

# LA TEORÍA DE LA RELIGIÓN SEGÚN SPINOZA EL *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*\*

Felipe Mac Gregor, S. J.

## INTRODUCCIÓN

Según los críticos, en algún momento entre el *Tratado breve* y el *Tratado teológico-político*, Spinoza inició su *Tractatus de intellectus emendatione*. La meta de este pequeño texto introductorio se expresaba en la primera oración: ¿se trata acaso de la búsqueda de algo que «me permitirá gozar de una felicidad continua, suprema e inacabada»?<sup>1</sup> Con todo, la primera obra original que Spinoza publicó no fue este opúsculo sino su *Tratado teológico-político*, cuyo discurso se centra en el poder del Estado que garantiza a los individuos la libertad necesaria para alcanzar su propia felicidad y perfección.

Desde luego, la búsqueda de la felicidad y la perfección también es el fin de la *Ética*, obra que se aventura a explicar la verdadera vía de la salvación. Que Spinoza se abocara al problema de la salvación personal responde tanto a una razón personal (la singularidad y la soledad de su propia vida, impuesta por la excomunión que sufriera de su propio pueblo) como a una razón histórico-social (los excesos de la intolerancia religiosa, la interferencia del Estado en asuntos religiosos, la concepción oscura de la naturaleza del hombre, y la preocupación por la naturaleza del poder del Estado, propios del siglo XVII)<sup>2</sup>. Spinoza reparó en la interrelación de todos estos problemas, y ensayó una explicación integral de los mismos, basado en su intuición original de la unidad de la naturaleza. Como Roth formula: «Spinoza estuvo convencido de que la conducta humana sólo es un caso de la conducta universal. El hombre es parte de la naturaleza. Se sigue, por ende, que si hemos de comprender al hombre, primero debemos procurar comprender la naturaleza. El universo debe revelar su secreto *como un todo*»<sup>3</sup>.

La bienaventuranza humana consiste así, para Spinoza, en el conocimiento y en el amor de Dios, o, para usar una expresión de su *Ética*, la felicidad humana consiste en el *amor intelectual de Dios*. Este concepto —casi tan usado por Spinoza como el de sustancia— es el eje sobre el cual se mueve toda la estructura de la *Ética*, así como la del *Tratado breve* y el *Tratado teológico-político*. No queda claro, sin embargo, su auténtico significado o valor. Sus contemporáneos calificaron a este

concepto de ateo; otros autores, en cambio, lo consideraron religioso. Pero el ateísmo y la religión se excluyen. En su *Theologia naturalis*, Christian Wolff sostiene: «Spinozistas irreligionarii sunt, seu nulla ipsis est religio». Y también: «Spinozismus ab atheismo parum distat, et seque noxius est; inmo certo respectu magis nocet quam atheismus»<sup>4</sup>. Para Schleiermacher y otros comentaristas, por el contrario, su doctrina era una nueva revelación del poder innato de la religión<sup>5</sup>. Ulteriormente, muchos académicos estudiosos de Spinoza han caracterizado su sistema como una «religión de la razón»<sup>6</sup>. En general consideran que, si se anatematizó a Spinoza como ateo, no fue tanto por haber rechazado el concepto de Dios, como por haber rechazado el concepto de mundo propio de su época<sup>7</sup>. Admiten, sin embargo, que ciertamente existe una tensión interna entre un interés intelectual y un interés religioso en su obra, y la naturaleza del primero es en cierto sentido religiosa. Estas opiniones parecen ser compartidas por estudiosos tan diversos como el judío Leon Roth<sup>8</sup>, el católico Victor Delbos<sup>9</sup> y el anglicano A.E. Taylor<sup>10</sup>.

Ahora bien, si deseamos esbozar las posiciones generales que la tradición ha asumido respecto de Spinoza, éstas pueden reducirse a tres: a) la filosofía de Spinoza es antirreligiosa, porque es atea; b) la filosofía de Spinoza es profundamente religiosa, al punto de ser una nueva religión, y c) es preciso separar intuición y construcción en Spinoza. Su intuición e inspiración son profundamente religiosas; su sistema o edificio intelectual no, siendo incluso —para algunos— antirreligioso.

Por ende, los estudios dedicados a la investigación de la filosofía religiosa de Spinoza pueden clasificarse conforme a estos tres grupos: a) estudios generales de la filosofía de Spinoza, en los que se presta alguna atención a su filosofía religiosa; b) estudios particulares de la implicancia religiosa de la filosofía de Spinoza, y, finalmente, c) estudios específicos dedicados al «amor intelectual de Dios».

De los estudios generales de la filosofía de Spinoza, uno muy completo en cuanto a la raíz histórica es el de Harry Austryn Wolfson, que trata sobre Filón de Alejandría. Dicho estudio se propone demostrar que Spinoza cierra el círculo abierto por Filón, quien dio al pensamiento tradicional sus categorías para estudiar los problemas religiosos<sup>11</sup>. Y este alcance histórico permite comprender la presentación que hace Wolfson del aspecto constructivista de la «religión racional» de Spinoza<sup>12</sup>.

