</b>
<b>a. Sobre la superstición.....</b>	<b>18</b>
<b>b. La religión revelada y el rol de la imaginación.....</b>	<b>24</b>
<b>c. La interpretación de la Escritura.....</b>	<b>31</b>
<b>d. La religión verdadera.....</b>	<b>38</b>
<b>Capítulo II. En búsqueda de un bien verdadero: sobre el concepto de filosofía.....</b>	<b>43</b>
<b>a. Elementos históricos para la comprensión de la noción de filosofía en Spinoza.....</b>	<b>46</b>
<b>b. El TIE, sobre la filosofía como empresa ética.....</b>	<b>54</b>
<b>c. El Tratado teológico-político y la filosofía o sobre la búsqueda de la verdad.....</b>	<b>61</b>
<b>Capítulo III. Políticas de la tolerancia: hacia una defensa</b>	
<b>de la libertad de pensamiento.....</b>	<b>70</b>
<b>a. La conformación del poder político: derecho natural y derecho civil.....</b>	<b>76</b>
<b>b. El monopolio del Estado sobre el derecho sagrado.....</b>	<b>88</b>
<b>c. La libertad de pensamiento y de expresión como derechos fundamentales.....</b>	<b>96</b>



## Listado de abreviaturas

En este escrito las obras de Spinoza serán citadas utilizando las siglas ya habituales entre los estudiosos de su obra, de la siguiente manera:

<b>Abreviatura</b>	<b>Obra</b>
CM	<i>Cogitata metaphysica</i> (Pensamientos metafísicos)
E	<i>Ethica</i> (Ética)
Ep	<i>Epistolae</i> (Correspondencia)
TIE	<i>T. de Intellectus Emendatione</i> (Tratado de la reforma del entendimiento)
KV	<i>Korte Verhandeling</i> (Tratado breve)
PPC	<i>Principia philosophiae cartesianae</i> (Principios de filosofía de Descartes)
TTP	<i>Tractatus theologico-politicus</i> (Tratado teológico político)
TP	<i>Tractatus Politicus</i> (Tratado político)

## Introducción

El presente texto, apreciado lector, tiene un objetivo muy específico: examinar, en sus puntos de convergencia, aspectos relacionados con las nociones de *religión*, de *filosofía* y de *política* en la obra de Baruch Spinoza *Tratado teológico-político*<sup>1</sup>. Puesto así, parece legítimo y nada menos que natural preguntarse: ¿Por qué estos conceptos en específico y no otros? La respuesta no puede sino señalar que la elección no es azarosa y corresponde, de un lado, al carácter sistemático de la filosofía del filósofo judío, en la cual, para el lector atento, cada concepto se encuentra interrelacionado y como ubicado de manera precisa en su interacción con los demás. Por otro lado, la elección corresponde también a la lógica y a la empresa teórica misma del TTP, un texto que ha dejado una inmensa huella en la historia de las ideas al ser una de las dos obras principales de Spinoza junto a la *Ética*. Ciertamente, en dicho tratado, Spinoza se propone ejecutar una serie de gestos teóricos que tienen objetivos muy claros, relacionados con realizar una apología de la libertad de filosofar, para lo cual expone no solamente toda una teoría del Estado, sino también del concepto de religión. A grandes rasgos, la filosofía aparece como la otra cara de la religión revelada, si consideramos que ambas pueden llevarnos por el camino de la piedad, es decir, en tanto ambas pueden ser consideradas como caminos legítimos para llegar a la plenitud de una vida ética. Pero la conceptualización de la religión realizada en este tratado tiene un objetivo más específico, ligado con la necesidad de establecer que su correcto ejercicio, la piedad misma, no contradice ni va en contravía en ningún aspecto de los desarrollos especulativos propios de la filosofía, que tiene como oficio único la búsqueda de la verdad. Efectivamente, Spinoza se propone demostrar que es necesario reducir las pretensiones de la teología a ciertos dictámenes morales, que reciben el nombre general de *obediencia*. Así entendida, la teología puede pretender llegar únicamente a una certeza moral, a través del conocimiento propio de la historia sagrada presente en las Santas Escrituras, lo que la lleva a transformarse en un saber meramente práctico. Con una concepción similar de las cosas, se suprimen las pretensiones cognoscitivas de la teología, y se reserva la especulación sobre los atributos divinos a los terrenos de la ciencia natural, que en la modernidad temprana mantenía una relación de identidad con la filosofía. En este sentido, el filósofo judío defiende una separación tajante entre filosofía y teología o fe, estableciendo con firmeza que la una no interfiere en ningún sentido en el ejercicio de la otra. Esto, sin duda alguna, tendrá unas consecuencias políticas

---

<sup>1</sup> En adelante TTP.

importantes. Verdaderamente, son estas consideraciones sobre la naturaleza de la filosofía y de la religión institucionalizada en teología lo que permitirá realizar una defensa efectiva de la libertad de pensamiento bajo todas sus formas, especialmente de la libertad de filosofar. A su vez, esto tendrá como consecuencia final una gran defensa de la tolerancia, un efectivo liberalismo teológico donde cada uno puede representarse a Dios como lo desee, siguiendo los dogmas que considere más adecuados, bajo la única condición de que esto no lo lleve a obrar de manera desobediente con respecto a los preceptos del Estado.

Y es que, sin duda alguna, una de las razones principales por las cuales aún al día de hoy la filosofía de Baruch Spinoza llama a nuestras puertas con firmeza, consiste en la agudeza con la cual éste pinta y analiza los recovecos de la ética y de la política, así como de su relación, pensando la naturaleza de la sociedad y de los discursos religiosos que la atraviesan con el objetivo de responder a las clásicas preguntas de la filosofía política, como las correspondientes a la mejor forma de vivir y de organizar los asuntos humanos, sobre la naturaleza de la autoridad, la razón y la necesidad del Estado, etc. Pero más allá de responder a las preguntas perennes de la filosofía, quizás las principales reflexiones consignadas en este tratado corresponden a una serie de pensamientos sobre hechos históricos concretos ligados a la realidad y naturaleza del hecho religioso en su época: la influencia del clero en la política a través del uso de la *superstición* como arma política y su pretensión de censurar las opiniones religiosas divergentes. Esta reflexión, en todo lo que tiene de original y de penetrante, era casi que una imposición de los tiempos: nos encontramos frente a un siglo XVII en el cual las creencias religiosas ejercen todavía una influencia importante en la manera de llevar a término los asuntos públicos y sociales. La patria misma de Spinoza, Holanda, estaba atravesada en dicho siglo por conflictos sobre las maneras correctas de tratar con la religión en materia política, instanciados en el enfrentamiento entre dos facciones políticas principales, la primera reunida alrededor de Jan de Witt y la segunda solidificada en torno a la familia de los Orange. Por un lado, Jan de Witt era un reconocido noble y estadista holandés que apoyaba su poder en la clase comerciante. Era un republicano convencido, defensor de las libertades civiles y la tolerancia religiosa, y principal regente de los Países Bajos entre los años 1650 al 1672, lo que concuerda con la época de máximo esplendor comercial y político que este país atravesó durante parte del XVII, después de haber firmado la paz con Inglaterra en el Tratado de Westminster de 1654. Por otro lado, los orangistas eran la facción realista, alejada del poder desde 1650 después de la muerte de Guillermo II de Orange-Nassau, cuya influencia en la vida pública se basaba en el apoyo brindado por las familias conservadoras y la Iglesia calvinista (Cfr. Spinoza, TTP 18), cuyos predicadores pregonaban en el púlpito contra las

figuras y las acciones del bando republicano, a quienes acusaban de los más variados improperios, así como del decaimiento moral de la nación debido a la política de tolerancia y apertura religiosa. Es en diálogo con esta realidad como Spinoza desarrolla su pensamiento y es su intención de apoyar la causa republicana, socavando las pretensiones de los calvinistas que soportaban a la casa de Orange, a través de una neutralización de los alcances políticos del discurso religioso, lo que le llevará a la redacción de ese tratado, que es a la par obra monumental y fundamental de la crítica a toda pretensión política de cualquier discurso religioso.

Efectivamente, el presente escrito tratará de realizar un trabajo de interpretación de una filosofía que procuró constantemente descender de las alturas del pensamiento para capturar en lo que tienen de vivo, y de noble e innoble, los afectos propios de la religiosidad, bien cuando ésta estuviese motivada por la esperanza y el miedo y pueda ser llamada así *superstición*, bien cuando tuviese como motor una verdadera vida ética, es decir, cuando sus móviles no son otros que el amor por el prójimo y la verdadera piedad. Para entender estos puntos, será necesario repasar la agenda del impulso teórico de Spinoza, quien se consideraba a sí mismo ante todo un filósofo, contraponiéndose como tal al accionar de los teólogos y del vulgo, responsables de mediar con Dios y la ley divina a través de la imaginación y no con el uso de su racionalidad a través de nociones comunes. Pero para determinar la naturaleza y los alcances de estas reflexiones dentro del sistema spinocista y lograr ver de lleno todo el plano general de las tesis que defiende Spinoza, no podemos quedarnos únicamente en una labor hermenéutica de comprensión de uno solo de estos conceptos, sino que será necesario y fundamental examinar los tres componentes de esta tríada de elementos, pues es alrededor de ellos que se erige, además de una defensa de la libertad de filosofar, el problema teológico-político principal y su solución, a saber, la defensa de la superioridad del Estado sobre la Iglesia en la interpretación del derecho divino, como mecanismo para evitar las utilidades privadas del Estado que nacen de una comprensión *supersticiosa* de la religión, en la cual se persiguen las opiniones sobre lo divino diferentes a las de un partido erigido en el poder. En efecto, estos tres conceptos marcan el ritmo de las reflexiones de Spinoza, y se encuentran interrelacionados de manera íntima, por lo cual será necesario examinarlos si queremos dar cuenta de la discusión en la cual se enrolaba el filósofo de Ámsterdam al escribir el TTP.

En gran medida, la empresa teórica de Spinoza podría entenderse bajo el lente de lo que Jonathan Israel llama la *Ilustración radical*. Para Israel (Cfr. *La Ilustración radical* 11), un vistazo a vuelo de pájaro de la historia intelectual europea, durante el periodo conocido

como la Alta Ilustración (1650-1750), nos permite observar con facilidad que estos tiempos están marcados por la lucha contra la superstición que numerosos autores emprendieron, con Spinoza como máxima piedra de apoyo. Este gesto debe ser comprendido en el marco de la colisión entre el naciente racionalismo de inspiración cartesiana y la en ese momento ya antigua cultura cristiana, sumamente influyente en todas las dimensiones de la vida social. El caso de la filosofía de Spinoza es, quizás, uno de los testimonios más importantes de esta colisión, así como una de las fuentes principales de inspiración de esta corriente, que, a pesar de no ser la dominante al interior del pensamiento ilustrado<sup>2</sup>, tuvo un impacto sumamente importante en cuanto se esforzó por racionalizar conceptos centrales de las religiones basadas en la revelación, como lo son las ideas de *profecía*, de *ley divina*, de *ceremonias* o de *historias sagradas*, con el objetivo de desentrañar sus presupuestos teológicos, así como sus implicaciones sociales y políticas. Dichas ideas, lejos de presentarse sin la carga política con la que se nos presentan hoy en día, estructuraban en la época un marco conceptual dentro del cual se organizaba la sociedad entera, dando pie a que el discurso religioso se inmiscuyera en política, pues a partir de ellas se pensaba como posible la mediación de Dios en la historia humana, una vez revelaba sus ordenanzas a los líderes religiosos a través de profecías. Demostrar que el contenido de estas profecías no es vinculante políticamente, sino solamente a un nivel muy básico de la moral, será una de las principales preocupaciones de Spinoza, o al menos una de las consecuencias principales de su discurso.

Pero no se trataba solamente de analizar estas nociones por el simple hecho de conocerlas mejor, se trataba de analizarlas con todo lo que tienen de político en su núcleo: tematizando a la superstición bajo la clave del miedo, un afecto con utilidades políticas nada desdeñables. Si tenemos en cuenta que gracias a él los teólogos ejercen su poder sobre la masa, el problema de la instrumentalización de la religión adquiere una dimensión muy especial, pues ya no consiste solamente en la puesta en esclavitud de la masa so pretexto de religión, sino también en lo que ello conlleva en algunos casos: la creación de un Estado dentro del Estado, la división producto de que particulares juzguen por sí mismos de lo justo y de lo injusto y obren según sus entendimientos particulares. En efecto, en gran medida, esta influencia ejercida por los teólogos en materia civil conlleva a usos privados del Estado

---

<sup>2</sup> En su libro titulado '*La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*', Israel ofrece una clasificación tripartita de las corrientes predominantes de la modernidad, que reciben las siguientes denominaciones respectivas: la contra-Ilustración, defensores de la fe y la tradición, la ilustración moderada y la ilustración radical (Cf. Israel, pág. 25). En la ilustración moderada, que fue la postura predominante durante este periodo, Israel ubica autores como Locke, Leibniz y Wolf (Cf. Israel, pág. 26, 27), y los caracteriza por su intento de conciliar la fe con la razón, lo que los hacía unirse en cierta forma con los defensores de la fe y la tradición contra la corriente más radical de la Ilustración.

que atentan contra el bien común y la paz civil, pues la religión, pervertida, tiene así la capacidad de inducir al vulgo a ciertas interpretaciones de la ley y de la justicia en contravía con los preceptos estatales, no respetando la premisa de la superioridad del Estado sobre la Iglesia, pero, sobre todo, considerando a la religión algo más que la instauradora de unas normas básicas de conducta. El teólogo, armado de la idea de que su interpretación de la naturaleza divina y del mensaje de las Santas Escrituras es la correcta, busca incrementar su influencia, incitando a los poderes públicos a reprimir y a perseguir las concepciones religiosas opuestas a la suya, aquellas posiciones que interpretan la ley divina de manera diferente a la propia. Así, dichas posiciones se ven inmoladas ante la fuerza pública por el simple hecho de pensar de manera diferente, sin llegar a cometer realmente ningún acto que atente contra el bienestar de la sociedad o incluso contra la religión misma. Esta instrumentalización privada del Estado, que se ve alejado de su misión de asegurar el beneficio de todos, pero en la que principalmente se ve éste obligado a castigar pensamientos y no acciones, lo dividen y debilitan, y ocasionan eventualmente su ruina. Véase así las altas implicaciones políticas de una comprensión determinada de la religión, propia del pensamiento supersticioso.

En la medida en la que el TTP se propone neutralizar estas utilidades políticas o supersticiosas de la religión, estos usos privados del Estado, Spinoza analiza los Textos Bíblicos utilizando un método histórico-crítico que también llama método natural, que no es otra cosa que la expresión de la filosofía racionalista en acto, aplicada a la religión misma. Es esta labor titánica de trabajo hermenéutico lo que resulta clave para entender la importancia histórica del TTP. Su propósito no es otro sino encontrar aquel mensaje fundamental que subyace a las Sagradas Escrituras, en cuanto el clero calvinista usaba estos textos sagrados ilegítimamente como fuente principal de sus doctrinas. Y es que, a pesar de esta identificación de Israel con una antesala teórica del ala radical de la Ilustración, es importante señalar que los argumentos de Spinoza buscaban en cierta forma hacerle justicia a las religiones de su tiempo, siendo él mismo un hombre bastante religioso a su manera, y se proponen no tanto condenar, como colocar en sus justos límites y en los ámbitos correctos las creencias religiosas principales de estos sistemas de pensamiento sumamente influyentes. En efecto, como se verá a lo largo de este trabajo, criticar a la superstición no implica condenar a la totalidad de la religión revelada, al menos no en sus dimensiones éticas, pues Spinoza no consideraba que toda religiosidad implicase una alienación total, como sí lo podía pensar Feuerbach. Muy por el contrario, Spinoza poseía un espíritu sumamente religioso y la equiparación de *toda* religión como simple y llana superstición no es un elemento que deba

asumirse en las reflexiones propias a la filosofía de la religión spinocista. Examinando nociones como las de *profecía*, o incluso la de *elección* (léase la elección de Dios de un pueblo en específico), Spinoza pretende tan solo liberar a las Escrituras de toda pretensión cognoscitiva, limitándose a afirmar que en ellas nos encontramos tan solo con un mensaje permeado de pies a cabeza por una esencia moral, las ideas de piedad y de obediencia consolidadas en las nociones de amor a Dios y al prójimo como a sí mismo, que encuentran su origen en la pura imaginación y no en el entendimiento. Para Spinoza, ese es el mensaje en el cual deberían concordar en gran medida todos los seguidores de las Escrituras: afirmar la existencia de un Dios único, así como la necesidad de la fe, de la adoración a Dios, de la piedad y de la caridad, por mucho que se distingan entre sí principalmente por las formas en las que consideran correcto adorar a Dios y en la manera de expresar esta piedad, a través de estos u otros actos, estos u otros ritos y sacrificios, etc.

Como se verá, estos asuntos están mucho más imbricados de lo que parece. No siendo otra mi intención en esta introducción que la de dibujar brevemente el tema a tratar, en los próximos capítulos analizaré con detalle el desarrollo que estas problemáticas conllevan, así como otros temas relacionados. En el primer capítulo, mi intención será traer a colación las consideraciones sobre la religión realizadas por Spinoza en el TTP, con la firme intención de mostrar las múltiples aristas del concepto, bajo sus tres caras principales, superstición, religión revelada y religión verdadera. Esto nos llevará a buen puerto para desarrollar el objetivo, paralelo a este, de distinguir la *superstición* de la religión auténticamente *piadosa* para determinar cómo la religión revelada puede llevar al vulgo a una vida ética. Hacia el segundo capítulo, me centraré en esbozar la noción de filosofía que encontramos en obras como el *Tratado de la reforma del entendimiento*<sup>3</sup> y el TTP. Mi intención será mostrar la riqueza de este concepto tan importante, de manera que quede claro qué es lo que se defiende exactamente en la parte política del TTP, donde se realiza una apología de la libertad de filosofar. Finalmente, el tercer capítulo estará dedicado a las reflexiones propiamente políticas, vinculadas principalmente a la defensa de la libertad de pensamiento, con lo cual se busca establecer un Estado propiamente liberal sin persecución por asuntos que atañen a la religión. No siendo más, podemos pasar al primer capítulo.

---

<sup>3</sup> En adelante TIE.

## Capítulo I. Sobre el concepto de religión: superstición, piedad y obediencia

Educado desde su juventud en la instrucción rabínica, el pensamiento de Spinoza estuvo desde el principio marcado por los temas religiosos, y esto no solamente por su educación al interior de la teología especializada judía, sino también a nivel de su contacto con las reflexiones propias de los teólogos cristianos, principalmente con la secta predominante en los Países Bajos de su época, los calvinistas. A nivel social e histórico, los años posteriores a la Reforma habían brindado ejemplo de eventos de suficiente envergadura como para constatar un hecho evidente: las creencias religiosas eran un germen importante de conflictividad e incluso de violencia. La vida misma de Spinoza estuvo marcada por ello, tanto a nivel personal como a nivel de su soporte a la causa del republicanismo. Por un lado, él mismo fue víctima de un *hérem*, siendo expulsado de la comunidad judía de Ámsterdam debido a sus opiniones sobre Dios, que le valieron la falsa acusación de ateo. Por otro lado, y mientras se encontraba redactando el TTP, el gran líder del bando republicano holandés y amigo de Spinoza, Johan de Witt, fue asesinado por una turba furibunda, que achacaba a las políticas de tolerancia religiosa la reciente derrota contra Inglaterra, lo cual significó la decadencia del partido republicano en Holanda. En este marco, para el filósofo holandés el problema de la discordancia religiosa surgió de manera natural por razones evidentes. Ahora bien, para caracterizar la filosofía de la religión spinocista, el texto a examinar y de mayor relevancia entre sus escritos es sin duda el ya mencionado TTP, una obra singular en la historia de la filosofía por su instauración de un método histórico-crítico, no carente de herramientas filológicas, para la interpretación de la Escritura. En una carta de 1665 a uno de sus interlocutores frecuentes, el teólogo alemán y secretario de la Royal Society, Henry Oldenburg, Spinoza cita tres razones para dar cuenta de sus motivaciones para escribir dicho tratado:

*Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son: 1. los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos; 2. la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme*



*de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda; 3. la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.* (Spinoza, Ep 30-II 198)

Estas tres razones referidas, y principalmente la primera y la tercera, dan cuenta bastante bien de lo emprendido en dicho libro, donde Spinoza moviliza una batería de herramientas conceptuales para dar cuenta del fenómeno de la religión y del lugar que en ella tiene la Biblia, pasando por la criba del examen racional las concepciones teológicas sobre las cuales se apoyan las religiones reveladas, principalmente el judaísmo y el cristianismo, las dos religiones monoteístas más significativas no solamente en la vida personal de nuestro filósofo, sino en el horizonte intelectual y cultural mismo del continente europeo en el siglo XVII. Para esto, el filósofo holandés se puso a la tarea de realizar una lectura tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, sumergiéndose en todo este horizonte de significaciones teológicas para develar su mensaje verdadero y original, que a su parecer los teólogos de su tiempo pervertían con disputas especulativas sobre la naturaleza de Dios<sup>4</sup>. Y es que la intención detrás de este análisis de las realidades textuales de las religiones reveladas parece claro: encontrar el mensaje que subyace a toda la Escritura, centrado en una doctrina moral, cuya utilidad consiste en llevar al vulgo a una vida ética. Efectivamente, la intención principal de Spinoza será neutralizar toda pretensión cognoscitiva y negarle todo contenido especulativo a la teología, para reducirla a una esencia moral que el método histórico-crítico encuentra en un análisis concienzudo de las Santas Escrituras. En este sentido, Spinoza pretende luchar contra la *superstición* promoviendo una interpretación de la Escritura propia de una *religión verdadera* o *piadosa*, constituida por un dogma fundamentalmente de corte ético, que promueve la obediencia y que por lo tanto no perjudica sino que va en consonancia con el bienestar del Estado, el único garante de la paz social. Este impulso teórico llega a su culminación en la segunda parte de este tratado, la sección más política de él y verdadera puesta en escena de una visión liberal del mundo y de las disputas teológicas, donde el examen racional de la Biblia lleva a Spinoza a proponer como solución al problema

---

<sup>4</sup> Esta afirmación no debe llevarnos a pensar que Spinoza rechazaba construir discursos sobre la naturaleza divina. Puede presumirse, con elementos del pensamiento de Spinoza que veremos más adelante, que en gran medida el error de los teólogos no es tanto la discusión *per se* de los atributos divinos, sino en realizar dicha discusión basándose exclusivamente en las Sagradas Escrituras, que no informan nada sobre la naturaleza verdadera de Dios. Para realizar dicha discusión con éxito, tendrían que hacerlo en calidad de filósofos, usando la deducción y las nociones comunes. La exposición del concepto de religión en este capítulo nos permitirá ver esto con mayor claridad.

teológico-político la defensa de la libertad de pensamiento o de filosofar, argumentando a su vez que dicha libertad de pensamiento no perjudica ni al ejercicio de la piedad ni al bienestar del Estado. Esto se traducirá en que a los ciudadanos del Estado spinocista se les da el derecho de representarse a Dios como bien lo consideren, es decir, a especular libremente sobre la naturaleza de los atributos divinos o de la manera de adorar a Dios, e incluso deberán tener derecho a expresarlo abiertamente, siendo juzgados solamente por las acciones que cometan y que vayan en contravía del bien común<sup>5</sup>, es decir, siendo juzgados cuando actúen en contravía de la verdadera piedad, que no consiste tanto en seguir una serie de ceremonias o en tener determinadas consideraciones sobre los atributos divinos, sino en amar a Dios y al prójimo, es decir, en llevar una vida ética. Por el momento, en este capítulo me centraré en explicar las líneas generales de la comprensión spinocista de la religión y su papel y sus efectos sobre la vida social, tratando de capturar las explicaciones de Spinoza fundamentales para la explicitación no solamente de la defensa de la libertad de pensamiento, sino también del problema teológico-político. Para comenzar, daré cuenta de la tematización realizada en el TTP de la *superstición* como forma degenerada de la creencia religiosa y responsable de la puesta en esclavitud de la masa. Defenderé que la *superstición*, tal como es conceptualizada en el prefacio del TTP, es la palabra clave para entender el problema teológico-político básico que luego el resto de la obra pasará a solucionar. En un segundo momento, pasaré a examinar aquello que considero más importante para entender el rol de la *imaginación* en el fenómeno religioso, como es su análisis de los profetas y de la profecía, un aspecto fundamental para entender la idea que Spinoza se hace de la revelación. Para finalizar este capítulo, procuraré explayarme sobre aquello que Spinoza entiende por *religión verdadera*, que encontrará su epítome en aquello que en el capítulo XIV del TTP es llamado dogmas de la fe universal. Ahora bien, comencemos a analizar lo que Spinoza tiene que decirnos sobre la superstición, ese mal que gangrena la condición humana y de la cual ni siquiera el sabio es absolutamente libre y sobre la cual se erige la fuerza de los monarcas y de los teólogos entregados a la avaricia y a la ambición.

---

<sup>5</sup> Esto, que parece un derecho básico de nuestras sociedades democráticas actuales, no era parte aún del sentido común de la sociedad holandesa del siglo XVII, lo que demuestran los numerosos ataques e intentos de censura de los cuales fueron víctimas no solamente el mismo Spinoza, sino numerosos pensadores e incluso personas de su círculo, como Lodewijk Meyer, quien había visto su obra *Philosophia S. Scripturae Interpres* censurada por la Corte de Holanda junto al TTP.

### a. Sobre la superstición

Para traer a colación el examen spinocista de la superstición, será necesario remitirnos principalmente al prefacio del TTP, parte inicial de esta conocida obra donde veremos que dicho concepto juega un papel fundamental en la configuración de los análisis propios de las tesis de este importante tratado, pues se trata de la cara inversa de la idea de religión verdadera que defenderá Spinoza a lo largo de la obra. Como veremos, estamos tratando con una noción bastante rica, pudiendo no ser otra cosa que el vicio disfrazado de religión, perversión de la auténtica creencia religiosa, y esto en la medida en la que es una creencia que tiene su origen en el miedo inherente que experimentamos ante las dificultades de la vida. Se trata además de la principal razón de la esclavización de la masa bajo el gobierno monárquico, pero también en general bajo cualquier régimen, constituyéndose como el instrumento más eficaz para tenerla sometida. Pero la superstición es también, en últimas, el hecho de no dejar camino libre a la especulación sobre la naturaleza divina, lo que constituye el *quid* del asunto de la intromisión de lo teológico en terrenos políticos, pues los supersticiosos tratan constantemente de imponer una visión de lo divino sobre los demás. Es en esta medida que, esencialmente, la superstición atenta contra la libertad de filosofar.

Spinoza abre el TTP con las siguientes palabras, con las cuales podemos ver caracterizado este fenómeno de la superstición de manera bastante clara, y donde podemos notar que es el concepto que abre todo el TTP:

*Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa.*  
(Spinoza, TTP 75)

Como puede observarse, la superstición tiene como efecto el hecho de llevar a los hombres a creer cualquier cosa, y esto no teniendo como base una argumentación racional, sino a través de mecanismos afectivos que impulsan al alma entre una irracionalidad y otra. En este sentido, aquí la superstición aparece de plano vinculada a tres elementos importantes, todos

con una definición técnica en la filosofía spinocista, y que se perfilan como los motivantes de la creencia irracional. Se trata de un fenómeno anímico particular y de dos afectos fundamentales e interrelacionados, con una dialéctica propia: la fluctuación de ánimo y la esperanza y el miedo. Con respecto a la fluctuación de ánimo, en la *Ética* la vemos definida en la parte tercera de la siguiente manera:

*Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiamos y amaremos a la vez. (...) Escolio: Esa disposición del alma, que brota de dos afectos contrarios, se llama fluctuación de ánimo; y es, por ende, respecto de la afección, lo que es la duda respecto de la imaginación (...) (E3, P17)*

Como puede verse, se trata de la coexistencia de dos afectos contrarios, de tristeza y de alegría, generados por un mismo objeto en virtud de que dicho objeto me recuerda a otro similar, que en su momento me hizo experimentar una tristeza o una alegría. Pero quizás las palabras más iluminadoras de la parte de Spinoza para describir este estado de ánimo sean el hecho de decir que esta fluctuación de ánimo es, entre los afectos, el equivalente de la duda, propia esta última de la imaginación. Así, podemos pensar que se trata de un fenómeno en el cual nos vemos arrastrados constantemente entre la tristeza y la alegría, dos de los afectos fundamentales a partir de los cuales Spinoza comprende toda la vida anímica del ser humano, junto al deseo. Sin saber a qué asirnos, nos encontramos como a la deriva y experimentamos uno u otro afecto de manera alterna o al tiempo. No podría uno imaginarse una vida anímica más inestable. Ahora bien, con respecto a la esperanza y la tristeza, Spinoza los define a ambos de manera conjunta en el segundo escolio de la proposición XVIII de la *Ética* de la siguiente manera: “(...) *la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. Por contra, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa.*” (E3, P18 esc. 2). Cabe remarcar que es significativo que la definición de ambos afectos se dé no solamente al tiempo, sino en la misma proposición que versa sobre la equiparación que existe entre ser afectado por algo presente y ser afectado por algo pasado o futuro: “*El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente.*” (E3, P18). En efecto, la temporalidad resulta una dimensión clave en la comprensión spinocista del miedo y la esperanza, pues siendo sus objetos aquellos que nos generan dichos afectos, pasados o futuros, se nos presentan con la misma fuerza de

ánimo como si estuviesen presentes, aunque se nos muestran, claro está, como carentes de una certeza que nos indique que efectivamente será el caso. En definitiva, experimentamos esperanza y miedo cuando nos representamos determinados objetos lejanos con una intensidad como si se tratase de cosas frente a nosotros, pero tratándose en últimas de entes inconstantes, inciertos. Como puede verse, la esperanza para Spinoza no es un afecto positivo, estando relacionada como lo está con elementos inconstantes, aun cuando implique alegría. Esto es así pues la alegría, y por lo tanto también la esperanza, son pasiones, y como pasiones implican un *padecimiento* del sujeto, una modificación en la cual no ve realizada su potencia, sino que se ve modificado del exterior. Contrario a la acción u obra, en la cual somos causa adecuada de lo que nos ocurre, en la pasión nos ocurre algo mientras nosotros no somos sino una causa parcial, lo que determina que de nosotros se sigue algo que no nace de nuestra sola naturaleza. Así, la palabra a retener de estas tres caracterizaciones de la *superstición* es la *inconstancia*, la falta de un suelo firme sobre el cual apoyarse para guiar nuestras acciones, siendo más bien arrastrados por aquello que nos pasa, aquello que padecemos. Es esto lo que crea el abono ideal para llevar a los seres humanos a creer cualquier cosa, a dejarse llevar por la más inverosímil de las creencias, en un intento desesperado y fallido de encontrar una estabilidad en medio de los infortunios que constantemente nos toca atravesar en el transcurso de nuestra vida. Ciertamente, para Spinoza el miedo se conforma como un mecanismo afectivo dentro del cual se dejan enredar los hombres cuando la existencia se les presenta como dificultosa, cuando la carga de lo que nos ocurre es demasiado dura y nos vemos a la merced de un futuro incierto. La esperanza no es sino la otra cara del miedo, pues ella aparece constantemente, casi que como una consecuencia lógica, a partir de la creencia en la posibilidad de encontrar una salida a aquello que nos causa miedo. Es ahí cuando entra en juego la creencia supersticiosa, tal como lo relata Spinoza, que me permito citar en extenso:

*Precisamente por eso, constatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hallan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la sabiduría humana es vana. Por el contrario, los delirios de la imaginación, los sueños y las necesidades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios,*

*los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto hace desvariar el temor a los hombres.* (Spinoza, TTP 77)

La inconstancia de la superstición lleva, entonces, a la irracionalidad. La superstición misma es una figura de la irracionalidad. Así, ante las circunstancias arduas que naturalmente acompañan la vida misma, y bombardeados por el miedo que ellas generan, los augurios comienzan a inundar la mente humana, buscándose los designios de Dios no en los procedimientos racionales propios de los sabios, sino en las entrañas de los animales o en las palabras de los locos, y la Naturaleza misma es interpretada de las maneras más irracionales, como si se tratase de leer delirios en ella, todo ello apuntando a contemplar la posibilidad de la realización de un bien futuro que nos saque del malestar en el cual nos encontramos subsumidos. Incluso, es tanto el pavor a lo incierto en el hombre que la superstición puede también implicar la lectura de un futuro desastroso, pero que alivia conocerlo en tanto ofrece una información de nuestro destino que se nos presenta como segura, certera. Se trata de un intento desesperado de salir de la incertidumbre propia del afecto del miedo a través de un sumergirse en la pasión de la esperanza, tratando de asir un futuro cierto al supuestamente leer los designios de Dios. En este sentido, el supersticioso es caracterizado psicológicamente desde un ángulo cognitivo y epistemológico, en el cual Spinoza le reprocha no interpretar el mundo de manera racional sino de manera delirante, falseando a la Naturaleza o a Dios mismo a través de la invención de signos, como ocurría en las prácticas adivinatorias propias de los cultos paganos, y que probablemente el judío de Ámsterdam encontraba todavía vivas entre sus compatriotas. Esto, a su vez, tiene su correlato en una dimensión ética: el supersticioso busca constantemente bienes inciertos como la gloria, la fama o la riqueza, y es hacia ellas que se vuelca su superstición, lo cual lo arroja a una inconstancia de ánimo que lo hace preso de las eventualidades que le toque vivir. Ahora bien, siendo la causa de la superstición el miedo y siendo este una pasión triste, la condición existencial del supersticioso queda dibujada de manera bastante clara: su alma se encuentra zarandeada, víctima de una fluctuación de ánimo constante entre la tristeza que le causa el miedo producido por una vida tortuosa y la alegría que le genera la esperanza de tener noticia de la voluntad de Dios de cambiar su futuro. Así, en su alma existe como un movimiento de contrarios permanente, entre la necesidad de encontrar un asidero y la imposibilidad de tenerlo debido a su deseo de objetos inciertos.

