

# Baruch Spinoza en el origen de los discursos críticos de la Modernidad: rasgos de una filosofía prohibida

Javier Corona Fernández<sup>42</sup>

Cuando se reunió en Schiedam en julio de 1670, el sínodo de Holanda del Sur discutió “todo tipo de libros viciados e impíos”, identificando el *Tractatus* como una obra “tan vil y blasfema como ninguna que se haya conocido o que el mundo haya visto alguna vez, y sobre la cual el sínodo debía quejarse a más no poder”.

Jonathan I. Israel  
*La Ilustración radical*

Publicado en 1670 de manera anónima, el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza (1632-1677) rápido prendió las alarmas en la Iglesia calvinista holandesa que vio en ese tratado un peligro, tanto para la Iglesia como para el Estado. El temor fue de tal envergadura que, después de una cadena de denuncias, se logró su prohibición oficial en 1674, calificado como un libro pernicioso y detestable por el *establishment* del momento; censura que, como suele ocurrir, fomentó aún más el interés por leerlo a pesar del peligro que representaba tan sólo poseer dicha obra. En una época de persecución y excomuniones, el *Tratado teológico-político* está más allá de los sinsabores de los miembros de un hogar de judíos españoles obligados a huir de las asechanzas de la Inquisición para refugiarse en Holanda; provenientes de Portugal y a pesar

---

<sup>42</sup> Departamento de Filosofía. Universidad de Guanajuato / javiercoronafernandez@gmail.com

de estar entre las familias más prominentes, los Spinoza se vieron obligados a la conversión y a resignarse a recibir el humillante calificativo de “marranos”.

Marranos, fallidos, deficientes, inacabados, carentes. La cazurería del vulgo irá añadiendo nuevos dejes despectivos sobre la denominación: alusiones al animal de carne *treffe*, sal gruesa a costa del caballo de Mahoma. Todo el espacio escénico de la brutalidad infatuada del poder se despliega en este acto, verbal primero, luego físico, con el que se arroja a la cara del cristiano *nuevo* su falta de completitud, su inevitable desfondamiento, su vacío de esencia perdurable. Pronto será asumido, con arrogancia no menos reafirmada en la desdicha, por el reo frente a sus verdugos. Extraño estigma, el de la carencia (de pueblo, de poder, de nombre, de identidad subjetiva), que será el signo mismo de identidad de un pueblo disperso. Rotunda afirmación en el espacio de la pura negatividad, que otorgará a los judíos españoles de la diáspora su sello propio más notable. (Albiac, 2013, p. 59)

Como familia, en la península ibérica los Spinoza vivieron en toda su crudeza el poder opresivo de los aparatos culturales, religiosos y político-institucionales de su tiempo, los cuales habían mantenido a sus habitantes en un estado de subordinación, de infancia o minoría de edad —según los planteamientos de la Ilustración—, dispositivos de control que daban cuenta de la sujeción y dependencia de un individuo definido como súbdito. Una vez en Holanda, si bien su situación económica no los condenaba a una vida de miseria, en lo personal la conflictividad social hizo mella en una mente brillante como la del filósofo, justo por la falta de ilustración y, hasta el momento, por la ausencia de un proyecto político y social fundado en un concepto de autonomía y libertad que permitiera a la autoconciencia el despliegue de sus facultades. No obstante, al vivir Baruch Spinoza ese momento de cambio histórico, pudo cavilar y darle voz a aquellas aspiraciones que un libre pensador quiere para sí mismo y sus semejantes: anhelos de libertad que hacen posible una modificación radical de las condiciones históricas, sociales, políticas y culturales que han de fundar la experiencia de la

naciente Modernidad. Pero este proyecto sólo será posible si antes se consigue la emancipación de cualquier tutela y, principalmente, la lucha frontal contra la religión institucionalizada y su aparato represor que no sólo encarna la custodia de la vida comunitaria, sino que es la expresión de la esclavitud de la conciencia. Sin duda alguna, el pensamiento moderno entraña un despuntar del espíritu libre que tiene la convicción de que el hombre, la sociedad y la naturaleza son horizontes abiertos a esta experiencia signada por la transformación del sentido de realidad que traerá consigo un cambio de época.

Originario de Ámsterdam y contemporáneo de figuras relevantes como Gottfried Leibniz (1646-1716) y John Locke (1631-1704), en Spinoza late el profundo cuestionamiento sobre la autoritaria presencia de la religión en todos los resquicios de la existencia individual y colectiva en un siglo XVII de persecuciones y expectativas libertarias. En la escuela judía de su ciudad natal, siendo muy joven, Spinoza estudió la Biblia y el Talmud, pero también se interesó por las ciencias y las letras, los clásicos como Cicerón y Séneca, los pensadores renacentistas y los filósofos de la Modernidad como René Descartes, Francis Bacon y Thomas Hobbes.

La universalidad de su pensamiento y la gran diversidad de fuentes de donde abrevó, le llevaron muy pronto a darse cuenta de la inconmensurabilidad del saber de una nueva época rubricada por la investigación científica de la naturaleza, que choca con el credo de una tradición como la representada por la religión judía. La convicción de esta inconmensurabilidad le condujo a entablar una serie de debates y, a la postre, conflictos directos con los teólogos de la sinagoga, mismos que habrían esperado de Spinoza el recorrido necesario para convertirse también en rabino. No obstante, la negativa a tomar ese sendero y la sobresaliente capacidad intelectual que siempre mostró atrajeron no sólo la atención sobre su persona, sino el odio de fanáticos que le agredieron al grado de intentar asesinarlo. Como era de esperarse, no tardó en ser expulsado de la sinagoga, lo que le costó sufrir el abandono de sus amigos judíos y parientes, de quienes padeció una franca y permanente hostilidad. En esta dirección, un hecho que destaca

en su biografía es el intento de su hermana de quitarle la herencia paterna, frente a lo cual él entabló un juicio para resolver la cuestión y lo ganó; sin embargo, después rechazó todo lo obtenido debido a que su intención consistió en luchar para defender un derecho y no tanto por los beneficios que le correspondían. Se sabe que vivió muy frugalmente y que se sostuvo mediante un oficio sencillo como pulidor de lentes.

El repudio de la sinagoga tuvo para él significativas consecuencias sociales y jurídicas que lo aislaron del todo de los judíos, comunidad con la que había crecido y estudiado. Empero, mantuvo amistad y relativa cercanía con los cristianos de mentalidad más abierta, aunque nunca se adhirió a su fe. Spinoza fue una persona muy conocida y admirada a pesar de la cantidad de enemigos que tuvo. Otro dato relevante en su existencia es el ofrecimiento que le hizo el Elector del Palatinado en Heidelberg en 1673 para ocupar una cátedra universitaria, propuesta que rechazó porque no quería ver limitada su libertad de pensamiento. A pesar de no haber formado parte del profesorado universitario, tuvo muchos seguidores con los que hablaba de los más diversos temas de filosofía y quienes gozaron del privilegio de haber sido sus interlocutores directos, con quienes discutió los escritos con los que ha pasado a ser una de las figuras más importantes en la historia del pensamiento filosófico. En este sentido, el primer trabajo escrito por Spinoza fue el *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad*, texto de 1660 que permaneció mucho tiempo inédito hasta que fue descubierto y publicado en el siglo XIX. A partir de aquel primer escrito viene la producción de textos fundamentales para la comprensión de la Modernidad: 1661 es el año del *Tratado sobre la reforma del entendimiento* y el inicio de su obra más importante, que es la *Ética demostrada según el orden geométrico*, la cual trabajó a lo largo de toda su vida creativa como filósofo, publicada póstumamente en 1677.