Dentro de los estudios que se ocupan del asunto específico de Spinoza y la religión se halla el de E.E. Powell<sup>13</sup> quien, a diferencia de los anteriores, sostiene que, ante dos pasajes contradictorios en el texto de Spinoza, uno expresado en

terminología religiosa y el otro no, ha de preferirse éste último como expresión de su verdadero pensamiento. En otras palabras: más que religioso, su verdadero pensamiento es filosófico. La terminología religiosa no sólo habría oscurecido el pensamiento filosófico de Spinoza, sino que, además, el concepto spinozista de Dios contradice las exigencias fundamentales del concepto religioso de Dios, como la posesión de atributos propios de una persona real. Esta posición es teóricamente discutible, como demuestra el famoso estudio de Rudolf Otto —uno de cuyos capítulos aborda lo que él llama «el carácter suprapersonal de lo numinoso». Al margen de si es o no aplicable a Spinoza o al concepto de religión en general, este argumento limita la afirmación de Powell. Puestos entre paréntesis los juicios respecto del modo como ha entenderse, de modo generalizado se admite el hecho de que la filosofía de Spinoza tiene una profunda relación con la religión.

### **NUESTRO ENFOQUE DEL PROBLEMA**

Las principales actitudes comúnmente asumidas al estudiar la relación de Spinoza con la religión, ya descritas en la introducción precedente, pueden resumirse como sigue:

- a) Por regla general, la relación de Spinoza con la religión principalmente se discute a la luz de su *Tratado teológico-político*, de forma que a esta relación se la considera atendiendo a la religión positiva, a lo que comúnmente se llama el «aspecto objetivo» de la religión.
- b) Toda vez que se considera a la religión con independencia de su aspecto objetivo, los autores se ocupan de la concepción spinozista de Dios y del hombre, muy rara vez de la relación entre el hombre y Dios, en la cual consiste la religión formalmente.
- c) Se nota, por último, la ausencia de esfuerzos serios por considerar la totalidad del sistema de Spinoza desde el punto de vista del amor intelectual de Dios. Wolfson, acaso, es quien más aproxima a este *desideratum*, mas lo hace de un ánimo tan acremente racionalista que acaba por destruir el valor de su construcción.

Nuestra investigación sobre el concepto de religión personal en Spinoza se basa, por un lado, en aceptar las conclusiones de los diversos estudiosos del aspecto objetivo de su concepto de religión, y, por otro lado, en hacer abstracción de cualquier opinión preestablecida sobre su concepto de Dios o del hombre. Creemos que de su concepto de religión personal procede su opinión sobre la religión objetiva, y que ella puede esclarecer además otros tantos problemas suscitados en la discusión de su filosofía.

## LA TERMINOLOGÍA

Al discutir cualquier tema relacionado con su estudio, una de las dificultades más comunes radica en el problema de definir la religión. Sorprende reparar en las contradicciones e inconsistencias que aparecen en muchas de las definiciones ensayadas. En un apéndice al estudio de Leuba del aspecto psicológico de la religión, más de veinte páginas son destinadas a enumerar las múltiples definiciones propuestas antes de 1912; y la lista, desde entonces, puede duplicarse fácilmente<sup>14</sup>.

Tras estudiar profundamente el tema, Henri Pinard de la Boullaye propone una definición tentativa basada en los elementos comunes a las diversas religiones que han aparecido en la historia. Con el fin de obtener una definición más prolija, insiste en la necesidad de distinguir, en la religión, dos aspectos distintos, el objetivo y el subjetivo. «En el sentido objetivo (...) parece posible decir: la religión es un conjunto de creencias y prácticas (o actitudes prácticas) concernientes a una realidad personal o impersonal, única, múltiple o colectiva, pero en cierto modo suprema, respecto de la cual el hombre se reconoce dependiente de una u otra manera, y con la cual quiere entrar en relación. En el sentido subjetivo, la religión puede definirse como la manera de pensar, sentir y actuar; en suma, como la mentalidad que corresponde a las creencias y a la conducta que acabamos de señalar»<sup>15</sup>.

Insistiendo en esta misma idea de los elementos comunes a todas las religiones históricamente conocidas, Edgar Sheffield Brightman propone esta definición: «La religión trata de las experiencias consideradas como valores supremos; de la devoción hacia un poder o unos poderes que, se cree, originan, incrementan y conservan dichos valores, y de alguna expresión adecuada para semejante interés y devoción, sea a través de ritos simbólicos o de otras conductas individuales o sociales»<sup>16</sup>.

Si bien Brightman no distingue explícitamente los aspectos objetivo y subjetivo de la religión, ambos pueden ser inferidos de su definición. En consecuencia, podemos decir que, en el sentido más comprensivo de la palabra, la religión significa una relación entre el hombre y Dios.

Mas, en esta relación particular, como en cualquiera otra, es preciso distinguir tres aspectos. Los escolásticos los denominaron *terminus a quo*, *terminus ad quem*, e *ipsum esse relationis*. En la relación religiosa el *terminus a quo* es el hombre; el *terminus ad quem*, Dios. Cuando se analiza la explicación de los fenómenos religiosos interesa, por consiguiente, conocer la doctrina del autor sobre el hombre y Dios. No obstante, dado que, como ya se dijo, el tema es sumamente controvertido en el caso de Spinoza, no lo tocaremos hasta haber explicado la relación como tal.