Vistas así las cosas, la superstición es inherente a la vida humana, y todos resultamos siendo proclives o propensos a ella. Se trata de una ilusión de la mente que tiene su origen en

nuestra forma de ser pasional, y dado que la pasión es intrínseca a la naturaleza del hombre, todos y cada uno de nosotros nos encontramos entre sus víctimas potenciales. En este sentido, todos estamos virtualmente sometidos a su régimen y por lo tanto a la posibilidad de ser arrastrados a creer cualquier cosa, lo cual es un principio que favorece nuestro eventual sometimiento. En efecto, la superstición es, ante todo, un medio o herramienta de dominación y de sumisión, debido a que, en las palabras en las cuales lo pone la citación que hace Spinoza de Quinto Curcio, “*no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*” (Spinoza, TTP 79). Es así como, bajo el falso nombre de religión, se induce a la masa a adorar como dioses a sus reyes o a despreciarlos, lo cual genera o bien su puesta en esclavitud o bien constantes sediciones, debilitando los poderes supremos (Cfr. Spinoza TTP 79). Dado que la superstición es una forma de irracionalidad, los afectos del miedo y de la esperanza pueden ser usados políticamente para llevar a los súbditos a creer cualquier cosa, de manera que se utilicen para sostener un régimen político determinado. Así, Spinoza, en buen republicano, vincula de manera conceptual la monarquía y la superstición disfrazada de religión, una careta que permite realizar un control nada desdeñable sobre la población, sumiéndola en un miedo nacido de representaciones falsas sobre lo divino que le llevan a abandonar su libertad e incluso a dar su vida de manera irracional por la vida de un solo hombre, el rey, que es divinizado para asegurar las representaciones cognitivas necesarias entre los súbditos para mantener su poderío. Como se concibe al rey como un enviado de Dios, desobedecerle implica necesariamente el nacimiento del miedo como pasión, se teologiza la desobediencia misma<sup>6</sup>. Pero la superstición no solamente posee una dinámica de arriba hacia abajo, como aseguramiento ilegítimo del poder a través del miedo, que somete a la masa, sino también de abajo hacia arriba, en cuanto instigadora de sediciones, que surgen cuando se dan leyes, en materia de religión, sobre asuntos teóricos, en aquellos Estados donde no se respeta la libertad de pensamiento y se persiguen las palabras igual que los actos. Entonces, es tematizado dentro de la superstición el hecho de legislar sobre asuntos religiosos de manera que las leyes incluyan determinadas representaciones u opiniones sobre la naturaleza divina dentro del ejercicio de la piedad y no solamente los actos u obras, pues esto da pie a que personas que piensen diferente se alcen contra la autoridad establecida, buscando que su posición sea escuchada, o directamente tratando de imponerla a los otros. En gran medida, esto permite que la diferencia de opinión se erija como una excusa para sublevarse y para reprimir a sus

---

<sup>6</sup> En el fondo, Spinoza parece criticar las doctrinas de derecho divino, en las cuales se apoyaba la vieja alianza conceptual entre diversas formas de monarquía y su sustentación intelectual en una autoridad de origen divino, en la cual se endiosa al rey o al menos se diviniza su elección como potestad suprema, apoyando la autoridad terrenal sobre la autoridad divina.

congéneres, aún cuando nadie ha realizado en sentido estricto ningún acto contra la ley. Si se juzgaran solamente las acciones, no habría controversias en materia religiosa, desembocando en sediciones contra el Estado (Cfr. Spinoza TTP 80). En definitiva, debe comprenderse entonces que la superstición implica el hecho de arrojarse a cierto dogmatismo en materia de religión, uno desde el cual ciertas representaciones sobre lo divino son establecidas como las verdaderas en el cuerpo del Estado, negando otras visiones, que deben ser perseguidas e inmoladas para una supuesta salvación pública. En este sentido, nos encontramos frente a una manera de actuar opuesta a cierto liberalismo spinocista, donde cada quien puede representarse a la divinidad como bien le parezca, mientras sus acciones no se dirijan a la realización de ningún mal.

Hasta este punto, hemos visto aquello que Spinoza dice explícitamente sobre la superstición. Se trata, en efecto, de un fenómeno psíquico-afectivo, ético y político, marcado por el miedo, por la persecución de bienes inciertos y que puede tener como consecuencia el sometimiento de la masa y la persecución religiosa de aquellos que piensan diferente. Sin embargo, el análisis de la superstición no es sino el abre bocas de la empresa teórica del TTP, que pasará a examinar una serie de elementos para la comprensión adecuada de la religión.

#### **b. La religión revelada y el rol de la imaginación.**

En el TTP, Spinoza examina de manera atenta la doctrina teológica de sus contemporáneos, usando aquello que funcionaba como un terreno intelectual común, las Sagradas Escrituras, como una forma de demostrar sus posiciones. Para luchar contra la superstición que, como vimos, conlleva necesariamente a limitar la libertad de expresión en cuanto se trata de imponer una sola manera de comprender lo divino, tomando dicha interpretación como excusa para aspirar al poder terrenal, pero principalmente en cuanto es la piedra sobre la cual se erige el fenómeno del sometimiento del vulgo por parte de los teólogos, lo que lleva a una situación de indiscutible abuso del poder, esta obra se propone criticar la pretensión cognoscitiva de ciertos teólogos que buscan construir interpretaciones de la Biblia impulsadas por el ansia de dominio, para dar cuenta de una visión del mensaje bíblico que no va más allá de unas normas básicas de conducta. Naturalmente, la teología en la época de Spinoza era un constructo intelectual bastante complejo, pero podría decirse que para el filósofo holandés se trataba de un discurso que se apoyaba en gran medida en los datos de la revelación no para enseñar la simple piedad y la obediencia, sino para generar ideas sobre lo divino con las cuales se



inmiscuían en terrenos de la religión materias especulativas, generando así divisiones sectarias que transformaban a la religión en un foro, es decir, en un tema de constante discusión, y esto en el marco de una búsqueda constante de novedad para impresionar a la masa y eventualmente someterla. Esto puede verse en las consideraciones que realiza Spinoza sobre los apóstoles, entre los cuales Spinoza encuentra, en las figuras de Pablo y de Santiago, una disputa teológica primitiva, en cuanto el primero enseñaba que nadie puede justificarse por las obras sino únicamente por la fe, mientras que el segundo consideraba al contrario que solamente las acciones son salvíficas. Nos dice el TTP:

*Del hecho de que los apóstoles hayan edificado la religión sobre fundamentos diferentes, se sigue, finalmente, sin duda alguna, que han surgido muchas discusiones y cismas, que han vejado continuamente a la Iglesia, desde la misma época de los apóstoles, y que la seguirán vejando eternamente, hasta que la religión se separe, al fin, de las especulaciones filosóficas y se reduzca a los poquísimos y sencillos dogmas que enseñó Cristo a los suyos. (Spinoza, TTP 349)*

Como bien puede leerse en esta citación, la intención de Spinoza será regresar a la verdadera religión, aquella que encuentra la razón una vez se detiene a examinar las Sagradas Escrituras, que no pasa sino por ser un discurso muy básico y esencialmente ético. Solamente de esta forma se logrará poner fin a las lecturas supersticiosas de la Biblia, que facilitan el sometimiento de la masa promoviendo interpretaciones que esparcen el miedo entre las personas, miedo que los llevan a seguir a reyes o a teólogos de manera irracional. Ahora bien, antes de disponernos a explicar de lleno la manera como se llega a la religión verdadera y lo que ella significa, debemos tener muy claro primero lo que entiende Spinoza por revelación, pues la religión verdadera no será otra cosa que el núcleo del mensaje revelado presente en las Escrituras. En este sentido, debemos tener presente que lo que Spinoza nos va a decir sobre la religión revelada parte en gran medida de su comprensión de la manera como los hombres conocemos, pues para negarle el contenido especulativo a la Escritura, en el TTP se establecerá que quienes la escribieron, los profetas, estaban más guiados por su imaginación que por un conocimiento racional adecuado sobre los atributos de Dios. En efecto, como veremos, bajo este prisma de análisis del concepto de religión se trata de establecer que la revelación, aquella en la cual Dios da a conocer diversas doctrinas, como el hecho de su existencia y su ley, a la humanidad, sucede gracias a un fenómeno meramente imaginativo, ligado a las facultades cognitivas de los profetas, estando totalmente ausente de este

conocimiento cualquier mediación de la razón. Entonces, es clave traer a colación brevemente la teoría de los géneros de conocimiento spinocista, con el objetivo de tener claro de qué naturaleza es el conocimiento que nos brinda la revelación. Realizando esto, podemos tener claro qué entiende Spinoza por religión revelada, concepto sobre el cual versará este apartado.

Con respecto a los géneros de conocimiento, Spinoza nos dice en la *Ética*, en la Proposición XL de la Parte segunda, que éste puede ser de tres tipos: conocimiento del primer género o imaginación, conocimiento de segundo género o razón y conocimiento de tercer género o ciencia intuitiva. El primero de estos géneros de conocimientos se caracteriza por ser mutilado o confuso y sin orden, siendo construido como lo es a partir cosas singulares que nos vienen a la mente a través de los sentidos o a partir de signos, como cuando oímos o leemos determinadas palabras y recordamos las cosas, formando ideas semejantes a ellas, todo sin orden alguno. Este género de conocimiento, que Spinoza llama también *opinión*, se caracteriza por ser una representación inadecuada de las cosas y surge formando ideas limitadas sobre la verdadera naturaleza de aquello que nos rodea. Con respecto al segundo género de conocimiento, este lo encontramos allí donde tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de la naturaleza de las cosas y, puede presuponerse, cuando estas se presentan de manera ordenada en el entendimiento (Cfr. E2, P40 esc. 2). Se llaman nociones comunes pues ellas significan un saber de esos conceptos generales que encontramos como existiendo conjuntamente en todos los entes o en solamente unos cuantos, como lo puede ser la corporeidad de un martillo y una mesa, por ejemplo. Por último, hablamos de ciencia intuitiva cuando tenemos un conocimiento que “(...) *progresas, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.*” (Spinoza, E 180//E2P40E2). Es decir, hablamos de un tipo de conocimiento que presupone el conocimiento de Dios y que nos lleva de manera directa de éste al conocimiento de las cosas. Comprendido esto, debe decirse que estos géneros de conocimiento son los que entran en juego para distinguir la religión revelada de la filosofía. En efecto, Spinoza argumentará a lo largo del TTP que la religión revelada comporta, con respecto al conocimiento de Dios, tan solo un conocimiento de primer orden, que no llega a penetrar en la Naturaleza misma o la esencia de la totalidad de manera adecuada. Esto se ve claramente en su análisis de la profecía, de la cual habla Spinoza en el TTP dado que gran parte de aquello que enseña la Biblia se dice que proviene, como doctrina, de una revelación de Dios para con un grupo escogido de intérpretes, los profetas. Ahora bien, Spinoza explica que “(...) *si recorremos los sagrados volúmenes, veremos que todo cuanto Dios reveló a los profetas, les fue revelado con palabras o con figuras (...)*” (Spinoza, TTP 96), lo cual no quiere decir otra

cosa sino que Dios no se reveló en las profecías a través de nociones comunes, propias de una mente dada a las argumentaciones racionales, sino solamente a través de contenidos imaginativos, como lo son las palabras y las figuras que fácilmente podemos ubicar en el primer orden de conocimiento tal y como ha sido explicado unas líneas más arriba.

Para comprender mejor esto, es importante tener presente la definición que Spinoza da de profecía o revelación, pues para él esta noción, pilar de la religión y de la teología, no es otra cosa que un “*conocimiento cierto de una cosa, revelada por Dios a los hombres*” (Spinoza, TTP 91), siendo *profeta* aquel que interpreta dicha revelación a aquellos a los cuales se le imposibilita conocer con certeza los contenidos de la palabra de Dios, y que se ven por lo tanto obligados a aceptarlos por simple *fe*<sup>7</sup>. Así las cosas, es necesario insistir en el carácter epistémico del conocimiento revelado: tanto Moisés como el resto de los profetas recibieron la iluminación divina gracias a la imaginación, pasando a través de ella, como por una criba, y modificando según su disposición anímica el mensaje divino de la necesidad de llevar una vida ética. Solamente Cristo guarda un lugar especial, pues para Spinoza más que un profeta fue alguien que tuvo la capacidad de hablar de mente a mente con Dios, sin mediación de palabras o signos, sino de manera inmediata, conociendo la esencia divina directamente en su alma<sup>8</sup>. Pero esta última excepción marca la regla: “*Afirmamos, pues, que, aparte de Cristo, nadie ha recibido las revelaciones de Dios, sino con ayuda de la imaginación, es decir, mediante el auxilio de palabras o imágenes, y que, por lo mismo, para profetizar no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva (...)*” (Spinoza, TTP 103). En este sentido, lo que Spinoza termina diciéndonos es que una gran cantidad de las afirmaciones de la doctrina revelada es producto de la imaginación de unos hombres, aunque dicha palabra no carga aquí, necesariamente, un sentido absolutamente peyorativo. Estamos hablando de un

---

<sup>7</sup> Aquí es interesante notar cómo en el capítulo I del TTP dedicado a la profecía Spinoza dice que en este sentido el conocimiento natural también puede recibir el nombre de profético, aún cuando generalmente se considere que no debe recibirlo. Efectivamente, la luz natural, en tanto es vertida sobre los objetos de la Naturaleza, y recordando aquí de paso la famosa fórmula spinocista *Deus sive natura*, Dios o la Naturaleza, consiste en el conocimiento de Dios y de sus eternos decretos, las leyes de la naturaleza, por lo cual merecen también ser llamadas divinas. Sin embargo, esta puesta en paralelo de ambos tipos de saber se rompe al señalar que existe una diferencia notable entre el conocimiento profético y el conocimiento natural, pues éste último es mucho más amplio, además de que no pueden ser llamados profetas quienes propagan la luz natural puesto que sus conocimientos son aceptados por los otros hombres con igual certeza por la propia naturaleza de dicho conocimiento y no por simple fe, es decir, puede el conocimiento natural propagarse por la formación de ciertas nociones que explican la naturaleza de las cosas y enseña la práctica de la vida (Cfr. Spinoza, TTP 94). En definitiva, la diferencia fundamental es entre razón e imaginación. En el siguiente capítulo, cuando pasemos a caracterizar la concepción spinocista de la filosofía, abordaremos la importancia de esta puesta en paralelo y consecuente distinción entre la revelación institucionalizada en la teología y la filosofía.

<sup>8</sup> Por comunicación de mente con mente debe entenderse, probablemente, que Jesucristo fue casi como un filósofo, capaz de discernir las verdades eternas de la Naturaleza sin necesidad de intermediaciones de signos de ninguna especie, por lo cual obtuvo conocimiento de la necesidad de una vida ética sin mediación de su imaginación.

conocimiento inadecuado y por lo tanto incompleto, pero no totalmente inútil o equivocado, sino necesariamente restringido a las esferas apropiadas, siendo posible obtener de ellas nada más que un patrón de conducta ético. Esto se verá en la teorización que se pasa a hacer de aquello que hace especial a los profetas por sobre los demás hombres. Para hacer esto, Spinoza comienza analizando lo que significa, en las Escrituras, el ser infundido por el espíritu de Dios o, mejor dicho, qué significa el que los profetas hablasen motivados por el espíritu de Dios y después de dar una lista extensa de sentidos en los cuales algo se dice que es de Dios o que está infundido del espíritu divino, termina diciéndonos que esto no significa otra cosa que los profetas se encontraban en un lugar especial con respecto a la *virtud*: la poseían en una medida superior a la corriente. En otras palabras, la imaginación de los profetas poseía una vivacidad especial que los llevaba a desmarcarse del resto, representándose los decretos de Dios -y en esto su saber puede ser llamado divino- a través de la revelación, lo que les permitía guiar a aquellos con una imaginación más débil, a aquellos que podían acercarse a una vida ética solamente a través de la fe. Esta consideración tiene como efecto restringir toda consideración sobre el carácter especial de los profetas, que normalmente tiene el creyente, a un ámbito muy reducido, su predisposición a la piedad y su entereza, que los llevaban a tener una vida justa y a predicarla, negándoles así cualquier excepcionalidad de otro tipo que no fuese moral.

De cualquier modo, es precisamente por la naturaleza de este género de conocimiento, la imaginación, que los profetas hablaron sobre todo en “*parábolas y términos enigmáticos*” (Spinoza, TTP 115), es decir, de manera principalmente corporal, sin recurrir a las nociones comunes propias de la razón. Esto es importante, pues de allí no se puede seguir sino que los profetas hablan del espíritu o mente de Dios y de su naturaleza de manera impropia y oscura, así como de las maneras más diversas, sin concordar entre ellos sobre lo que profetizaban. En este sentido, no le sorprende a Spinoza que Daniel se haya representado a Dios como un anciano vestido de blanco, Ezequiel como un fuego, los seguidores de Cristo como una paloma, los apóstoles como lenguas de fuego o Pablo como una gran luz. No puede decirse otra cosa sino que “*Todas estas expresiones (...) están totalmente acordes con las imaginaciones vulgares acerca de Dios y de los espíritus.*” (Spinoza, TTP 115). Todo esto dependía en gran medida del temperamento corporal e imaginación de cada profeta, a los cuales se les daba un signo diferente, prueba de su saber profético, según sus opiniones y sus capacidades, para que confirmasen la validez y la certeza de su revelación. Así, sucedía que si el profeta tendía a la alegría, se le revelaban victorias o la paz, si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y otros males, etc. Incluso cosas como la profesión del profeta influían en el

contenido de la revelación: a los campesinos se les representaba Dios a través de imágenes del campo, y si era militar, a través de imágenes de ejércitos. Agregado a esto, la revelación era modificada según las opiniones de los profetas mismos, siendo uno de los ejemplos el que a los magos se les revelaba Dios con juegos de astrología, como una estrella surgida en oriente que anunciaba el nacimiento de Cristo (Cfr. Spinoza, TTP 123). Finalmente, se puede ver también el rol de la imaginación en la profecía en el hecho de que “*el estilo de la profecía variaba según la elocuencia de cada profeta.*” (Spinoza, TTP 124), como sucedía en las diferencias de estilo entre el campesino Amós y el cortesano Isaías, siendo el estilo de este último mucho más elegante. No está de más volver a decir que a pesar de la variabilidad de estas representaciones, los verdaderos profetas siempre tenían un alma inclinada hacia la piedad y sus revelaciones siempre apuntaban a ser una enseñanza moral, independientemente de la forma que adoptara su profecía. Entonces, el punto es ver la mutabilidad de la revelación en tanto conocimiento imaginativo, a pesar de su trasfondo ético común. De esto se sigue que quienes se propongan buscar el conocimiento de las cosas naturales en los libros proféticos “*se equivocan totalmente de camino*” (Spinoza TTP 118). En el TTP se llegará incluso a afirmar que la capacidad de imaginar y la de razonar son inversamente proporcionales, pues quien tiene una gran capacidad imaginativa carece de aptitudes para el conocimiento puramente intelectual y quien es versado en el conocimiento racional tiene su poder de imaginar “*como si lo sujetaran con un freno*” (Spinoza, TTP 118). Es por esta razón que las Sagradas Escrituras no pueden servirnos como material para lograr un conocimiento certero de las cosas naturales, pues es importante cuidarse de no confundir la razón con la imaginación, y es importante tener presente que por esto mismo “*la profecía nunca hizo más doctos a los profetas*” (Spinoza, TTP 118), sino que simplemente les proveyó de un saber ético de origen imaginativo.

Y así, resumiendo sus propósitos, Spinoza establece lo siguiente: “*Toda la certeza profética se funda, pues, en estas tres cosas: 1) en que imaginaban las cosas reveladas con gran viveza, como aquella con que suelen afectarnos los objetos en estado de vigilia; 2) en un signo; 3) y por fin y principalmente, en que tenían su ánimo únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno.*” (Spinoza, TTP 121). Con respecto al signo, se trata de aquello que brindaba a la profecía la capacidad de mostrar su certeza para con los demás, que ella misma no poseía, pues no se trata de una idea clara y distinta de la razón que comunica su propia evidencia. Este signo podía ser una predicción de un hecho futuro, o una señal, como la que pidió Abraham a Dios después de que este se le revelara en Génesis 15, 8, pasaje citado por el mismo Spinoza. En efecto, para el judío de Ámsterdam, la profecía, a pesar de no portar en sí

los criterios para demostrar su propia fuerza de convencimiento, no era un conocimiento dudoso, sino que, al contrario, se trata de un conocimiento sólidamente establecido y poseedor de “*gran certeza*” (Spinoza, TTP 120), aun cuando se trate de una certeza que es fundamentalmente moral y no epistémica. En efecto, toda profecía funcionaba a través del establecimiento de signos que marcaban lo profetizado como con la señal de la verdad, tratándose de algo externo a ella misma y brindado por Dios para cerciorar la verdad de la profecía en cuestión<sup>9</sup>. De cualquier modo, es necesario establecer que, dado que el conocimiento profético depende de la sola imaginación, Dios dotó de capacidades diferentes a los profetas, otorgándole a unos más capacidad imaginativa que a otros. Pero quizás el aspecto más importante que se deriva de esto es que los profetas pudieron sostener y de hecho sostuvieron creencias no solamente diversas, sino incluso contrarias, si bien Spinoza hace la salvedad que: “*me refiero a las cosas puramente especulativas, ya que en lo que concierne a la honradez y a las buenas costumbres, hay que pensar de modo muy distinto.*” (Spinoza, TTP 127). Esto nos lleva a considerar que la profecía no hizo de los profetas más conocedores de las cosas de la Naturaleza, sino solamente más virtuosos, dejándolos en sus opiniones comunes y vulgares cuando nos referimos a sus creencias sobre temas especulativos tales como la naturaleza de Dios. A este respecto, Spinoza se opone a una lectura de las Escrituras que nos lleve a pensar que los profetas eran capaces de conocer todo lo que el entendimiento humano es capaz de comprender, como si se tratara de filósofos. El caso de Josué es, en esto, bastante paradigmático. En efecto, se trata de un ejemplo claro de cómo un profeta estaba en el error en terrenos del saber científico, en tanto que es claro en las Escrituras que Josué pensaba que el sol se movía en torno a la tierra y que la tierra estaba en reposo, así como que el sol se detuvo durante cierto tiempo (Cfr. Spinoza, TTP 128). Como era natural, en esto a dicho profeta también la revelación le surgió según su capacidad y entendió la retrogradación de la sombra según la retrogradación del sol, sin ocurrírsele la idea de los parhelios o falsos soles, en los cuales una gran cantidad de partículas de hielo en las nubes producen manchas brillantes en el cielo parecido a soles. Otro ejemplo claro es el de Noé, quien pensaba que Dios iba a destruir al género humano, en cuanto consideraba que fuera de Palestina no había más personas en el mundo. Todo esto nos muestra de manera bastante clara que ni Josué, ni Isaías, ni Noé, ni ningún otro profeta adquiere saber especulativo a través de su profecía, pues frecuentemente se encontraban en el error en la interpretación de la Naturaleza. Según

---

<sup>9</sup> Spinoza se limita a citar varios ejemplos de profecías, donde el profeta en cuestión brindó o pidió un signo a Dios como señal de que su profecía era cierta. Sin embargo, se mantiene bastante oscuro sobre varias preguntas que uno podría hacerse sobre la naturaleza de este signo si no tenemos una visión antropomórfica de Dios. ¿De dónde surgen estos signos? ¿Quién se los da a los profetas? Spinoza no parece ser muy claro.

Spinoza: *“En realidad, no enseñaron nada particular sobre los atributos divinos, sino que tuvieron opiniones bien vulgares acerca de Dios.”* (Spinoza, TTP 130). La idea es bajar al terreno de la humanidad común a los profetas en lo referente al conocimiento de la ciencia natural o filosofía, negándoles capacidades sobrehumanas para la comprensión de los saberes científicos, en tanto se trataba de personas del vulgo y no de filósofos o sabios. Al contrario, como poseían una imaginación vulgar, como tal se representaban sus profecías. Sin embargo, esta ignorancia no significa ningún menoscabo para la piedad de los profetas. Si los profetas son tenidos en alta estima, lo son por su virtud y constancia de ánimo y no por su conocimiento de los atributos divinos. Quizás sea importante dar un último ejemplo acerca de esto que es bastante ilustrativo. El mismo Adán, el primero a quien Dios se reveló, se imaginó a Dios como si caminara y lo llamara en el Edén, escondiéndose así cuando comió la fruta del árbol prohibido, mostrando con esto que ignoraba un atributo fundamental de Dios: su omnipresencia. ¿Podría haber una prueba más irrefutable que con el don de la profecía se representan los hombres a Dios según su imaginación?

Todo esto nos lleva a considerar que no hay que buscar en los profetas el conocimiento de las cosas materiales, ni las espirituales. En palabras de Spinoza: *“Nuestra conclusión es, pues, la siguiente: fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, no estamos obligados a creer a los profetas; en lo demás, cada uno es libre de creer lo que le plazca.”* (Spinoza, TTP 139) Así, el núcleo duro de la revelación es un conjunto de normas para vivir una vida ética, y esta busca nada más que extender la obediencia; en lo demás, relacionado con la representación que cada uno se hace de los atributos divinos, se impone un total liberalismo, en el cual cada quien es libre de representarse a Dios como le plazca según los dictámenes de su imaginación. Así pues, tenemos el paisaje principal de la religión revelada y su carácter imaginativo. Ahora, debemos pasar a analizar la noción de religión verdadera. Para explicitar esto de manera adecuada, deberemos adentrarnos nuevamente en el TTP y detenernos previamente en su labor de hermenéutica bíblica, para contemplar la agudeza de las reflexiones de Spinoza.

### **c. La interpretación de la Escritura**

Considerada la religión bajo el lente del concepto de revelación, hemos trabajado hasta este momento las reflexiones de Spinoza que versan sobre aquello que las Escrituras *no* ofrecen para el fomento de la religión. Hemos visto que *no* disponen de ningún material especulativo

en el cual podamos confiar, siendo como es un saber nacido de la imaginación y centrado en una enseñanza moral. Ahora bien, llegó el momento de establecer plenamente aquello que enseñan las Escrituras y que constituye la verdadera religión, diferenciándola de una lectura supersticiosa de la Biblia. Como señala Jacqueline Lagrée en su artículo *Spinoza, la religion philosophique*, la noción de religión verdadera se opone a la de religión falsa o superstición no tanto por la concordancia entre las doctrinas religiosas y los descubrimientos de la ciencia especulativa, sino por el hecho de la validez de su enseñanza moral, así como por la libertad de pensar que dichas doctrinas otorgan a los fieles (Cfr. Lagrée 50), lo cual hemos visto que no permite la superstición, que trata constantemente de imponerse sobre otras lecturas que comprenden lo divino de manera divergente. Es así como, para extraer de la Biblia los dogmas de la religión verdadera, Spinoza introducirá su método de interpretación de la Escritura, cuya importancia radica en que establece una forma certera de investigar la mente del Espíritu Santo o mensaje divino. En efecto, debe investigarse la racionalidad de los Sagrados Volúmenes, ya que abundan teólogos con métodos subjetivos que utilizan la Biblia para sustentar sus puntos de vista personales, revistiéndolos de autoridad divina, con el objetivo de ganar poder sobre los demás, volviendo a la religión algo más que la mera caridad y piedad para transformarla en un centro de disputas teológicas. Spinoza nos dirá que dicho método es similar al método de interpretar la naturaleza, pues consiste en elaborar una historia de la Biblia para deducir de ella el mensaje verdadero de sus autores como una consecuencia lógica. En este sentido, investigar las Sagradas Escrituras no consiste en otra cosa sino en aceptar como datos de interpretación nada más que la misma Escritura y su historia. Esto es así pues a través de la razón se puede demostrar la racionalidad de las enseñanzas morales que efectivamente se contienen en los Libros sagrados, pero no se puede demostrar que la Escritura las posee. Para demostrar que la Escritura es poseedora de un mensaje de eticidad, será necesario entregarse de lleno a su estudio, sin procurar establecer nada por medio de elementos externos a ella. Es solamente a través de la confirmación de la presencia de estas enseñanzas morales como podemos decir que la Escritura es divina, pues para Spinoza algo se dice que es divino cuando enseña la verdadera virtud.

Ahora bien ¿qué entendemos por historia de la Escritura y qué elementos debe tener en cuenta para la realización de su tarea? Esta debe trabajar a partir de tres elementos, siendo el primero de ellos 1) una guía que indique “*la naturaleza y propiedades de la lengua*” (Spinoza, TTP 240) en la cual fueron escritos sus diferentes libros, con el objetivo de que sea posible investigar los diferentes sentidos en los cuales se pueden interpretar las diversas oraciones. 2) El segundo elemento que debe poseer esta historia de la Biblia es una



recopilación de todas las opiniones que se refieren a un mismo tema, extraídas éstas de los elementos más importantes de cada libro. Después de realizar esto, se deben reunir todas las frases oscuras, con lo cual Spinoza se refiere a aquellas frases cuyo sentido es difícil de determinar en el contexto en el cual se encuentran, sin inmiscuirnos todavía con el sentido que de ellas se desprenden y su concordancia de manera objetiva con respecto a la razón. Es más, como recomendación general, Spinoza avanza que es importante, para descubrir el sentido de la Escritura, no dejarse influir por el razonamiento propio, fundamentado en los principios del conocimiento natural, pues de esta manera nos arriesgamos a que se nos escape el verdadero sentido de las frases. Esto concuerda con su idea de que los autores de las Sagradas Escrituras no poseían conocimientos de ciencia natural o filosofía. El TTP nos brinda un ejemplo de esto, que nos ayudará a tenerlo más claro. Supóngase que se tiene la frase de Moisés *Dios es fuego*. Se trata de una frase clara, pues su sentido es fácilmente deducible de los contextos en los cuales se usa, aunque con respecto a su concordancia con la razón se trata al contrario de frases oscuras, en cuanto son formas antropomórficas de hablar de Dios. Así, en este caso lo importante no es determinar si Dios es, objetivamente, un fuego o no, sino tan sólo considerar si Moisés lo creyó así y qué quería decir con ello. Entonces, se debe buscar qué sentido se le puede atribuir a la palabra fuego más allá de su significado de fenómeno natural, y Spinoza encontrará en la Biblia que fuego puede significar también ira o celos, con lo cual se puede establecer que la frase *Dios es fuego* es cercana a la frase *Dios es celoso*. Así, se puede deducir que Moisés enseñó que Dios experimentaba pasiones, por mucho de que consideremos que eso es contrario a la razón. Como 3) tercer elemento, una historia de la Escritura debe tener en cuenta los elementos biográficos de los profetas: debe incluir sus gustos y sus costumbres, así como quiénes fueron, por qué motivos, en qué época y para quién escribieron. Esto nos permitirá interpretar de manera certera las intenciones comunicativas detrás de la redacción de los diferentes libros, lo cual contribuirá en gran medida a su interpretación. Agregado a esto, se debe tener una historia de lo ocurrido con cada libro, que nos informe de cómo fue aceptado y quienes aconsejaron inscribirlo como libro sagrado, así como de qué manera llegaron todos los libros de la Biblia a formar un solo cuerpo agregado. Todo esto se hace para saber qué enseñanzas son válidas por toda la eternidad y cuales son contextuales, recomendables para cierto tiempo únicamente o para unos pocos, según las necesidades de personas particulares como los hebreos.