Mención especial para este breve ensayo merece el *Tratado teológico-político*, que produjo gran admiración y una feroz polémica (Israel, 2012): publicado en 1670 con carácter anónimo y con una historia fascinante sobre las ediciones encubiertas y la distribución de los ejemplares que, pese a la censura, hallaron

las más diversas vías para la propagación de un pensamiento incendiario como el ahí contenido. Acusado de ateo peligroso, Spinoza murió de tuberculosis en 1677, cuando apenas había cumplido 44 años.

Ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado. Para comprender el motivo no basta con tener presente la gran tesis teórica del spinozismo: una sola substancia que consta de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*, las «criaturas» siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta substancia. No basta con mostrar cómo el panteísmo y el ateísmo se combinan en esta tesis negando la existencia de un Dios moral, creador y trascendente; es necesario más bien comenzar con las tesis prácticas que hicieron del spinozismo piedra de escándalo. Estas tesis implican una triple denuncia: de la «conciencia», de los «valores» y de las «pasiones tristes». Son las tres grandes afinidades con Nietzsche. Y, todavía en vida de Spinoza, son las razones por las que se le acusa de *materialismo*, de *inmoralismo* y de *ateísmo*. (Deleuze, 2009, p. 27)

A pesar de una vida tan corta, la profundidad de su pensamiento permite enmarcar el momento en que se gesta el principio rector de una nueva época, que concibe la idea de una naturaleza humana que ya no acepta las diferencias de patria, de religión, de estrato social, de etnia o de cualquier otro género. De lo que ahora se trata es de impulsar un concepto de igualdad que sea efectivamente un elemento unificador universal. La propuesta de transformación social que va a surgir de ahí busca abatir las diferencias y las distancias que parecían insalvables debido al conflicto entre los hombres y, así, aspirar a una concepción de universalidad común que defina a la humanidad como el concepto que da cuenta efectiva del conjunto de los seres humanos. Los impulsos que harán realidad la toma de la Bastilla poco más de un siglo después de la muerte de Spinoza radicaron en este planteamiento revolucionario que pregona la igualdad y libertad de los seres humanos ante cualquier instancia, ya sea Dios, la naturaleza o la historia. En el dinamismo de las transformaciones que caracterizan a la Modernidad clásica, igualdad y libertad

también pueden ser utilizadas como herramientas de gran poder práctico frente a las discriminaciones propiciadas por los señoríos tradicionales y las estructuras comunitarias del mundo medieval, o los resabios del régimen antiguo que aún perduran.

### **La religión y el Estado: la nueva visión racional del mundo como un asunto político**

Las formidables facultades de la razón y la voluntad humanas están creadas por Dios y son parte del plan de Dios, más aún, son lo que constituye la imagen de Dios en nosotros. Pero, en la medida en que las fuentes anidan dentro de nosotros mismos, muy particularmente dentro de ciertas facultades que poseemos, ahí están las bases para una moral independiente, es decir, no teísta.

Charles Taylor  
*Fuentes del yo*

Las reflexiones particulares, lo mismo que las discusiones públicas en torno a las relaciones entre religión y Estado, están en la memoria y en el dolor de la sociedad en la que vivió Spinoza; sociedad que quiere dejar atrás algunas ideas autoritarias y excluyentes a las que, no obstante, un gran sector de ésta aún se aferra. En el contraste entre religión, teología, filosofía y política, cabría distinguir lo que a ojos de nuestro autor pertenece a la falsa religión que él identifica con la superstición; a la falsa política que a su vez es identificada con la monarquía; a la teología que es un sistema estructurado a partir de un dogma fundamental que consiste en postular que la salvación se logra por la sola obediencia; y, finalmente, a la filosofía, que concede a todos por igual la plena autonomía de opinar y de rendir culto a Dios según su propio juicio, teniendo a la libertad como lo más apreciado y lo más dulce de este mundo. De esta manera, la superstición, el prejuicio y el dominio constituyen las claves para dar cuenta de la crítica de la religión que en el *Tratado teológico-político* se emprende. En principio, el pensamiento de Spinoza deja claro que el ámbito de

la filosofía es el de la verdad que se va mostrando en los planos más elaborados del intelecto. Por lo mismo, no hay espacio para la religión que se mueve en un género de conocimiento elemental, en el que predomina no la razón, sino la imaginación. A pesar de esta dura crítica, nuestro filósofo no se opone a la religión como tal, ya que esta es una expresión de la naturaleza afectiva de los seres humanos y porque ha jugado un papel importante en la estructura de la sociedad. Por su parte, tampoco la imaginación es objeto de descalificación sumaria, puesto que no se reduce al ámbito de la interioridad personal, sino que tiene una parte activa y productiva, exterior, que, al igual que la razón, desencadena efectos en la vida social.

El cuestionamiento de Spinoza es principalmente hacia la teología como dispositivo discursivo de dominación que ha creado un sistema de control que oscila entre el miedo y la esperanza. Bajo ese procedimiento la teología ha devenido en sustento de la superstición. En una era de marcado racionalismo entre los hombres cultos, a Spinoza le parece que los autores de los textos que conforman el canon de la Biblia, así como los profetas y guías de pueblos, evidentemente tienen como rasgo principal la fantasía y la imaginación, y sus escritos no contienen formulaciones racionales, sino imágenes de vivencias en un mundo divinizado que espera la llegada del encargado de liberar al pueblo del yugo padecido a manos del poder imperial. Sin embargo, en contraste con estas expectativas de liberación anunciadas por los antiguos profetas, el Estado del siglo XVII, en contubernio con la Iglesia, se ha transformado en un yugo autoritario y persecutor, en gran medida porque la teología propone una forma de vida que tiene un modelo específico que ha de servir de guía para la acción. Por ello es por lo que aceptar ese perfil de existencia exige el apego y obediencia al precepto de conducta marcado por la tradición; en cambio, la filosofía tiene otras miras y caminos en el movimiento con el que pretende acceder a la verdad que no proviene de una fuente eterna, sino del esfuerzo sistemático pautado por la investigación humana.