Nuestra relación hacia Dios tiene así la misma doble característica que cualquier acción humana: es personal y social; es objetiva y subjetiva. La religión es un fenómeno social; tan social como nuestra *Weltanschauung*, condicionada para nosotros por el medio en el cual vivimos, por las experiencias que tenemos, etc. Mas la religión significa, asimismo, la vida personal más interna en el hombre. Spinoza tiene un nombre para esta relación personal; la llama «amor intelectual de Dios», y evita, de forma más o menos consistente, llamarla «religión». La religión significa para Spinoza el vínculo o virtud social que une a los hombres para adorar a Dios bajo el orden de la autoridad civil. «Concluimos, pues, de forma general», dice Spinoza en el *Tratado*, «que la religión, tanto si es revelada por la luz natural, como si lo es por la luz profética, sólo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado»<sup>17</sup>.

El argumento es importante pues nos conduce a ciertas conclusiones básicas; ahora nos proponemos discutirlo con cuidado por medio de la crítica textual.

Aparte de la *Correspondencia*, hay tres importantes obras de Spinoza que vamos a examinar: el *Tratado teológico-político*, el *Tratado breve sobre Dios y su Bienestar* y la *Ética*. Tras examinar cuidadosamente el *Tratado breve*, hemos descubierto —no sin sorpresa— que el término «religión» nunca es usado, y a nuestro entender ello constituye evidencia indirecta del hecho de que, para Spinoza, la religión significa una virtud social. En el *Tratado* Spinoza se muestra interesado por el bienestar personal y, por lo tanto, no considera a la religión; en el *Tratado breve*, en cambio, explica extensamente la importancia del amor intelectual de Dios.

El *Tratado teológico-político* es un texto que principalmente aboca a establecer las relaciones entre la religión y el conocimiento, la religión y el Estado, la religión objetiva y la religión personal. El tema más importante en el desarrollo, según Spinoza, es el primero, así como «separar, al mismo tiempo, la fe de la filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra»<sup>18</sup>.

El núcleo de toda la concepción spinozista es la noción de religión positiva. En las dos religiones que Spinoza conoció, el judaísmo y el cristianismo, la idea central es la noción de revelación positiva por medio de la cual Dios ha comunicado determinadas verdades a los hombres, ha ordenado una forma definitiva de culto y ha establecido determinadas leyes que han de cumplirse. Con el fin de probar esta revelación positiva, Dios ha efectuado ciertos milagros, y con el fin de preservar las verdades reveladas, Dios ha inspirado a ciertos escritores para que comuniquen esas verdades inspiradas a toda la humanidad. Ahora bien, no hay noción en este esquema que no sea objetada por Spinoza. Diríamos, más bien,

que, en vez de ir en contra de las nociones mismas, su objeción va en contra del contenido usualmente dado a ellas. Nos permitiremos abordar primero esta noción de religión positiva.

Para Spinoza, la religión significa en primer lugar la ley divina y, en segundo lugar, la obediencia al mandamiento divino. La religión significa la *ley divina*: «His ostendimus Scripturam ratione religionis tantum, sive rationis legis divinae *universalis*, proprie vocari verbum Dei»<sup>19</sup>. «Efectivamente, palabra de Dios (...) significa propiamente aquella ley divina (...) a saber, la religión común a todo el género humano»<sup>20</sup>.

Sin embargo, la noción de ley divina de Spinoza es por completo distinta a lo que comúnmente se entiende por ley. No admite la posibilidad de un Dios que prescribe a la naturaleza un curso diferente del que, por su necesidad interna, debiera tomar. Se sigue, entonces, que usa el término «ley» de un modo distinto; ley significa para él un modo definitivo de actuar: «La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada»<sup>21</sup>.

Spinoza admite, por una traducción y extensión del significado, que ley también significa «ratio vivendi, quae hominibus ex aliorum imperio prescribitur». Spinoza supone, finalmente, que ley significa asimismo un modo de actuar, un modo definitivo de actuar que cualquier hombre puede imponer sobre sí. En vista de ello, a partir de las nociones anteriores concluye: «Dado, pues, que la ley no es nada más que la forma de vida que los hombres se imponen a sí mismos o a otros por algún fin, parece que hay que distinguir ley humana y ley divina. Por ley humana entiendo aquella forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado; por ley divina, en cambio, aquella que sólo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios. La razón de por qué doy el nombre de divina a esta ley, es la naturaleza misma del bien supremo»<sup>22</sup>.

En otras palabras: la ley divina es la exigencia natural de la naturaleza humana ordenada necesariamente hacia su perfección, y en ella consisten el conocimiento y el amor de Dios: «Por consiguiente, los medios exigidos por este fin de todas las acciones humanas, esto es, por el mismo Dios, en cuanto que su idea está en nosotros, se pueden denominar mandatos de Dios, porque nos son, por así decirlo, prescritos por el mismo Dios, en cuanto existe en nuestra mente; y por eso también, la forma de vida, que se orienta a este fin, es denominada con toda razón ley divina»<sup>23</sup>.