Una vez realizada esta historia de la Escritura, para Spinoza el paso siguiente es investigar “*la mente de los profetas y del Espíritu Santo*” (Spinoza, TTP 244), es decir, encontrar el verdadero mensaje de la Escritura. En este momento, se nos indica en el TTP de

manera precisa en qué sentido la investigación de las Sagradas Escrituras se parece a la investigación de la naturaleza: la similitud se encuentra en que para comenzar se requiere, también, contemplar las cosas más universales y comunes. Así, lo que en el caso de la Naturaleza es el movimiento y el reposo, en el caso de la Escritura lo más universal será lo que todos los profetas enseñan como doctrina eterna y útil para todos sin distinción de naciones o de momentos históricos. Esta doctrina viene a ser que: Dios existe, es único y omnipotente, y cuida a todos los seres humanos, amando principalmente a aquellos que le siguen y aman al prójimo como a sí mismos. Según Spinoza, en la Biblia, de esta doctrina universal brotan o surgen otras más concretas, referentes a las acciones particulares que se incluyen en la verdadera virtud. Este tipo de doctrinas deben ser explicadas a partir de la doctrina universal y, en caso de contradicción, debe verse por qué razones y en qué época fueron formuladas, para comprenderlas contextualmente. Por ejemplo, con respecto a la aparente contradicción que existe entre la enseñanza de Cristo de poner la otra mejilla cuando se es ofendido, y la ley de Moisés de pagar ojo por ojo, que aparecen ambas en la Escritura, debe entenderse que Cristo enseñó su doctrina en medio de un Estado corrompido, donde la ley no se respetaba y cuya caída veía próxima, mientras que Moisés enseñó la suya en busca de instaurar una ley para conformar un Estado, por lo cual necesitaba que se cumplieran ciertos parámetros de justicia. Esta contradicción se disuelve, entonces, si tenemos en cuenta que Moisés y Cristo tenían intenciones diferentes para enunciar sus doctrinas, e iban dirigidas a épocas diferentes y a personas diferentes. Mientras Cristo les hablaba a personas oprimidas, Moisés le hablaba a los súbditos del Estado que intentaba instaurar. De cualquier modo, es importante señalar que la Escritura *no* enseña nada más complejo, y principalmente no enseña nada sobre la ontología divina, pues no dice como una verdad eterna y de manera explícita *qué* es Dios ni en qué sentido tiene providencia sobre todas las cosas. Como vimos en el apartado anterior, los profetas se representaban a Dios según su imaginación, de ahí que construyeran imágenes sobre lo divino tan diversas que no se puede deducir de la Escritura una teología racional cierta, pues la Escritura no presenta su conocimiento de Dios a partir de nociones comunes o a través de la razón. Se trata, entonces, de asuntos que no son doctrina del Espíritu Santo y que no se encuentran en los Sagrados Volúmenes, siendo posible determinarlas solamente por la luz natural. En efecto, sobre temas especulativos, los profetas presentaron una variedad considerable de opiniones e investigarlas requiere asumir una especie de individualismo metodológico donde es preciso investigar la postura de cada profeta, teniendo cuidado de no equiparar dos posturas sin antes determinar con certitud que se trata de la misma opinión (Cfr. Spinoza, TTP 248). Aunque Spinoza no lo dice

explícitamente, esto es así, a mi parecer, porque el carácter imaginativo con los cuales los profetas se armaron de concepciones sobre Dios impone necesariamente una variedad y una riqueza de representaciones tan variadas que sería imposible reducir a una sola doctrina, por la misma esencia de este tipo de imágenes, que en gran medida son sumamente subjetivas y para nada parecen a la razón.

Establecido esto, Spinoza se dispone a enumerar una serie de dificultades que encuentra su método para descifrar el mensaje verdadero de la Biblia. Entre dichas dificultades, el TTP enumera la ausencia de un diccionario, así como de una gramática y una retórica de la lengua hebrea, que permita un conocimiento completo de dicha lengua. Esto se manifiesta en que además de desconocer los significados de diversas palabras, hace falta también averiguar el modo de construir frases en dicha lengua, lo que imposibilita muchas veces averiguar todos los sentidos de las oraciones, aun en los casos en los cuales conozcamos el significado de las palabras que se están usando. Agregado a esto, ocurre que la lengua hebrea se presta para una serie de ambigüedades que dificultan su comprensión. Entre estas ambigüedades las más importantes de las enumeradas por Spinoza radican en que originalmente la lengua hebrea no tenía vocales ni usaba signos de puntuación, por lo cual su presencia corresponde a un agregado posterior. En efecto, todos los puntos y acentos que poseen las Santas Escrituras han sido puestos por hombres de épocas posteriores a los de su redacción primeriza, y en ese sentido su autoridad es dudosa para Spinoza, pues los antiguos no escribían de dicha manera. Esto es importante, pues la puntuación marca el sentido de cierta interpretación de la Biblia, la de aquellos quienes colocaron los puntos, de modo que quien desee interpretar la Escritura debe dudar de la puntuación con la cual ha sido transmitida y examinarla una vez más. Finalmente, dos dificultades suplementarias quedan para la correcta puesta en práctica de este método. La primera consiste en que se desconocen los autores de muchos libros, así como la época y la ocasión para la cual fueron escritos y la historia de su transmisión, lo que hace que sea difícil determinar las intenciones detrás de la escritura de dichos textos sagrados. Desconocer dichas pretensiones resulta un problema, pues existen historias muy similares en contenido, pero que se distinguen entre sí solamente por las intenciones con las cuales cada autor decidió entregarse en la tarea de escribirlas. Para Spinoza, narraciones como la de Perseo de Ovidio y la de Sansón, presente en los libros de *Jueces* y de los *Reyes*, se caracterizan por presentar ambas historias maravillosas de hombres capaces de derrotar a miles de hombres, pero es la intención detrás de cada una de ellas lo que cuenta, ya que, quien escribió sobre Sansón, quiso escribir cosas sagradas, mientras que Ovidio quiso escribir nada más narraciones políticas y la única forma de cerciorarnos de ello

es mediante el conocimiento de las opiniones de sus escritores. La segunda dificultad suplementaria consiste en que no poseemos numerosos libros en las lenguas originales en las cuales fueron escritas, como el evangelio según san Mateo, que fue escrito en hebreo originalmente pero se posee nada más su versión griega.

Así, vemos que Spinoza es consciente de las dificultades que puede encontrar quien se disponga a poner en práctica su método. Sin embargo, para el filósofo de Ámsterdam estas dificultades pueden superarse fácilmente, pues realmente en la Biblia abundan cosas de las cuales se puede aprehender un concepto claro por el entendimiento sin mayores problemas. Se trata, en su mayoría, de enseñanzas que se pueden aceptar con una simple certeza moral y fáciles de captar, por mucho de que no se las pueda demostrar de una manera matemática. Estas no son otra cosa que las historias, los derechos, las instituciones y las costumbres presentes en las Sagradas Escrituras, que pueden entenderse de manera bastante simple. Ciertamente, estas doctrinas morales, que enseñan la piedad, están formuladas de la manera más sencilla y fácil de comprender. Así, realmente podemos llegar a conocer la Escritura en lo referente a aquello necesario para la salvación y la beatitud y nada más debe preocuparnos.

Con este panorama, vemos claramente el racionalismo propio del método de la interpretación de la Escritura de Spinoza, así como sus recovecos. Se trata de un método que utiliza solamente la historia de la Biblia como herramienta de interpretación, para determinar la doctrina divina enseñada por doquier en ella. Como puede observarse, se trata además de un método que desacraliza la Escritura, volviéndola, no el mensaje de Dios que hay que seguir al pie de la letra, palabra por palabra, sino un conjunto de doctrinas, unas más claras que otras, que no son todas vinculantes para nuestro actuar sino en la medida en la que nos lleven realmente a la salvación. Esto es así, pues la palabra de Dios no es la letra de la Escritura literal y toda, tal como aparece en cualquier versión de la Biblia que uno se pueda procurar. Las Sagradas Escrituras, como tales, pueden ser engañosas, pues están modificadas por las numerosas manos por las cuales han pasado, han sido transformadas a lo largo de la historia de su recepción, poseen numerosas erratas y contradicciones que las hacen incoherentes. Por eso es necesario, dentro de todo el contenido de la Biblia, distinguir las enseñanzas de la religión verdadera de todas las otras doctrinas que puede brindarnos este documento de la religión revelada en tanto doctrinas posibles. Más allá de esto, se trata de un método que encuentra el verdadero dictamen de la religión en una doctrina moral bastante simple, como se ha resaltado a lo largo de este trabajo, desde que se estableció que lo característico en los profetas era un ánimo dispuesto a la justicia y a la bondad. En efecto, Spinoza pasará a decir que la verdadera religión, el verdadero pacto que establece Dios con los hombres, se

encuentra escrita en los corazones de los hombres, y no en unas páginas llenas de tinta. Para el filósofo judío, Moisés anunciaba ya un tiempo futuro en el cual Dios inscribiría su ley no en piedras sino en los corazones, por lo cual solamente a los judíos les aplicaba la ley escrita en las tablas de piedra. Por lo demás, al resto de creyentes, léase al resto de la humanidad, no les es necesario seguir y venerar como cosas sagradas un conjunto de palabras u otras, sino en la medida en que el núcleo de las doctrinas expresadas por ellas les lleven verdaderamente a la piedad. Este método tiene la virtud, además, de acabar con la noción de misterio, pues no hay nada realmente misterioso en los designios de Dios, siendo su mensaje uno de carácter ético de amor y siendo las materias especulativas que encontramos en la Biblia nada más que el resultado de la imaginación de los profetas, como cuando Moisés decía que Dios es un fuego. En efecto, para Spinoza, su método es el único que lucha contra la superstición de considerar cierto papel y cierta tinta como la verdadera palabra de Dios, y no aquello que es simple de encontrar por el entendimiento. Pero *sí* existe una manera en la cual puede decirse que la Escritura es sagrada y divina y está ligada al uso que le demos los hombres. La santidad de la Biblia radica en nada más que en la capacidad que ella tiene para guiar nuestra vida hacia la piedad y la beatitud, de manera que si se encontrase enterrada bajo el desierto sin que se la hubiese descubierto nunca, no podría llamarse sagrada, pues no sería de ninguna utilidad para los hombres. En cuanto la usemos para la *“práctica de la piedad y de la religión”* (Spinoza, TTP 353), se puede decir que la Escritura es igualmente sagrada, y esto en cuanto haga de los hombres seres piadosos. En cambio, si la Escritura o un objeto cualquiera es usado para realizar cosas impías de parte de los hombres, o si permanece en el olvido, inatendida, debe decirse entonces que ella misma es impía y profana. Esto es así pues las palabras solamente tienen un significado en virtud del uso que les demos; si disponemos su uso de manera que nos muevan a la devoción, entonces dichas palabras serán santas, de lo contrario, si se pierde ese uso sagrado, no se puede decir de ciertas palabras que sean santas, por mucho que se trate de palabras contenidas en la Biblia. Spinoza resume su postura de manera bastante convincente: *“De ahí se sigue, pues, que fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino sólo en relación a ella”* (Spinoza, TTP 354). Lo mismo debe decirse de las tablas de Moisés, que él rompió no para comprometer la palabra de Dios, pues esta no se encuentra limitada a sus manifestaciones físicas, sino que las rompió para dar cuenta de que dichas tablas ya no contenían santidad alguna, pues adorando al becerro, se destruía el pacto contraído según el cual se comprometían a obedecer a Dios. Spinoza hace así un llamado a dejar de adorar a la tinta para seguir el verdadero espíritu de Dios, que escribió su mandato en las tablas de carne del corazón, con lo cual se quiere decir

que la ley divina está en el fuero interior de los hombres y no necesita de manifestaciones exteriores en un escrito u otro.

#### **d. La religión verdadera**

Después de estas consideraciones sobre las realidades textuales del judaísmo y del cristianismo y habiendo establecido que la palabra de Dios no es papel ni tinta, ¿a qué se refiere entonces Spinoza cuando habla de ella? ¿Cuál es el mandato de Dios para con los hombres? ¿Qué podemos llamar religión verdadera? Para él no se trata de otra cosa que de la ley divina, una religión universal o católica, común a toda la humanidad. Como señala Mac Gregor en su artículo *La teoría de la religión según Spinoza*, en términos generales debe considerarse que para el pensador holandés la religión es principalmente un vínculo o virtud social, bajo el cual se une a los hombres para adorar a Dios bajo la égida de los poderes estatales. En palabras de Spinoza: *“Concluimos, pues, de forma general, que la religión, tanto si es revelada por la luz natural, como si lo es por la luz profética, solo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres sino a través de aquellos que detentan el poder estatal.”* (Spinoza, TTP 486) Es decir, la religión es fundamentalmente una forma de relacionarse los unos con los otros, una relación social, construida en el seno de unas relaciones políticas vinculantes que exigen un comportamiento ético determinado. Retomando las afirmaciones de Mac Gregor: *“la religión significa en primer lugar la ley divina y en segundo lugar, la obediencia al mandamiento divino.”* (270). Así, la religión verdadera es, esencialmente, un camino a la obediencia. Se trata de una forma de vida bastante sencilla, que no consiste en ceremonias ni en el conocimiento de historias sagradas, sino en la simple y llana caridad y sinceridad de ánimo, reflejada en el amor al prójimo y a Dios mismo. En este sentido, como ley divina, no se puede decir que la Escritura haya sido engañosa, adulterada o mutilada. Según el TTP, es claro que la Biblia no ha conservado a través de su historia las mismas letras, los mismos puntos y las mismas palabras, pues estas han sido modificadas numerosas veces. Decir lo contrario es adorar supersticiosamente la letra de la Escritura, cuando lo que debe decirse es que hay algo que sí llegó incorrupto y fue su sentido, que puede ser realmente llamado divino, más no los caracteres específicos en los cuales se encarna dicho sentido, pues estos pudieron ser modificados constantemente a través del tiempo. El mensaje que se transmite incorrupto no es otro que la enseñanza de la Escritura según la cual es necesario

amar a Dios y al prójimo como a sí mismo y es en eso consiste la verdadera religión. Es este mensaje y lo que deriva de él lo que constituye la palabra de Dios, a saber, que Dios existe, que cuida todas las cosas, que es omnipotente, que por él a los piadosos les va bien y a los injustos mal, así como que nuestra salvación solamente depende de su gracia.

En definitiva, Spinoza nos dirá que la Escritura no condena la ignorancia en ningún tema, enseñando como enseña ella misma temas muy simples y para nada temas relacionados con la ciencia. La Escritura enseña la obediencia y condena la contumacia, es decir, la obstinación a obedecer a la misma ley. Por otro lado, el TTP nos dice que la obediencia a Dios no es otra cosa diferente que el amor al prójimo, *“puesto que quien ama al prójimo, si lo hace para obedecer a Dios ha cumplido la ley como dice Pablo en Romanos 13, 8”* (Spinoza, TTP 367), por lo cual en las Sagradas Escrituras no encontramos otra *ciencia* o saber que la necesaria para poder obedecer a Dios, es decir, una esencia moral muy básica, pues *“Las demás especulaciones, que no tienden directamente a esto, ya se refieran al conocimiento de Dios, ya al de las cosas naturales, no atañen a la Escritura, y hay que separarlas, por tanto, de la religión revelada.”* (Spinoza, TTP 368). Agregado a esto, para Spinoza el conocimiento intelectual de Dios no es alcanzable o *“no es un don común”* (Spinoza, TTP 368) a todos los fieles, pues los hombres no están obligados por los mandatos propios de la religión revelada a conocer todos los atributos de Dios. Dado que el núcleo de la religión revelada es la obediencia, los únicos atributos de Dios que comunica la Escritura son los de justicia y caridad divinas, los únicos que de hecho pueden ser imitados por cierta forma de vida que lleven los hombres en consonancia con la voluntad divina, es decir, se trata de los únicos atributos de Dios que pueden establecerse como modelos, como guías de conducta. Al contrario, la Escritura no ofrece ninguna definición explícita de Dios ni enseña atributos diferentes a los mencionados para ser entendidos los deberes propios a la obediencia. Con respecto a esto, Spinoza, nos dice lo siguiente, dejando entrever una suerte de liberalismo teológico donde cada quien puede representarse a Dios como quiera:

*De todo lo cual concluimos que el conocimiento intelectual de Dios, que contempla su naturaleza tal como es en sí misma (naturaleza que los hombres no pueden imitar con alguna forma de vida ni tomar como modelo para establecer una norma verdadera de vida) no pertenece, en modo alguno, a la fe y a la religión revelada, y que, por consiguiente, los hombres pueden, sin incurrir en crimen, equivocarse completamente respecto a ella.* (Spinoza, TTP 373)

Es decir, la religión revelada bien entendida contiene, en materia especulativa, tan solo lo necesario para mover a la obediencia, sobre el resto de los atributos divinos y sobre *qué* es Dios permanece en silencio, por lo cual cada quien es libre de representarse a Dios como le venga a bien. De hecho, como ya lo he dicho con anterioridad, es por esto precisamente que en la revelación de los profetas Dios aparece de maneras tan distintas, como un anciano o como un fuego, o de maneras antropomórficas, diciendo que Dios experimenta pasiones del alma, por ejemplo diciendo que es misericordioso o celoso. Se trata de maneras de hablar de lo divino, formas de hablar que tienen como objetivo buscar la obediencia y no hacer doctos a los hombres. De esto saca Spinoza su definición de lo impío y lo piadoso, según si las opiniones de los hombres los llevan a la obediencia o al pecado y a la rebelión, y no en las opiniones sobre la naturaleza de Dios solas. Esto no puede ser de otra manera si tenemos en cuenta que la Biblia es un documento producido por numerosas manos a través de cientos de años, en el cual han intervenido una gran cantidad de hombres de diferentes épocas y temperamentos, por lo cual hay que cuidarse de distinguir de manera correcta la doctrina divina de las opiniones de hombres vulgares. Ahora bien, dado que la misma enseñanza divina fue adaptada a la imaginación de los profetas, para Spinoza es válido que cada quien haga lo mismo, y adapte las palabras de la Escritura a sus creencias según lo que considere que puede ayudarlo a ser movido a la obediencia con un ánimo más sincero, llegando a la práctica de la justicia y la caridad de manera más plena. En este sentido, el verdadero problema teológico-político nace de, habiendo uno mismo interpretado la religión según su propia imaginación, no darle a los otros la misma libertad de interpretar según su propia constitución anímica, para en vez de eso imponerles una forma determinada de practicar la verdadera virtud.

Para terminar esta sección de la religión en Spinoza, solamente nos queda dar brevemente su definición de fe, así como los dogmas de fe universal, ambos aspectos sumamente importantes para las consideraciones sobre la libertad de filosofar que defenderá el tratado. Se trata de establecer aquellos elementos que son necesarios para la obediencia y sin los cuales ésta se destruye, pues la fe no es otra cosa que pensar de Dios aquello que nos guía a la obediencia. De esto se sigue que la fe no es salvífica por ella sola, sino en la medida en la que lleva a la obediencia, es decir, que la fe se ve ante todo en las obras, cuando éstas están guiadas en pos de la justicia y la caridad. En este sentido, debe decirse que quien es obediente, *“posee necesariamente una fe verdadera y salvífica”* (Spinoza TTP 380), independientemente de las representaciones que se haga de Dios o los dogmas que abraza. Así, son las acciones la medida de la fe y no las creencias, por lo cual ésta no exige dogmas



verdaderos sino dogmas piadosos que dirijan el ánimo a la obediencia, es decir, que confirmen el ánimo en el amor al prójimo. En efecto, basta con que quien los crea determine que dichos dogmas son verdaderos, aun cuando no lo sean, para que estos sean efectivos. Para Spinoza, los hombres pueden equivocarse en la determinación de sus dogmas, principalmente por la ignorancia o sencillez de espíritu, pero la Escritura no castiga esta ignorancia sino la desobediencia o el pecado, que Spinoza llama contumacia, y nada más. Esta extirpación de la verdad de terrenos teológicos se debe a algo muy simple: cada quien, con su temperamento propio, juzga las cosas como mejor le parecen, incluso en materia divina. Así, cada hombre considera divino cosas muy variadas y determina que son sagradas cosas muy diferentes, de manera que ciertas cosas *“que suscitan en uno devoción, despiertan en el otro la risa y el desprecio”* (Spinoza, TTP 383). Bajo este panorama, Spinoza ofrece sus dogmas de la fe católica o universal, como una forma de comprender la religión y lo que ella debe tener para ser considerada como tal, un contenido mínimo de representaciones mentales que guían a la fe. En gran medida, la postulación de estos dogmas puede inscribirse dentro de la tradición del credo mínimo, que buscaba ofrecer en materia teológica unos postulados muy básicos que permitieran el entendimiento entre diferentes sectas cristianas. En el caso de Spinoza, entre estos dogmas se encuentra solamente aquello que lleva a la obediencia, principios muy básicos cuya ignorancia hace imposible amar al prójimo y que Spinoza cita como los siguientes: 1) Existe un Dios, ser supremo sumamente justo y misericordioso, que se establece como modelo de la verdadera vida, de manera que pueda establecerse como autoridad a obedecer y como juez. 2) Dios es único, pues es indispensable para la admiración y amor a un Dios pensar que él es un ser de excelencia con respecto a los demás. 3) Dios es omnipresente, pues es necesario pensar que esta criatura excelente lo percibe todo, de manera que podamos considerar que su justicia es verdaderamente ecuánime. 4) Dios tiene derecho sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado por un derecho ajeno a él, sino que hace todo por su absoluto deseo ya que todos están obligados a obedecerle pero él a nadie. 5) Obedecer a Dios consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o amor al prójimo. 6) Solo son salvados aquellos quienes obedecen a Dios en el amor al prójimo y quien vive bajo el dominio de los placeres, se condena. 7) Dios perdona los pecados de aquellos que se arrepienten. De lo contrario, todos desesperarían de su salvación, pues no hay nadie que no peque, pero tampoco existiría razón para que se considere a Dios misericordioso, por lo cual es necesario creer esto.

Spinoza nos dirá que estos siete dogmas son fundamentales y los únicos necesarios para el establecimiento de la obediencia, poseyendo el contenido especulativo mínimo necesario para erigir a Dios como modelo de justicia y de caridad, sin que este contenido sea

demostrado matemáticamente, con lo cual vemos claramente que no se dice nada acerca de Dios filosóficamente hablando, ni acerca de otros temas de naturaleza especulativa, pues se trata de representaciones muy simples. Por el contrario, cada quien es libre de interpretar estos dogmas a su voluntad, con tal de que eso lo lleve de manera más firme a la obediencia. Con esto el TTP no quiere decir otra cosa que uno puede tener una visión no necessitarista del universo, o incluso no creer o no considerar cosas que sí son la posición real de Spinoza, como que Dios rige las cosas por la necesidad de su naturaleza, y al contrario creer en cosas como el libre arbitrio o considerar que Dios es un legislador que da una ley a su súbditos a través de la religión revelada. Todo eso es posible, uno puede estar equivocado sobre la verdadera naturaleza de Dios, con tal de que su fe lo lleve a la obediencia.

Con esto, hemos visto las líneas generales de la filosofía de la religión spinocista. Se trata de un análisis rico en elementos teológicos, que busca regresar a su denominación ética todo el contenido de la religión revelada, quitándole las pretensiones de discurso verdadero sobre las cosas de la naturaleza, y esto en tanto la revelación parte principalmente de la imaginación y de la justicia y la caridad, y no de una comprensión docta o precisa del mundo a partir de elementos racionales. Ahora, es momento de hablar de la filosofía, que sí adquiere un conocimiento verdadero sobre los atributos divinos y sobre la esencia de la substancia, no sin dejar de ser una guía ética importante para el actuar de aquellos que pueden entregarse a ella, los sabios.

## Capítulo II. En búsqueda de un bien verdadero: sobre el concepto de filosofía.

Arrojado a la tarea de lograr determinar con precisión los límites y las características exactas del vocablo filosofía en la obra de Spinoza, un lector primerizo podría verse enfrentado a la dificultad de la ausencia de unas líneas explícitas y fácilmente señalables, que le comuniquen una definición categórica y exacta de dicho término. Esta dificultad, que no resulta para nada mínima si consideramos la importancia de la palabra en cuestión y el hecho de que Spinoza le conceda la condición de filosofía a su propio pensamiento, podría llevarnos a pensar que existe un vacío en un asunto tan importante como determinar qué es lo que entiende Spinoza que está haciendo cuando expone sus largos razonamientos, propios de libros como el TTP o la *Ética*. Ahora bien, como deja entrever la argumentación de Philippe Danino, en su libro *Le meilleur ou le vrai: Spinoza et l'idée de philosophie*, consagrado a la noción de filosofía en Spinoza, que no existe una definición expresa de la filosofía en la obra spinocista puede verse con claridad si partimos de considerar lo que entiende el mismo Spinoza por definición, para luego buscar tal cosa con respecto a la filosofía en el conjunto de sus escritos. En efecto, en la obra *Pensamientos metafísicos* podemos leer lo que Spinoza entiende por definición, ligada fuertemente al establecimiento de la esencia de una cosa: “no podemos dar ninguna definición de una cosa sin explicar, al mismo tiempo, su esencia” (293). De igual manera, y apuntando hacia la misma dirección, encontramos este vínculo entre definición y esencia en el TIE, cuando Spinoza afirma: “Para que la definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa y evitar que la sustituyamos indebidamente por ciertas propiedades.” (146). Así, debe entenderse por definición el hecho de establecer con exactitud la esencia de una cosa, es decir, definir algo implica en gran medida determinar su naturaleza, lo que según Spinoza pasa por el seguimiento de un par de reglas al momento de realizar la definición. La primera de ellas es que dicho acto de la mente debe proceder estableciendo la causa próxima del objeto a definir. Esto quiere decir que, al momento de delimitar el concepto de algo, debemos remitirnos principalmente a aquello más inmediato que constituye su esencia, sirviendo como causa subyacente. El ejemplo brindado por Spinoza es el de un círculo, que podemos definir como “la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil” (Spinoza, TIE 147), en cuyo caso vemos que la causa próxima está presente en la medida en la que se dice o se explica la forma cómo se construye un círculo a partir del movimiento propio de una línea. Debe tenerse presente que estamos hablando aquí del acto de definir cosas creadas, pues las cosas increadas, como Dios (que, de hecho, es la única cosa increada), no corren la misma suerte, en cuanto ellas excluyen de su

definición toda causa. Como segunda consideración o regla para construir una definición, el filósofo judío establece en el TIE que dicha definición debe ser autosuficiente, en el sentido de que ella sola debe bastar para concluir todas las propiedades del objeto definido (Cfr. 147); idea con la cual se quiere expresar que la sola definición basta para derivar otras propiedades del objeto, como cuando se dice de la definición de círculo que entonces todas las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia son iguales. Ahora bien, como bien señala Danino, quien se encargó de recoger todas las apariciones del vocablo filosofía en la obra de Spinoza, en ninguno de esos casos se da que el filósofo de Ámsterdam se dedique a dar una definición en los términos que él entiende como los más aptos para dar una. Esto puede observarse si nos adentramos en los escritos de Spinoza con la ayuda de la tabla referenciada en la sección de conclusión del libro *Le meilleur ou le vrai*, donde se muestran contadas y referenciadas no solamente las apariciones de la palabra filosofía (*philosophia*), sino también de sus derivados tales como filósofo (*philosophus*), filosófico (*philosophicus*), filosofar (*philosophari*) y filosóficamente (*philosophice*). Con esta herramienta de soporte para la investigación dentro de los textos de Spinoza, se llega a ver fácilmente no solamente que estamos trabajando con un término de definición ausente, sino también que unas cuantas observaciones de dichas apariciones nos llevan a considerar que se trata de una palabra que va de sí, como si se tratase de un concepto que todos los lectores deberían tener comprendido y que por lo tanto no hace falta definir expresamente. En efecto, uno de los argumentos de Danino en su libro *Le meilleur ou le vrai* es que si la obra de Spinoza no tematiza en ningún momento el vocablo filosofía, esto se debe principalmente a que se trataba de una palabra con un significado fácilmente reconocible para los lectores del siglo XVII, y por lo tanto no hacía falta definirla expresamente como tal, estando en el acervo común de la época. Esto justifica el que en este escrito, en el intento por determinar qué debemos entender por filosofía en la obra de Spinoza, realizaremos un primer abordaje marcado por una lógica de comprensión histórica, buscando qué podía significar la filosofía para los pensadores de la modernidad temprana, ubicando al pensador judío en un contexto del desarrollo triunfante de un pensamiento racionalista sumamente optimista, marcado por el aumento de los saberes científicos que llevaron a identificar a la filosofía con la ciencia. Sin embargo, este primer enfoque se mostrará insuficiente, claramente aproximativo en principio, y será la crítica textual lo que marcará realmente el camino, una vez entremos al detalle de las utilizaciones del vocablo filosofía en la obra misma de Spinoza, que, aunque no ofrezcan una definición explícita de dicho concepto, sí que son bastante informativas de la comprensión que tenía el filósofo de Ámsterdam de su propio quehacer intelectual. Mi intención será determinar qué entiende

Spinoza por filosofía, a la luz de una de sus obras principales, el TIE, donde veremos el carácter eminentemente ético de la filosofía, sobre todo si tenemos presente el nombre que recibió la obra cumbre de Spinoza, la *Ética*. Sin embargo, si observamos la tabla de Danino, es el TTP el que cuenta con el mayor número de apariciones del vocablo filosofía en el conjunto de la obra. En efecto, si la palabra filosofía aparece tan numerosas veces en el TTP es porque, a pesar de la ausencia de una definición, la idea que ella engloba es de suma importancia no solamente porque ella se use para denominar aquello que Spinoza realizaba cuando reflexionaba, sino también porque es vital para la comprensión de una de las aristas de las reflexiones teológico-políticas presentes en el pensamiento del filósofo holandés, y esto en cuanto en gran medida una de las preocupaciones teóricas de Spinoza será la de defender la libertad de filosofar contra cualquier intento de censura, en la medida en la que estamos hablando de una actividad que no va en contra de la religión ni en contra de la paz del Estado. Para esto, Spinoza deja entrever concepciones muy precisas del fin y los objetivos de la filosofía, caracterizándola a partir de sus encuentros con aquello que le es externo, logrando configurarse como una noción rica en matices en la medida en la que distinguimos y enfrentamos el quehacer filosófico con la teología. Como lo señala Danino, esto tiene como resultado el que se autoproduzca una idea de filosofía, en la medida en la que la vamos analizando cuando ella se separa de este otro campo de la actividad humana. Efectivamente, en palabras de Danino, existe verdaderamente en la obra de Spinoza un discurso sobre la filosofía que puede ser analizado, y que se construye alrededor de diversas propiedades, como lo son sus principios, su método, su finalidad, su fundamento o incluso los objetos a los cuales se aplica. Así, debemos considerar que, si a la teología le corresponde como finalidad la enseñanza de la obediencia, y si, como hemos visto en el capítulo primero, el núcleo de la religión es esta práctica del amor a Dios y al prójimo, a la filosofía le corresponderá por otro lado la finalidad o la misión de ser la actividad principalmente dedicada a la búsqueda de la verdad. En este sentido, teología y filosofía toman caminos diferentes, la primera usando el poder imaginativo de la revelación para lograr mover los espíritus del pueblo llano hacia el nivel ético que les queda destinado: la obediencia, mientras que la segunda usa la razón para entregarse a la verdad y a su esencia normativa propia. Pero la filosofía se ve también delimitada por la tarea que le asigna Spinoza de ser “*conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad*” (E2, pref.), una finalidad de la más suma importancia, en cuanto constituye el llamado a la beatitud, que Vidal Peña, en la cita inmediatamente acabada de realizar, traduce por suprema felicidad. Y es que, en efecto, la filosofía es también, bien ejercida, un camino a la vida ética, e incluso de un modo superior de eticidad del brindado por

la religión revelada, en cuanto es la noción a partir de la cual se da cuenta del sabio, aquel hombre que se consagra a las actividades intelectuales y a la razón, no porque busque un placer en abstracto, producido por el conocimiento de hechos varios e inconexos de la naturaleza, como si se tratase de un coleccionador de saberes cualesquiera, sino que lo hace para obtener y acceder a una vida plena, que le lleve a la libertad y a la beatitud, un estado derivado y producido por su conocimiento certero de su lugar en el conjunto de la naturaleza misma. Y es que el hombre entregado a la sabiduría, el filósofo, es capaz de seguir la ley y deviene buen ciudadano, respetando a sus prójimos, no porque se le imponga, bajo la lógica de una moral heterónoma, siguiendo los dictados de una autoridad ajena a su propia razón, sino porque él mismo es capaz de ver con su propio criterio la necesidad y la conveniencia de las leyes que rigen la sociedad, lo que le invita a ser moral sin necesidad de imposiciones exteriores.