En el contexto de Spinoza, tal emprendimiento racional es a la vez crítico y liberador, no tiene más recurso que oponerse

a los regímenes tiránicos que se han valido de la religión para conseguir sus objetivos y justificar la opresión que los ha colocado en una posición de privilegio. Desde el punto de vista de esta racionalidad moderna que empieza a abrirse paso en el xvii, la religión —en esa deriva fanática a la que arribó como instrumento del poder— representa el mayor obstáculo para el libre pensamiento, no sólo por el dominio sobre los individuos, sino porque tal devoción se alimenta del temor, la superstición, la ignorancia y el fanatismo de los seres humanos que han circunscrito su credo religioso a una serie de prácticas marcadas por la mentira, y porque su estilo de vida a menudo contrasta con el credo que supuestamente profesan. Lo peor que pudo pasarle a esta profesión de fe ha sido el surgimiento de sectas que se combaten por su ansia profunda de mando.

Es dicho contraste el que mayores objeciones genera, ya que basta una simple mirada a la conducta prevaleciente para constatar que, en la mayoría de los casos, los hombres que profesan la religión cristiana bajo los principios del amor y la paz, en su vida diaria muestran una gran hostilidad y alimentan el odio al prójimo, hasta el punto —dice Spinoza— de que sería más fácil reconocer la fe de cada uno de éstos por la práctica de la guerra fratricida que por aquella doctrina del amor y la caridad. “La situación es tal, que para conocer la fe de cada uno —si es cristiano, mahometano, judío, o pagano— es suficiente con observar su comportamiento y su vestido, basta saber si frecuenta esta o aquella iglesia, o si se adhiere a esta o aquella opinión, y jura por la palabra de este o aquel jefe. Por lo demás, todos viven del mismo modo.” (Reale y Antiseri, 1991, p. 375)

Este señalamiento tiene un alcance profundo para un momento como el que a Spinoza le tocó vivir, en el que prevalece aquella incoherencia, pero además paralelamente se articula no sólo la comprensión, sino la creación del mundo político bajo una serie de conceptos de especial relevancia para una sociedad democrática: libertad, igualdad, emancipación, autonomía, ciudadanía, humanidad. Junto con estas categorías que tejen las significaciones de lo moderno se enlaza el postulado del ser humano como escultor, arquitecto o artífice de su destino en



una historia que ahora le pertenece. El concepto de razón no da cuenta tan sólo de la interioridad subjetiva de cuño cartesiano; la razón es una potencia capaz de liberar definitivamente a los hombres de cualquier sujeción externa a ellos que impida su libre desenvolvimiento, y no sólo eso, la emancipación derrumba cualquier trascendentalismo que bloquee el libre albedrío e imponga a los individuos una determinada orientación a sus acciones. El análisis de las conductas guiadas por el culto religioso y la crítica de esos modelos de vida sirvieron para contrastar el principio de la autonomía, que es el vuelco necesario que la conciencia tuvo que llevar a cabo para fortalecer la voluntad subjetiva y, con ello, liberarse de las ataduras representadas por dogmas y creencias religiosas, expresión del paternalismo y la minoría de edad que hasta entonces habían permitido a la autoridad imponer sus condiciones. Con esta exigencia de pensar por cuenta propia, el individuo emerge como el fundamento de una praxis histórica inédita y como una nueva figura de la acción transformadora. En tal dirección, el principal obstáculo a vencer es la falsa religión y su estructura vertical, autoritaria, persecutoria e intolerante: el poder que no admite crítica alguna. En cambio, el sentido de una religión no tergiversada por el prejuicio y la superstición, en el concepto de Spinoza

[...] no consiste tanto en las acciones externas cuanto en la sencillez y en la sinceridad de ánimo, no es objeto de ningún derecho ni autoridad pública. En efecto, la sencillez y la sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por la autoridad pública; y absolutamente nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena educación y, ante todo, el juicio propio y libre. (1986, p. 218)

Por esta razón se hizo necesaria una reflexión que emplazase por igual a la teología y a la política, para dilucidar tanto las ataduras por parte de las leyes y la autoridad, como los alcances y riesgos de un ejercicio efectivo del libre albedrío, facultad con la que el creador dotó, según el dogma cristiano, a los seres humanos.

Sin embargo, existe un evidente punto de discrepancia entre el poder eclesiástico y la libertad radical, ya que el objetivo de la religión consiste en guiar al pueblo a obedecer a Dios, a honrarlo y a servirlo, pero la intolerancia con la que se conduce el poder clerical nada tiene que ver ni con la verdad ni con la voluntad libre. Con la verdad no, porque eso es asunto de la filosofía y no de la religión, y con la libertad tampoco porque sería necesario esclarecer los principios que componen el credo para determinar si la conformación de sectas responde en realidad a una voluntad libre. En efecto, la doctrina sagrada y el fundamento de la fe señalan una serie de criterios irremplazables que erigen el canon de la fe cristiana, el apotegma de que Dios existe como ente supremo, como un ser sumamente justo y misericordioso que, a través de la ley, da a conocer a los seres humanos el modelo de vida auténtica y esto ha de ser aceptado sin cortapisas. De igual manera, es preciso aceptar que Dios es único, omnipresente y que posee el derecho y el dominio definitivos sobre todo lo existente y lo que está por venir. Por ello, como máxima autoridad, todos los individuos están obligados a obedecerle en cuanto al mandato cimero que consiste en el amor al prójimo y, en caso de no obedecer a Dios y de vivir de forma contraria a la norma divina, Dios, que mandata el amor, perdona los pecados a quien se arrepiente. Pero ya que los seres humanos son imperfectos y finitos y por sus propios errores caen en el pecado, por eso es imperativo creer que es posible la clemencia, de manera que, si no existiese la certeza del perdón, los hombres desatenderían la esperanza de la salvación y, por lo tanto, la idea de Dios como un ser misericordioso no tendría sentido.

Spinoza señala que todos estos principios reconocidos en el núcleo mismo de la religión no pueden soslayarse sin que esto conlleve la desatención de los fines propios de la religión; pero eso no implica la vinculación irrestricta a dogmas sectarios, ni a verdades teóricas demasiado específicas. He ahí la significación del *Tratado teológico-político*: especificar lo que a cada ámbito compete.

¿Esto significa que Spinoza se define como un enemigo radical de la religión o de la fe? Él mismo tiene mucho cuidado en

decir que no necesariamente, pero sí es un crítico sin complacencias, ya que la religión no ha de ser concebida bajo los criterios de verdad o falsedad, puesto que, si se aceptan o no sus principios o se les interpreta de diverso modo, eso carece de importancia: la fe no requiere dogmas verdaderos sino dogmas misericordiosos. Si la religión se distingue por proponer una forma de vivir, sus fundamentos han de ser capaces de inducir a la obediencia y, por lo tanto, debería haber cabida para las diversas sectas religiosas sin la pretensión de supremacía entre ellas. Si esto se acepta, entonces se debe admitir también que en materia de religión se debe dejar a cada uno su libre arbitrio. Profundo conocedor de las escrituras, Spinoza afirma que ahí no han de buscarse dogmas verdaderos, sino creencias necesarias para la práctica de la obediencia que conduzca a amar al prójimo. Para el autor del *Tratado teológico-político*, el credo de cada uno será santo o impío sólo por la obediencia o la rebeldía respecto a aquellos elementos y no debido a su verdad o su falsedad, queda claro entonces que la teología, al pretender instaurar como verdad absoluta una forma de vivir que en esencia es una libre elección, no ha hecho ningún favor a la religión.