El contenido de esta ley divina se resume en el precepto de amar a Dios: «La síntesis de la ley divina y su mandato supremo consisten, pues, en amar a Dios como sumo bien (...) esto es lo que nos dicta la idea de Dios: que Dios es nuestro bien supremo o que el conocimiento y el amor de Dios son el bien último al que deben ser dirigidas todas nuestras acciones»<sup>24</sup>.

Éstas son, entre otras, algunas propiedades de la ley divina: 1) es universal o común a toda humanidad; 2) no requiere fe en ninguna revelación positiva; 3) no prescribe ninguna ceremonia o rito o institución positiva; 4) es en sí misma su propio fin y su propia recompensa<sup>25</sup>.

Spinoza entiende que algunas instancias particulares en las cuales puede pensarse en Dios como Legislador, en el sentido común de la palabra, son interpretaciones erróneas de personas que ignoran las «verdades eternas», y expresamente dice que la concepción de Dios como jefe, legislador, rey o ser misericordioso sólo es producto de nuestra imaginación. «Pero como todos éstos no son más que atributos de la naturaleza humana, hay que excluirlos totalmente de la naturaleza divina»<sup>26</sup>.

Como ya dijéramos, el contenido de la ley divina únicamente es un precepto; este precepto único, sin embargo, se formula de modos distintos en distintos lugares, y es frecuente que la obediencia a él sea llamada «religión»: «Toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo»<sup>27</sup>. «Quod lex divina absolute sumpta, nihil aliud significat nisi illam legem universalem, quae in vera vivendi ratione consistit»<sup>28</sup>; «Evangelica autem doctrina nihil praeter simplicem fides continet, nempe Deo credere eumque revereri, sive quod idem est Deo obaedire»; «Sequitur denique fidem non requirere vera quam pia dogmata, hoc est, talia quae animum ad oboedientiam movent»<sup>29</sup>.

Sabemos entonces que, para Spinoza, la religión es obediencia a la ley divina, y que la ley divina es la exigencia natural de perfección de la naturaleza humana. Dicha perfección, a su vez, consiste en el conocimiento y en el amor de Dios. Al obedecer esta ley divina, un hombre cumple su obligación religiosa: el precepto principal, el único precepto de la ley divina, es obediencia a la exigencia interior de nuestra naturaleza que busca su bien supremo.

A partir de este concepto de religión como obediencia, Spinoza analiza otros tres problemas: a) la relación de la religión natural con las religiones positivas; b) la relación entre la religión y el conocimiento, y c) el Estado y la religión positiva.

## **LA RELACIÓN DE LA RELIGIÓN NATURAL CON LAS RELIGIONES POSITIVAS**

En cuanto a la relación de la religión con los ritos y ceremonias de la religión positiva, Spinoza concluye que no son necesarios, pues nada más constituyen medios convenientes para fortalecer la sociedad natural, y que las así llamadas ceremonias religiosas no mantienen contacto alguno con el interés religioso verdadero. Éste es uno de los argumentos más fuertes del *Tratado*, el cual desarrolla constantemente la idea de que las instituciones de la religión positiva constituyen una herramienta y un medio, a disposición del Estado, para afianzar el orden y el bienestar de la comunidad. Ninguna institución de la religión positiva tiene un valor intrínseco en sí misma ni una función personal respecto de nuestra salvación: «La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro. De todo ello resulta más claro que la luz del día que las ceremonias no contribuyen nada a la felicidad»<sup>30</sup>.

Ya se dijo que es propio de la ley divina no contener ni prescribir ceremonia alguna. Surge entonces la pregunta: ¿de dónde extraen su carácter obligatorio las ceremonias religiosas? La respuesta es muy simple: de la autoridad temporal. Spinoza es tajante en este argumento, al cual trata de «conclusión definitiva». «Concluimos, pues, de forma general, que la religión, tanto si es revelada por la luz natural, como si lo es por la luz profética, sólo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado»<sup>31</sup>.

Mencionado varias veces, el argumento se formula con mayor rigor en el *Tratado político*: «La tarea de propagar la religión debe ser confiada a Dios o a las supremas potestades, que son las únicas a las que incumbe el cuidado de los asuntos públicos»<sup>32</sup>.

Dada esta identificación entre la religión positiva y los estatutos del poder civil, Spinoza llama «virtud cívica» a la piedad; y trata al pecado como un tipo de realidad que sólo se sigue de un decreto civil: «El pecado no se puede concebir, pues, más que en el Estado, ya que en éste se determina, en virtud de un derecho común de todo el Estado, qué es bueno y qué malo»<sup>33</sup>. «Sin embargo, como *la razón enseña a practicar la piedad* y a mantener el ánimo sereno y benevolente, lo cual no puede suceder más que en el Estado...»<sup>34</sup>

De este modo Spinoza da cuenta de las nociones de inspiración, revelación y milagro, que remiten a una religión divinamente establecida. La única religión



revelada es la religión natural ya descrita. La totalidad del contenido de la Sagrada Escritura se reduce a un ordenamiento práctico de la vida basado en las verdades más simples; este ordenamiento coincide con la religión verdadera y, por tal razón, la Sagrada Escritura puede llamarse Palabra de Dios: «A partir de ahí comprendemos fácilmente en qué sentido hay que entender que Dios es el autor de los sagrados Libros, a saber, por la verdadera religión que en ellos se enseña»<sup>35</sup>.