Por ahora, es importante situar históricamente la filosofía de Spinoza, trayendo a colación los elementos propios del pensar de su época, el siglo XVII, aspectos ampliamente compartidos por la filosofía del pensador de Ámsterdam. En el amanecer de la modernidad, la nueva filosofía se encontraba en pleno nacimiento, con una lógica propia que la llevaba a ser bastante influyente en todos los estratos y aspectos de la sociedad; una revolución que vemos instanciada en sus líneas generales en las ideas desarrolladas por autores como Descartes, verdadero modelo de lo moderno, pero también en otras figuras del pensamiento tales como Hobbes. Después de ello, entraremos de lleno al análisis textual, para extraer de los textos de Spinoza todo lo referente a su comprensión de la filosofía.

#### **a. Elementos históricos para la comprensión de la noción de filosofía en Spinoza**

Si cada época posee su lógica y dinamismo propio, en dimensiones de la existencia humana tan diferentes como lo son la economía, la política o lo social, con líneas generales o tendencias históricas fácilmente identificables e inteligibles entre las diferentes naciones de un mismo espacio geográfico, la historia del pensamiento, con sus figuras estelares de pensadores ilustres y llevada de la mano por estas mismas fuerzas históricas, ve sus predisposiciones configurarse también de igual forma, con fuerza, como aspectos comunes en los desarrollos teóricos de numerosos autores, por mucho que en cada uno de ellos estas características comunes tomen formas particulares. Es así como uno podría constatar que tanto los pioneros de los grandes descubrimientos científicos y de los desarrollos filosóficos,

como los grandes consolidadores en sistemas de pensamiento de las ideas más influyentes de las diversas eras, se ven ampliamente guiados en sus procesos propios por la influencia de la historia, aun en los casos en los que se trata de una reacción contra las ideas principales del momento. Spinoza, con todo lo que tiene de original, y con todo lo que recoge de la tradición y del pensar de sus coetáneos, no escapa a esta observación, y se puede avanzar significativamente en la comprensión de numerosos elementos de su filosofía, si se atiende a los parámetros dentro de los cuales se desarrollaba la filosofía durante gran parte del siglo XVII. Ahora bien, con respecto a estos elementos generales, Danino recoge, tanto en su libro *Le meilleur ou le vrai* como en su artículo *L'idée de philosophie à l'âge classique*<sup>10</sup>, cinco características fundamentales que adoptó el pensamiento propio de la modernidad temprana a medida que se iba abandonando la Edad Media y se iban consolidando estas maneras novedosas de entender el pensar. Como puede derivarse de la argumentación general de Danino, debe tenerse presente que estas características cubren aquello que recibió el nombre de *nueva filosofía*, una empresa marcada por los procedimientos inaugurados por Descartes, fuertemente influenciados por la matemática; pero no todo el ejercicio filosófico propio al siglo XVII, que aún veía cohabitar con este recién nacido entendimiento del quehacer filosófico otras formas de comprensión más tradicionales, como lo son el platonismo de los filósofos de Cambridge, el aristotelismo alemán o la misma escolástica, que promulgaba la necesidad de hacer de la filosofía un saber auxiliar de la teología. Muy por el contrario, esta nueva filosofía la protagonizan autores que fueron marcados por fenómenos culturales tales como el advenimiento del heliocentrismo, el desarrollo de una comprensión del mundo marcado por el mecanicismo, así como nuevas formas de afrontar las relaciones entre la razón y la fe y las pasiones humanas. Así, la nueva filosofía se afirmó con fuerza en dicho siglo, dejando entrever su esencia propia, que podemos resumir en los siguientes puntos:

1. Como primera característica de la nueva filosofía tenemos el surgimiento de una concepción nueva de las capacidades de comprensión del ser humano, asignándole una novedosa e importante tarea de progresiva racionalización del mundo (que en términos del sociólogo Max Weber puede llamarse desencantamiento del mundo, pero que recubre además la destrucción de todo tipo de prejuicios que medien nuestro deseo de saber), lo que nos lleva a observar el hecho de que se erija al entendimiento como una facultad encargada de *destruir ídolos*. En efecto, el mecanicismo, junto al fenómeno de la matematización del mundo, llevó a

---

<sup>10</sup> Entre los estudiosos de la modernidad temprana en lengua francesa, dicha época se designa a veces con el nombre de *âge classique*, que puede traducirse por época clásica, con lo cual dicha referencia no debe hacernos pensar en la antigüedad o pensamiento griego, como suele usarse en español.

la construcción de un concepto de la naturaleza como totalidad indiferente, haciendo recular toda noción de misterio y llevando a considerar como verdadero nada más que aquello que podría ser reconocido como tal por el espíritu humano, tematizándose como dignas de poner en duda una gran parte de aquellas “preconcepciones” con las cuales el hombre religioso solía dotar al mundo. Danino plantea como ejemplos de esta tendencia del pensamiento moderno a la crítica de Bacon a los *idola*, que se erigían, según el filósofo inglés, como prejuicios naturales del espíritu, pero también la concepción cartesiana de una materia inerte, sin ninguna tendencia teleológica, ni imbuida por ningún pensamiento de cualquier especie. En el caso de Spinoza, esto lo vemos claramente en su crítica de la superstición, como gran contribuidora de la puesta en esclavitud del hombre, pero principalmente cuando esta es considerada como posible, gracias a ser el epítome de los prejuicios finalistas y antropocéntricos presentes en la idea que el vulgo se hace de Dios. Pero también lo vemos en la crítica realizada por el pensador judío a la noción de milagro, en cuanto interpretación errónea de la naturaleza; esto en la medida en la que se la piensa como capaz de romper su orden normal, sus leyes eternas, para mostrar el actuar de Dios en la historia.

2. Con respecto a una segunda manera de caracterizar la nueva filosofía, Danino hace énfasis en la relación que estos pensadores del siglo XVII establecieron con la autoridad de los antiguos y de la erudición. Más allá de buscar cierto precursor, para tomarlo como figura ideal desde la cual realizar la reflexión propia (característica común entre los pensadores del medioevo que hicieron de Aristóteles y Platón los modelos del procedimiento filosófico); con la nueva filosofía los pensadores buscaban un nuevo comienzo, un verdadero inicio, lo cual iba acompañado de un rechazo de toda autoridad en general, tomando especial distancia de los filósofos antiguos. Como ejemplar idóneo de esto, Danino señala nuevamente a Bacon, quien con su concepto de *idola theatri* recusaba los efectos negativos del prestigio de las teorías filosóficas, especialmente las de Platón y Aristóteles. En efecto, como señala Nicolás Abbagnano en el segundo volumen de su *Historia de la filosofía*, en la sección dedicada al filósofo inglés, por *idola theatri* Bacon entendía específicamente a aquellos prejuicios que proceden de las doctrinas filosóficas y que llevan a los hombres a forjar mundos ficticios como escenas de teatro, realizando nada más que fábulas. En el caso de Aristóteles, Bacon lo acusa de querer adaptar el mundo natural a categorías lógicas previas, realizando más una definición verbal de las cosas que una verdadera comprensión de la verdad de estas. En el caso de Platón, el filósofo inglés lo consideraba culpable de realizar una filosofía supersticiosa, entendiendo con ello la idea de un pensamiento que se mezclaba a sí mismo con teología. Lo mismo ocurre con Descartes y su proyecto de volver a construir los fundamentos



del conjunto de las ciencias, rechazando de paso todas las opiniones anteriores, o con el mismo Malebranche, quien hacía un llamado a leer a los filósofos no por la autoridad que la notoriedad y la antigüedad les brindaban, sino por un criterio meramente ligado a la verdad, en cuanto ella surge de la razón, de la que cualquier hombre puede valerse. Así, Danino señala cómo a pesar de que el aristotelismo y el tomismo, siendo combatidos desde el siglo XVI, se mostraron fuertemente resistentes al paso del tiempo, y de que la modernidad temprana vio un regreso de las filosofías antiguas, realmente en el siglo XVII imperó una empresa de legitimación de la confianza en el *poder inaugural y soberano de la razón*, es decir, se pretendió dar un lugar a la facultad racional en toda su dimensión creadora, defendiendo que ella era capaz de construir desde cero todo el saber propio y necesario para el avance de la humanidad. Así las cosas, este rechazo al respeto casi que formal de la autoridad de los pensamientos de Platón y Aristóteles conlleva a que la filosofía se piense a sí misma no como un conocimiento histórico, sino como un conocimiento racional, con lo cual podría decirse que se eleva la razón a criterio máximo de discernimiento de todo lo que existe.

3. Continuando sus reflexiones sobre las filosofías de la modernidad temprana, Danino pasa a exponer una característica fundamental, vinculada a lo que él llama *el principio de autonomía racional*. En gran medida, esta característica puede entenderse como la afirmación, durante el siglo XVII, del rechazo a que la filosofía sea sierva de la teología, rescatando sustancialmente su autonomía como forma de comprensión del mundo e incluso de Dios mismo, como bien lo atestigua la filosofía de Spinoza y su Dios construido geoméricamente. En efecto, los pensadores de la nueva filosofía dedicaron parte de sus esfuerzos a rechazar el hecho de que una verdad revelada y exterior se erija como fundamento último de la investigación filosófica, e hicieron gran énfasis en la necesidad de separar la filosofía de la teología. Esto, como veremos, es uno de los puntos principales alrededor del cual gravita la argumentación del TTP, con un capítulo totalmente dedicado a dicha empresa. Pero Spinoza no es el único embarcado en esta tarea. Danino señala cómo en el siglo XVII pueden encontrarse pensadores con intenciones similares, como el mismo Descartes o los Libertinos, quienes querían someter al tribunal de la razón crítica todos los dominios del pensamiento, incluida la teología y las instituciones eclesiásticas. Así, vemos que esta emancipación del estatuto medieval de sierva de la filosofía, no deja de tener impacto en el pensamiento político y religioso de la época, con desarrollos tales como la idea de religión natural, con Danino nombrando como responsable a Herbert de Cherbury, pero también con la apuesta por un examen libre de las Santas Escrituras, iniciativa llevada a cabo por autores Lodewijk Meyer y el mismo Spinoza.

4. Una cuarta manera de caracterizar la nueva filosofía consiste en el énfasis que esta realizaba en la razón, al pensarla como una puerta de acceso a lo universal, un punto que la distinguía de la filosofía precedente (específicamente la medieval), que no había desarrollado de una manera tan sólida y tan particular una confianza similar en la parte racional del hombre. Así, advenida la nueva filosofía, poco importaba que esta facultad racional se considerase como eventual o posiblemente oscurecida por fenómenos como la infancia o la desobediencia propia de la caída en el pecado original, o incluso por la imaginación y las costumbres. Aun así ella era capaz de cumplir su tarea a cabalidad, como lo muestra la teoría cartesiana de las ideas innatas, que se postulaban como capaces de representar la naturaleza de las cosas de manera verdadera e inmutable. En el caso de Spinoza, esto se ve en su teorización del entendimiento como herramienta para comprender las leyes que rigen el universo, y el uso dentro de su filosofía como forma de conocimiento superior a la imaginación. En este mismo sentido, el siglo XVII consideró a la razón como una luz natural constitutiva del ser humano, capaz de iluminarnos para encontrar una manera de tumbar los muros en los que nos encierran nuestras opiniones y nuestras pasiones. Más allá de esto, en esta época se consideró a la razón como una facultad destinada a prestarle un orden al mundo; uno que no es tal que se encuentre presente en las cosas en sí mismas, tal como ellas se manifiestan a los sentidos o a la imaginación.

5. Por último, el discurso filosófico del siglo XVII se ve configurado por su defensa de una ciencia apoyada sobre un discurso metafísico, con lo cual asistimos a un conjunto de prácticas bastante particulares, muy diferentes a toda ciencia posterior, como los discursos científicos actuales que no suelen recurrir a una tematización explícita de la metafísica sobre la cual operan. En este sentido, señala Danino que en el siglo de Spinoza el científico no se distingue del filósofo, y la filosofía no puede constituirse como discurso sobre el mundo y como método, si no ha diseñado previamente un discurso metafísico que se plantea como objetivo dar cuenta de la concordancia entre el pensamiento y el ser, de lo cual hay que cerciorarse.

Detalladas estas dimensiones que adoptaba la filosofía en el siglo XVII, uno se puede hacer una imagen de los elementos comunes que compartía la filosofía de Spinoza con otros autores igualmente significativos del pensamiento de un siglo que sirvió como plataforma para el advenimiento de la ciencia moderna y su concepción particular de la razón, la gran estrella del siglo. Sin duda alguna, puede pensarse por ejemplo en la *Ética* como muestra de la voluntad de lograr una matematización del mundo, si se piensa en el modelo geométrico que sigue la exposición de la filosofía de Spinoza en dicha obra, que busca una exposición de la

totalidad del ser en su primera parte, siguiendo la lógica propia de axiomas, definiciones y proposiciones. Para Danino, Spinoza hace parte también de esta tendencia a romper los ídolos, en cuanto desarrolla toda una argumentación en torno a concebir una naturaleza sin nada de sublime ni de profundo, al criticar la noción de un Dios como juez presente en las construcciones imaginativas propias de la religión revelada (lo que en este escrito se ha tratado como la idea de Dios legislador, señalando cómo Spinoza crítica las formas antropológicas de hablar del Ser supremo). Pero Spinoza hace parte también de aquellos pensadores que buscaban afirmar el poder inaugural y soberano de la razón, en la medida en la que buscaba no solamente separar la teología de la filosofía, sino también en su rechazo a seguir los pasos de la filosofía antigua, que, como ya hemos establecido, llevaba a apartar el quehacer filosófico de una actividad netamente histórica y a convertirlo en una actividad fundamentada en la sola razón, buscando un comienzo verdadero del ejercicio de pensar. Esto puede verse en el hecho de que la *Ética* comience estableciendo ciertas definiciones inaugurales, sobre las cuales se construye todo un edificio racional, sin debatir con teorías anteriores, o si observamos las líneas iniciales del TIE, donde el pensador holandés deja entrever la idea de la necesidad de fundamentar de manera sólida la búsqueda propia de la filosofía, en cuanto hablamos de una empresa que se propone la obtención de un bien verdadero.

Esta necesidad de pensar la comprensión de la filosofía en Spinoza a partir de un punto de vista histórico, también es defendida por el filósofo Pierre-François Moreau en su libro *Problèmes du Spinozisme*, específicamente en su artículo *Qu'est-ce que la philosophie? Spinoza et la pratique de la démarcation*. En dicho texto, Moreau resalta cómo es importante pensar la práctica de la filosofía como un quehacer anclado en un contexto histórico preciso, y que por lo tanto no puede ser aislada y separada de rúbricas más generales como lo son la vida intelectual o la historia de las ideas, que recubren un conjunto de procesos que un principio podríamos considerar como no-filosóficos. Al contrario, debe pensarse que en gran medida aquello que un pensador entiende por filosofía depende ampliamente de lo que él mismo piense del conjunto de las ciencias y sus divisiones, determinando sus fines o tareas, en la medida en la que construye un discurso sobre la naturaleza de la Razón, así como de la influencia en el pensar de otros dominios de la actividad humana como lo son la política y la religión. En este sentido, es clave considerar que una aproximación hermenéutica a la pregunta *¿Qué es la filosofía para x?*, que tenga presente esta actividad constante de demarcación, frecuentemente realizada por los filósofos, debe transformar dicha pregunta en *¿Qué es lo que hacen los filósofos de la filosofía?*, es decir, debe uno preguntarse por la

manera cómo los distintos pensadores delimitan, en un acto casi de ingeniería conceptual, los campos que cubren la totalidad de los objetos de saber. En este sentido, Moreau señala cómo para comprender qué es la filosofía en los textos del siglo XVII se debe uno deshacer de la pregunta *¿ciencia o filosofía?*, pues esta pasa por ser una distinción mucho más reciente en la historia, totalmente ausente en dicha época. Así, vemos que Spinoza se suscribe a una tradición de comprensión de la filosofía heredada de Hobbes y Descartes, que la conciben como la totalidad del saber racional; por lo cual asistimos a un momento de la historia donde tanto lo que hoy llamamos ciencia como lo que llamamos filosofía se encuentra en un mismo campo, en una relación de total identidad. Moreau indica, como un ejemplo claro de esto, el diagrama consignado en el noveno capítulo de la primera parte del *Leviatán*, de Hobbes, donde se ve representado gráficamente el edificio de las ciencias, con sus departamentos propios organizados según el objeto de estudio correspondiente. En dicho diagrama se observa la repartición en dos categorías que realiza Hobbes del conjunto de lo que se puede conocer: conocimiento de los hechos y conocimiento de las conexiones entre los hechos. Con el primero, el conocimiento de los hechos, Hobbes identifica a todo aquel saber que se origina en los sentidos o en la memoria, cuando vemos que se cumple un suceso o nos recordamos de él, para lo cual se requiere de un testigo que se encuentre presente mientras ocurren los hechos en cuestión. Este tipo de conocimiento se llama historia, y puede ser tanto natural como civil, según si el objeto sobre el cual se aplique sean los cuerpos naturales o los cuerpos políticos. Sin embargo, en este estado, que Hobbes llama también conocimiento absoluto, todavía no se da el saber científico o filosófico, que no podría ser simple recolección de datos brutos. En cuanto al segundo, el conocimiento de las conexiones entre estos mismos hechos, este es el que propiamente recibe el nombre de ciencia, tratándose como se trata del tipo de saber propio de quien pretende razonar, del filósofo. Bajo este panorama, la filosofía se concibe como el conjunto de demostraciones que conducen de una afirmación a otra, según vayamos desarrollando un discurso complejo de deducciones conformado por afirmaciones simples que se limitan a dejar constancia de los mismos hechos brutos. En este sentido, se filosofa cuando se construye un discurso razonado a partir de afirmaciones más básicas, logradas por un testigo directo de los hechos, que pueden ser tanto del mundo natural como del mundo social o político. Por supuesto, los objetos básicos recogidos por los sentidos se veían a su vez sometidos a más subdivisiones, siguiendo el criterio de la naturaleza misma de los objetos observados, lo que llevaba a su vez a la división de las ciencias en materias más específicas, teniendo a la física dividida en música, óptica y ética, por ejemplo. En este marco de explicación del conjunto de los saberes del hombre, se lograba entonces unificar bajo el

nombre de filosofía a todo aquello que apela a la razón, construyendo un discurso de segundo orden sobre los hechos simples, para oponerlos en este sentido a disciplinas que se limitaban a repertoriar estos mismos hechos. Para Moreau, bajo esta concepción, la filosofía es coextensiva a la ciencia, siendo su unidad fundamental. Pero esto permite ver también que la filosofía se articula en especies de departamentos, dominios que juntos llegan a cubrir la totalidad de lo real, diferenciándose según la pluralidad de objetos, existiendo tantos adjetivos para la palabra filosofía como regiones del ser constituidos, lo que muestra la unidad de este quehacer como proceso racional y deductivo a pesar de la diversidad de sus objetos. Así las cosas, la coherencia de la filosofía deriva de su sistematicidad interna, que es una referencia a la sistematicidad de la realidad, volviéndose dicha sistematicidad misma una garantía suplementaria de racionalidad.

Para Moreau, se pueden constatar todas estas observaciones en otros filósofos de la modernidad temprana, como ocurre con Descartes, con su énfasis en la coextensividad de la filosofía al conjunto de las ciencias, así como en la sistematicidad del conjunto de los saberes (con su afirmación de que toda la filosofía es como un árbol<sup>11</sup>). Como tal, esta comprensión de la filosofía no es una invención de la modernidad, pero ésta, con su exigencia de certeza y de modelos matemáticos, conlleva a la necesidad de una integración más activa de las diferentes partes del discurso filosófico, pues, aunque el edificio de los saberes se estructura en forma de enciclopedia, esta se organiza bajo un principio netamente deductivo, con lo cual cada saber queda estructurado según los otros. Según Moreau, en el caso de Spinoza, la filosofía también designa todo aquello que es conocido de manera científica, a través de esa herramienta que recibe los nombres de razonamiento, entendimiento o luz natural. Es por esto precisamente que, como veremos, en el TTP la filosofía y la teología se mantienen como disciplinas diferentes, siendo imposible que una ocupe el lugar de otra.

Con lo expuesto hasta ahora, se ha visto, de la mano de Danino y de Moreau, un panorama histórico que nos ayuda a comprender las líneas generales del pensamiento de Spinoza, en la medida en la que éste es arrastrado por lógicas históricas a adoptar ciertas características básicas. Como hemos visto, hemos procedido así ante la constatación de la ausencia de una definición expresa de la filosofía en la obra spinocista. Sin embargo, como ya hemos manifestado con anterioridad, este punto de partida histórico no puede ser sino eso, un punto de partida, y es necesario adentrarse en los textos de Spinoza tratando al máximo de

---

<sup>11</sup> Esto puede verse en la siguiente cita: “*toda filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber; la Medicina, la Mecánica y la Moral (...)*” (AT, IX-2, 14)

responder a la pregunta de Moreau *¿qué es lo que hacen los filósofos de la filosofía?*, para buscar los objetos y los métodos que se ponen bajo la lupa del discurrir racional propio del filósofo. Así, podemos entrar de lleno en la crítica textual, para ver de cerca la especificidades de la concepción de filosofía tal como el judío de Ámsterdam la deja entrever. Para esto, comenzaremos con el TIE, una de las obras tempranas de Spinoza, y punto de partida adecuado para una investigación del tipo que pretendemos llevar a cabo aquí.

### **b. El TIE, sobre la filosofía como empresa ética**

Escrito entre los años 1665 y 1670 y publicado solo hasta después de la muerte de Spinoza, de manera póstuma, el TIE, si bien no es un texto tan trabajado como lo pueden ser el TTP o la *Ética*, y esto porque su redacción fue prácticamente abandonada, se constituye como uno de las obras principales del filósofo judío, siendo uno de los escritos más comentados por los especialistas de su pensamiento. Su valor radica en la importancia de los temas que logra desarrollar a pesar de su brevedad, principalmente los relacionados con la labor que se le atribuye a la filosofía como saber consistente principalmente en una forma de sabiduría. En efecto, este breve tratado resulta de gran valor, pues presenta de manera bastante clara la visión que Spinoza se hace de la filosofía, de la cual se nos dice que este escrito es tan solo la antesala, es decir, nos ofrece una serie de reflexiones previas a la construcción propiamente dicha de una filosofía spinocista. En este sentido, se trata de desarrollos teóricos preparatorios para una obra propiamente filosófica, como lo es la *Ética*. Como lo señalan numerosos comentaristas, esto permite concebir al TIE como una especie de *Discurso del método* spinocista, en el sentido de que se trata de un escrito que presenta las condiciones del pensar mismo, así como la manera correcta de proceder para llevar a buen término una investigación filosófica. Y es que puede verse una continuidad y una influencia de la *nueva filosofía* de corte cartesiano, que, a pesar de su corta vida, había dejado ya una gran huella en el continente europeo para el siglo XVII, con lo cual podemos decir, sin gran temor a equivocarnos, que Spinoza se suscribe a esta forma de comprender el pensamiento, siguiendo sus procedimientos y sus temas. Pero se trata también de una obra compuesta por reflexiones y concepciones propias, muy idiosincrática al espíritu del spinocismo, con temas bastante auténticos y propios, y con un tinte ético mucho más marcado que las investigaciones propias de un Descartes. En tanto la obra se muestra como una antesala a la filosofía o al sistema como tal, no encontramos aún nociones centrales como la idea de substancia o la de atributo,

pero sí encontramos aspectos que serán retomados por el constructo filosófico de la *Ética*, como una comprensión de la filosofía en tanto que búsqueda de un bien verdadero y eterno, capaz de apaciguar, al obtenerlo, las turbulencias de la vida misma, constantemente jalonada por la búsqueda de bienes falsos y superficiales, así como la decepción que estos inevitablemente traen consigo. El tratado se presenta desde su prólogo, del §1 al §17, como una especie de reflexión sobre la vida intelectual de Spinoza, narrada en la primera persona, donde él mismo nos va diciendo, de manera autobiográfica y adoptando la forma de una meditación, cómo llegó a imponerse en su proyecto intelectual la necesidad de encontrar un bien estable, para alcanzar un verdadero estado de felicidad y huir de la superficialidad tan abundante en la vida cuando no nos entregamos a la filosofía. Después de esto, Spinoza pasa a la tercera persona en su estilo de escritura, y no encontraremos con que el texto adopta ahora sí la forma de tratado, deslizando reflexiones sobre el método para *reformular* el entendimiento. En efecto, la obra se presenta como un intento de *curar* o *purificar* el entendimiento, a través de una conceptualización de los tipos de ideas que es capaz de tener el ser humano, para encontrar una base sólida desde la cual desarrollar el pensar en la medida en la que nos veremos capaces de juzgar o “*entender las cosas sin error y lo mejor posible*” (Spinoza, TIE 104). Así, aprendiendo a distinguir las ideas verdaderas de las falsas y de las ficticias, daremos un primer paso en el camino de la obtención de la verdad, con el cual podremos avanzar sólidamente en la construcción del saber, valiéndonos de nuestro entendimiento de manera correcta. Como hemos visto, de la mano de Danino, este es un tema principal de las filosofías de la modernidad temprana, siendo esta reforma un ejemplo de la segunda caracterización que hemos planteado con anterioridad, pues puede entenderse la empresa de Spinoza como un intento, muy común entre los pensadores de la modernidad, de empezar de cero la construcción del conocimiento, sin apoyarse en ninguna autoridad previa, para fundamentar desde sus cimientos el edificio del saber. El gesto teórico consiste en examinar nuestras capacidades mismas de conocer como momento previo a toda investigación filosófica, con el objetivo de asegurar que somos capaces de acceder a la verdad, y la manera de hacerlo correctamente. Esto solamente puede lograrse por medio de la elaboración de un método certero, que nos permita proceder adecuadamente para descubrir la verdad. Dicho método, para lograr llegar a la verdad, debe partir del ser perfectísimo, formándose una idea de él de tal manera que ésta sirva de instrumento innato para ayudarnos a distinguir todas las otras ideas, incluyendo las falsas y las ficticias. Esto es así pues, poseyendo una idea verdadera, se puede encontrar la *forma* misma de la verdad, que nos indica que ésta se distingue de la falsedad no solamente por una denominación extrínseca, es decir, no

solamente por la adecuación a un objeto, sino primordialmente por una denominación intrínseca, según la cual un enunciado es verdadero si lo que se predica está contenido en el concepto del sujeto, como cuando Spinoza dice que para formar una esfera es necesario considerar la noción de movimiento de un semicírculo, tomándose el movimiento como la causa de que la esfera devenga como concepto propio. Pero esta empresa de llegar a una comprensión de los distintos tipos de ideas a las cuales puede acceder el hombre no se realiza con el objetivo de llegar a una erudición que se contente con saber las cosas por saberlas, sino con el objetivo de llegar a la verdadera sabiduría, que no es otra cosa que encontrar un camino que guíe a “*la suprema perfección humana*” (Spinoza, TIE 104). Nos encontramos ante un intento de comprensión de nuestras facultades humanas para conocer que implica una toma de conciencia de la necesidad perfeccionar nuestro saber de orden práctico. Se trata de encontrar la manera de llegar a una forma de vida auténticamente ética, dirigiendo todo el conjunto de saberes hacia ese objetivo.

Otro de los aspectos en los cuales podemos observar esta empresa ética planteada como verdadero comienzo, punto de partida casi que absoluto, es aquel que puede notarse en la forma de iniciar que adopta el mismo TIE. Efectivamente, este tratado comienza con una deliberación sobre una noción bastante básica, planteada como momento prefilosófico por excelencia, sobre el cual se centrará posteriormente la reflexión filosófica, al tomarlo como material del pensar, para llegar a un instante de superación del punto inicial. Dicho momento lo constituye el examen de la idea de *vida ordinaria*, que Spinoza comienza por considerar y que toma como material para comenzar su meditación, al ser una noción que le dará de inmediato un punto de vista práctico al TIE, en la medida en que nos topamos con una deliberación que le presenta al lector los distintos avatares que comúnmente afectan la vida de todos los días. La *vida ordinaria* es todo aquello que nos acontece, aquello que se posa ante nosotros y ante lo cual nos vemos obligados a responder con nuestro carácter, pero que la mayoría de los hombres no experimentan sino como padecimiento. Ella sirve como punto de partida de la reflexión, mostrándose como una evidencia a partir de la cual comenzar a construir los argumentos por la necesidad de una reflexión filosófica auténtica. El hombre ordinario, puede suponerse, por lo general afronta esta vida con una pasividad casi que instintiva, en el sentido en el que éste se deja enmarañar por las pasiones derivadas de los eventos que atravesamos como seres humanos a lo largo de nuestra existencia, como el supersticioso que se ve constantemente arrastrado por las pasiones de miedo y esperanza. Pero este no es el caso de Spinoza, quien nos dice que la experiencia, en calidad de maestra, le había mostrado de manera convincente la vanidad y la futilidad propia de los eventos de la



vida ordinaria, y esto en la medida en la que lograba observar que todo aquello que le atemorizaba no representaba en sí mismo un mal o un bien, sino solamente en tanto su ánimo se veía afectado por ello. Efectivamente, en este punto inicial, vemos que el filósofo judío plantea uno de los temas constantes de su pensamiento y una de sus tesis más fuertes, aquella de la relatividad del bien y del mal de los objetos y situaciones percibidas por el hombre, aquellas cosas de la vida ordinaria. Es esto lo que justifica la necesidad de la búsqueda de un bien verdadero, un bien que no se someta a los devenires del tiempo y que sea bueno en sí mismo, de manera que, poseído, puedan ser rechazados los otros bienes, totalmente cambiantes y relativos, dada su condición de ser bienes pasajeros y temporales. En este sentido, el TIE adopta la forma de una reflexión sobre la necesidad de llevar una vida auténticamente ética a partir de la obtención de un bien que no sea fluctuante, un bien que por sí solo fuese capaz de modificar el ánimo de manera positiva, llevándolo a un estado de alegría continua y suprema. No se trata de otra cosa que de la búsqueda de un *summum bonum*, un elemento bastante presente en la filosofía medieval, pero totalmente reinterpretado por Spinoza, consistente en un objeto de posesión que lleva a la mejor forma de vida posible, colmada de una felicidad suprema, es decir, verdadera y duradera, dejando de lado todo bien y fuentes de felicidad que no son sino aparentes, como los placeres, el honor y las riquezas; bienes que normalmente los seres humanos identifican con el sumo bien, distraídas como están sus mentes por los diversos asuntos mundanos. Ciertamente, en la vida ordinaria, el hombre común, el vulgo, se ve arrastrado por la búsqueda constante de bienes perecederos, verdaderamente superficiales e inestables, que le llevan a desnaturalizarse poco a poco, a perderse en una especie de alienación del yo. Estas formas de pérdida de sí no pueden ser el sumo bien, si seguimos una observación simple tirada de la experiencia, que es a quien Spinoza hace hablar al principio de todo el prólogo del TIE. En verdad, es la experiencia la que nos enseña que el placer no es el sumo bien, si tenemos presente que después del goce propio de aplicarnos a él viene siempre una gran tristeza, que perturba y debilita la mente. En cuanto al honor, este distrae nuestro espíritu, llevándonos a pensar que se trata del fin último al que todo se dirige y que es bueno por sí mismo, cuando en realidad se trata de algo negativo, pues para alcanzarlo estamos obligados a orientar nuestra vida según el criterio de los demás, buscando lo que estos buscan y evitando lo que suelen evitar, por lo cual, en cierta medida, los otros hombres se alzan como nuestros amos indirectos. En cuanto a la búsqueda de la riqueza, ésta sigue el mismo camino de la búsqueda del honor, pues en ambos casos y a diferencia del placer, estas no se adscriben a una posibilidad de arrepentimiento, con lo cual cada obtención de riqueza o de honor, por muy ínfima que sea, aumenta la alegría en el ser

humano, lo que nos arrastra a una búsqueda más intensa de ambos bienes, que deseamos aumentar. En este sentido, de esto no puede seguir sino una profunda tristeza, pues el aumento del deseo de ambos bienes nos lleva a ver nuestras esperanzas frustradas cuando no logramos obtenerlos.