[...] 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 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 sólo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, sólo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades. (Spinoza, 1986, p. 317; ТТР XIV, pp. 179-180)

Siguiendo el espíritu crítico de la Modernidad, nuestro filósofo da muestra aquí de una radical diferenciación de ámbitos: en acepción cognoscitiva, lo verdadero y lo falso no pertenecen a la religión, sino a la filosofía o a la ciencia fisicomatemática de la naturaleza. A partir de este aserto y contrario a la hegemonía del pensamiento aristotélico-tomista, la nueva ciencia adoptó el ideal platónico pitagórico de matematización de la naturaleza, que trajo bajo su manto una transformación completa en el sentido de realidad hasta entonces imperante. Mientras que la ciencia aristotélica tomaba como modelo el organismo vivo, ahora el modelo es la máquina y, en concreto, el reloj. De acuerdo con ello, el universo está compuesto de piezas extensas que están en movimiento y no de sustancias irreductibles; en definitiva, se eliminaron los elementos fundamentales de la ciencia aristotélica edificada en las cualidades y los fines, para estructurarse de manera distinta a partir de códigos cuantitativos que no toman en consideración los fines. Bajo el nuevo criterio para estudiar el universo, sólo se considera real lo que se puede matematizar: la cantidad, la extensión y el movimiento. El incipiente método científico que enunció Galileo se aleja de la metodología aristotélica y formula el principio de simplicidad de la naturaleza, que consiste en la convicción de que la naturaleza se sirve siempre de los medios más fáciles y simples, por ende, en su seno rige el *principio de economía*. La naturaleza presenta un orden racional y necesario, disposición que puede ser formulada en términos matemáticos. Frente a la ciencia racionalista, la autoridad de los antiguos pierde valor: la verdad no depende del prestigio o de la excepcionalidad de aquel a quien Dios se revela, sino de un procedimiento universal como lo es el método científico, accesible a todo ser humano capaz de llevar a cabo una observación determinada que parta de datos minuciosamente delimitados, que a la postre conduzcan a la elaboración de una hipótesis explicativa, supuesto metodológico que se mantiene o no a la espera de una confirmación experimental.

El siguiente paso se da sobre una hipótesis de la que se hace necesario extraer o deducir los efectos que pueden derivarse del hecho de tenerla provisionalmente por verdadera, tales corolarios

deben ser cuantitativos pues, como dice Galileo, *la naturaleza está escrita en lenguaje matemático*. Por último, en la conformación del experimento se montan las condiciones en las que se pueden medir las consecuencias deducidas, procurando siempre condiciones ideales para que las interferencias con otros factores sean mínimas y comprobar en seguida si efectivamente en todos los casos se reproducen dichos resultados.

Debido a este cambio radical en la concepción del mundo, el siglo XVII se enfrenta a una profunda crisis de la razón. Las universidades, instituciones surgidas en la Edad Media, entran en decadencia debido a que la filosofía escolástica ha perdido fuerza creativa. La ciencia matematizada provocó el hundimiento de la imagen aristotélico-tomista del mundo y por todas partes se buscan nuevos horizontes intelectuales. La Biblia deja de ser un libro con respuestas para todo y, por tanto, los teólogos pierden influencia; en este naciente contexto, se pretenderá reconstruir la filosofía desde sus mismos cimientos. Debido a ello, por lo común se acepta que con el racionalismo de Descartes comienza la filosofía moderna. El cartesianismo se extendió impetuoso por toda Europa y tuvo como sus principales continuadores a Baruch Spinoza, en Holanda, y a Gottfried Leibniz, en Alemania. Para los creadores de los sistemas filosóficos de la Modernidad Clásica, la razón es la única fuente de certeza, ya que todos los conocimientos verdaderos sobre la realidad no proceden de la experiencia ni de la tradición, sino del entendimiento o razón. La propia experiencia es una consecuencia, no un punto de partida. Para el racionalismo, las ideas en las que se basa el conocimiento humano son innatas, es decir, no aprendidas experimentalmente, por este motivo la evidencia racional constituye el fundamento del saber que exige que sólo han de aceptarse como científicas las proposiciones ciertas y evidentes para la luz natural de la razón. Nuestro conocimiento no versa sin más sobre las cosas, como se colegía en la Edad Media, sino sobre las ideas.

Las cosas sólo son conocidas en las ideas y a través de ellas, no en sí mismas. La realidad del mundo ya no es evidente como asumía el antiguo realismo, la realidad ha de ser *deducida*. Con semejantes principios cognitivos, los filósofos racionalistas quieren

proceder de idéntico modo que los matemáticos, de tal forma que el sistema filosófico posea la misma evidencia y necesidad que un sistema geométrico; el modelo perfecto es para ellos el conjunto de los principios de geometría contenido en los *Elementos* de Euclides que, bajo su óptica, sientan las bases para que la matemática se considere como *el modelo del saber*. En este aspecto, es incuestionable la importancia de un método para el avance del conocimiento: método, ciencia y verdad se urden como términos equivalentes. Con este convencimiento Descartes escribió su *Discurso del método*; Spinoza el *Tratado de la reforma del entendimiento*; y Leibniz su *Arte combinatoria*. La reforma del entendimiento que intenta con toda su energía este siglo XVII, a la postre se convirtió en un hecho de la cultura que transformaría las concepciones del mundo y del hombre hasta su raíz.

Con este criterio de la investigación científica como garante de la verdad, uno de los elementos de la filosofía de Spinoza que mayor escozor causó fue la negación de los milagros y lo sobrenatural; para él la encarnación, la resurrección o cualquier otro milagro narrado en las Escrituras nunca ocurrió. Este posicionamiento radical —del que no tenemos otros antecedentes en el contexto de Spinoza—, golpea muy fuerte en aquello que la teología consideraba como los pilares de la fe, la autoridad y la tradición. No es necesario hacer mucho esfuerzo para imaginar lo que esto representó para la cultura y la mentalidad de estas sociedades al poner en duda las creencias que se fueron forjando a lo largo de los siglos. Los argumentos espinosistas hablan de la imposibilidad de lo excepcional porque no hay nada accidental o circunstancial en el mundo. Lo contingente y lo posible son limitaciones o defectos del entendimiento humano. En cambio, nada se hace sin que lo haga el poder divino, por tanto, todo cuanto es hecho lo es por la fuerza y el entendimiento de Dios: en los decretos de Dios no hay cambios ni desvaríos. Si el intelecto humano pudiera concebir claramente el orden de la naturaleza, hallaría todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas. En el *Tratado teológico-político* dedica todo un capítulo a este tema de los milagros a los que denomina “sofismos impíos”.