En el caso de los milagros, es bastante conocida la crítica que Spinoza dirige a la noción misma: la idea de que el orden de la naturaleza puede alterarse simplemente no tiene sentido. «De lo anterior se sigue además, con toda claridad, que los milagros fueron cosas naturales y que, por tanto, hay que explicarlos de suerte que no aparezcan como nuevos (para servirme de la palabra de Salomón) ni *contrarios a la naturaleza*, sino que se aproximen al máximo, si fuera posible, a las cosas naturales»<sup>36</sup>.

### ***LA RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN Y EL CONOCIMIENTO***

La relación entre la religión y el conocimiento es el segundo punto discutido en el *Tratado*. Ya dijimos que, para Spinoza, la religión significa obediencia a la ley de la naturaleza. Spinoza también la llama «fe» y, para establecerla, presupone algunas verdades que denomina «fidei universalis dogmata». La descripción de estos *dogmata* es el único momento en el que, con algún detalle, explica su ideal de religión: «Tampoco sentiré, pues, ningún reparo en enumerar los dogmas de la fe universal o los fundamentos en los que se apoya el objetivo final de toda la Escritura. Pues (...) todos deben tender a esto: que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo. A partir de aquí resulta fácil determinarlos todos, pues son únicamente los siguientes: 1º Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, o modelo de la verdadera vida; ya que, quien ignora o no cree que él exista, no puede obedecerle ni reconocerle como juez. 2º Dios es único. Nadie puede dudar que también esto se requiere absolutamente para la suprema, devoción, admiración y amor a Dios, dado que la devoción, la admiración y el amor sólo surgirán de la excelencia de un ser sobre los demás. 3º Dios está presente en todas partes o todo le es manifiesto. Si se creyera que las cosas le están ocultas o se ignorara que él las ve todas, se dudaría de la equidad de su justicia, con la que todo lo dirige, o se la ignoraría. 4º Dios tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado por un derecho, sino por su absoluto beneplácito y por su gracia singular, ya que todos sin excepción están obligados a obedecerle, pero

él a nadie. 5º El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo. Sólo se salvan aquellos que obedecen a Dios según esta forma de vida; en cambio los demás, que viven bajo el imperio de los placeres, se condenan. Si los hombres no creyeran firmemente esto, no habría razón para que decidieran obedecer a Dios antes que a los placeres. 7º Finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepienten. En efecto, no hay nadie que no peque. Por tanto, si no se admitiera esto, todos desesperarían de su salvación y no habría motivo alguno para que creyeran que Dios es misericordioso (...) Nadie puede negar que es necesario, ante todo, conocer todas estas cosas para que los hombres, sin excepción, puedan obedecer a Dios según el precepto de la ley antes explicado, pues, si se suprime alguna de ellas, se suprime la obediencia»<sup>37</sup>.

Esta última oración es importante para comprender la noción de fe de Spinoza: «Se debe definir diciendo que consiste simplemente en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se la presupone necesariamente»<sup>38</sup>.

En la concepción tradicional, la obediencia proviene de la fe: Spinoza invierte el orden por completo; sostiene que estas nociones pertenecen a la fe y que son necesarias para tener obediencia. Sus verdades internas, su racionalidad, no son discutidas o siquiera cuestionadas; son aceptadas como requisito para una obediencia verdadera a la ley de la naturaleza.

Tres son las consecuencias de esta posición. Primero, la negación de todo «valor científico», como ahora decimos, a las verdades religiosas. (Spinoza se referirá a ellas como «verdades filosóficas»). Segundo, la total independencia de la Filosofía respecto de la Teología. Tercero, la libertad absoluta en materia de especulación e investigación<sup>39</sup>. «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 (...) 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»<sup>40</sup>.

Desde luego, la dificultad evidente de esta posición yace en el riesgo de admitir verdades falsas como parte de la fe, al igual que en la imposibilidad de demostrar el valor de la fe: «no podemos demostrar por la razón si es verdadero o falso el fundamento de la teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia, se nos puede objetar por qué, entonces, lo creemos»<sup>41</sup>.

La solución de este problema permite ver algunas dificultades en el conjunto del sistema de Spinoza, dado que, tras haber negado en capítulos precedentes un valor positivo a la revelación y las Escrituras, aquí pareciera sugerir que la respuesta al problema descansa, justamente, en el mensaje válido otorgado a nosotros por medio de la revelación y las Escrituras. «Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos»<sup>42</sup>.

Podemos hallar una solución a la pregunta en la segunda parte del párrafo arriba citado y en su respectiva «nota marginal» —la número 31. Se trata de la célebre doctrina de las dos vías: la vía del filósofo y del hombre instruido, y la vía del hombre ignorante y ordinario. Como antes se dijo, el quid de la religión es la obediencia; a esta conclusión llega el hombre instruido por medio del raciocinio, la razón y la persuasión interna, entretanto, el hombre incapaz de usar propiamente su razón requiere enseñanza, y para éste la revelación y las Escrituras transmiten un mensaje, el mismo al cual llega el hombre instruido por medio de la razón<sup>43</sup>.