En este punto del TIE, y frente a este panorama, en el cual los bienes mundanos no pueden establecerse como bienes verdaderos, sino que incluso significan un obstáculo para la posesión de un bien estable y duradero, lo único que se alza como camino adecuado para la obtención de dicho bien verdadero es la *reflexión*, es decir, la filosofía misma, con lo cual se le atribuye a esta una tarea y un objeto bastante específicos: la labor, fundamentalmente ética, de encontrar el *summum bonum*. En palabras de Spinoza: “*Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la reflexión, dejaría males ciertos por un bien cierto*” (Spinoza, TIE 100). En efecto, los bienes aparentes antes mencionados, el placer, la riqueza y el honor, se ven transformados directamente en males, y de entre ellos surge la filosofía como la gran empresa salvadora, concebida como la única capaz de llevarnos a un estadio de felicidad permanente, que Spinoza llama beatitud. Para el filósofo de Ámsterdam, su situación de comercio con los bienes mundanos y su intento de abandonarlos era tan extrema, que se encontraba como siendo afectado por una enfermedad mortal, forzado a buscar un remedio para evitar lo que él consideraba una muerte segura, el dejarse abandonar en medio de bienes mundanos. Es así como, con el único objetivo de conservar su ser, se entregó de lleno a la reflexión y a la búsqueda de una verdadera felicidad. En efecto, estando convencido como estaba de que las cosas que busca el vulgo no son de ninguna ayuda, pues son numerosos los casos en los cuales la búsqueda de placeres, de honores y de riquezas termina con el único destino de la muerte, al exponer la vida a peligros con tal de obtenerlos, Spinoza se entrega al pensamiento. Pero esta felicidad verdadera se construye en contraposición a la misma manera de concebir los bienes inciertos, estableciéndose como una especie de versión positiva de este tipo de bienes que solo llevan a la muerte cuando se les busca por sí mismos. Así las cosas, Spinoza establece que la condición negativa de estos males radica en nada menos que en “*haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del objeto al que nos adherimos por el amor*” (Spinoza, TIE 101), en tanto que esto nos lleva a afectos contrariados, pasiones, cuando vemos que otros poseen los objetos que nosotros deseamos y que amamos, pasiones que no experimentaríamos si no nos entregásemos a objetos transitorios. En definitiva, resultamos con una gran perturbación, producto de una conmoción interior, cuando amamos cosas que por naturaleza son perecederas, es decir, sufrimos grandemente cuando no aplicamos un relativismo a los bienes con los cuales

interactuamos habitual y naturalmente los hombres, colocándoles el criterio de bien o mal absoluto a cosas que decaen y que son fluctuantes, dejando así que nos controlen. Como ya lo he dicho, para Spinoza, el mal y el bien solo se dicen de manera relativa, “*de manera que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos*” (Spinoza, TIE 102). Esto no significa sino que es en el hombre donde nacen los juicios de bien y de mal, por la relación que éste establece con las cosas, las cuales, consideradas desde una perspectiva de las leyes fijas de la naturaleza, están dispuestas de manera que todo sucede según un orden eterno, es decir, todo está determinado y como puesto en la naturaleza de manera necesaria. Frente a esto, Spinoza propondrá como principal objetivo de la labor ética de la filosofía hacer que el hombre dirija su amor hacia “*una cosa eterna e infinita*” (Spinoza TIE 101), un amor que calme el ánimo con una alegría absoluta, libre de tristezas. En este marco, podríamos estar tentados a ver en estas afirmaciones una formulación previa del *summum bonum* planteado en el capítulo correspondiente a la ley divina en el TTP, donde se estableció que el bien supremo del hombre, dado que su capacidad de mayor perfección es el entendimiento, no consiste en otra cosa que en el amor y verdadero conocimiento de Dios. En efecto, se trata de un tema constante en la filosofía de Spinoza, que también encontramos en la quinta parte de la *Ética*, tradicionalmente conocido como la tesis del *amor Dei intellectualis*, un amor intelectual hacia la única cosa calificada con los atributos de ser eterna e infinita, Dios mismo o la naturaleza, lo que significa una búsqueda del bien a través del conocimiento. Es clave resaltar que el TIE no conoce dicha formulación en términos de amor a Dios. En este sentido, en su lugar nos encontramos con que la reflexión o la filosofía nos lleva a un grado de perfección más elevado de la naturaleza humana, como una especie de idea reguladora al estilo kantiano. En efecto, en esta obra vemos concebida la filosofía como una indagación para encontrar todos los medios que llevan a la máxima perfección humana, siendo el alcanzarla el supremo bien. Con respecto a esta naturaleza humana, se trata de “*la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza*” (Spinoza, TIE 103). Así, vemos que Spinoza identifica la reflexión o la filosofía con cierta forma de eticidad, que viene siendo su objeto de predilección. En el vocabulario del TIE, esta unión pasa por llevarnos a un estado de auténtica felicidad y calma de ánimo, que desde mi punto de vista podemos identificar como un estadio de realización ética plena. Esta búsqueda de una naturaleza humana más firme, lleva precisamente a entender el orden y el lugar que ocupa la mente humana con respecto al conjunto de las cosas naturales.

Pero también es importante resaltar que, en este tratado, aún cuando no se hable de Dios, sí se habla del *ser perfectísimo*, que cualquier lector de la filosofía de Spinoza podría identificar con la substancia divina fácilmente. El papel que juega este ser es la de

fundamentar el método que permite descubrir sino que transmite esta tesis en términos de fundamentar la búsqueda de la verdad a través del conocimiento de un *ser* tal que sirva como modelo ideal de la verdad, para distinguir la idea verdadera de la falsa, como señalé unas líneas más arriba. Después de todo, es importante señalar que para Spinoza toda esta empresa ética es baladí, si antes no nos entregamos a la tarea de concebir todos los medios para lograrla de manera efectiva, con lo cual es necesario, además de recurrir a todas las ciencias y las artes que hacen la vida más fácil, realizar una reflexión previa con el objetivo de preparar a la razón para que realice de manera efectiva su tarea de comprensión de la Naturaleza, con lo cual es necesario realizar la cura del entendimiento antes señalada, de manera que se pueda huir del error lo mejor posible.

Lo anteriormente expuesto nos informa de manera clara la labor que el TIE le otorga a la filosofía, así como su objeto. Nos movemos en una clave totalmente similar a la de la filosofía estoica, pues se le atribuye a la reflexión la tarea de buscar esta naturaleza humana perfectible, que se entiende como parte de algo más grande como lo es la Naturaleza. Es necesario entonces entender esta última, investigándola a través de la razón o el entendimiento, y movilizándolo todo el edificio de las ciencias hacia un objetivo único. En efecto, esta postura, que podemos calificar de intelectualista, propone usar el conocimiento como manera de llegar a un estadio ético más elevado, con todas las ciencias apuntando hacia esa dirección. En palabras de Spinoza: *“Por tanto, cualquiera puede ver ya que yo quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin, a saber, conseguir la suprema perfección humana que antes hemos dicho.”* (Spinoza, TIE 104). Así, asistimos a una unión de las ciencias bajo la categoría de filosofía, logrando una identidad similar a la propuesta por Hobbes y el diagrama de las ciencias consignado en el capítulo noveno de la primera parte del *Leviatán*. La gran diferencia entre ambos autores radica en que mientras que el inglés, para postular esta unidad, hace énfasis solamente en que todas las ciencias, para ser llamadas como tal, deben utilizar el método deductivo, contraponiéndose así a la simple constatación de hechos de la historia natural o civil, Spinoza plantea en el TIE una unidad de las ciencias derivada no solamente de su proceder deductivo, sino también de su objetivo común, buscar la tan mencionada suprema perfección humana. Así las cosas, Spinoza escribe sobre la necesidad de construir toda una filosofía moral, así como una pedagogía y una medicina, pero también una mecánica, movilizándolo dichos saberes con la intención de lograr mejorar la naturaleza humana, en la medida en la que dichos saberes ayuden a este propósito. Otro aspecto importante de esta búsqueda es su dimensión política, que Spinoza deja entrever con las siguientes palabras: *“Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor*

*número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad”* (Spinoza, TIE 103). Como puede observarse en esta cita, se trata de una empresa que no es meramente personal, para la felicidad única de Spinoza, sino que se trata de llegar a un saber que se pueda *comunicar*, con el objetivo de compartir lo descubierto con sus congéneres, para que los entendimientos y los deseos de todos concuerden. Así las cosas, es necesario conformar una sociedad que se configure de manera que el mayor número de individuos logren alcanzar este sumo bien, con lo cual desde ya se va anunciando, en la obra de Spinoza, la necesidad de realizar una ciencia política, un verdadero desarrollo filosófico para lograr, puede presuponerse, el máximo de beatitud en la sociedad. Por supuesto, este tinte casi que idílico de la labor de la filosofía es abandonado en los textos posteriores de Spinoza, o al menos es reinterpretado, pues en el *Tratado político* o en el mismo TTP asistimos realmente a un realismo político más severo, no librado de ciertos aires pesimistas en materia antropológica, una vez se configura de manera más sólida una noción negativa del vulgo en Spinoza como contrapuesta al sabio, y se postula la necesidad de construir una sociedad que haga cumplir las leyes por cualquier medio posible, incluso por el miedo al castigo.

Como he señalado, para Spinoza la filosofía se verá marcada en su labor por el hecho de discurrir de una manera muy precisa: a través de un procedimiento de distinción y de búsqueda de la verdad allí donde ella yace. En este marco, a la filosofía se le ve asignada la tarea, derivada, de establecer la verdad, y ya no solamente de llevar a una vida ética, pues este segundo objetivo no puede cumplirse si no se cumple el primero; es imposible perfeccionar la naturaleza humana si no se logra antes encontrar un método eficaz que diferencie las múltiples ideas o representaciones que tiene el hombre entre sí, para no seguir quizás una falsa pista que nos lleve a equivocarnos. Pero esta vinculación de la filosofía con la verdad puede verse más claramente en el TTP, que abordaremos a continuación.

### **c. El Tratado teológico-político y la filosofía o sobre la búsqueda de la verdad**

En una carta de septiembre de 1675, Albert Burgh, alguna vez amigo de Spinoza, le anunciaba a este su reciente decisión de convertirse al catolicismo, mezclando en su texto una gran cantidad de reproches e impropiedades con los cuales, además de insultar al pensador judío por impío, le reclamaba el supuesto error de dejarle a la filosofía la labor de brindarle tranquilidad durante la existencia terrena, así como de asegurarle la salvación de su alma en la vida eterna. Pero la desaprobación de Burgh giraba en torno a un punto muy específico:

¿Cómo sabía Spinoza que su filosofía era la mejor, y por lo tanto, la más adecuada para asegurar la salvación, existiendo tantas filosofías, incluso en territorios tan lejanos como la India y en todo el orbe en general? La respuesta de Spinoza, que no se hizo esperar, fue enviada en el mismo mes de 1675, y consistió, en lo referente a la pregunta por saber qué filosofía era la mejor, en lo siguiente: “(...) *me pregunta usted ‘cómo sé yo que mi filosofía es la mejor entre todas las que se han enseñado jamás en el mundo (...)’.* Eso se lo podría preguntar yo a usted con mucho mayor derecho. Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera.” (Spinoza, Ep 76, 353). En otras palabras, Spinoza vincula con sus palabras el ejercicio de la filosofía con la noción de verdad, en el mismo sentido que observábamos en el TIE, donde, para cumplir mejor el objetivo principal de la filosofía de llegar a la suprema perfección humana, se planteaba como objetivo secundario de la reflexión la tarea de *distinguir* lo verdadero de lo falso. En esta carta a Burgh, se apuesta también por la necesidad de concebir a la filosofía como aquello que separa verdad de falsedad, pero siendo aquí esta distinción su característica principal y primaria, junto con el hecho de proceder matemáticamente, como lo deja entrever el hecho de que ante la pregunta hipotética de Burgh de cómo saber que se tiene la mejor filosofía, Spinoza responde que tiene la verdadera, debido a que se usa un modelo de razonamiento que sigue el modelo matemático, erigiendo así a la geometría como discurso ideal de la ciencia y del entendimiento. Esto se puede ver en el ejemplo del triángulo, que Spinoza pone inmediatamente, el cual le permite postular que la verdad es señal de sí misma y de lo falso, es decir, que la verdad nace de un proceso de distinción: “*Si, en cambio, me pregunta usted cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos*” (Spinoza, Ep 76, 353). En efecto, podría decirse que, en Spinoza, se construye algo así como una forma de producción de la verdad a partir del método geométrico, que se usará finalmente para construir su gran sistema filosófico reflejado en la *Ética*, de la cual numerosos comentaristas señalan proceder a la manera de la obra *Los elementos* de Euclides, como cualquiera que observe ambas obras puede notarlo. En este sentido, se le confía a cierta forma de proceder la misión de desvelar la verdad, en cuyo proceso iremos distinguiendo y rechazando lo falso. Así las cosas, vemos que a la labor de la filosofía de producir la verdad se le agrega que la manera de proceder para realizarlo consiste en proceder mediante cierta manera, usando la deducción propia del método geométrico.

Pero cinco años antes de la escritura de esta carta, en otro lugar de su obra, específicamente en el TTP, Spinoza ya había relacionado la filosofía con la idea de verdad, en el marco de realizar la importante tarea de distinguirla de la teología, a la cual le atribuye la

tarea de enseñar la obediencia. Como señala Danino, la filosofía se ve aquí construida discursivamente en la medida en que se la contrapone a la idea de fe o teología, en el marco de la realización de uno de los puntos fundamentales de todo el tratado, en la cual vemos a la filosofía ya no distinguir verdad de falsedad, sino distinguiéndose a sí misma del tipo de saber al que puede llegar la revelación, que también se la trata como una disciplina productora de tipos determinados de discursos. Ahora bien, como ocurre con toda oposición, aquella entre filosofía y teología es bastante informativa de los elementos que se relacionan, pues es en su contraposición a la teología donde veremos con más claridad aquello que realmente es la filosofía. La necesidad de distinguirlas nace de que hay que tener presente que pueden confundirse ambos saberes pues los dos incluyen creencias que implican conclusiones o guías para la acción humana, para la vida práctica. En efecto, como hemos visto en el TIE, la filosofía está marcada con el fin principalmente práctico de llevar a la sabiduría, un estado en el cual el hombre se conoce en su comunión con la naturaleza, como parte integral de ella, lo que le lleva a obtener un grado mayor de perfección humana. En este sentido, la filosofía lleva a un tipo especial de virtud ética; pero la teología es también, a su manera, una forma de lograr un comportamiento ideal, aunque pueda dudarse con bastantes razones que sus dictámenes puedan llamarse en algún sentido una ética en el sentido en el cual Spinoza entiende una. Es precisamente esta eticidad de orden inferior lo que lleva a la necesidad de diferenciarlas, para ver con claridad la distinción cualitativa de ambos dominios del saber, pues la teología es a su manera un saber, en la medida en la que toma como sus materiales las historias sagradas y los milagros presentes en las Santas Escrituras y las comunica para llevar a la obediencia. En parte, podría decirse que para Spinoza las enseñanzas teológicas no son otra cosa que un capítulo especial de aquello que Hobbes llama historia civil o política, en la medida en la que no son sino un cúmulo de narraciones que han tenido un testigo que sirve como transmisor de una serie de sucesos bien específicos, en tanto sagrados, pero a pesar de todo definitivamente humanos, que se transforman en modelos de comportamiento ideal para todos los cristianos y judíos, pero sin llegar a constituirse en ciencia, pues no se procede deductiva o matemáticamente para extraer ninguna enseñanza de ellos. En este sentido puede decirse que filosofía y teología difieren. Que es necesario ver la diferencia entre ambos dominios y que ésta división teórica es fundamental en la misión que se propone el TTP, puede leerse en las consideraciones finales del capítulo XIV de dicho tratado, un poco antes del capítulo XV dedicado finalmente a la separación de la fe o teología y la filosofía o razón:

*Sólo nos resta, finalmente, hacer ver que entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación (...) De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar; para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen, y solo condenan como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia (...)* (Spinoza, TTP 387, 388).

En verdad, separar ambas facultades resulta una tarea extremadamente importante, pues dicha distinción debe llevarnos a considerar que la fe, en últimas, otorga una total libertad de filosofar, de discurrir sobre asuntos especulativos, considerando que falta a la religión solamente quien falta a la enseñanza de la obediencia propia de la revelación. En este sentido, la diferencia pasa por una cuestión triple, en donde juega un papel tanto el método como el fin, así como el objeto de cada una de las dos disciplinas. Así las cosas, en este extracto la filosofía se ve configurada, en su encuentro con la teología, como procediendo deductivamente según el segundo género de conocimiento explicitado con anterioridad en este escrito, en el primer capítulo, donde decíamos además que se trata de un tipo de conocer que se caracteriza por tener como objeto las nociones comunes. Ambas características se dirigen hacia un fin en específico, llegar a la verdad, como puede notarse en las mismas palabras de Spinoza. En definitiva, la filosofía es principalmente la labor de la razón, que se despliega a sí misma de manera auténtica cuando procede geoméricamente, siendo el modelo matemático no solamente una forma más adecuada y certera de exponer el mundo, sino la manera más adecuada de descubrir la verdad. La teología, por su parte, tiene como fin la ya bastante nombrada obediencia, mientras que su objeto de aplicación son las historias sagradas y la lengua, sin poseer propiamente un método propio más allá de derivar modelos de conducta donde se enseñe el amor al prójimo y a Dios, como cuando, leyendo la historia de la gran piedad de Abraham, nos vemos incitados a ser nosotros también extremadamente piadosos. Ciertamente, para Spinoza la teología no es otra cosa que un camino a la obediencia, una



forma de llegar a ella: *“Por teología entiendo estrictamente aquí la revelación en cuanto indica, según hemos dicho, qué fin busca la Escritura: cuál es el fundamento de la obediencia y la forma de practicarla, es decir, los dogmas de la fe y de la piedad verdaderas.”* (Spinoza, TTP 398). En este sentido, la teología solamente ofrece los dogmas de fe universal establecidos con anterioridad, que, como pudo verse, no contienen ninguna materia especulativa, en la medida en la que en Spinoza existe una equiparación entre especulación y proceder matemático-deductivo, dejando libre a la razón para determinar cómo hay que entender dichos dogmas bajo la perspectiva de la verdad. Entendida de esta manera, la teología no está en contra de la razón, pues se trata principalmente de un modo de vida, transmisible a través de preceptos o enseñanzas de vida, las cuales tienen en su núcleo el verdadero sentido de la palabra de Dios. De igual manera, no es por la razón por la que determinamos que el fundamento de la teología es cierto, pues eso nos llevaría a considerar que la teología es una parte de la filosofía. Para Spinoza, y esto es bastante particular (aunque contribuye a postular la separación de ambas facultades), el fundamento de la teología no puede ser descubierto por la luz natural, por lo cual la revelación fue necesaria, por mucho que la única certeza a la cual pueda aspirar la teología como saber es a una certeza de tipo moral, cuyo origen no es otro que la autoridad de los profetas, quienes para establecer su autoridad se basaban en tres cosas, ya aquí anteriormente enumeradas en el primer capítulo: una imaginación vivaz, un signo y un ánimo inclinado a lo justo, que les llevaba a formular de manera adecuada cierta doctrina moral. Es así que de estos tres elementos nosotros debemos tomar el fundamento de la autoridad de la certeza moral de la Escritura, pero como de la imaginación vivaz solo pueden tener pruebas los mismos profetas, debemos considerar tan solo el signo y la doctrina para considerar la revelación, y son estos dos elementos los que se constituyen como el fundamento de toda la teología, en el momento en el que los profetas declaran, con su ánimo o temperamento, la doctrina según la cual los hombres alcanzan la felicidad a través de la obediencia y la fe. Nada más distinto del proceder racional de la filosofía, que para nada puede constituirse como saber quedándose en la mera imaginación. Sin embargo, esta doctrina moral, aun cuando no estaba fundamentada en la razón, ni es demostrada matemáticamente, sino que se apoya en la imaginación profética, sí que está de acuerdo con la razón en cuanto es una guía moral para las personas que no pueden servirse de su inteligencia para encontrar consuelo y paz. En este aspecto, tanto la teología como la filosofía llevan, como consecuencia de su proceder, a una especie de vida ética, pero sólo la filosofía lo hace a través del verdadero conocimiento, accediendo a él al aprehender verdades

eternas, mientras que la religión revelada se limita a expandir entre el vulgo historias sagradas.

Más allá de esto, para Spinoza es importante establecer que ni la teología es esclava de la filosofía, ni la razón de la teología, pues colocar una bajo el ala de la otra implica mezclarlas y atribuirles cierta similitud que en verdad ambas no tienen, al diferenciarse tan significativamente en su método, su objeto y su fin. Mezclar ambas facultades da pie a dos posturas frente a las cuales la argumentación del TTP se alza, y que consisten en lo siguiente: *“Quienes no saben separar la filosofía de la teología discuten si la Escritura debe ser esclava de la razón o, al contrario, la razón de la Escritura. Esto último es defendido por los escépticos, que niegan la certeza de la razón; lo primero, en cambio, por los dogmáticos.”* (Spinoza, TTP 389). Ambas posturas, dogmáticos y escépticos, caen en el error de la no separación, proponiendo una mezcla de filosofía y teología donde una es puesta al servicio de la otra. Pero ambas posturas corrompen, y de manera necesaria, tanto la razón misma como la Escritura. Por un lado, la teología no es esclava de la razón, es decir, los dogmáticos se equivocan, pues es necesario establecer que quien intente adaptar las enseñanzas de la Escritura a ciertas posturas filosóficas terminará atribuyéndole a los profetas cosas que estos no han pensado, al no haber procedido según el método propio de la filosofía. En efecto, en gran medida, el error de esta postura consiste en pensar que los profetas, que no son otra cosa que personas del vulgo de tiempos anteriores, pudieron proceder bajo el método geométrico y que la revelación es un conocimiento sólido postulado matemática o científicamente. En realidad, la Biblia simplemente no enseña ningún tema filosófico, sino exclusivamente la piedad, y quien procure buscar algo más interpretará mal la mente de los profetas. Por otro lado, la filosofía tampoco es esclava de la teología, es decir, se equivocan los escépticos, pues quien rechaza valerse de la razón al momento de determinar la veracidad de las Sagradas Escrituras: *“está obligado a admitir los prejuicios del vulgo antiguo como cosas divinas y a llenar y cegar su mente con ellos.”* (Spinoza, TTP 390). En este caso, el error consiste en leer las enseñanzas de la Escritura de cierta manera, tomando al pie de la letra lo que nos dice mientras hacemos que la razón quede en silencio sobre si debemos dar nuestro asentimiento a lo que interpretamos. Para Spinoza, el criterio de la *sola Scriptura* aplica únicamente para extraer el sentido original de la Biblia, más este principio hermenéutico no puede llevarnos al extremo de negarnos a pasar a evaluar si el contenido encontrado es racional o no. No podemos considerar que las Sagradas Escrituras son todas veraces en lo que afirman, bajo el pretexto de que solamente ellas mismas deben ser la herramienta usada como criterio de evaluación del mensaje divino. Los Textos Sagrados poseen, en su confección misma,

numerosos pasajes con equívocos, producto del hecho de ser una creación humana, así como de que los profetas mantuvieron ciertas opiniones especulativas cuando no estaban preparados para hacerlo. Al contrario, utilizar nuestra razón es una necesidad, se trata de un paso que debemos dar si queremos que las Santas Escrituras se mantengan con un mensaje capaz de hablarnos. Nada de esto pasaría si separásemos filosofía y teología, y le otorgásemos a cada una su reino.

Para terminar esta consideración de la filosofía como contrapuesta a la teología, quizás resulte valioso traer a colación la diferencia que establece Spinoza entre amar a Dios y obedecerle, donde se relaciona estrechamente el hecho de amar a Dios con el acto de aprehender sus leyes como verdades eternas y no como decretos postulados por un Dios concebido como príncipe o legislador. Según Spinoza, a través de la razón o filosofía se puede amar a Dios, pero no obedecerle, pues ambas cosas son excluyentes. El texto en cuestión, consignado en la nota número treinta y cuatro escrita por el mismo Spinoza, es el siguiente:

*(...) el amor a Dios no es obediencia, sino una virtud que posee necesariamente el hombre que conoce bien a Dios; en cambio, la obediencia se refiere a la voluntad del que manda y no a la necesidad y a la verdad del objeto. Ahora bien, como desconocemos la naturaleza de la voluntad de Dios y conocemos, por el contrario, con certeza que todo cuanto existe se hace por el solo poder de Dios, únicamente por revelación podemos saber si Dios quiere que los hombres le rindan algún culto como a un príncipe. Añádase que ya hemos probado que los derechos divinos sólo se nos presentan como derechos o decretos mientras ignoramos su causa; pues, conocida ésta, dejan ipso facto de ser derechos, y los aceptamos, no como derechos, sino como verdades eternas; es decir, que la obediencia se transforma inmediatamente en amor, el cual surge del verdadero conocimiento con la misma necesidad que del sol surge la luz. En virtud de la razón, podemos, pues, amar a Dios, pero no obedecerle; puesto que ni podemos abrazar los derechos divinos como divinos, en tanto desconocemos su causa, ni podemos con la razón concebir a Dios como un príncipe que establece derechos.*  
(Spinoza, TTP 423)

En este extracto pueden verse aspectos muy importantes de la caracterización que hace Spinoza de la razón o filosofía y de la fe o teología. En efecto, ambas tienen vías diferentes de acercamiento a Dios y generan para sí ideas muy diferentes de la divinidad. Pero también se

tematizan las diferentes actitudes que cada una de estas disciplinas desarrolla frente a la sustancia única, por un lado, y frente a un Dios trascendente, por otro lado, considerado como un legislador. Ciertamente, contrapuesta a la obediencia propia de la teología, la filosofía promulga un tipo de actitud muy diferente, el amor a Dios. Aquí, se nota una evolución en el TTP del motivo presente en el TIE de la filosofía como la encargada de llevar a una naturaleza humana perfectible, pues se le adjudica al *Amor Dei intellectualis* la particularidad de hacer del hombre un auténtico ser ético, en cuanto aprehende los decretos de Dios con el intelecto, comprendiendo la necesidad de su cumplimiento sin que se le imponga de manera externa una autoridad que lo fuerce a cumplir su deber. En efecto, amar a Dios excluye obedecerlo como un legislador, el conocimiento de Dios es condición suficiente para que el filósofo comprenda y *actúe* de manera que respete las leyes, comprendiendo que ellas son indispensables para el buen funcionamiento de la sociedad. El filósofo conoce la ética a partir de su familiaridad con las verdades eternas, que descubre a través del razonamiento preciso y certero y esto en la medida en la que la verdad es el fin mismo de la filosofía. Así las cosas, la búsqueda de la verdad implica por lo tanto, en el TTP, una empresa ética de manera intrínseca. Esto es así pues solamente el filósofo, aquel que sabe manejarse en los procedimientos de investigación científica a través del método deductivo, es capaz de ver detrás de todo su causa verdadera, aquello que motiva la formulación de las distintas leyes que rigen la sociedad. Aquí es importante señalar que Spinoza no distingue entre moralidad y política o derecho, tratando ambos aspectos bajo el mismo signo del vocablo ley. Entonces, solamente el filósofo conoce las razones detrás de la necesidad de instaurar una comunidad política, donde todos se pongan de acuerdo para construir parámetros generales de justicia, pero también él es el único capaz de comprender la necesidad de seguirlos. En contraposición a esto, la fe o teología proceden de manera diferente, postulando una trascendencia o Dios legislador como instancia única de donde emana la autoridad, que funciona, a través de la lógica del castigo propio de un decreto, como elemento civilizador del vulgo, en la medida en la que determina su comportamiento para llevarlos a la obediencia, el amor al prójimo y a Dios. En este caso, no tenemos la lógica de la verdad funcionando como normatividad autosuficiente, y en vez de eso asistimos a una normatividad totalmente heterónoma. Por el contrario, en esta misma medida, vemos la noción de filosofía configurarse de manera bastante precisa como ética marcada fuertemente por una noción de autonomía, en sentido kantiano.

Con esto, puede verse un panorama general de la idea de filosofía en Spinoza como búsqueda de la verdad y como empresa ética por excelencia. Ahora, es momento de pasar a la dimensión política del pensamiento de Spinoza y de este trabajo, donde nos servirán en gran

medida las consideraciones que ya hemos realizado sobre la noción de religión y la de filosofía cuando consideremos la defensa de la libertad de pensamiento en el TTP. Sin más dilataciones, pasemos a ello.