[...] puesto que nada es necesariamente verdadero, a no ser por el decreto divino, se sigue con toda evidencia que las leyes universales de la naturaleza son decretos de Dios que se siguen de la necesidad y de la perfección de la naturaleza divina. Por consiguiente, si sucediera algo en la naturaleza, que contradijera sus leyes universales, repugnaría necesariamente también al decreto y al entendimiento y a la naturaleza divina; y, si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar, a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual es la cosa más absurda. Se podría probar fácilmente lo mismo por el hecho de que el poder de la naturaleza es el mismo poder y virtud de Dios y que el poder divino es la mismísima esencia divina [...]. (Spinoza, 1986, p. 171; TTP VI, 83)

En esta trayectoria, ha sido posible circunscribir ese primer momento histórico de la Modernidad que se da en el siglo XVII como un momento de crisis que condujo a la construcción de nuevos sistemas filosóficos, de nuevas creencias que están reemplazando las antiguas costumbres, pero que no las ha cambiado del todo. Un claro ejemplo es la expulsión de Dios del centro de la vida y del pensamiento que va a sobrevenir después, pero que a la sazón todavía no se ha podido suprimir, por lo cual se vive un tiempo de incertidumbre en el que surgen las distintas iniciativas del pensamiento filosófico, caracterizado por proponer una pauta de pensar y de vivir que permanece en tensión con aquella conciencia de época del mundo medieval que está en franca retirada. La etapa que vivió Spinoza fue de una gran conmoción, pues si bien la concepción medieval se ha fracturado, aun no se vive la esperanza de una historia liberada de la caída o del aciago destino gracias a lo que representó, poco después, la categoría de *Progreso*.

Bajo este análisis, en la reflexión política de Spinoza el derecho y el poder han de pensarse como equivalentes. En esta coyuntura, con una gran habilidad discursiva, señala cómo la religión y la política están profundamente asociadas, pero dado que se trata de una apreciación crítica, las palabras más adecuadas para referirse a esta conjunción serán las de falsa religión y falsa política o, sería mejor decir: superstición y monarquía. Quizá podría extrañarnos su osadía al desafiar al poder de la secta

calvinista y al gobierno orangista de la familia de Guillermo de Orange, aquí cabe indicar que las simpatías políticas de Spinoza están con el régimen liberal de Jan de Witt. En este sentido, la criba espinosista va al fondo del asunto, al señalar que es el miedo el que hace a los hombres supersticiosos, atribuyendo a los dioses todo hecho extraordinario y, por su lado, los gobernantes han favorecido ese sentimiento creando para sí mismos una aureola de divinidad con la intención de dominar a las masas. Es la avaricia y la ambición, y no la caridad, lo que guía sus acciones. Pero lo más grave es que para conseguir su objetivo de tener prestigio y ser respetados y temidos por el pueblo ignorante, los gobernantes apoyan sus ideas en las Escrituras y persiguen como herejes y enemigos de Dios a quienes no comparten sus ideas.

De modo similar a como Thomas Hobbes (1588-1679) lo concibe, para Spinoza también los ciudadanos ceden derechos al Estado a cambio de la protección que éste les da. No obstante, mientras Hobbes considera ese contrato social como algo casi absoluto, que lleva a los ciudadanos a renunciar a todos sus derechos excepto al de resistirse a la muerte, Spinoza piensa que los ciudadanos no sólo no pueden renunciar a persistir en la existencia, sino que tampoco pueden renunciar a su derecho a perseverar en su propio beneficio, asimismo, el perseguir la ventaja de cada uno no radica solamente en evitar la muerte y buscar el placer, sino en alcanzar un conocimiento adecuado que le permita al ser humano participar en lo eterno. Spinoza propone un concepto de Estado limitado, constitucional, que estimule la libertad de expresión y la tolerancia religiosa, no un *Leviatán* despótico y aterrador que intimida y somete a las personas, sino un Estado que, igual que un individuo, preserve del mejor modo posible su propio ser y proporcione el modelo de gobierno más estable y beneficioso. En su *Tratado teológico-político*, además del Estado se ocupa de la religión popular, la interpretación de las Escrituras y su relación con el bienestar. En este aspecto, Spinoza ha encontrado que en la religión lo esencial para la salvación —sentido último de la existencia—, radica en la *justicia* y la *caridad* como exigencias que han de acatarse y cumplirse en el modelo de vida que guía la práctica.



Según nuestro autor, la religión popular sólo tendría que proponer esas dos exigencias como condiciones para una recompensa asegurada por un *Legislador* divino. Sin embargo, aunque todavía pocos, existen además hombres que se esmeran por pensar por cuenta propia y confían en su intelecto, reconociendo que las leyes naturales de la psicología humana exigen la *caridad* y la *justicia* como condiciones de la felicidad, y lo que los fieles creyentes consideran recompensas aseguradas por una intervención personal divina, para ellos, que guían su vida por medio de la razón, son consecuencias naturales de una vida virtuosa. Esta posición, que sin duda da cuenta de una subjetividad crítica, va a ser el fundamento de cualquier otra consideración sobre la realidad absoluta. El tratamiento de la religión popular y su concepto de Dios, que lo llevó a una identificación con la Naturaleza, muy pronto despertó la inquina de sus contemporáneos que vieron en su filosofía un ateísmo apenas disimulado. Empero, Spinoza afirma la existencia de Dios y toma en toda su dimensión las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, así como el argumento ontológico o prueba *a priori* que ha sido plateado desde Anselmo de Aosta (1033-1109), que algunos modernos han seguido a cabalidad. Mas no intenta probar el ser de Dios, sino que el ser es Dios. “Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (1984, p. 25; E1D6).

De igual modo, Spinoza no tiene reparos en ver en la Naturaleza las características que los teólogos occidentales habían atribuido a Dios: infinitud, eternidad, necesidad, existencia, omnisciencia, causa primera de todas las cosas e incluso principio de un amor intelectual que posibilita al ser humano la bienaventuranza. No obstante, el filósofo de Ámsterdam niega enfáticamente que Dios sea una persona o que actúe con un propósito, que algo en la dimensión terrena sea bueno o malo desde la perspectiva divina o que haya una inmortalidad personal que suponga la memoria. El Dios que aquí se plantea no tiene deseos ni objetivos y la ética humana no puede derivarse de un imperativo celestial. La *Ética demostrada según el orden geométrico* es, ante todo, un claro pronunciamiento de la naturaleza racional

del ser humano en la que se trata de demostrar que, si los hombres parten de una comprensión adecuada de la naturaleza divina y de su expresión en la naturaleza humana, pueden perfectamente llevar una vida libre, es decir, racional, que permita el control de las pasiones y convivir de manera colaborativa con los semejantes. En este aspecto es importante indicar el sentido en que puede tomarse la “omnisciencia” como una de las características de Dios, ya que ello conlleva la idea de una subjetividad o una autoconsciencia, lo cual contradice la idea de que Dios no es una persona ni un sujeto que actúe con un interés específico. A propósito de este dilema Spinoza explica lo que debe entenderse por *Naturaleza Naturante* y lo que corresponde a la *Naturaleza Naturada*. Por *Naturaleza Naturante* ha de entenderse lo que es en sí y se concibe por sí, esto es, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, o sea Dios, en cuanto se considera como causa libre (Spinoza, 1984, p. 52; E1p29e). La *Naturaleza Naturada* es, en cambio, todo aquello que se refiere a los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas (Spinoza, 1984, p. 53; E1p29e). Al interior de esta distinción es en donde se precisa el problema del entendimiento, ya sea que se considere actualmente finito o actualmente infinito, pero en todo caso un entendimiento debe comprender los atributos y las afecciones de Dios y ninguna otra cosa. En esta dirección, la *Proposición XXXI* en la *Ética* tiene el objetivo de demostrar lo que corresponde al “entendimiento en acto, ya sea finito o infinito, y también lo que atañe a la voluntad, el deseo, el amor, etcétera, que deben referirse a la Naturaleza Naturada y no a la Naturaleza Naturante” (Spinoza, E1p31). Después de formular la proposición, Spinoza demuestra lo ahí enunciado:

En efecto, comprendemos por entendimiento (*como es evidente por sí*), no el pensamiento absoluto, sino solamente cierto modo de pensar, que difiere de otros, tales como el deseo, el amor, etc., y debe, por consiguiente [...], concebirse por medio del pensamiento absoluto; que, como dije, debe concebirse [...] por medio de un atributo de Dios que expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento, y esto de tal modo que no pueda sin

este atributo ni ser ni ser concebido y, por esta razón [...] debe referirse a la Naturaleza Naturada y no a la Naturante, lo mismo que los demás modos de pensar. Q.E.D. (1984, pp. 53-54; E1d31)

¿Es entonces el Dios de Spinoza omnisciente? La respuesta puede ser en dos sentidos: por un lado, si pensamos en un ser cognoscente que implique o nos lleve a un Dios antropomórfico, la contestación categórica es no; pero si pensamos en los seres humanos como autoconciencia y parte integrante, aunque no privilegiada, de esa *Naturaleza Naturada*, la declaración podría ser afirmativa, aunque con ciertos matices, los que corresponden al lugar de los seres humanos en la naturaleza y en la historia. En este aspecto se puede apreciar una más de las influencias del filósofo de Ámsterdam en un pensador como Hegel y su lectura de la autoconciencia en la dialéctica del amo y el esclavo, que explicará la posterior lucha por la libertad en el momento culminante de la Revolución francesa en el último tramo del siglo XVIII.

En esta lucha por la libertad que apenas se está gestando, las convicciones de Spinoza responden, en alguna medida, al entusiasmo que el proyecto liberal de Jan de Witt provocó en su ánimo, al considerar que con él estaba a la vista una clase de Estado que concedía plena libertad de opinión y de culto religioso, con independencia de juicio y en el que el valor de la libertad es lo máspreciado que existe. Esta apertura le exigía, como libre pensador, tomar postura en defensa de la libertad frente a la intolerancia y en favor de un pensamiento crítico que denunciara los principales prejuicios religiosos que equipara a los vestigios de la antigua esclavitud. Como podría suponerse, las reacciones contra esta idea de un Estado liberal fueron furibundas, no sólo por la condena dirigida contra el *Tratado teológico-político*, sino por el asesinato de Jan de Witt el 20 de agosto de 1672 a manos de una turba enardecida.

El 23 de junio de 1672, en efecto, las tropas francesas entran en Utrecht. El 20 de agosto, los hermanos De Witt, con quienes el sueño holandés del XVII alcanzó su ápice, habían sido asesinados a manos del populacho enardecido —plebe, vulgo o multitud, en los intercambiables sustantivos de los que hará uso el *Tractatus*

*Politicus*— por los partidarios de la restauración orangista. Baruch de Espinosa, saliendo de su diamantina imperturbabilidad de siempre, redacta un pasquín, *Ultimi Barbarorum* —en defensa de su admirado Jan de Witt—, que amigos prudentes le impedirán pegar por las paredes como era su intención hacer, y que desdichadamente se ha perdido para nosotros. Aunque yo tengo para mí que es el *Tractatus Politicus* el verdadero y meditado *Ultimi Barbarorum* de Espinosa. (Albiac, 2013, pp. 116-117)

A la vista de la cita textual anterior, cabe hacer la aclaración de que el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, son obras distintas del mismo filósofo, el primero publicado como ya se dijo en 1670, el segundo iniciado en 1675 e inconcluso por la muerte del autor ocurrida en 1677. No obstante, ambas obras participan de esta misma conflictividad de la vida social en la que la política está condicionada por la religión y el absolutismo, estado de cosas que llevó a Spinoza a examinar la religión como un hecho histórico y, para ello, en el primer texto se vio en la necesidad de hacer un minucioso análisis de sus fuentes originarias: el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*. Este estudio, que implica un trabajo hermenéutico de gran calado, le sirvió de base para hacer una comparación entre el Estado hebreo de la antigüedad y el Estado cristiano del siglo XVII. Una primera consecuencia de este examen es la convicción de que la *Escritura* no es una carta que desde el cielo Dios ha enviado a los hombres, sino un conjunto de escritos de distintos autores, muchos de ellos desconocidos. En principio, para el examen del *Antiguo Testamento* se requiere conocer a fondo la lengua hebrea, indagar quiénes fueron sus autores, en qué época vivieron, cómo se han transmitido sus preceptos a través de las generaciones y en función de qué criterios se integraron en un canon que los reconoce como libros sagrados. Si se logra este primer requisito de estudio, entonces se podrán extraer sus ideas básicas como la ley divina, el milagro, la salvación, etcétera, y sólo después se podrá emitir un juicio razonado al respecto. Una vez realizado este estudio, la conclusión analítica de Spinoza es que la Biblia no es *El Libro*, sino un conjunto de libros de autores diversos redactados durante mucho tiempo y modificados infinidad de veces,

en los que predomina una viva imaginación que ha permitido manipular a los pueblos en nombre de la piedad y la justicia. Este diagnóstico de las fuentes representa un invaluable aporte a la investigación histórica. Spinoza no puede soslayar su mentalidad científica que le impide aceptar la noción de un Dios personal y trascendente, antropomórfico, o consentir que entre el vulgo la Iglesia haya sembrado la idea que establece como principio explicativo de la realidad humana el que este ser privilegiado en la creación, el hombre, fuese hecho a imagen y semejanza de Dios. Para Spinoza el ser humano es un modo finito de Dios, que simultáneamente existe como pensamiento y extensión, que son modos de la sustancia única. Con esta fórmula, el problema de la comunicación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, atolladero insalvable para muchas tentativas de solución, tiene en Spinoza una respuesta contundente: no hay interacción causal entre cuerpo y mente, sino un completo paralelismo<sup>43</sup> entre lo que ocurre en la mente y lo que ocurre en el cuerpo. Esto es así porque cada modo de extensión tiene un modo correspondiente e idéntico de pensamiento, con lo cual esa idea de un Dios pendiente de todo acto humano deja de tener sentido. La advertencia de que el ser