## **EL ESTADO Y LA RELIGIÓN POSITIVA**

El tercer problema importante en el *Tratado teológico-político* es la relación entre el Estado y la religión. Aquí son relevantes, para nuestra discusión, las nociones de Spinoza sobre la sociedad natural y el Estado. Queda claro, tanto en el *Tratado teológico-político* como en el *Tratado político* y en la *Ética*, que la vida social es vista por Spinoza como una necesidad del hombre, una necesidad «natural» si se quiere, pese a que el término «natural» tiene en Spinoza una connotación distinta de la comúnmente usada. Como Pollock señala: «Para Spinoza la naturaleza siempre es, por así decir, naturaleza en primera intención».

Es sabido que Spinoza hace de éste un tópico de su filosofía: tomar al hombre como lo que es, sin cualificación alguna de su naturaleza, siempre atento a sus propiedades. «Lo he tornado en mi preocupación especial no para mofarme, ni para lamentar, ni para denunciar las acciones de los hombres, sino para comprenderlas; y para este fin he considerado las emociones del hombre, como el amor, la ira, el odio, la envidia, el honor, la compasión y otras agitaciones del espíritu, no

como defectos de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen de modo semejante a como a la naturaleza del aire pertenecen el calor, el frío, la tormenta, el trueno y demás».

Spinoza habla de un «estado natural» que precede a toda actividad social y a todo lo que supuestamente implica la vida social, v.g. la justicia, la propiedad, el pecado, el derecho, el error, etc.<sup>44</sup> En semejante «estado natural» *might is right* («el poder es derecho»), y el poder comprende todos los instintos y pasiones de la naturaleza humana. «En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito (...) El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder»<sup>45</sup>. De modo que la razón no tiene más poder que la pasión.

Por alguna súbita constatación, que Spinoza nunca explicó y que podría interpretarse como un acto natural de discriminación de los mejor adaptados al proceso biológico, los hombres descubrieron que la «vida racional» era la vida más natural de los hombres. «Natural» significa aquí lo más elevado en la escala de valores. Valores biológicos, no morales, pues vivir una vida racional es la más noble entre todas las cosas que un hombre puede hacer, en tanto representa el ejercicio de sus poderes más elevados. Para obtener esta vida, lo mismo que para obtener otras tantas comodidades que el hombre tiene en este mundo, era más provechoso vivir en comunidad. Para obtenerla, entonces, tenía que optarse por la vida con arreglo a los apetitos o por la vida con arreglo a la razón; los hombres se decidieron por la razón y establecieron lo que llamamos códigos morales de conducta. Este acuerdo desemboca en la formación del Estado, y consiste en la renuncia de cada hombre a su derecho natural<sup>46</sup>.

Entre las instituciones sociales creadas para preservar este beneficio humano se encuentra la religión —la religión natural que anteriormente analizamos. Sin embargo, Spinoza es consciente de que la vida racional que prescribe obediencia a la naturaleza puede alcanzar un grado más elevado en algunos hombres, aquéllos que, por el poder de su naturaleza misma, pueden convencerse de las cosas que los demás sólo creen externamente, merced a la persuasión de la religión. En consecuencia, las medidas del Estado y de la autoridad religiosa externa no afectan la libertad del hombre racional, del hombre perfecto retratado en el libro IV de la *Ética*. Los textos y afirmaciones en ese sentido abundan en el *Tratado*: «Antes, sin embargo, quiero probar que la religión sólo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún

reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que, además, el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado, y que, por lo mismo, sólo deben ser determinados por las supremas potestades, las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes. Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto religioso externo y no de la misma piedad y del culto interno a Dios o de los medios por los que la mente se dispone internamente a dar culto a Dios con toda sinceridad. Pues el culto interno a Dios y la misma piedad son del derecho exclusivo de cada uno, el cual no puede ser transferido a otro»<sup>47</sup>.

En forma análoga: «Pero la razón de ser de la religión es muy otra. Como no consiste tanto en las acciones externas, cuanto en la sencillez y en la sinceridad de ánimo, no constituye 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...»<sup>48</sup>

La tesis de la libertad religiosa del individuo se afirma, entonces, como una de las piedras angulares de cualquier Estado ordenado<sup>49</sup>, aun a costa de que prácticamente sea desbaratada la doctrina previamente establecida del vínculo o utilidad social de la religión. Al menos ello parece deducirse de las enérgicas palabras con que acaba el *Tratado*: «Concluimos, pues, que nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se reduzcan a la práctica de la caridad y la equidad; y que el derecho de las supremas potestades tanto sobre las cosas sagradas como sobre 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»<sup>50</sup>.

Si, para abreviar nuestras conclusiones, intentamos repasar ahora los resultados de nuestra investigación sobre el *Tratado*, pareciera ser que los hallazgos más importantes son éstos:

a) *Naturaleza de la religión.* - La religión consiste esencialmente en la obediencia a la ley de la naturaleza, que es la ley de Dios.

b) *Función de la religión.* - Es doble: personal y social.