### **Capítulo III. Políticas de la tolerancia: hacia una defensa de la libertad de pensamiento.**

En las sociedades occidentales contemporáneas, de influencia predominantemente cristiana, las relaciones entre religión y política han sido influenciadas por la imposición paulatina del modelo laico del Estado. Entre los defensores de esta concepción, se ha argumentado la necesidad de separar ambas esferas de la experiencia humana en vistas de que reinen la convivencia mutua y la paz civil en la sociedad. En términos generales, la laicidad puede comprenderse como el proceso de secularización del poder político, en la medida en la que este abandona poco a poco su fundamento teológico. En palabras del filósofo alemán Hermann Lübbe, retomadas por el jurista Ernst-Wolfgang Böckenförde en su artículo *The Rise of the State as a Process of Secularisation*, la secularización puede entenderse como el retiro o liberación de un objeto, territorio o institución, del control y la observancia eclesiástica y espiritual (Cf. Böckenförde 27). Aplicado a la política, esto lleva a esta dimensión a conquistar para sí una autonomía creciente, que se refleja en la consolidación de una identidad y objetivos propios. Esto no quiere decir otra cosa sino que la política se plantea como independiente de todo fin religioso. Bajo esta tónica, se busca una nueva fundamentación de lo político que sea universal y que no dependa ya de una religión particular (Cf. Böckenförde 28)

Como explica Böckenförde, los eventos históricos que llevaron a la consolidación de este proceso de secularización deben buscarse, en un primer momento, en la querrela de las investiduras, que tuvo lugar entre los años 1057 y 1122. Este conflicto, en el que se vieron enfrentados los papas de la Iglesia Católica y los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico, versaba sobre la disputa por determinar quién tenía la autoridad para otorgar títulos eclesiásticos. Fue precisamente este enfrentamiento lo que dio paso a una conceptualización que buscaba la separación entre lo eclesial y lo mundano. De esta manera, se excluyó de la Iglesia al emperador, en un intento de negarle su carácter sacral, revocando así su potestad para otorgar los títulos antes mencionados. Más allá de esto, lo que buscaba la Iglesia con la creación de este nuevo paradigma, inexistente en épocas anteriores<sup>12</sup>, era instaurar una diferenciación de dos órdenes distintos, para posteriormente colocar a lo religioso como una dimensión superior a la mundana. De esta manera, se buscaba consolidar una jerarquía, que diera paso a una hierocracia (Cf. Böckenförde 31). Así las cosas, al

---

<sup>12</sup> Böckenförde señala cómo, antes de esta querrela, realmente no había una distinción clara entre lo terrenal y lo religioso, sino que existía un orden religioso totalizante que abarcaba todas las esferas de la existencia (Cf. 29)

emperador se le consideró como una persona laica, sin ningún tipo de consagración, y sometida así por lo tanto en lo religioso al dominio de la Iglesia. Para Böckenförde, la consecuencia de esto fue que el poder político se viera desacralizado y por lo tanto secularizado. Pero aquello que se concibió como una desvalorización se transformó finalmente en emancipación, pues esta jugada por parte de los Papas tuvo como resultado el que la política se erigiera como un ámbito con una lógica propia (Cf. Böckenförde 30). De una fundamentación eclesial, se pasó a una fundamentación mundana, apoyada sobre el derecho natural. En vez de la supremacía del poder eclesiástico sobre el terrenal deseada por la Iglesia, lo que se logró fue una autonomía, donde se daba reconocimiento a la mundanidad esencial del poder político. Esto sucedió así pues la esfera política tomó autoconciencia, y pudo defender su lugar frente a lo eclesial.

Pero el momento verdaderamente crucial de este proceso de secularización del poder político puede encontrarse en las guerras civiles europeas de carácter religioso de los siglos XVI y XVII. En efecto, los orígenes del forjamiento de este fenómeno tan particular a Occidente deben ser rastreados en las fraguas de las guerras confesionales, y se trata esencialmente de una respuesta a la diversidad religiosa nacida de la Reforma Protestante y a la conflictualidad derivada de una pluralidad de concepciones sobre lo divino. Para responder a esta problemática de la historia, los poderes públicos tendieron a realizar una *declaración de neutralidad*, con el objetivo de calmar los ánimos y evitar las consecuencias devastadoras de las guerras de este periodo tan tumultuoso. Un ejemplo *avant la lettre* de esto son las palabras de Michel de l'Hôpital en el contexto de la guerra entre hugonotes y católicos de 1562. Según este canciller del rey de Francia, lo importante no era determinar cuál era la religión verdadera, sino cómo podían vivir juntos los hombres (Cf. Böckenförde 28). Para el jurista alemán, es de esta declaración de neutralidad, de este desprendimiento de la política de la persecución de objetivos religiosos, que se derivan, ya no solamente la tolerancia cívica, sino también el reconocimiento por parte del Estado de la libertad religiosa como el primero de los derechos básicos de los ciudadanos.

Esta neutralidad se aúna con fuerza a otro fenómeno de este periodo, que corresponde al desarrollo de un pensamiento que promulgaba el establecimiento ya no solamente de una autonomía, sino incluso de la supremacía de lo político sobre lo religioso. En efecto, según Böckenförde, en este período la distinción entre religioso y civil realizada por los eclesiásticos de la Edad Media alcanzó su momento más álgido en las manos de los juristas franceses conocidos como *les Politiques*, defensores de la concentración y el fortalecimiento del Estado (Cf. Böckenförde 34). Dado que cada partido religioso en pugna exigía a los poderes

terrenales suprimir el error y la herejía, y dado que dichas exigencias eran directamente de carácter político, no fue menos que natural que el poder civil se decidiera a no ser meramente el ejecutor del grupo religioso del cual hacía parte. En vez de esto, se abogó por que el poder temporal acogiera bajo su ala las cuestiones eclesiales, sometiéndolas a su control y su decisión. Los juristas franceses desarrollaron una argumentación específicamente política, consolidando un concepto *formal* de paz derivado no de la vida bajo los criterios de la verdad religiosa, sino como contraposición a la guerra civil. Bajo esta visión, las armas no resultan medios propicios para superar las divisiones religiosas, sino que estas tienen como único resultado la desintegración del cuerpo social, sumido en pasiones nefastas y en la miseria. La paz se vuelve así un fin en sí mismo, que solamente puede lograrse mediante la unidad del país (Cf. Böckenförde 36). Dicha unidad se logra acatando el mandato del rey como ley suprema, siendo así su figura la instancia neutral por encima de las distintas posiciones en conflicto. Solamente el rey puede mantener la paz, y la pluralidad de confesiones ya no es, para los juristas franceses, un problema del Estado, sino de la Iglesia. Se puede ser ciudadano de pleno derecho sin confesar la verdadera religión. De esta manera, se hizo valer el primado de la política sobre la religión y se logró la elaboración de un pensamiento específicamente estatal. En este sentido, para Böckenförde, esta transformación de la organización política hacia formas secularizadas que tiene lugar en la modernidad está intrínsecamente relacionada con la emergencia misma del Estado. Es a través de las nuevas conceptualizaciones de esta época de las funciones de las esferas religiosa y política que podemos asistir propiamente al nacimiento de la idea del Estado como fuerza histórica propia. Previamente, no puede hablarse propiamente de Estado. Este, para nacer como realidad, necesita constituir su terreno propio fuera de la influencia de la religión (Cf. Böckenförde 27). Esto no ocurre, ni en el mundo griego, ni en la Edad Media.

Lo que esta breve introducción histórica de la mano de Böckenförde nos enseña es que la instauración del Estado laico fue un largo proceso agónico. Pero también nos muestra que existen ciertos elementos conceptuales indispensables que necesitan desarrollarse para que podamos decir que nos encontramos frente a este tipo de orden político. Primero, es necesario concebir la idea de una suerte de neutralidad política con respecto a todos los credos presentes en un territorio determinado. El poder político simplemente establece que solucionar los problemas teológicos no le corresponde, dejando la carga de esta disputa a las iglesias. En este sentido, el poder estatal no es movilizad para reprimir a ningún credo, por mucho que haya



un consenso sobre el hecho de que se trata de una herejía<sup>13</sup>. En segundo lugar, es necesario que se establezca la primacía del poder temporal sobre el religioso, pues esta es la única forma de asegurar la paz. Erigiendo la ley terrenal dictada por el soberano como único criterio para mediar las relaciones entre los hombres, se asegura de esta forma que la primera condición, la de neutralidad, se cumpla. El Estado pasará entonces a legislar sobre materia religiosa, quedando bajo su poder los distintos cultos.

A grandes rasgos, y en consonancia con estas formulaciones de Böckenförde, esta solución laica del problema teológico-político es tematizada de igual manera por el filósofo francés Alain Boyer. En efecto, bajo un nombre que puede recordarnos a las palabras proferidas por l'Hôpital, este pensador establece como rasgo distintivo de la laicidad el hecho de declarar una neutralidad metafísica en el seno del Estado (Boyer 95)<sup>14</sup>. Dicha neutralidad se comprende como la idea según la cual las autoridades públicas deben permanecer en silencio en materia religiosa. Esto se hace efectivo principalmente al abstenerse de mostrarse favorables a cualquier ontología divina de cualquier tipo, que fijara una comprensión determinada de lo divino en la sociedad. Lo que esta neutralidad exige es la limitación de favorecer cualquier culto o incluso cualquier actitud frente a lo religioso<sup>15</sup> presente en la sociedad. Para Boyer, dicha neutralidad debe estar acompañada de una reforma de los cultos que cohabitan en un mismo Estado. En efecto, se debe ejercer cierto control de todas las actitudes religiosas, y estas deben aceptar no poseer el monopolio público de la verdad. En otras palabras, se debe defender la primacía de lo político sobre lo religioso. Así las cosas, se permiten las mentalidades religiosas y antirreligiosas fuertes solo en la medida en que éstas acepten un principio de reciprocidad que haga posible la coexistencia pacífica. Pero esta reforma también debe incluir un aspecto fundamental: la reclusión a una dimensión privada del uso de las pasiones religiosas y antirreligiosas. De esta manera, se baja la intensidad de su expresión e influencia en la esfera pública.

---

<sup>13</sup> Esto, en el caso de sociedad no totalmente secularizadas, como podían ser las sociedades europeas de los siglos XVI y XVII aún inmersas en guerras de religión.

<sup>14</sup> Aunque en su artículo "Science, politique et religion. Laïcité et athéisme méthodologique. Éloge des séparations.", Boyer habla de 'neutralidad metafísica', en sus cursos sobre el problema teológico-político en la Sorbona lamentaba la elección de dicho término y prefería hablar de 'neutralidad ontológica', vocablo que expresa con mayor precisión la idea de que en el modelo pluralista (nombre con el cual se refiere al modelo laico) el Estado permanece en silencio con respecto al tema de la ontología divina, evitando afirmar cualquier cosa relacionada con la existencia y la naturaleza de los dioses o de Dios.

<sup>15</sup> Boyer distingue entre los diferentes cultos y las actitudes frente a lo religioso, siendo estas últimas una manera más general de tipificar las creencias religiosas a través de categorías como teísmo, deísmo, ateísmo o agnosticismo. En este sentido, un Estado pluralista no sólo no debe declararse en favor de un culto en específico, sino que no debe declararse ateo y ni siquiera agnóstico. Simplemente, debe permanecer en silencio.

En este escrito, veremos que Spinoza toma, en gran medida, caminos muy similares. Apoyándose mayoritariamente en las concepciones de la religión expuestas aquí en el primer capítulo, el pensador neerlandés irá tejiendo progresivamente su manera de comprender las relaciones entre este dominio y la política. En este sentido, el TTP nos propondrá tesis en favor de la necesidad de la instauración de una neutralidad metafísica del Estado, así como de la primacía de la política sobre la religión.

Dado que para el pensador neerlandés la religión, bien entendida, no dispone sino de una enseñanza moral de obediencia, toda consideración con respecto a la naturaleza de lo divino quedará recluida a un ámbito privado. En la Biblia simplemente no pueden encontrarse consideraciones de carácter especulativo, por lo cual se torna imposible idear a partir de ella una comprensión objetiva de Dios, que pueda imponerse universalmente con autoridad. Esta comprensión solamente la puede lograr la filosofía, que es un camino arduo reservado a unos pocos. Ante la constatación palpable de la imposibilidad de la existencia de un pueblo compuesto exclusivamente por sabios, el poder temporal debe actuar acorde y legislar ante la realidad del hecho religioso. Es por esto por lo que para Spinoza lo mejor que puede realizarse es que los asuntos especulativos queden totalmente al margen del alcance de los poderes públicos, quienes deben permanecer en estos asuntos bajo un manto de total neutralidad. En vez de tomar parte de una concepción de lo religioso, deben promover más bien una libertad total de pensamiento, y no reprimir a nadie por sus opiniones. En efecto, en la filosofía de Spinoza encontramos formulaciones que hacen eco de cierta concepción de la neutralidad metafísica del Estado antes señalada. La defensa de la libertad de pensamiento y la idea de un Estado neutro en materia religiosa están, así, fuertemente vinculadas. Hacer cualquier cosa diferente a esto, llevará simple y llanamente a la superstición. Tal como la comprendimos en su momento en el capítulo primero, es propio de la superstición tratar de imponer a los otros opiniones teológicas, legislando sobre asuntos teóricos en el seno del Estado. Para Spinoza, las creencias en materia de religión dependen en gran medida de la disposición anímica de cada quien. Cada uno debe procurar seguir el mandato de obediencia a través de las representaciones cognitivas que desee y que considere adecuadas.

Junto a esta consideración, Spinoza defenderá la primacía de la política sobre la religión, al defender que el derecho sagrado, aquel que informa sobre lo justo y lo injusto, deberá ser interpretado exclusivamente por el Estado. Con esta postura, el filósofo neerlandés busca negar a las Iglesias toda interferencia en temas ligados con determinar quién se encuentra por fuera de la ley y debe por lo tanto ser reprimido por el aparato estatal. Esto quiere decir que será un monopolio del Estado la administración de la justicia, y está

prohibido para las figuras eclesiásticas enseñar o exigir que se interprete la justicia de manera diferente a como la interpreta la misma autoridad soberana.

En líneas generales, las ideas políticas de Spinoza pueden ser entendidas bajo el modelo del contrato social. La tradición contractualista fue una corriente de pensamiento fuertemente presente a lo largo del periodo de la modernidad, y representaba un intento de fundamentar el vínculo social de manera totalmente secular. Para realizar esto, esta concepción de la conformación del Estado se apoyaba ampliamente en la idea de la existencia de un derecho natural anterior al derecho civil, que configuraba así una normatividad previa a la consolidación de los aparatos estatales, con la cual estos podían ganar legitimidad. Según esta teoría, recae bajo la tutela del Estado el ser el auténtico garante de la forma como se van a relacionar los diferentes individuos que forman la sociedad civil. Se trata de individuos que decidieron, teóricamente, firmar un artificio jurídico para imponer normas comunes, así como para decidir quién y de qué manera ostentará el poder supremo. El objetivo del establecimiento de este vínculo contractual es poner fin a la posible conflictividad derivada del hecho de que cada quien actúe según sus deseos e intereses propios en el estado de naturaleza, un estado previo a la organización política, donde no existen leyes para coaccionar el comportamiento de los particulares. Sin embargo, la forma que adoptan estas ideas en la filosofía política de Spinoza es bastante especial, y presenta sendas diferencias frente a otros autores de la misma tradición del contrato social. Efectivamente, aunque la explicación de Spinoza de la manera como llega a ser una realidad este contrato es similar a la de un autor como Hobbes, que fue conocido y leído por el filósofo de Ámsterdam, lo que este contrato dicta o no cómo obligación de los ciudadanos y capacidades y derechos de la figura soberana resulta bastante original en el pensamiento spinocista. Dicha particularidad radica en que para el filósofo judío el derecho natural subyacente a la condición del ser humano no es totalmente alienable en el momento en el cual se conforma el Estado. En esto, existe una diferencia notable frente a cómo se concibe el paso a la sociedad civil en la filosofía política de Hobbes. Mientras que en las construcciones teóricas del autor inglés lo único que puede advenir como contrario al contrato es aquello que atente contra la vida misma de los súbditos, Spinoza da gran lugar a la individualidad propia de los firmantes. Estos pueden romper su promesa cuando ya no vean utilidad alguna en el hecho de mantener cedido su derecho natural, sin llegar al extremo de ver en peligro su vida. Agregado a esto, incluso bajo el estado de cumplimiento de su promesa, los individuos no se ven obligados a estar de acuerdo en el pensamiento con lo dispuesto por el poder soberano. Esto es así, pues en el TTP se defiende ampliamente el que los individuos siempre conservarán su fuero interior, tal como estos lo

poseen en el estado de naturaleza. Independientemente de que las fuerzas estatales jueguen un papel decisivo en el momento de guiar la acción de los individuos e incluso posean medios importantes para hacerles cambiar de opinión a su voluntad, la interioridad de los súbditos permanece intacta. Para Spinoza, en este caso los individuos actuarán conforme a las leyes por otros motivos, diferentes al consentimiento. Para mover a sus súbditos a la obediencia, el Estado puede valerse de otras herramientas, como el miedo al castigo, componente inherente a la lógica de la ley.

Por supuesto, estas formulaciones pueden parecer extrañas. Si existe una preocupación tan grande por conservar la individualidad de los súbditos, reflejada en que resulta inamovible su posibilidad de no dar su consentimiento, ¿por qué realizar tanto énfasis en que de todas formas el soberano puede usar el miedo para mover a la obediencia, independientemente de lo que piensen los obligados? Incluso la posibilidad de no continuar en el pacto, rompiendo la promesa que los liga al cuerpo social, parece un destino bastante negativo. Después de todo, eso no significa sino que se es arrojado a un estado casi salvaje, sin protección alguna y sin la posibilidad de llevar una vida segura. Realmente, en los escritos de Spinoza parece coexistir un gran respeto por el individuo, de la mano de la necesidad de asegurar su obediencia. Lo que en Hobbes se presenta como la sujeción completa del individuo por parte del Estado, en Spinoza parece corresponder a un enfrentamiento donde se oponen la necesidad de asegurar el orden social, sujetando a los hombres con fuerza, con un liberalismo que defiende los derechos individuales. Para comprender esto a cabalidad, debemos comenzar por examinar los fundamentos del Estado según la visión del filósofo de Ámsterdam. De esta forma, veremos con precisión los alcances de su doctrina de derecho natural, y la tensión propia a su teoría política. Después de eso, se examinarán, de paso, los argumentos en favor de que el poder político sea el único responsable de asegurar lo que debe entenderse por justo, así como los argumentos en favor de la libertad de pensamiento.

#### **a. La conformación del poder político: derecho natural y derecho civil**

Las reflexiones políticas de la segunda parte del TTP tienen unas intenciones bastante claras, ligadas no solamente con la defensa de la libertad de pensar, sino también con mostrar con carácter definitivo el espacio que la política brinda a la religión en su seno. En su argumentación, Spinoza hace de las creencias religiosas un fenómeno esencialmente privado, en el que no corresponde en nada al Estado intervenir, sino muy por el contrario, defender. No

ocurre lo mismo con las maneras en las que se encuentran materializadas estas mismas creencias. En este sentido, el ejercicio más discursivo de la piedad y de todo pensamiento en general queda protegido por el Estado, que a su vez permanece neutral ante todas y cada una de estas ideas que los individuos enarbolan. Pero las autoridades públicas se reservan todo el derecho de juzgar sobre las acciones de sus súbditos, permitiéndose castigarlas cuando considere necesario. En esto, ningún poder le corresponde a las Iglesias, que no pueden exigir a los políticos que movilicen el aparato estatal para reprimir supuestas herejías. Ahora bien, las consideraciones sobre esta preeminencia de la política sobre la religión dependen en gran medida no solamente de la concepción de la religión aquí expuesta con anterioridad, sino también de las reflexiones generales sobre el derecho natural de los individuos y de la idea de conformación del poder político tal como es planteado por Spinoza.

Con respecto al derecho natural, para Spinoza su contenido no es otra cosa que la teoría misma del *conatus* explicitada en terrenos políticos. Este concepto se ve instanciado, en el caso del hombre, con la formulación teórica de un momento prepolítico ausente de leyes. Es esto lo que da lugar a consideraciones sobre aquello que motivó la construcción de un aparato jurídico para mediar las relaciones entre los individuos de una sociedad ya dada. En la *Ética* podemos encontrar una formulación de la ley del conato en las siguientes palabras: “*Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser*” (Spinoza, E3, P6). Esta enunciación metafísica, que de manera general se aplica a todo lo que existe en tanto modo<sup>16</sup> (es decir, todas las cosas singulares, entre ellas el hombre), nos indica que subyace al interior de todo *lo que es* una tendencia a la conservación de su potencia, de su existencia propia. Se trata de una especie de inercia que implica que las cosas no tienen nada dentro de sí que las lleve a su propia destrucción, sino que al contrario, debemos considerar que todo opone resistencia a los elementos externos que busquen destruirlo. En el caso del hombre, esta ley metafísica general gana una dimensión mucho más rica que la presente en otras cosas singulares de la naturaleza, como las piedras, por ejemplo. Después de todo, solamente en el hombre este esfuerzo indica propiamente un fenómeno psicológico, significando así la palabra esfuerzo todo su sentido propio<sup>17</sup>. Lo que esta ley del conato nos transmite es que toda esencia

---

<sup>16</sup> En la metafísica spinocista, nos encontramos con una ontología que plantea la existencia de una substancia única o Dios, cuya esencia está constituida por *atributos* infinitos, de los cuales el ser humano solo tiene conocimiento del pensamiento y la extensión. Estos atributos, que son la misma substancia ontológicamente hablando, se ven expresados en distintos *modos* de existencia, que son las afecciones de la substancia única, existiendo en ella. Así, por *modos* debemos comprender todas las cosas singulares tales como las concebimos en nuestro comercio diario con el mundo.

<sup>17</sup> Con respecto a esto, mirar la nota cuarta agregada a la proposición VI de la parte tercera de la *Ética* de la traducción de Vidal Peña en la editorial Alianza.

de las cosas singulares es activa, cada cosa busca su sostenimiento en el ser, tratando de expresar el poder de Dios del cual ellas son un modo.

Es así como, con respecto al derecho natural de los individuos, en el TTP Spinoza asegura: *“Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa”* (Spinoza, TTP 406-407). Con esto el filósofo judío busca establecer que los individuos, en el estado de naturaleza, están determinados a actuar de cierta manera, según la potencia que les otorga la naturaleza misma, la cual les permite extender su derecho hasta donde ella llegue. En otras palabras, la naturaleza les otorga a los individuos cierta potencia, y es esto lo que determina el derecho a lo que cada uno puede hacer y reclamar como propio. Se sigue así de la ley del conato que cada ser tiene un impulso a conservarse en su propio ser, en mantenerse idéntico a como es y conservar su poder. En efecto, esta determinación de la naturaleza es expresada en el TTP en términos de la tendencia a la propia conservación, de la siguiente manera: *“Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (...), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza.”* (Spinoza, TTP 407). Este extracto permite ver claramente que, según Spinoza, las cosas singulares tienden a perseverar en su ser por una determinación de la misma naturaleza. Ahora bien, esta determinación consiste precisamente en que cada quien vive en el estado de naturaleza según su solo apetito, en tanto el derecho natural se determina por el deseo y el poder. En verdad, cuando estamos hablando de este momento prepolítico, no se da el caso de que veamos solamente a sabios guiados por las leyes de la razón, sino que nos vemos también delante de gentes del vulgo que se rigen por las leyes del apetito. Estas tienen el máximo derecho a lo que disponga su poder, pues antes del establecimiento de la ley propia de la existencia de un Estado que organice la vida en común de los hombres no existe propiamente pecado, ni justo o injusto. Sin la existencia de un poder estatal, el único mandato es el de la naturaleza, que lleva a actuar según el impulso del propio conato. Esto es así, pues para Spinoza en el estado de naturaleza los hombres no están determinados a actuar según la razón, pues todos nacemos esencialmente ignorantes y guiados sea por el deseo sea por una razón que puede actuar en la escogencia de los objetos de deseo pero que no alcanza unos niveles de moralidad aún como para no recomendar el uso de cualquier stratagema para obtenerlos. Verdaderamente, en este estado aún no asistimos a la imposición de unas normas generales de conducta que configuren ciertos parámetros de justicia como para evitar que la misma razón o

la pasión impongan cualquier camino como medio para obtener nuestros objetos de deseo. Realmente, libres de toda coacción externa del Estado, los seres humanos buscan satisfacer sus apetitos “*ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que resulte más fácil*” (Spinoza, TTP 409) Así, en este momento de coexistencia sin normatividad común no existe nada que pueda ser en estricto sentido considerado como inmoral. Lo único prohibido es aquello que nadie puede hacer y nadie puede desear, considerando legítimo todo lo recomendado por el apetito. Resulta bastante interesante constatar que para Spinoza esto es así, ya que la naturaleza no se puede considerar exclusivamente bajo los criterios de la razón humana, que versan solamente sobre aquello que le es de utilidad al hombre. En efecto, la naturaleza toda implica un conjunto de leyes que no pueden ser reducidas a las del comportamiento humano, y que aplican a todos los elementos naturales en su conjunto. Es solamente la razón la que nos impone la necesidad de un comportamiento moral, pero el ser humano es solamente una parte de la naturaleza, y no se puede tomar su racionalidad como la vara de medida de todo el conjunto de las cosas naturales. Estas consideraciones llevan a afirmar a Spinoza algo sumamente importante, pues se nos dice el por qué en el estado de naturaleza no hay justo ni injusto. Las leyes de la naturaleza trascienden la razón humana, por lo cual debemos considerar que realmente no existe nada malo en ella. Si juzgamos como moralmente reprobables ciertas acciones del estado prepolítico lo hacemos solamente a partir de un conocimiento parcial del orden total y la coherencia de la naturaleza entera.

Pero este estado de naturaleza no es eterno. La conflictividad latente nacida del hecho de que cada quien afirme su apetito, pronto encuentra su contrapeso en la racionalidad humana misma. A pesar de que esta posee una visión parcial de la naturaleza, sí que es efectiva determinando aquello que es de *utilidad* para el conjunto de los seres humanos. En este aspecto, es importante señalar que para Spinoza la racionalidad conlleva en sí, como un germen, la necesidad de la colaboración mutua, así como aconseja de igual manera la paz. De este estado de naturaleza los hombres se abren paso hacia un estado civil, en donde se disponen a construir unas reglas en común. Es esta la forma como se hace posible conducir una vida con seguridad y totalmente ausente de miedo, a través de la imposición de limitaciones a la expresión del apetito de los diferentes individuos que conforman la sociedad. Esto se realiza principalmente a través de la cooperación, que busca la superación de la miseria, lo único que puede existir en el caso de unas relaciones humanas marcadas por el signo de la conflictividad mutua. Bajo este impulso, los individuos unen sus esfuerzos, y hacen que el derecho a todas las cosas se posea colectivamente y que por lo tanto “*en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el*

*poder y la voluntad de todos a la vez*” (Spinoza, TTP 411). Como puede verse, al menos en esta obra central que es el TTP, Spinoza nos explica el paso a un estado de cooperación mutua marcado por una organización democrática de los asuntos comunes. En efecto, una vez firmado el pacto, el derecho a todas las cosas no recae sobre uno o sobre un grupo selecto de aristócratas, sino sobre el conjunto de las personas que decidieron hacerse partícipes de dicho vínculo jurídico. En este ámbito, Spinoza se muestra teóricamente cercano a la república, defendiendo que el paso a la instauración de un derecho civil lleva naturalmente a la instauración de un poder democrático. Así, no se trata solamente de que el poder sea construido con una base popular, ganando su legitimidad en ella, como ocurre con casi todos los teóricos del pacto social, sino que el ejercicio mismo del poder no es delegado a una autoridad soberana diferente de la multitud misma. Es esta misma colectividad, consolidada a través del pacto, la que vela para que todos los asuntos públicos se rijan por el dictado de la razón y ya no por el apetito propio del estado de naturaleza. Con esta nueva configuración de las relaciones humanas, nadie se opondrá abiertamente a la racionalidad común, que dicta evitar hacer perjuicio a otro, no hacer nada que no se quiera que le hagan a uno, y *“defender (...) el derecho ajeno como el suyo propio”* (Spinoza, TTP 411)

Ahora bien, aquello que le brinda validez y firmeza a este pacto no es otra cosa que la utilidad misma que nos llevó a firmarlo en un primer momento. Así, Spinoza considera que es una ley universal de la naturaleza humana el tender a conservar aquello que se considera bueno, sin despreciarlo ni cambiarlo. Con respecto a los bienes de este mundo, los hombres siguen una lógica puramente utilitaria. En tanto no nos encontremos frente a la posibilidad de un bien mayor o frente al hecho de que manteniéndonos con dicha cosa nos exponamos a un mal mayor que el beneficio que nos trae, no dejaremos de lado aquello que nos es útil. En palabras de Spinoza: *“cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor; y de dos males, el que le parece menor”* (Spinoza, TTP 411). Esta ley general de la naturaleza humana nos lleva a considerar, en el TTP, que nadie se mantiene en el pacto o contrato social, manteniéndose fiel a su promesa de respetar las leyes del estado civil, sino en virtud de la utilidad que dicho pacto le presta. En este sentido, los firmantes no están obligados a mantener su palabra, según la cual seguirán al pie de la letra el derecho común, a no ser que del rompimiento del pacto se siga más mal que lo que les procura el contrato mismo. Esto es así en cuanto nadie es fiel a sus promesas sino solamente por el miedo a que le advenga un mal mayor si no las cumple, o por la esperanza de un bien mayor que se le proveerá si cumple su palabra. Es así como, para consolidar el Estado, debe tenerse en cuenta esta ley del comportamiento humano, según la cual el contrato no tiene fuerza sino en virtud de la utilidad



que les brinda a los pactantes. Sin esta, todo vínculo contractual queda sin valor. No nos deja otra alternativa el hecho de que los hombres actúen la mayoría del tiempo no bajo la guía de la razón sino de su propio placer, motivados y zarandeados por las más diversas de las pasiones. Como puede observar el lector, aquí Spinoza deja entrever un realismo pesimista, según el cual no se puede confiar en la sola fidelidad de los hombres. Dado el carácter pasional que estos le suelen conferir a sus actos, los hombres comúnmente se ven impedidos a actuar en conformidad con la razón. Y esta última es la única que puede llevarnos a contemplar la gran necesidad del Estado y de su conservación. Es por esto por lo que es necesario agregarle al pacto otros motivos para darle solidez, además de la fidelidad de los pactantes, sumándole criterios para su mantenimiento a través de una lógica de la utilidad, que indique que de estar fuera de este pacto se sigue un mal inevitable. Estos males inevitables son el hecho de ser arrojado a un estado de casi animalidad, donde se hace imposible pensar siquiera en tener una vida segura. Es necesario precisar que lo que esta doctrina de la utilidad defiende en la teoría política spinocista no es un derecho a la desobediencia, según la cual si el pacto no me conviene puedo abandonarme a mi propia suerte siguiendo mi camino por fuera de la comunidad. Realmente, lo que esta idea defiende es que nunca se encontrará, en ningún lugar, un estado de cosas tan favorable como lo es la pertenencia a un Estado, que me asegura mi protección. En este sentido, resulta casi que un acto irracional, por no ser lo más utilitario, no integrar el cuerpo social.

Dado que en el pensamiento de Spinoza existe una equiparación entre derecho y poder, como hemos explicado anteriormente, de esto se sigue que al momento de describir lo que ocurre con la transferencia del derecho natural al soberano, propia de la firma del pacto, jugará un papel importante esta misma relación de identidad. Como los individuos ceden parte de su poder en la conformación del estado civil, en la medida en la que limitan sus cursos de acción para someterse a leyes comunes que les determinan, ceden así mismo parte de su derecho. De esto se sigue que aquel que resulte con el poder supremo tendrá a su vez el derecho supremo de todos, con lo cual puede obligar a todos los pactantes usando la fuerza, o conteniéndolos al infundirles miedo al castigo. Esto es precisamente lo que asegura el cumplimiento del pacto entre aquellas personas que son incapaces de ver de manera racional la necesidad del Estado, siendo este el mal inevitable que se sigue de no seguir lo firmado. Vemos entonces el nacimiento de la autoridad política, que posee el poder de hacer cuanto quiera, un poder mayor al de los individuos tomados solitariamente, que precisamente lo han cedido para la conformación de una entidad superior que vigila la justicia de sus relaciones interpersonales. En este sentido, es solamente la sociedad la que mantiene el “*supremo*

*derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema*” (Spinoza TTP 414). Este derecho de la sociedad recibe el nombre de democracia, definida como *“la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede.”* (Spinoza TTP 414, 415). De ello se sigue que esta potestad suprema conformada por la unión de los poderes individuales, se erige como fuente de la ley, no estando ella misma sometida a ninguna coacción. Es así como los diversos pactantes están obligados a obedecer a esta potestad suprema, una obligación que surge de la necesidad misma que dicta la utilidad de instaurar leyes comunes. Esto no es sino obra de la razón misma, que determina la necesidad de la conformación de los Estados. Esta obediencia surge así del hecho de que los individuos han cedido en su totalidad su poder de defenderse.

Para Spinoza, esta obediencia debe ser incondicional y los individuos están obligados a cumplir todas las órdenes que emanen de esta autoridad que es la potestad suprema erigida en el Estado, sin importar lo absurdas que puedan resultar dichas órdenes. En esto, los hombres que no se adecuan a los dictámenes del Estado por su propia razón siguen los mismos postulados de la doctrina de la utilidad que se señaló con anterioridad. Eligiendo el mal menor, los súbditos obedecen a las autoridades estatales para evitar el castigo (Cf. Spinoza, TTP 415). Es decir, actúan guiados por el miedo.