---

<sup>43</sup> Si bien el concepto de paralelismo es planteado por Leibniz para dar cuenta del problema abierto por Descartes acerca de la interacción entre sustancias, por su parte en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza se ocupa de esta misma relación alma-cuerpo en los términos siguientes: "El Alma humana no conoce el Cuerpo humano y no sabe que existe más que por las ideas de las afecciones de que es afectado el Cuerpo" (1984, p. 91; EIIp19). A esta proposición le sigue la demostración formulada del siguiente modo: "En efecto, el Alma humana es la idea misma o el conocimiento del Cuerpo humano (*Prop.* 13) que se da en Dios (*Prop.* 9) en cuanto se le considera como afectado de otra idea de cosa singular, o también, puesto que el Cuerpo humano (*Postulado* 4) necesita de un gran número de cuerpos, que producen en él una especie de regeneración continua, y puesto que el orden y la conexión de las ideas son los mismos (*Prop.* 7) que el orden y la conexión de las causas, esta idea se dará en Dios en cuanto se le considera como afectado de las ideas de un gran número de cosas singulares. Por consiguiente, Dios tiene la idea del Cuerpo humano o conoce dicho Cuerpo, en cuanto es afectado de un gran número de otras ideas y no en cuanto constituye la naturaleza del Alma humana, es decir (*Corol. de la Prop.* 11), el Alma humana no conoce el Cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del Cuerpo se dan en Dios en cuanto constituye la naturaleza del Alma humana, o, dicho de otro modo, el Alma percibe esas afecciones (*Prop.* 12) y, por consiguiente, percibe el Cuerpo humano (*Prop.* 6) y le percibe como existente en acto (*Prop.* 17); por tanto, solamente en esta medida percibe el Alma humana el mismo Cuerpo humano. Q.E.D. (Spinoza, 1984, p. 91; EIIId19).

humano puede pecar de pensamiento, palabra, obra u omisión no revela otra cosa que un gobierno autoritario que basa su poder en el miedo. La religión expresada en el *Antiguo Testamento* representa una política nacionalista centrada en la obediencia y el odio; por su parte, en el *Nuevo Testamento*, lo que encontramos es una propuesta de amor y justicia que se ha desvirtuado por la disputa entre las distintas sectas que sólo persiguen la ambición y el afán de mando, actitudes que convierten la Iglesia no en una comunidad fraterna sino un Estado cristiano envuelto en disputas con otros Estados. Asimismo, Jesús de Nazaret no es el hijo de Dios o el cristo salvador de algunas iglesias, sino un ser excepcional en el que la sabiduría divina se manifestó de forma única, un personaje histórico de gran valor para la humanidad que cuestiona y reta al poder de su momento, haciendo ver el interés fariseo detrás de la explotación lucrativa de la fe.

### **Observaciones finales sobre el legado de Spinoza y nuestra deuda actual**

La originalidad de Spinoza es incuestionable en muchos aspectos, pero es justo admitir que no es un caso totalmente aislado, su reflexión es el sentir de una época, puesto que convergen en él influencias reconocidas de los pensadores con los que abre la Modernidad, desde Descartes hasta Hobbes, amén de la presencia polémica en su reflexión de Maimónides, Alfakar y, en general, el pensamiento árabe y la filosofía judía; por si no fuera suficiente, sus predilecciones en el conocimiento de la historia le llevan por igual al mundo hebreo, grecorromano y renacentista. Su interés por la historia no es meramente erudito, sino animado por aquello que para él constituye la más urgente de todas las necesidades: la libertad de pensamiento. Es por esta exigencia que la filosofía de Spinoza se presenta con toda su actualidad, ya que la libertad de juicio sólo es posible en un Estado democrático, lo que a su vez conduce a reflexionar sobre la manera en que el Estado ha de garantizar la unidad y la seguridad de sus integrantes.

Semejante Estado democrático puede ser una realidad si se respetan los pactos y la vida comunitaria se orienta hacia la paz, equilibrando la libertad individual y la seguridad brindada por el Estado o, como diría Kant tiempo después, la libertad regida por la ley. Sin embargo, esto que para la sociedad contemporánea podría parecer una verdad aceptada, aunque no cumplida a plenitud, en el tiempo de Spinoza no era así, en ese periodo imperaba una persecución implacable para quien osara pronunciar la ecuación obligada: a la libertad de pensamiento en materia religiosa ha de corresponder la libertad de expresión en el ámbito político.

En la vanguardia filosófica y política del siglo XVII, Spinoza conoció los distintos efectos de la intolerancia, por un lado, la tiranía, verdadero enemigo del Estado democrático; por el otro, el sectarismo religioso que sólo puede conducirnos a la devastación social. En relación con ambos aspectos, la configuración de un Estado como el que propone Spinoza no se formula en los términos de *La ciudad del Sol* de Campanella (1568-1639), como una utopía en donde sólo caben hombres ideales que han logrado conducir su vida racionalmente; a contrapelo, Spinoza sabe muy bien que los seres humanos están sometidos a todo tipo de pasiones e intereses que dan cuenta de una condición egoísta que no puede ser suprimida por decreto. Aquí es donde radica el papel determinante de la autoridad si ésta es legítima. En dicha orientación, la tarea del mandatario es hacer que los individuos, que viven las oscilaciones contrapuestas derivadas de sus pasiones, estén dispuestos a dejarse guiar por la razón, pero no se trata ya de la razón como una facultad del individuo, sino de la razón que guía la voluntad de la comunidad. El Estado es necesario por este motivo: su papel consiste en mantener la convergencia entre la utilidad de los individuos y la del Estado. Si se guarda este equilibrio, el gobierno despótico habrá de desaparecer de la faz de la tierra, ya que el pacto social es un sólido fundamento, mas si se confunde la utilidad general con los intereses de una secta, la discordia social y el caos, no desaparecerán jamás. El fin del Estado no consiste en dominar a los hombres ni sujetarlos con base en el miedo, sino liberarlos del miedo para que vivan con seguridad.

El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seccionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad. (Spinoza, 1986, p. 411; TTP XX, 241)

En el *Tratado teológico-político* se critica con igual firmeza el sectarismo que en la vida política excluye a las mayorías, como el que quiere marcar las pautas intelectuales en torno a aquello que se ha de pensar, por este motivo Spinoza no se ocupa de la religión y de la política como esferas aisladas, sino en la relación intrínseca que prevalece entre ellas. En esta comparación se destaca la independencia y supremacía que en la práctica el Estado debe tener para garantizar la libertad; por su parte, la religión tiene su ámbito en la interioridad de cada individuo y es de carácter puramente imaginativo, claro que también se expresa en obras.