*Personal.* - La perfección más elevada del hombre consiste en la religión, pues exige obediencia a la ley divina, y la esencia de la ley divina es el mandamiento de amar a Dios, y la salvación humana se funda en este amor. Cuando no se obtiene este conocimiento, requisito para amar a Dios, queda la fe para ocupar su lugar. La fe es una institución social.

*Social.* - Las instituciones religiosas externas son medios para suministrar la

caridad y la equidad, medios para unir a los hombre entre sí, para iluminar la fe de los hombres.

- c) *La religión positiva*.- Las instituciones religiosas positivas, las leyes y las ceremonias, sólo son medios temporales para mostrar a los hombres las ideas correctas de salvación y perfección humanas. Únicamente son necesarias a tal punto, y dejan de ser útiles cuando ponen en riesgo la libertad individual. Dado que son herramientas sociales, reposan en manos del Estado, que es la autoridad suprema tanto en las cosas sagradas como en las profanas.
- d) *Religión y razón*.- Las verdades religiosas no tienen valor científico. O, para ponerlo en términos específicos: no hay verdades religiosas en el sentido común del término; ningún aumento del saber ha sido otorgado a los hombres por medio de canales religiosos.

### LA RELIGIÓN Y LA ÉTICA

Dos cosas impresionan a cualquier estudioso de Spinoza al pasar del *Tratado teológico-político* a la *Ética*: primero, la actitud racionalista extrema aún expresada por la forma externa de la demostración —el célebre método geométrico—; y segundo, la independencia con que Spinoza expone sus ideas. El *Tratado* guarda alguna consideración para con la Escritura, la tradición, el uso común de las palabras; la *Ética* no guarda consideración para con nada de esto. La apertura misma del estudio muestra claramente lo que tratamos de decir: «Entiendo por causa de sí aquello cuya esencia implica la existencia; 7...) Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito»<sup>51</sup>. Es muy probable, entonces, que en la *Ética* se halle la doctrina oficial de Spinoza sobre cualquiera de sus tópicos.

La discusión sobre la religión como virtud humana específica —la magnanimidad propiamente dicha—, necesaria para la perfección humana, se inscribe en dos contextos distintos en la *Ética*, en los libros IV y V. Tras agrupar la serie de textos relacionados con el tema, se obtiene la siguiente secuencia de ideas. Hay dos concepciones de religión: a) la concepción de la multitud, que la ve como una carga<sup>52</sup>, y b) la concepción del filósofo, que le asigna una importancia fundamental<sup>53</sup>.

La definición de religión es ofrecida en el libro IV, 37, escolio I. Las demostraciones de la importancia de la religión son dos, ofrecidas también en los libros IV y V. El apéndice del libro IV muestra algunas interpretaciones erróneas del verdadero espíritu religioso; nada más se dice en la *Ética* sobre religión, salvo en la parte final del libro V, donde se discute el amor intelectual de Dios —del cual nos ocuparemos más adelante.

Por definición, la religión es propia del valor y la magnanimidad, y no consiste en acciones, pensamientos o emociones particulares, sino que «todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en cuanto que conocemos a Dios, lo refiero a la *religión*»<sup>54</sup>. La importancia de la religión puede probarse en alguna de estas dos formas:

- a) porque es un precepto de la razón y es atribuible al valor; y todo lo propio del valor ha mostrado ser de importancia primaria<sup>55</sup>; o
- b) porque todo cuanto engendra amor y comprensión entre los hombres es importante y ha de buscarse; y «para que el amor se establezca es, ante todo, necesario lo que tiene que ver con la religión y la moralidad»<sup>56</sup>.

Al examinar el contexto en el cual se presentan, vemos con claridad que estas proposiciones son propias de la naturaleza social del hombre, o, en otros términos, que la religión es fundamentalmente una actividad social. Tal aspecto parece demostrar, una vez más, la conclusión que extrajimos del *Tratado*: en la *Ética* Spinoza denomina «religión» al cuidado externo del bienestar social, asumido, añade esta vez, porque tenemos la idea de Dios. La religión personal sólo se designa por el término «amor intelectual de Dios».

La oportunidad para discutir la religión viene dada por la explicación de la tendencia natural del hombre hacia la sociedad, natural en el sentido ya definido<sup>57</sup>. La discusión se cierra con una serie de proposiciones y demostraciones que comienzan con la proposición 18 y se extienden hasta la proposición 28. La secuencia de ideas es mostrada por Spinoza en un escolio a la proposición 18: «Pero antes de empezar a demostrar todo eso según nuestro prolijo orden geométrico, conviene primero aludir brevemente a los dictámenes mismos de la razón, para que todos comprendan más fácilmente mi pensamiento»<sup>58</sup>. El esquema ofrece estas ideas:

- a) Que el fundamento de la virtud es el empeño en preservar el propio ser, y la felicidad consiste en el poder del hombre para preservar su propio ser; que la felicidad también se presenta como el conocimiento de Dios<sup>59</sup>.
- b) Segundo, que la virtud ha de ser deseada por sí misma, y que nada nos es más excelente o más útil como causa de deseo.
- c) Tercero, que nada es más útil para el hombre que el hombre mismo; este impulso de autoconservación que une a los hombres hace que también deseen para el resto los bienes que ellos poseen, especialmente cuando siguen la virtud.