En este punto, Spinoza parece querer matizar estas tesis tan fuertes declarando que de todas formas no se da que del Estado emanen órdenes absurdas. Según su argumentación, la autoridad soberana solamente tiene este derecho de mandar cuanto quiera en la medida en la que tenga la suprema potestad, pero esta no puede mantenerse si no cuida el bien común, dirigiéndolo todo de manera racional. Esta es la única forma que tiene de asegurarse que se conserva en el mando, pues es claro que no es posible mantener gobiernos a través de la violencia (Cfr. Spinoza TTP 416). Pero esta potestad suprema huye de las decisiones absurdas por dos razones suplementarias. En primer lugar, porque es imposible que una asamblea numerosa decida un absurdo, poniéndose de acuerdo sobre él. En segundo lugar, existe una razón relacionada con el fundamento mismo de la lógica de imposición de este poder soberano, el cual se crea en un primer lugar para controlar, mediante la razón, los desvaríos del apetito. Así, realmente es la imposición de este derecho sobre todos, a partir de una autoridad soberana, lo que aleja a la sociedad de la toma de decisiones arbitrarias. Sin embargo, la obligación de seguir a las autoridades supremas por muy absurdas que sean sus órdenes parece prevalecer a estas consideraciones.

Con esto, podemos percibir una tensión en la obra de Spinoza, similar a como ha sido señalado con anterioridad. La doctrina de la utilidad parece ser un intento de darle al

individuo todo su derecho a perseguir sus intereses propios. Pero parece que se le ata de pies y manos para que haga parte del cuerpo social, pues se plantea como imposible que su interés no sea pertenecer a este. De la misma manera como se defendía cierta parcela de individualidad, anteriormente, cuando se decía que los hombres pueden perfectamente no consentir con las órdenes del soberano, con tal de que las siga, en este caso se genera también un artificio teórico en el cual se conserva la capacidad de decisión del individuo al tiempo que se le coacciona a obedecer. En ambos casos, el mecanismo que llama al orden es el miedo, como herramienta fundamental del soberano para asegurar que se cumplan las leyes. Se trata de un miedo al castigo. Si aunamos esto al hecho de que se defiende la necesidad de seguir al soberano por muy absurda que sea la orden, es como si el pensador neerlandés quisiera asegurar a cualquier precio la obediencia, sin dudar en recurrir a cualquier mecanismo posible. Definitivamente, parece concederse la existencia de un fuero interno, al tiempo que se piensa sobre la necesidad de controlar los cuerpos. En este sentido, Spinoza muestra una gran desconfianza del comportamiento habitual de los seres humanos.

Esta tensión se agudiza aún más si analizamos la contraposición entre ciertas afirmaciones de Spinoza en favor de la defensa del fuero interno, y la teorización de la capacidad del soberano para controlar las almas.

Para el pensador neerlandés, la forma democrática de gobierno es la más natural, pues es la que *“más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo”* (Spinoza, TTP 418). En efecto, en este gobierno, los individuos ceden su derecho natural solamente en la medida en la cual se les consulte sobre las medidas a tomar en la sociedad recién formada. Cada uno de ellos, cediendo su derecho, no se aliena lo suficiente como para no ser parte del poder que la labor conjunta conforma, por lo cual siguen siendo *iguales*, y en la misma medida en la que lo son en el estado de naturaleza previo. En definitiva, la organización en asamblea hace que los diferentes individuos, no siendo totalmente ajenos al ejercicio del poder, no cedan totalmente su derecho natural. Así las cosas, podemos ver la vena liberal de Spinoza, en la medida en la que no existe una transferencia total del derecho natural a las autoridades soberanas, y esto es así pues los individuos conservan para sí su capacidad de juicio, que realmente no puede ser poseída por la potestad soberana. Existe, allí, un límite para el ejercicio del poder. Y esto no solamente en derecho, sino incluso de facto. Para el filósofo de Ámsterdam *“Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder, ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera.”* (Spinoza TTP 429). Verdaderamente, ninguna persona puede transferir su capacidad de juicio de manera que la autoridad erigida en

el pacto le ordene directamente cosas como forzarlo a amar u odiar a alguien, especialmente cuando se tienen sentimientos encontrados con los de la orden. Esto es precisamente lo que evita la excesiva violencia y el gobierno arbitrario de parte de las autoridades públicas, pues se conserva cierta libertad de juicio por parte de los individuos.

Sin embargo, nuevamente Spinoza se ve forzado a reafirmar el poder de la autoridad soberana. A pesar de la existencia de este fuero interno, y del límite que se le pone al Estado para modificarlo, la autoridad requiere de la obediencia para funcionar. De esta manera, existen otras formas de mover al acatamiento de las órdenes además del miedo. En efecto, para el filósofo de Ámsterdam, es compatible pensar en la conservación del propio juicio y la imposición de la obediencia en los súbditos. El TTP deja entrever la posibilidad de usar un poder de convencimiento, una especie de poder blando donde los súbditos acatan a las autoridades supremas por su propia voluntad, y no por medio de la imposición de la voluntad de otro. Así, es posible motivar a la acción haciendo cumplir la ley no solamente bajo el criterio del miedo a una pena, que implica la imposición de una voluntad sobre otra. Se puede también mover a la obediencia a través de usar estrategias tales como generar la esperanza de conseguir algo, por el amor a la patria, por una combinación de esperanza y miedo a la vez, o por la reverencia<sup>18</sup>. En todos estos casos, los hombres actúan siempre por propia convicción, según su propio criterio, con lo cual sin embargo no puede decirse que no actúen bajo el derecho de la autoridad estatal. Al contrario, de esta manera se logra la mejor de las obediencias, alcanzada por medio de *“la acción anímica interna”* (Spinoza, TTP 431) y no de la externalidad de salvar el propio cuerpo del castigo de una pena. En este aspecto, resulta interesante notar cómo en el TTP se vuelve a reafirmar todo el poderío de la autoridad política para controlar a los súbditos. Dicho texto nos informa: *“Por otra parte, aunque no es posible mandar sobre las almas (...) también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee”* (Spinoza TTP 432). Así, el poder soberano puede actuar sobre las mentes de los súbditos con diversos mecanismos, de manera indirecta, de tal forma que quedan bajo su influencia. Lo que no se puede ordenar, puede ser impuesto por medio de la persuasión. Ciertamente, existen hombres que sólo en virtud de los poderes del Estado son arrastrados por las pasiones en cierto sentido. Spinoza idea aquí, al teorizar sobre esta influencia sobre el mundo interno, las características de un auténtico poder

---

<sup>18</sup> Por reverencia Spinoza entiende una pasión resultante de la combinación de miedo y admiración. Así, en este contexto debe entenderse que el Estado busca promover una pasión compuesta de ambas pasiones más simples para llamar a la obediencia, generándolas entre la multitud.

blando, aun cuando no especifica su manera concreta de actuar. Nuevamente, asistimos a la ideación de mecanismos para reafirmar la autoridad, a pesar de la defensa de cierto individualismo.

Realmente, estos aspectos están relacionados con consideraciones antropológicas fundamentales del spinocismo. En el filósofo neerlandés coexiste un optimismo epistemológico, según el cual una persona ilustrada actuará siempre bien, y un realismo cargado de una antropología pesimista, según el cual la mayoría de los hombres permanecen ajenos a los dictámenes de la razón. Se trata de la distinción entre el sabio y el vulgo, el resto de los seres humanos que no pueden entregar su vida a la filosofía. Como vimos en el capítulo segundo, la filosofía es principalmente un camino ético. El sabio es aquel que sigue el dictamen de la razón en todos sus actos, aquel que usa bien esta facultad humana y que por lo tanto puede llevar una vida que está acorde con el bien. Estrictamente hablando, este tipo de seres humanos no necesita ni del miedo, ni de ser influidos por la autoridad, para comportarse de manera correcta. El desarrollo de su racionalidad les brinda comprensión de la necesidad de las normas, por lo cual su comportamiento siempre será ejemplar. Su fuero interno está, desde un principio, en acuerdo con la normatividad que proviene del Estado. Pero lograr la sabiduría resulta un camino tortuoso, que no está al alcance sino de un grupo reducido de hombres. El vulgo, por el contrario, la gran mayoría de la humanidad, es aquel que se deja arrastrar por el placer y las pasiones, y que por lo tanto deja mucho que desear con su comportamiento, pues es incapaz de seguir los consejos de la razón. Es por esto por lo que, en gran medida, el Estado spinocista se erige blindándose al máximo de este segundo tipo de hombres. Es más, podría decirse que, si existe la autoridad política, es porque la gran mayoría del género humano es incapaz de mantener al margen sus pasiones al momento de actuar. Un pueblo de sabios, no necesitaría de un gobierno. Pero eso es una utopía, y a Spinoza no le interesa defender utopías. Su teoría política es desde un principio de un gran realismo, y se concibe como una que tiene en cuenta la insociabilidad de los hombres. Así, en el TTP contemplamos constantemente una especie de respuesta conservadora a los derechos que, en un principio, parecen defenderse para los individuos. Se defiende cierta autonomía, principalmente del pensamiento, y sumamente abstracta, para inmediatamente reafirmar el poder de la política para ejercer su control sobre los cuerpos.

Esto se relaciona ampliamente con lo argumentado por Jorge Aurelio Díaz y Mario David Fernández Mora en su artículo *Democracia y libertad en B. Spinoza*. En dicho escrito, ambos autores señalan cómo en la teoría spinocista surge un problema cuando consideramos su idea de democracia. Ahora bien, esta argumentación tiene como subsidiaria cierto

entendimiento de la libertad presente en la obra de Spinoza, que pasaremos a abordar a continuación.

En efecto, para el filósofo neerlandés, no existe propiamente libre arbitrio, entendido como la situación en la cual la voluntad permanece autónoma con respecto a la razón. Bajo esta comprensión de la libertad, la voluntad es capaz de decidir si sigue o no a la facultad del entendimiento. El intelecto simplemente presenta los objetos de deseo, y corresponde a la voluntad determinar si se encamina detrás de ellos o no. Se trata de una facultad independiente, con sus resortes propios, y se puede hablar de acto incluso cuando no se siguen las determinaciones racionales del entendimiento. Ahora, para Spinoza, esta comprensión de la libertad es un error, pues no es capaz de explicar racionalmente cómo se ejecuta un acto libre. ¿Cómo puede darse que, por sí misma, la voluntad pase de la potencia al acto, si la razón, que le presenta los objetos de deseo, es algo distinto de ella? Bajo la forma como el judío de Ámsterdam entiende la libertad individual, este problema no se manifiesta, pues para él la voluntad es desde el principio un apetito racional. Se puede hablar de acto libre únicamente cuando consideramos la capacidad que tienen los seres humanos para seguir los dictámenes de la razón. En caso contrario, no se puede hablar propiamente ni siquiera de acto humano. Actuar contra la razón no puede significar sino que, o el intelecto se ha equivocado y ha tomado un bien aparente con uno verdadero, en cuyo caso hablamos de *error*, o las pasiones le han ganado la partida al impulso racional, en cuyo caso hablamos de que tuvo lugar una *pasión*.

Junto a este entendimiento de la libertad individual, para Díaz y para Fernández es importante señalar que Spinoza se mueve dentro del impulso moderno de comprender la libertad colectiva como libertad negativa. Para esto, es necesario tener presente el *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, de Benjamin Constant. En dicho discurso, Constant establece una diferencia entre la libertad positiva de los antiguos, fundamentalmente política, y la libertad de los modernos, principalmente considerada desde un ángulo civil, y centrada en proteger al individuo de toda externalidad que buscara limitar su autonomía. Para el antiguo, lo importante era participar en la *polis*, y su libertad consistía principalmente en su capacidad para influir en los asuntos públicos. Se trataba de una concepción donde no existían los derechos individuales. En cambio, para el moderno, es fundamental la defensa de su independencia individual, su vida privada, haciendo énfasis en la necesidad de proteger su “*autonomía para dar opinión, escoger profesión, tener propiedad, desplazarse, reunirse con otros, etc*” (Díaz y Fernández 22)

Con esto, tenemos todas las herramientas para formular de manera correcta el problema, tal como lo plantean Díaz y Fernández. En su teoría política, Spinoza, como Constant, está pensando fundamentalmente en términos de la libertad de los modernos, como defensa de la individualidad de quienes conforman la sociedad. Pero, a diferencia de Constant, Spinoza no posee un concepto de libre arbitrio. En su idea de libertad, para el pensador neerlandés, esta no es algo que se tiene por naturaleza, sino que se logra a través del ejercicio del intelecto. En este sentido, solamente son libres unos pocos, aquellos que logran guiar sus acciones bajo la luz de la razón. Debemos considerar que la democracia es el mejor sistema de gobierno, pero solamente para los sabios, que logran hacer de la filosofía una parte integral de su vida, y que por lo tanto pueden alcanzar una verdadera libertad individual. De lo contrario, la democracia se arriesga a convertirse en un mal gobierno, bajo el dominio del vulgo. Como régimen donde todos los individuos tienen la oportunidad de decidir sobre los asuntos comunes a través de una asamblea, esta forma de gobierno se somete a no ser sino la organización política de una mayoría que se deja guiar por sus pasiones más que por la razón. En este sentido, parece que la consecuencia lógica, teniendo presente la antropología spinocista, es que debe producirse una esclavitud generalizada, la tiranía de las pasiones. Serán estas las que dirijan realmente los asuntos públicos. Simplemente, nos encontraríamos frente a un colectivo que no tiene la disposición psíquica para juzgar adecuadamente. Esto se agrava si consideramos que ya hemos establecido que para el filósofo neerlandés la autoridad debe seguirse por muy absurdas que sean sus órdenes. Pero, como hemos señalado, Spinoza es de un realismo político excepcional, y sabe que es imposible instaurar un régimen conformado solamente por sabios. Frente a esto, para salvar a la sociedad de la vida en el error del vulgo, parece que la mejor opción no es la democracia, sino un régimen autoritario. Para los autores del artículo citado, esto se ve claramente en la *Ética*, en el escolio de la proposición 54 de la parte cuarta, donde Spinoza defiende que la esperanza y el miedo resultan pasiones útiles para establecer el vínculo político, dado que los hombres “*rara vez viven según el dictamen de la razón*” (E4P54esc). Ambas pasiones resultan herramientas útiles para ejercitar el gobierno, dado que “*Causa terror el vulgo si no teme*” (E4P54esc). Es solamente a través de ellas que se lograría una sociedad donde todos los hombres vivan bajo la guía de la razón.

En este sentido, en *Democracia y libertad en B. Spinoza* se concluye que bajo estas dificultades es que no pudo ser terminada la parte destinada a la democracia en el TP. ¿Cómo pensar en un régimen democrático funcional, que no sea utópico, con esta antropología y esta concepción de la libertad de fondo? Más allá de esto, si se defiende que el miedo o la

manipulación son medios útiles para establecer el orden sobre el vulgo, no se pueden desestimar las tendencias antiliberales de Spinoza, o al menos el impulso a defender algo así como una forma de liberalismo autoritario. Después de todo, esto parece entrar en contradicción con el hecho de defender el fuero interno, entendido como cierta independencia del consentimiento. Aunque en el caso del miedo se puede pensar efectivamente que se conserva cierta autonomía del pensamiento, la defensa de técnicas de poder blando indican una toma de partido por fenómenos como la fabricación del consentimiento, que pueden presentarse como problemáticas. ¿Estaría Spinoza de acuerdo con la propaganda, con la manipulación de masas y demás fenómenos contemporáneos de control de la capacidad de asentir? Siguiendo el espíritu de su propuesta y del extracto de la *Ética* citado por Díaz y Fernández, considero que su respuesta sería que sí. Pero esto sería no en miras de afirmar el poder en tanto poder, para conservarlo sin más, sino para conducir a los hombres, al vulgo, a un actuar verdaderamente racional. En este sentido, el fin parece justificar los medios.

Con esto, hemos caracterizado las posturas iusnaturalistas de Spinoza, viendo la exposición de sus ideas sobre la conformación del Estado, así como de sus fundamentos. Ahora, es momento de pasar a examinar el lugar atribuido al derecho sagrado como estando bajo la tutela del Estado y para nada bajo la influencia de la Iglesia. Como veremos, esto implica principalmente el monopolio del Estado de la interpretación de lo justo y lo injusto, lo que garantiza que nadie se subleve por interpretaciones arbitrarias de la moralidad.

## **b. El monopolio del Estado sobre el derecho sagrado**

En la explicitación de sus ideas políticas, Spinoza es muy claro en señalar la necesidad de crear una instancia superior a los diversos individuos que conforman la sociedad. Se trata del Estado, que tiene la misión de velar sobre las expresiones del puro apetito de manera caótica, que lleva a que cada uno tome lo que desea a su gusto. De esta forma, se puede pasar a un momento político, la conformación de un derecho civil, en el cual se guían de manera racional y pacífica las relaciones interhumanas. Para esto, cada individuo cede su derecho natural, quedando éste bajo el poder del Estado. Como veremos a continuación, para Spinoza este control absoluto del derecho civil de parte del poder soberano se extiende de igual manera al derecho sagrado o divino, sobre el cual la política también tendrá un control total. El objetivo del filósofo neerlandés es evitar cualquier división del poder posible, que lleve a una fragmentación del Estado. Se rechazan así las pretensiones de algunas Iglesias de obtener



ciertas facultades, como la capacidad de llevar a los tribunales a las autoridades políticas, o incluso la capacidad de excomulgar según su propio criterio. Esto está relacionado con la defensa de una supremacía del poder político sobre el religioso, en los términos en los cuales lo señalaba Böckenförde. El soberano acapara para sí la decisión de determinar todos los asuntos de materia eclesiástica.

La propuesta del TTP es que el poder político constituido es el único con la capacidad de hacer de la religión un discurso con fuerza de derecho en la sociedad. Dios no ejerce ningún reinado o no gobierna sobre los hombres sino en virtud de la autoridad soberana, es decir, mediante aquellos que ostentan el poder político en el Estado. Para entender esto, debemos recordar lo establecido en el primer capítulo, donde se mostró cómo para Spinoza la religión no es otra cosa que un mensaje que llama al ejercicio de la piedad, a la práctica de la justicia y la caridad, y para nada a sostener ciertas creencias en materia especulativa. Es así como el filósofo judío entiende por reino de Dios: *“aquel en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto”* (Spinoza, TTP 482). Es decir, se comprende por reino divino aquel Estado donde se procuran cumplir unos criterios morales básicos. Ahora bien, para Spinoza, esta práctica de la piedad no puede considerarse parte de una legislación aplicable a los hombres sino en manos de quienes detentan el derecho estatal. En sus propias palabras: *“Y como (según ya he probado) el reino de Dios sólo consiste en el derecho de la justicia y la caridad o de la verdadera religión, se sigue, como queríamos, que Dios no ejerce ningún reinado sobre los hombres, sino por aquellos que detentan el derecho del Estado”* (Spinoza, TTP 483). La única forma que tiene la religión para ganar fuerza jurídica es gracias a los decretos emitidos por parte del Estado mismo. Lo que nos quiere decir el filósofo de Ámsterdam es que, dado que la religión implica principalmente un tipo de comportamiento, unos dictados que guían la acción humana, los únicos que pueden llegar a concretizar y a vigilar que estos actos sean efectivos son quienes tienen el poder soberano en el Estado mismo. Solamente el soberano posee la capacidad de coacción necesaria para hacer efectivo el reino de Dios, llevando a los súbditos a comportarse de manera que prevalezcan la paz y la concordia entre ellos. El Estado es el único que puede imprimir en la sociedad los dictados de justicia y caridad o derecho divino, y cae sobre su responsabilidad que se aplique entonces la religión. Como puede verse, esto funciona solamente si entendemos por religión lo que Spinoza nos dice que es, una enseñanza moral muy básica.

Todo esto se sigue de manera simple, si tenemos presente la doctrina de derecho natural de Spinoza, según la cual en el estado de naturaleza propiamente no existe entre los hombres nociones de justo y de injusto. En este momento prepolítico, a los hombres se les

recomienda hacer lo que dicta el apetito, con lo cual “*la misma suerte (...) toca al justo y al impío*” (Spinoza, TTP 483). Así, para que tenga aplicabilidad la religión, para que las enseñanzas divinas tengan fuerza de ley, es necesario firmar el pacto. Solamente así se instaaura un orden de cosas en el cual puede hablarse propiamente de categorías morales como lo son la justicia y la injusticia o incluso la equidad y la iniquidad. En este punto, debe entenderse que lo que hace Spinoza es reunir en un mismo discurso las categorías del pensamiento religioso con el vocabulario y los postulados teóricos de las teorías iusnaturalistas. Se logra de esta manera una síntesis bastante ingeniosa en la cual los requisitos del buen ejercicio de la religión solamente pueden cumplirse en el marco de un Estado que se asegure de mediar las relaciones entre conciudadanos. Después de todo, solamente en el Estado entra a jugar la razón como garante de las relaciones humanas, alejando al caos propio del apetito.

Ahora bien, corresponde exclusivamente a las potestades supremas no solamente aplicar, sino también *interpretar* este derecho divino. En efecto, ellas son las únicas encargadas de interpretar qué es lo justo y lo injusto, sin lo cual no habría realmente monopolio del derecho sagrado por parte de la política. Si el Estado se limitara a aplicar lo que otras, las Iglesias, conciben, estas tendrían aún algún poder, y se arriesgaría a que el Estado no concentre todo el poder de decisión, a que se divida y se debilite.

En este mismo sentido, en el TTP se defiende que el Estado debe ser el único con la autoridad para interpretar aquello que debe considerarse como correcto con respecto a la *manera* de rendirle culto a Dios. Para avanzar su tesis, el filósofo neerlandés realiza una distinción entre dos tipos de actitudes culturales, es decir, entre el culto interno y el culto externo. El primero, está relacionado con la disposición anímica interior que tienen los sujetos para alabar a Dios y es el que puede llamarse propiamente piedad. Corresponde a ciertos pensamientos, que se poseen y que predisponen a los individuos a actuar de determinada manera, sin ser esos actos mismos. En este sentido, este no puede ser transferido a otro, pues se ubica en la dimensión del fuero interior. El segundo, el culto externo, se encuentra vinculado al ejercicio de esta piedad y a las disposiciones que ella predispone. Se trata de todo conjunto de prácticas rituales, como las ceremonias, los actos de adoración y no sin menor importancia las normas de acción prescritas por la religión. Éstas últimas son sin duda alguna las más importantes, debido a la importancia política que tienen.

En sintonía con las premisas de su filosofía política, según las cuales la libertad de juicio queda como parcela exclusiva de los individuos en la cual el Estado nada puede, Spinoza considera que los poderes públicos no deben inmiscuirse en la dimensión del culto

interno. Hacer esto es violar el derecho individual de cada uno, siendo propiamente un ataque a la manera que tienen los individuos de representarse a Dios. En efecto, el culto interno cubre una serie de dimensiones cognitivas que nos predisponen a alabar a Dios de cierta forma y que se vinculan únicamente con el criterio personal. Muy al contrario, Spinoza considera que es necesario que el culto externo sea controlado por las potestades públicas. Es esto lo que realmente puede llamarse el acto de interpretación del derecho sagrado por parte del Estado. Así, cae bajo la autoridad del Estado mediar sobre toda clase de ritos y sobre las acciones que recomiende la religión, legislando de manera que en el ejercicio de la piedad se salvaguarde la paz y la utilidad del conjunto de la sociedad.

Es importante tener presente que la palabra piedad, en la época de Spinoza, y desde los tiempos de Roma, no significaba únicamente la devoción religiosa, sino también todo un conjunto de actitudes de miramiento de los deberes para con la patria. Así, para ser piadoso se debe no solamente tener una actitud de respeto hacia Dios, sino que además deben cumplirse los deberes como ciudadano. Bajo esta consideración, debemos tener presente que la palabra está cargada con una connotación ampliamente sociopolítica y no solamente religiosa, que Spinoza trata precisamente de resaltar, estableciéndola como preponderante: *“La piedad hacia la patria es sin duda la máxima que uno puede practicar. Suprimido el Estado, en efecto, nada puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, sólo reinan la ira y la impiedad”* (Spinoza TTP 487). La virtud cívica tiene entonces mayor importancia, precisamente porque es la que ayuda a conservar el Estado y es por lo tanto como la condición de posibilidad de cualquier ejercicio religioso. Sin el Estado nada subsiste, y por lo tanto tampoco la religión, que como vimos, le corresponde a él aplicar. Continúa después Spinoza: *“De donde se sigue que cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo resulta impía, si de ella se deriva algún daño para el Estado; y que al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado”*. (Spinoza, TTP 487). Con esto, en el TTP no se quiere establecer otra cosa que el culto externo, el ejercicio de la piedad, debe seguir al pie de la letra la interpretación de lo justo de las autoridades supremas. Como el dictamen moral de la religión puede existir solamente allí donde ya hay vínculos políticos entre los hombres, para enmarcar el ejercicio de la piedad debe decirse que el criterio más importante es la salvación del conjunto del pueblo. Es a esta ley a la cual deben responder las otras normas de conducta, sean humanas o divinas. Con estas formulaciones, lo que busca Spinoza es afirmar con solidez que, aunque pueda pensarse que ser piadoso puede llevar a contrariar o a actuar de manera diferente a como lo recomienda el Estado, la piedad bien entendida implica el hecho de ir en conformidad con él bajo cualquier

circunstancia. Como es solamente la suprema potestad la que puede determinar aquello que se constituye como necesario para la salvación del conjunto del pueblo y para la seguridad del Estado, legislando lo que se considere necesario para cumplir a cabalidad esos fines, en la interpretación de la piedad se la debe seguir a ella bajo cualquier criterio, y no escuchar otras posturas concurrenciales, como la de las Iglesias.

El ejemplo que da Spinoza para ilustrar su manera de entender la piedad resulta bastante esclarecedor. Resulta significativa la referencia que el filósofo holandés hace a Mateo 5, 40: *“Por ejemplo, es piadoso que yo entregue también mi capa a aquel que está peleando conmigo y que quiere arrebatar-me la túnica. Pero, si se juzgara que ello resultaría pernicioso para el Estado, sería piadoso citarlo más bien a juicio, aun cuando hubiera de ser condenado a muerte.”* (Spinoza, TTP 487). En efecto, las palabras de Spinoza traen a colación una de las enseñanzas de Jesús reportadas por San Mateo. Se trata del conocido pasaje donde se hace un llamado a poner la otra mejilla, como un acto fundamental del ejercicio de la nueva justicia que el Cristo vino a imponer en el mundo. Ahora bien, para el filósofo neerlandés, esta enseñanza debe entenderse como relativa a un contexto y a unas realidades específicas. Están relacionadas con un Estado corrompido en el cual no podía ser aplicada un procedimiento de justicia normal. En este sentido, resultan un tipo de justicia propia de una virtud religiosa que no corresponde a los parámetros de justicia que Spinoza considera óptimos, en cuanto un correcto funcionamiento de los aparatos estatales debe ser la prioridad del ejercicio de toda piedad. Podría decirse que para Spinoza las enseñanzas de la Biblia deben ser interpretadas cuando van en deterioro del Estado. Contrariar o al menos eludir los intereses de la sociedad entregando la capa implica necesariamente faltar a una piedad de orden mayor, vinculada al ejercicio de nuestro rol como ciudadanos.

En este marco, se entiende con claridad el hecho de que las supremas potestades sean los intérpretes de la religión. Solamente a ellas corresponde determinar de qué manera cada uno debe practicar la piedad con el prójimo. Esto es, solamente ellas pueden decretar la manera en la cual cada uno está obligado a obedecer a Dios. Nadie puede decirse que obedezca a Dios si no lo hace según el criterio de la utilidad pública, siguiendo todos los postulados o normas de comportamiento de la autoridad soberana. Esto es así pues estamos obligados por precepto divino a practicar la piedad con todos, con lo cual nadie puede ayudar a uno si eso perjudica a otro o a todo el Estado. Para Spinoza, nadie puede practicar la piedad si no la adapta a la utilidad de todos (Cfr. Spinoza, TTP 489). El TTP aclara inmediatamente que en este sentido el único ejercicio religioso posible radica en el respeto del criterio del Estado por una razón suplementaria, y es que nadie puede conocer qué es lo mejor para el

interés público si no es a través de la expresión de éste en las decisiones y las leyes de las autoridades soberanas. Obedecer a la potestad suprema es un prerrequisito para obedecer correctamente a Dios, pues son solamente las leyes públicas las que informan sobre qué es el bien común. Con esta comprensión de la piedad, vemos a la práctica de la religión totalmente sumida bajo los criterios de la política, teniendo esta última un lugar primordial para el entendimiento de lo que es correcto o incorrecto. Sin embargo, es clave recordar que todo este tiempo hemos estado tratando del culto externo y por lo tanto del ejercicio de la piedad más que de la piedad misma, es decir, hemos estado hablando de acciones, y no de las creencias personales que cada uno pueda tener que lo motiven a actuar de determinada manera. Así, lo que queda bajo el control de las autoridades soberanas son los actos hacia los cuales mueve la piedad y no las representaciones mentales propias a ella, como lo puede ser imaginarse a Dios como una persona, etc. Este aspecto no es sino otra expresión del liberalismo teológico que se ha señalado en este escrito en el primer capítulo, que deja libre en su desarrollo al pensamiento, colocando límites a la autoridad pública para con él, con la novedad de que se introduce desde un punto de vista político una defensa del control que el Estado tiene sobre los cuerpos para impartir justicia.

Según Spinoza, el Estado debe ser el encargado de administrar todo lo relacionado con las cosas sagradas, y por lo tanto son las autoridades políticas las que deberán elegir los ministros, determinar los fundamentos y la doctrina de la Iglesia, excomulgar a alguien o aceptarlo en la estructura eclesiástica, salvaguardar a los pobres. Que sea de esta manera ayuda a la correcta aplicación de la religión, pero sobre todo constituye un factor de importancia para la estabilidad del Estado. Dado que el pueblo, generalmente bastante ferviente, está constantemente atento a todo los asuntos relacionados con el derecho y las cosas sagradas, velando porque se las cuide correctamente, pero principalmente vigilante de *“los labios de quien la posee”* (Spinoza, TTP 492), el Estado no sabría erigirse como verdadera y única autoridad si no controlara este derecho sagrado. Esto se debe a que quien ostenta el control sobre este dominio tiene realmente una influencia importante sobre el pueblo, o como dice Spinoza: *“Tanto es así, que se puede afirmar que quien posee esta autoridad, es quien más reina sobre los corazones.”* (Spinoza, TTP 492). En efecto, se trata de un poder que puede correr paralelo al del Estado, aconsejando acciones contrarias a las establecidas por el derecho civil, si no es controlado por la política, dada su misma naturaleza, que le lleva a ser ampliamente escuchado por la multitud y a erigirse como una guía de acción propia. Para Spinoza, en el caso en el cual se sigan las doctrinas de quienes consideran que el derecho sagrado no pertenece a las autoridades supremas, el resultado no puede ser sino la

división del Estado, de donde se seguirá necesariamente una disputa entre quienes ostentan el poder político y las supuestas autoridades religiosas separadas del aparato estatal. Más allá de eso, el filósofo judío acusa a estas posturas de querer realmente abrirse un camino hacia el poder estatal, pues, negándole al Estado la capacidad de dirimir sobre el derecho sagrado, realmente le retiran todo poder de decisión posible. En efecto, de esta manera lo fuerzan a tener que esperar la decisión de otro (las autoridades religiosas que eventualmente se apropian de este derecho) para poder actuar según lo que consideran útil, siendo juzgados sobre la piedad o la impiedad de su accionar por una instancia distinta de la misma fuerza política.