Siendo consecuente, Spinoza no podría caer en un anatema o polarización que anulara el derecho del vulgo a creer y a vivir su religión. Pero, aunque distante del dogma fundamental de la teología, en la filosofía —que pertenece al nivel racional— puede concebirse de igual forma el amor intelectual de Dios. La pretensión de Spinoza no consiste en suprimir la religión, ya que la ha reconocido como un hecho histórico, sino que en el *Tratado teológico-político* lo que encontramos es una profunda revolución intelectual en la que se enfrentan dos concepciones de la existencia humana: una norma de vida religiosa, entregada a la obediencia y confesional; y un modelo de vida laico, terrenal e independiente. Las conclusiones a las que Spinoza llega en el *Tratado teológico-político* no pueden ser más elocuentes en cuanto a la libertad irrestricta que ha de prevalecer en un Estado democrático en el que tienen su justo lugar los principios siguientes:

- 1.º) que es imposible quitar a los hombres la libertad de decir lo que piensen; 2.º) que esta libertad puede ser concedida a cada uno, sin perjuicio del derecho y de la autoridad de las potestades



supremas, y que cada uno la pueda conservar, sin menoscabo de dicho derecho, con tal que no tome de ahí licencia para introducir, como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas; 3.º) que cada uno puede gozar de la misma libertad, dejando a salvo la paz del Estado, y que no surge de ahí ningún inconveniente que no pueda ser fácilmente reprimido; 4.º) que cada uno puede tener esa misma libertad, sin perjuicio tampoco para la piedad; 5.º) que las leyes que se dictan sobre temas especulativos, son inútiles del todo; 6.º) y finalmente, que esa libertad no sólo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado. Pues, cuando, por el contrario, se intenta arrebatarla a los hombres y se cita a juicio a las opiniones de los que discrepan y no a sus almas (*animi*), que son las únicas que pueden pecar, se ofrece a los hombres honrados unos ejemplos que parecen más bien martirios y que, más que asustar a los demás, los irritan y los mueven a la misericordia, si no a la venganza. Por otra parte, los buenos modales y la fidelidad se deterioran y los aduladores y los desleales son favorecidos; los adversarios triunfan, porque se ha cedido a su ira y han atraído a quienes detentan el poder al bando de la doctrina de que ellos se consideran los intérpretes. De ahí que se atreven a usurpar su autoridad y su derecho; y alardean sin rubor de haber sido inmediatamente elegidos por Dios y de que sus decretos son divinos, mientras que los de las supremas potestades son humanos; y pretenden, por tanto, que éstos se subordinen a los decretos divinos, es decir, a los suyos propios. Nadie puede ignorar que todo esto contradice de plano a la salvación del Estado. (Spinoza, 1986, pp. 419-420; TTP XX, 246-247)

Al decantarse por este modelo de vida secular, Spinoza propone que la Iglesia como poder político debe sustituirse por el Estado, garante de la vida social, y que la religión deje paso a la filosofía en el plano individual para acceder a una vida libre, racional. La monarquía revestida de un carácter divino para justificarse en el seno de una sociedad teocrática pertenece a una época que toca ya a su fin, los nuevos tiempos les pertenecen a las democracias apoyadas no en una investidura trascendente, sino en la voluntad popular.

[...] nada es más seguro para el Estado, que el que la piedad y la religión se reduzca a la práctica de la caridad y la equidad; y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como por las profanas, sólo se refiere a las acciones y que, en el resto, se concede a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense. (Spinoza, 1986, p. 420; TTP XX, 247)

Precursor de una nueva era, Spinoza estará presente en los más importantes teóricos de la Modernidad, en Locke y en Rousseau, lo mismo que en Kant y Hegel o los iniciadores del pensamiento romántico, en quienes se configuran nuevos pliegues del discurso crítico moderno. Spinoza nutre los principales afluentes que llevan al concepto de la sociedad racional, la que el pensamiento kantiano propuso como el problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, esto es, llegar a una Sociedad Civil que administre el derecho en general.

Como sólo en sociedad, y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual, como sólo en ella se puede lograr el empeño que la Naturaleza tiene puesto en la humanidad, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino; por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana; porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea. (Kant, 1985, pp. 48-49)

El legado que el pensamiento de Spinoza transfiere a las generaciones siguientes es inobjetable, empero, la deuda que subyace es, asimismo, categórica, ya que en el presente la sociedad del siglo XXI está todavía muy lejos de arribar a ese Estado racional que equilibra, bajo la ley justa, la libertad y la seguridad.

Por el contrario, parece que nos alejamos cada vez más de ese objetivo, la inseguridad y el miedo que campean por doquier son las huellas de nuestra actualidad. No obstante, el dominio se ha depurado, ahora los diversos rostros del poder ya no se presentan únicamente con el disfraz del opresor que llama a obedecer, sino que el control del deseo es el mecanismo ideal de sujeción. Todo concurre a un mismo fin de manipulación, tanto la cárcel del supermercado que confina la sed de consumo, como el sufrimiento derivado de la escasez y el peligro de ser asesinado en un estado de guerra declarada o en la ley de la selva que priva bajo el cielo de la libre competencia. La universalidad de la naturaleza humana pregonada en la Modernidad —que planteaba una igualdad natural en la que todos los hombres tienen derechos y todos son iguales ante la ley y la naturaleza—, dejó en el olvido la desigualdad material y económica que alimenta el mercado global de los bienes de consumo, que no reconoce fronteras ni nacionalidades. En efecto, aún subyace un conflicto entre un orden jurídico democrático, igualitario en relación con la ley, y el proceso creciente de las desigualdades en el orden material, deuda que no se ve cómo pueda ser saldada.

La verdadera política de Spinoza es su metafísica. Contra las potencialidades de ésta se descargan la polémica del pensamiento burgués y las tentativas de mistificación que discurren bajo la sigla «spinozismo». Pero la metafísica spinozista se articula como discurso político, y en este campo desarrolla específicamente algunas de sus potencialidades. (Negri, 1993, p. 357)

En la esfera reflexiva, la subjetividad crítica de la Modernidad se presenta tanto más actual, en la medida en que la sociedad transparente del consumo frenético ha llegado a anular casi por completo aquellos indicios de negatividad y firmeza que el pensamiento moderno tuvo en Spinoza su distintivo más valioso, a pesar de las prohibiciones, persecuciones y censuras a las que estuvo sujeto. Irónicamente esto hizo de él un filósofo determinante en el devenir de la Modernidad, porque a través de su filosofía podemos percibir el latido de todos los conflictos teóricos, éticos y

religiosos de su época. En su biografía encontramos un auténtico compromiso con la verdad y una defensa inquebrantable de la libertad. De Spinoza siempre quedarán como rasgos esenciales su profundidad filosófica y el arrojo y valentía de un pensamiento emancipado que no reconoce límite alguno, aunque en ello le vayan la seguridad y la libertad que tanto apreciaba.

## Referencias

- Albiac, G. (2013). *La sinagoga vacía*. Tecnos.
- Casullo, N., Forster, R. y Kaufman, A. (1999). *Itinerarios de la modernidad: corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la posmodernidad*. Eudeba.
- Deleuze, G. (2006). *En Medio de Spinoza*. Cactus.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets.
- Israel, J. I. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1985). "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita". En *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Spinoza subversivo*. Akal.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. T. II. Herder.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico político*. Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Sarpe.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo*. Paidós.