Estos argumentos de Spinoza nos llevan a pensar que todo el punto radica en evitar una instancia concurrencial paralela al Estado, que se considere a sí misma con la autoridad para juzgar de una forma u otra las acciones de quienes ostentan el poder soberano. Esto ocurría en buena medida en el caso de la Iglesia Romana durante la Edad Media. En efecto, como ejemplos históricos de esta disputa entre Iglesia y Estado, Spinoza habla de la excomunión del César Teodosio por parte del papa Ambrosio, en el año 390. Esta es una auténtica muestra de la interferencia generalizada en política por parte de los Pontífices Romanos en esa época, cuyas acciones son un caso paradigmático de unas circunstancias donde los oficios religiosos mostraban más poderío que lo que podían alcanzar las personas sobre las cuales recaía el ejercicio de la política. Esto era así, pues los poderes eclesiásticos se consideraban con la potestad de adentrarse en territorios de las autoridades públicas, para actuar supuestamente como jueces con mayores capacidades para determinar lo que es piadoso. Así, Spinoza esboza una corta crítica a la Iglesia Católica y al increíble poder que esta obtuvo para interferir en asuntos políticos, constituyéndose como una autoridad de gran influencia frente a todos los reyes y emperadores europeos: *“Pues la verdad es que lo que ningún monarca ha podido conseguir ni por la espada ni por el fuego, lo han logrado hacer los eclesiásticos con solo la pluma.”* (Spinoza, TTP 493). En el TTP se establece que esto fue un error de gran tamaño, dejar que la pluma, imbuida de autoridad sagrada, se instituyera como poder paralelo e incluso superior, evitando la formación de un monopolio que solo le debe pertenecer al Estado. Pero, más allá de estas consideraciones sumamente políticas, desde un punto de vista del ejercicio de la misma piedad y la religión también puede verse que lo más adecuado es dejar que la potestad soberana juzgue sobre el derecho sagrado. En efecto, resulta mucho más apropiado confiar esta tarea de velar que las acciones de los hombres sean piadosas al Estado mismo antes que a simples ostentadores de oficios religiosos, que no tienen de su lado la poderosa herramienta de la instauración de leyes para moldear el actuar de los hombres en cierta dirección, a través de castigos. Con todo su poder de coacción, las

autoridades políticas realizan realmente el reino de Dios, evitando la lucha incesante entre los individuos e instaurando buenas relaciones entre ellos.

Para terminar esta sección, solo queda decir cómo es interesante que para Spinoza esta discusión en el seno del cristianismo, sobre quién debe poseer el poder sobre el derecho sagrado, termina siendo en gran medida un resultado de los mismos principios de dicha religión. Según su comprensión de las cosas, esto no ocurría en el judaísmo. En efecto, desde los principios de la religión cristiana, esta se vio difundida por particulares y no por figuras políticas. Al contrario, las primeras reuniones se realizaban a espaldas de los ostentadores del poder soberano, en iglesias privadas. De esta manera, los creyentes determinaban según su propio juicio todo lo relacionado con los oficios sagrados y su administración, en lo cual no interfería para nada como criterio el bienestar general del Estado, pues la Iglesia existía como ajena a la sociedad. Para Spinoza, el siguiente paso fue el decisivo, pues una vez la religión se introdujo en el Estado, los sacerdotes o eclesiásticos la enseñaron a los poderes públicos tal como ellos ya la habían configurado. Esto no pudo ocurrir sin que ellos hubiesen dejando su impronta, logrando algo decisivo para la conformación de su poder en cuanto convencieron a los emperadores de reconocerlos como los únicos intérpretes del derecho sagrado. Lograron imponer la idea de que ellos eran los vicarios de Dios, es decir, se presentaron como los auténticos representantes terrenales de Dios mismo, un título que aún al día de hoy es aplicado al Papa. A esto habría que añadirle el que se multiplicaron los dogmas religiosos, ganando cada vez más terreno como especulación filosófica y abandonando así la simple enseñanza de obediencia de Cristo. Se llegó al punto en el cual se le atribuyó al Sumo Pontífice cualidades interpretativas excepcionales, creando una casta dedicada a *“innumerables especulaciones inútiles”* (Spinoza, TTP 497). Según Spinoza, en el judaísmo esto ocurrió de un modo totalmente diferente, principalmente porque la Iglesia comenzó al tiempo que el Estado. Moisés, figura ideal de la autoridad política, era al mismo tiempo la máxima autoridad religiosa, en cuanto los sacerdotes obtenían su derecho en la medida en la que éste monarca se las otorgaba. En efecto, fue él personalmente quien eligió a sus eclesiásticos, pues fue el encargado de organizar todos los asuntos religiosos, y con esto la autoridad política tenía una gran parte de participación en el derecho sagrado, y el pueblo lo tenía por tanto en buena estima. Esto continuó con los reyes subsecuentes, quienes también escogían a sus ministros, o como lo muestra el caso de David, quien trazó personalmente el plano del Templo, encargándose él mismo de un asunto sagrado tan delicado. En términos teológico-políticos, el judaísmo representa entonces la postura en la cual lo político controla suficientemente lo religioso, y en ese sentido no hay una disputa por saber cuál es la autoridad

más alta. Desde el principio, la autoridad soberana se identifica como la instancia superior, a la cual se debe obedecer. En cuanto al cristianismo, en la época de Spinoza se requiere realizar toda esta reflexión del TTP para buscar llegar a un punto similar.

Con lo dicho hasta aquí, puede irse formulando desde ya de manera explícita aquello que hasta ahora tan solo hemos mostrado superficialmente, y es la solución que le da Spinoza al problema teológico-político. Como hemos señalado al principio de este escrito, este problema radica en una de las aristas de la tematización de la superstición, como el fenómeno en el cual se persiguen las opiniones disidentes sobre asuntos especulativos. Para que esto cese, Spinoza cristaliza sus reflexiones en una comprensión determinada de la religión, así como en la pregunta por quién tiene la autoridad sobre el derecho sagrado. Como puede notarse, el asunto se resuelve haciendo énfasis, desde la teoría política, en la defensa al derecho que tiene cada individuo para pensar y expresarse libremente en materia religiosa, mientras sus acciones no perjudiquen en ningún sentido el bienestar público. Pero la solución también apunta al hecho de que los únicos garantes del derecho sagrado son las autoridades políticas, quienes tienen la potestad de conservar para sí cualquier interpretación de lo que es piadoso o impío. En el Estado spinocista, no resulta impío quien se equivoque en términos de la ontología divina, sino quien cometa actos en contra de la sociedad. Con esta teoría, todo sustento intelectual para la persecución religiosa queda neutralizado, pues se retira el ámbito del pensamiento como necesario al correcto ejercicio de una vida religiosa. Pensar como se quiera de la naturaleza divina no significa una falta a la religión, pues ésta, bien entendida, no es para nada cierto tipo de representaciones mentales, sino un llamado a la *obediencia*, una palabra que no significa otra cosa que el llamado a amar a Dios y al prójimo como a sí mismo. En este sentido, no puede perseguirse a nadie por representarse de determinada manera la naturaleza divina, pues sus opiniones corresponden a su fuero privado y no afectan en nada el buen desarrollo de la aplicación de la justicia por parte del Estado. Por el contrario, el Estado sí que tiene toda la potestad para entrar a mediar las *acciones* de los individuos, una vez estos falten al correcto desarrollo de la sociedad.

Pero esto lo veremos más a profundidad en el siguiente apartado, que servirá de conclusión de este escrito, y donde reconstruiremos la defensa de Spinoza de la libertad de pensamiento y la libertad de expresión como derechos indispensables de los individuos.



### **c. La libertad de pensamiento y de expresión como derechos fundamentales**

En el último capítulo del TTP, Spinoza se arma con la pluma para realizar una verdadera apología de la libertad de pensamiento, idea bajo la cual debemos entender también la libertad de expresar en el ámbito público lo que se opina. En dicha sección, el pensador neerlandés defiende la necesidad de que se otorgue este derecho a los individuos que conforman el Estado, estableciendo a su vez los límites que a su juicio deben aplicarse a esta característica esencial de las instituciones estatales correctamente construidas. Es aquí donde podemos ver de manera contundente sus concepciones liberales entrando en tensión con todo lo defendido anteriormente como herramientas disponibles al soberano para mantener a los súbditos en la obediencia. En este sentido, sus posiciones parecen matizarse, inclinándose la balanza hacia el lado de la defensa de una posición liberal, cuando las consideramos desde el ángulo de la libertad de expresión.

Para Spinoza, la libertad de pensamiento debe otorgarse teniendo en cuenta aquello que dicta un acercamiento pragmático a las características mismas de la naturaleza humana. En efecto, este derecho debe otorgarse debido a la imposibilidad de mandar sobre las almas de manera absoluta. Al fin de cuentas, debemos tener presente que según la doctrina iusnaturalista presente en el TTP, es imposible un traspaso total del derecho natural a las autoridades públicas. Puede considerarse que esto es así, pues por mucha influencia que pueda tener el Estado sobre los individuos, realmente es un hecho el que nadie puede evitar valerse de su razón para juzgar las cosas. La conciencia humana no puede ser obligada a aceptar lo que no considera razonable. Dada esta imposibilidad, al Estado correctamente construido no le queda otra opción que respetar esta dimensión privada, el fuero interior, que se erige como una isla donde cada individuo posee su propia facultad de razonar libremente, y de opinar sobre todo lo que le incumbe. Siguiendo esta línea de comprensión de la condición humana, para Spinoza resulta más que natural el hecho de que todo Estado donde se desee imponer cierta manera de pensar, resulte inevitablemente violento. Establecer por decreto público una determinada comprensión de lo verdadero y de lo falso, o directamente prescribir cuales son las opiniones en las cuales debe creerse para desarrollar la devoción hacia Dios, no puede culminar sino en un gran conflicto. Este nace de tratar de imponer algo que por su propia naturaleza no puede ser impuesto.

Siguiendo la línea de este pragmatismo consciente, en el TTP se argumenta que, a pesar de que las autoridades tengan derecho a declarar como enemigos a quienes no piensen

como ellas, adoptar este curso de acción no va acorde al criterio de considerar lo que es más útil para el Estado. El soberano posee la capacidad y la legitimidad para llevar a la muerte a cualquier individuo por el asunto más vano. Pero el sano juicio de la razón dicta que esto conducirá al Estado a una gran inestabilidad y eventualmente a su caída. Se sigue entonces que las autoridades soberanas no poseen realmente un poder *absoluto* para decretar la muerte por estos asuntos, pues eso las llevaría a su autodestrucción. En otras palabras, como castigar a un individuo por lo que piensa representa un peligro para la autoridad constituida en el Estado, resulta contradictorio que esto sea un derecho de los poderes soberanos. Ello sería un derecho a la autodestrucción, dada la doctrina que sostiene como equivalentes el derecho y el poder, o la idea según la cual tengo tanto derecho a todo aquello que permite alcanzar mi poder. Realmente, aquí lo que parece ocurrir es que Spinoza confía, tal vez excesivamente, en que un régimen injusto y desmesurado terminará por autodestruirse. De hecho, en todo su pensamiento, esa parece ser la razón por la cual se le da poderes excesivos al gobierno, otorgándoles un control absoluto y exigiendo una sumisión total de los súbditos. En vistas de mantener a raya cualquier intento de subversión en el seno de la sociedad, que hiciese dudar de quién es la verdadera autoridad, se tiende darle un poder absoluto al Estado. Esto incluye mantener bajo su dominio aquellas reclamaciones que provienen de cierta interpretación de la religión. Pero, como los individuos parecen siempre conservar su fuero interno, para Spinoza resultaría impracticable un régimen excesivamente violento y autoritario. Sin embargo, podríamos dudar si esto es realmente así. En la historia parecen existir numerosos ejemplos de experiencias totalitarias, con Estados ampliamente represivos, que supieron controlar a su población usando incluso técnicas de manipulación, que, como ya vimos, Spinoza no desaconseja usar.

El mismo Spinoza pasa a mostrar cómo es necesario que, a pesar de todo, se mantengan ciertos límites a la libertad de expresión. La violencia propia de los Estados que censuran no debe evitarse, en un gobierno correctamente construido y moderado en lo que respecta a este tema, otorgando una libertad de expresión absoluta a los súbditos. Al contrario, en el TTP se argumenta que esto sería perjudicial; es necesario revisar los fundamentos del pacto social mismo para tener presente hasta dónde llega el derecho de los individuos a manifestar públicamente lo que piensan. Con respecto a este tema, la argumentación girará en torno a afirmar que el límite para este derecho a la libre expresión consistirá en uno solo: debe castigarse a todo individuo que critique o que alce la voz contra el mismo pacto social que da lugar a la existencia del Estado.

En efecto, para Spinoza debe existir un marco jurídico dentro del cual las opiniones deben ser expresadas, y por lo tanto debe seguirse cierta normatividad si no se quiere faltar contra la ley. En este sentido, las opiniones deben limitarse a ser expresadas, y para nada deben llevar a actuar en contravía con lo que es de actualidad en la legislación del Estado conformado. Tampoco puede ser una opinión expresada en términos de un llamado a la sedición, que busque introducir algo nuevo en el Estado sin su autorización, ni puede llevar consigo una sola pizca de engaño, ira u odio, sino que debe ser expuesta de manera absolutamente racional. Se le debe dejar a las autoridades soberanas la labor de sopesar los argumentos para determinar si deben realizarse cambios institucionales o no. Spinoza es bastante claro en que este es el camino correcto para hacer valer la opinión propia en temas controversiales, y que dicho sentir debe ser tramitado a través de marcos institucionales:

*Supongamos, por ejemplo, que alguien prueba que una ley contradice a la sana razón y estima, por tanto, que hay que abrogarla. Si, al mismo tiempo, somete su opinión al juicio de la suprema potestad (...) y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos. Más, si, por el contrario, obra así para acusar de iniquidad al magistrado y volverle odioso a la gente; o si, con ánimo sedicioso, intenta abrogar tal ley en contra la voluntad del magistrado, es un perturbador declarado y un rebelde. (Spinoza, TTP 504, 505)*

Esta expresión institucional del descontento distingue al buen ciudadano, que busca remendar el actuar de las autoridades, del mal ciudadano, que busca criticar las autoridades públicas solamente con la intención de socavar el Estado mismo. Quien busca solucionar una situación de injusticia, sin mostrarse sedicioso, recibe el epítome de ser el más excelente de los ciudadanos, dando muestras de su justicia y de su piedad. Lo importante es que su crítica se desarrolle dentro de los parámetros del Estado, y nunca se ponga en tela de juicio la autoridad de las supremas potestades para dirimir el asunto. Así las cosas, este ciudadano deberá seguir actuando contra su propia voluntad, mientras no se introduzcan cambios en la legislación que se alineen con lo que él mismo considera correcto y oportuno. Esto es así pues la justicia depende exclusivamente de las potestades supremas y ellas son las verdaderamente encargadas de decidir qué es correcto y qué no.

Todo esto es fácil de ver si seguimos la definición de Spinoza de piedad, según la cual esta se encuentra en grado sumo en los individuos que buscan la paz y la tranquilidad del

Estado. Pero como si cada quien actuase como quisiera se seguiría la ruina del cuerpo político, debe tenerse presente entonces que la libre expresión de la opinión se transforma en sedición si va acompañada de actos. Así, las únicas opiniones que castiga el Estado spinocista, las únicas que se consideran sediciosas, son aquellas que van en contravía a la existencia de este mismo Estado, es decir, aquellas opiniones cuya expresión llevan a suprimir el pacto a través del cual “*cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio*” (Spinoza, TTP 506). Entre las opiniones que Spinoza alcanza a enumerar como sediciosas figuran aquellas que afirman que la autoridad suprema no es autónoma, también todo llamado a no cumplir las promesas, o la idea según la cual todo el mundo puede vivir bajo su propio criterio. La razón deriva de ver lo que dichas opiniones implican, pues rompen el juramento de fidelidad que cada individuo da durante su firma del pacto, y por lo tanto implican ellas mismas un rompimiento del contrato que cada uno concluyó con los demás, como si se tratara de un acto injusto como cualquier otro. Así, queda establecido el límite a la libertad de expresión en el Estado spinocista. Con esto en mente, no está de más decir que esta postura parece demasiado severa, si pensamos ciertas situaciones de injusticia que normalmente atraviesan la vida de los Estados. Spinoza no parece concebir como posible que una entidad política caiga en una perversión tal que sus prerrogativas resulten excesivas, ni da lugar a ningún derecho a la desobediencia. Esto puede vulnerar ampliamente la vida de los individuos, una vez que sus acciones quedan sometidas a seguir en todo momento el juicio del Estado. Numerosos ejemplos existen en el mundo de casos en los cuales los gobiernos fueron demasiado lejos con sus facultades. Sin ir a buscarlos a otras partes del mundo, puede pensarse en las ejecuciones extrajudiciales cometidas por el ejército colombiano, posibles gracias a la legislación que daba incentivos de acuerdo a las bajas logradas por los militares. Se trata de un caso de injusticia palpable, que tuvo como resultado ser más bien una incitación al crimen que otra cosa. En este caso, realizar una crítica a las autoridades mientras se sigue actuando en conformidad con la ley vigente parece inmoral. El problema de fondo, en la teoría spinocista, parece ser la ausencia de un equilibrio de poderes. No se teoriza ningún mecanismo para evitar la concentración de poder, como la separación de poderes propia de un autor como Montesquieu. La ideación de mecanismos tales quizás habría que buscarla en el TP, pero justamente este se encuentra inconcluso con respecto a la democracia. Juzgando desde el TTP, pareciera como si a Spinoza le ganara su miedo al vulgo sobre otras consideraciones, buscando sujetarlo a cualquier lugar.

De todas formas, es importante señalar que en numerosas ocasiones Spinoza deja entrever un optimismo epistemológico, como lo señalé con anterioridad. Esto se ve en sus

consideraciones sobre los sabios. En este sentido, para Spinoza la libertad de expresión debe ser permitida, no solamente porque se trate de una virtud, sino también porque es imposible que el poder de las leyes puedan oprimirla efectivamente, de manera que se la controle de manera absoluta. Esto es así ya no solamente porque el silencio es algo que huye del vulgo, ampliamente dado a los vicios, sino también por una razón más acorde con una visión optimista del ser humano: los hombres honestos, entre más se les quite la libertad de hablar, más se empeñaran en hacer valer su palabra para luchar contra la injusticia. Esto es así pues hacen gala de integridad, de buena educación y de virtud, que les hacen más libres. Spinoza piensa aquí, por supuesto, en los sabios. En efecto, para el filósofo judío es importante evitar esas sediciones que nacen de los hombres justos, pues estos son proclives a rebelarse cuando en el Estado se considera un crimen las opiniones que ellos consideran verdaderas, decretando como maldad aquello que a ellos les mueve a la piedad para con Dios y para con sus prójimos. En sus propias palabras:

*Dado, pues, que la naturaleza humana está así constituida, se sigue que las leyes que se dictan acerca de las opiniones, no se dirigen contra los malvados, sino contra los honrados, y que no se dictan para reprimir a los malintencionados, sino más bien para irritar a los hombres de bien, y que no pueden ser defendidas sin gran peligro para el Estado. (Spinoza, TTP 509)*

En efecto, el hombre honrado siempre se verá motivado a actuar según lo que su integridad le indica, para combatir el hecho de que su opinión sea considerada un delito. En este punto es importante tener presente que lo que Spinoza tiene en mente es el hecho de prohibir ciertos dogmas religiosos sobre otros. En este caso, se trata de las posiciones de aquellos hombres que a través de la filosofía logran una comprensión más acertada de la naturaleza divina, una opinión que se puede ver prohibida por un Estado censor. Así, prohibir cualquier dogma resulta por lo menos contraproducente, pues se está negando una posibilidad de comprensión de lo divino que sin embargo es capaz de hacer honesto y piadoso a un hombre, lo cual es lo verdaderamente importante.

Para concluir este escrito, solamente queda decir que Spinoza se muestra reacio a que las autoridades se muestren proclives a la censura de opiniones por el hecho de que eso supone el posicionamiento del Estado en favor de una postura ideológica en particular. Con esto, el filósofo judío muestra su rechazo al hecho de que la autoridad tome partido entre los debates teológicos del lado de cualquier campo posible, pues eso significa su debilitamiento.

En efecto, para Spinoza esto ocurre entre los individuos supersticiosos, que entran en conflictos teológicos por simples posiciones teóricas y que en numerosas ocasiones llevan esta conflictividad a una nueva dimensión política. Estos esperan resolver sus disputas con el apoyo de las leyes y los magistrados, tratando de usar la fuerza pública en su favor. Esta es la causa de que dichas disputas se lleven a cabo con tanta pasión y ánimo, pues se espera triunfar sobre el adversario y conquistar honores en el proceso, moviendo el aparato estatal. Para el pensador neerlandés, estas leyes que buscan imponer la censura se dan principalmente motivadas por aquellos que se dejan llevar por la ira frente a la existencia de espíritus libres. En su intento de silenciar a estos hombres honestos, a los sabios, que no pueden quedarse callados delante de las afrentas a lo que ellos consideran ser la verdad, utilizan de manera ilegítima el Estado. El único resultado posible es que la Iglesia caiga en cismas, nacidos de puras discusiones teóricas, que se alejan de la verdadera naturaleza de la religión que no es otra cosa que el mensaje de obediencia numerosas veces resaltado en este escrito.

Así, en la parte más política del TTP, se llega al culmen del desarrollo teórico de la separación de teología y filosofía. En estas condiciones, se resalta la tarea de la filosofía de investigar la naturaleza de Dios, volviéndose por lo tanto el campo donde propiamente se ejercita la libertad de expresión por excelencia, al atender asunto tan capital y tan fuertemente censurado por los teólogos. De estas consideraciones, se llega a la conclusión que la verdadera teología para Spinoza resulta ser nada más que la filosofía, pues es la ciencia el verdadero camino para construir un discurso sobre Dios acorde a lo que él es. Por otro lado, lo que comúnmente conocemos como teología, apoyada sobre las bases de la revelación, queda configurado como trabajando a partir de las historias sagradas y de los milagros, por lo cual no puede construir un discurso racional, al no proceder a través de deducciones. La defensa de la libertad de filosofar busca por lo tanto una defensa de posturas teológicas como las de Spinoza, que son resultado no tanto de una exégesis bíblica determinada, sino de los logros de la nueva filosofía propia de los primeros albores del pensamiento moderno. En este sentido, el ejercicio de la filosofía queda salvaguardado por las autoridades estatales, quienes brindan una total libertad en su ejecución, permitiendo desde el antropomorfismo más contrario a la filosofía spinocista, hasta el panteísmo más extremo, tan sospechoso y cargado de radicalismo para las mentes de la Europa del siglo XVII. En estos aspectos, debe concederse que Spinoza se adhiere ampliamente a la tradición liberal y al modelo laico del Estado. Su posición le lleva a sostener la necesidad de una neutralidad metafísica del Estado, sumado a la defensa del dominio de la política sobre asuntos eclesiásticos. La política legifera sobre las iglesias y se socava así toda pretensión en favor de las utilidades políticas de la religión. En este

sentido, se le da de lleno una solución al problema teológico-político, a través de una defensa de la libertad de pensamiento y de expresión. Efectivamente, sólo en el Estado dedicado a tomar partido por una postura teórica en específico, sobre una comprensión determinada de lo divino, se agravan los problemas de la diferencia religiosa. Solamente este tipo de Estado puede promover la censura, para apoyar una interpretación religiosa particular. Cuando esto ocurre, se utiliza la fuerza de las autoridades soberanas para dirimir disputas teológicas. Estas nacen de una incompreensión: son realizadas por mentes supersticiosas, que son incapaces de ver el entendimiento auténtico de la religión que lleva a la tolerancia, una donde la piedad y la devoción bien comprendidas no son sino asunto de acciones y no de opiniones. Pero nada de esto ocurre en el Estado tolerante y laico, donde no se persigue a los hombres por sus opiniones, sino que se les juzga en consonancia con aquello que también se consideró en terrenos de la religión misma, es decir, según las consecuencias de sus acciones. En definitiva, podría concluirse que la filosofía de Spinoza es una en la cual tanto la religión como el Estado dejan a cada uno la libertad de pensar como quiera, faltando al dictamen de ambas esferas de la sociedad, la religiosa y la política, solamente en la medida en la cual se realizan actos inicuos. Esta es la única cosa que constituye una verdadera falta a la piedad, que debe ser comprendida en su dimensión no solamente vertical, de relación de los hombres con Dios, sino también horizontal, en su determinación con relación a otros hombres.

## Bibliografía

- Abbagnano, Nicolás. *Historia de la filosofía. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*. Traducido por Juan Estelrich and J. Pérez Ballestar, 4a ed., vol. 2, Barcelona, Hora, S.A., 1994. 4 vols.
- Alexis-Baker, Andy. "Spinoza's Political Theology: Theocracy, Democracy and Monism." *Journal of Church and State*, vol. 54, no. 3, 2011, pp. 426-444. doi: 10.1093/jcs/csr113.
- Ayala Román, Ana María. "Virtud y felicidad: análisis desde la antropología cartesiana y el pensamiento comunitario de Spinoza." *Praxis Filosófica*, vol. 44, 2017, pp. 169-191, <https://praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/4354/6581>.
- Bagley, Paul J. *Philosophy, Theology, and Politics: A Reading of Benedict Spinoza's Tractatus Theologico-politicus*. Leiden, Boston: Brill, 2008.
- Biblia de Jerusalén*. 5ta. edición ed., Bilbao, Desclée De Brouwer: Bilbao, 2019.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang. *State, Society, and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*. Berg, 1991.
- Breton, Stanislas. "Politique, Religion, Écriture chez Spinoza." *Pardès*, vol. 40-41, 2006, pp. 143-153. *Cairn*, <https://www.cairn.info/revue-pardes-2006-1-page-143.htm>. Accedido el 08 de junio de 2022.
- Breton, Stanislas. *Spinoza: théologie et politique*. Desclée, 1977.
- Dagron, Tristan, et al., editors. *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"? libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007.
- Danino, Philippe. *Le meilleur ou le vrai: Spinoza et l'idée de philosophie*. Publications de la Sorbonne, 2014. *OpenEdition Books*, <https://books.openedition.org/psorbonne/97520>. Accedido el 14 de agosto de 2023.



- Danino, Philippe. "L'idée de philosophie à l'âge classique." *Archives de Philosophie*, vol. 81, no. Centre Sèvres, 2018, pp. 7-14. *Cairn*, <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2018-1-page-7.htm>. Accedido el 29 de agosto de 2023.
- De Dijn, Herman, et al., editors. *Studia Spinozana: Spinoza's Philosophy of Religion*. vol. 11, Wurtzbourg: Königshausen & Neumann, 1996.
- Della Rocca, Michael, editor. *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Díaz Ardila, Jorge Aurelio. "Reflexiones en torno al concepto de Religión." *Estudios de Filosofía*, vol. 51, 2015, pp. 22-43, [https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/view/22949/18900](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/22949/18900).
- Díaz Ardila, Jorge Aurelio, and Mario David Fernández Mora. "Democracia y libertad en B. Spinoza." *Praxis Filosófica*, vol. 50S, 2020, pp. 11-24. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i50.8902.
- Domínguez, Atilano. *Biografías de Spinoza*. Editado por Atilano Domínguez, Guillermo Escolar, 2020.
- Fernández Druetta, Lelio. *Un claro laberinto*. Editado por Jean-Paul Margot, Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2016.
- Feuer, Lewis Samuel. *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Transaction Books, 1987.
- Gómez-Alonso, Modesto. "Spinoza on Freedom, Individual Rights and Public Power." *Praxis Filosófica*, vol. 40, 2015, pp. 11-34, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209038528001>.
- Grene, Marjorie, editor. *Spinoza, a Collection of Critical Essays*. Garden City: Anchor Books, 1973.

- Harvey, Warren Zev. "Spinoza on Biblical Miracles." *Journal of the History of Ideas*, vol. 74, no. 4, 2013, pp. 659-675, <https://muse.jhu.edu/article/523434>.
- Huenemann, Charles, editor. *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Israel, Jonathan Irvine. *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Translated by Ana Tamarit, México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- James, Susan. *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Lagrée, Jacqueline. "Spinoza, la religion philosophique." *Lycée Chateaubriand Rennes*, 2016, [https://www.lycee-chateaubriand.fr/wp-content/uploads/2016/05/Lagree\\_Spinoza.pdf](https://www.lycee-chateaubriand.fr/wp-content/uploads/2016/05/Lagree_Spinoza.pdf).  
Accedido el 29 de agosto de 2023.
- Levene, Nancy K. *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Mac Gregor, Felipe E. "La teoría de la religión según Spinoza. El Tratado Teológico-Político." *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 25, 1998, pp. 265-285, <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/114418>.
- Margot, Jean-Paul. "Libertad y necesidad en Spinoza." *Praxis Filosófica*, vol. 32, 2011, pp. 27-44, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209022654002>.
- Margot, Jean-Paul. "A propósito del "More Geométrico" en Descartes y Spinoza." *Praxis Filosófica*, vol. 29, 2009, pp. 85-100, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209020352005>.
- Matheron, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011.
- Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Editions de Minuit, 1969.

- Matheron, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne, 1971.
- Melamed, Yitzhak Y., and Hasana Sharp, editors. *Spinoza's 'Theological-Political Treatise': A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- Moreau, Pierre-François. *Problèmes du spinozisme*. Vrin, 2006.
- Moreau, Pierre-François. *Spinoza. État et religion*. Lyon: ENS Éditions, 2017.
- Peña, Javier. “República, libertad y democracia en Spinoza.” *Co-herencia*, vol. 15, no. 28, 2018, pp. 155-180, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77455380007>.
- Preus, J. Samuel. *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Ramond, Charles. *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses, 2007.
- Ramos-Alarcón, Luis. “Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza.” *Diánoia*, vol. LX (75), 2015, pp. 105-128.
- Salazar, Luis. “El problema de la obligación política en Hobbes y Spinoza.” *Diánoia*, vol. XLVII, no. 48, 2002, pp. 67-88, <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/449/453>.
- Schettino, Humberto. “Política e imperium en Maquiavelo y Spinoza.” *Diánoia*, vol. XLVII, no. 48, 2002, pp. 37-66, <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/448/452>.
- Sévérac, Pascal. *Spinoza transatlantique: Les interprétations américaines actuelles*. Edited by Chantal Jaquet and Pierre-François Moreau, Éditions de la Sorbonne, 2021, <https://books.openedition.org/psorbonne/89765>.
- Sévérac, Pascal, et al., editors. *Spinoza transatlantique: les interprétations américaines actuelles*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019.

- Sharp, Hasana, and Yitzhak Y. Melamed, editors. *Spinoza's Political Treatise: A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2018.
- Spinoza, Baruch. *The Collected Works of Spinoza, Volumes I and II: One-Volume Digital Edition*. Edited by Edwin Curley, translated by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Spinoza, Baruch. *Ética: demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña García, Alianza Editorial, 2011.
- Spinoza, Baruch. *Oeuvres complètes*. Edited by Thibaut Gress, traducido por Charles Appuhn, Paris: Robert Laffont, 2019.
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*. Traducido por Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Editado y traducido por Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Editado por Atilano Domínguez, Alianza Editorial, 1986.
- Spinoza, Benedictus de. *Correspondencia*. Editado y traducido por Atilano Domínguez, Guillermo Escolar Editor, 2020.
- Steinberg, Justin. *Spinoza's Political Psychology: The Taming of Fortune and Fear*. Cambridge University Press, 2018.
- Strauss, Leo. "How to Study Spinoza's 'Theologico-Political Treatise.'" *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 17, 1947-1948, pp. 69-131, <https://www.jstor.org/stable/3622164>.

Strauss, Leo. *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible: recherches pour une étude du "Traité théologico-politique"*.

Traducido por Gérard Almaleh, Paris: Cerf, 1996.

Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. Schocken Books, 1982.

Villamor Iglesias, Alejandro. "La conciliación entre libertad y necesidad en la Ética de Spinoza." *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, vol. vol. 53, no. núm. 98, 2021, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515568676011>.

Waller, Jason, and Daniel Frank. *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza on Politics*. Edited by Daniel Frank and Jason Waller, New York: Routledge, 2016.

Ward, L., and Bruce King. *Modern Democracy and the Theological-Political Problem in Spinoza, Rousseau, and Jefferson*. New York: Palgrave Macmillan US, 2014.

Wolfson, Harry Austryn. *La philosophie de Spinoza: pour démêler l'implicite d'une argumentation*. Traducido por Anne-Dominique Balmès, Paris: Gallimard, 1999.

Zac, Sylvain. "Spinoza et l'État des Hébreux." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. T. 167, no. No. 2, Spinoza (I), 1977, pp. 201-232, <http://www.jstor.org/stable/41092407>.