Esta última idea es importante pues prepara el siguiente tema. Spinoza dice en la proposición 37 que: «El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo

deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios»<sup>60</sup>. Con nitidez se muestra aquí una dificultad que pone en riesgo toda la construcción: el conocimiento de Dios, estimado como el mayor bien de la vida humana, también es considerado y expresado como religión. Ahora bien, ¿cómo puede la religión ser considerada un vínculo social o algo útil para los hombres, cuando a diario vemos las divisiones que la religión ha ocasionado entre las naciones y sociedades? ¿No fue Spinoza un testigo vivo de aquello?

## CONCLUSIÓN

La respuesta de Spinoza aboca a la definición de religión ya citada: todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos *la idea de Dios*. La frase en cursivas enfatiza la importancia prestada a la idea de Dios; dicho de otra manera, se trata de la razón en oposición a las emociones. Es tesis general de Spinoza que las emociones son malas tanto para el hombre como para la sociedad. El hombre guiado por las emociones se empeña en hacer que los otros amen lo que él mismo ama; y en hacer que el resto del mundo viva conforme a sus propios antojos; mientras que, por otro lado, el hombre «que se empeña en guiar a los demás según la razón no obra por impulso (...) y es del todo consecuente consigo mismo»<sup>61</sup>.

En consecuencia, aquí tenemos la mayor racionalización de la religión. No sólo se han ido los dogmas, sino también las ceremonias, los ritos, etc.: «todo cuanto deseamos y hacemos», si lo hacemos porque nuestra búsqueda del bien personal o común nos mueve a hacerlo, es religión. □

## Notas

\* *Base del presente texto es la tesis doctoral de filosofía presentada por el autor en la Universidad de Fordham, N.Y.; en 19. La traducción y edición de este extracto ha estado a cargo de Rosemary Rizo-Patrón y Martín Oyata.*

1 *Spinoza, Baruch, Tractatus de intellectus emendatione, en: Spinoza Opera, edición de Carl Gebhart, Heidelberg: Carl Winter, 1925, vol. II. Tómese como referencia, para esta cita, la versión inglesa de R.H.M. Elwes, The Philosophy of Spinoza, Nueva York: Tudor, 1933, p. 1.*

2 *Browne, Lewis, Blessed Spinoza. A Biography of the Philosopher, Nueva York: Macmillan, 1932, p. 141.*

3 *Roth, Leon, Spinoza, Londres: Ernest Benn, 1929, p. 44.*



- 4 Wolff, Christian, *Theologia naturalis*, Frankfurt: Of. L. Reugeriana, 1737, *propositio* 716.
- 5 Powell, Elmer E., *Spinoza and Religion*, Chicago: Open Court, 1906, p. 46, *nota*.
- 6 Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934, p. 328 *passim*.
- 7 Höfjding, Harold, *Philosophy of Religion*, Londres: Macmillan, 1906, p. 83.
- 8 Roth, Leon, *op. cit.*, pp. 53-54.
- 9 Delbos, Victor, *Le Spinozisme*, 2a. ed., París: Vrin, 1926.
- 10 Taylor, A. E., *The Faith of a Moralist*, Londres: Macmillan, 1932, vol. II, pp. 9 y 10.
- 11 Wolfson, Harry Austryn, *Philo*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947, II, pp. 459-460.
- 12 Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, *op. cit.*, pp. 325-330. *Otros como Freudenthal-Gebhart*, *Spinoza Leben und Lehre*, Heidelberg: Zweiter Teil, 1927, y Frederick Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy*, Londres: Duckworth, 1899, también se refieren a la «religión de la razón» spinozista.
- 13 Powell, Elmer E., *op. cit.*, p. 65.
- 14 Cf. Ortega, Paul, *Philosophie de la religion*, París: Vrin, 1948, vol. I, pp. 13-29, donde las definiciones son clasificadas por tipos.
- 15 Pinard de la Boullaye, Henri, *L'Étude comparé des religions*, París: Beauchesne, 1935, vol. II, p. 5. [Hay versión castellana: *Estudio comparado de las religiones. Ensayo crítico*, Barcelona: Juan Flores, 1964.]
- 16 Brightman, Edgar Sheffield, *A Philosophy of Religion*, Nueva York: Prentice Hall, 1940, p. 17.
- 17 Spinoza, Baruch, *Tractatus theologico-politicus*, en: *Spinoza Opera*, *op. cit.*, vol. III, p. 231/17 [vid. *Tratado teológico-político, traducción de Atilano Domínguez*, Madrid: Alianza, 1986, p. 396]. «Absolute igitur concludimus, religionem sive ex lumine naturali, sive ex lumine prophetico revelata sit, vim mandati accipere ex solo eorum decreto qui jus imperandi habent».
- 18 *Ibid.*, p. 174/4-5 [p. 309]. «Simulque fidem a philosophia separare. quod totius operis intentum praecipum fuit».
- 19 *Ibid.*, p. 156/5.
- 20 *Ibid.*, p. 162/15-20 [p. 292]. «Nempe quod verbum Dei... proprie significat legem illam Divinam, hoc est religionem toti humano generi universalem».
- 21 *Ibid.*, p. 57/21-25 [p. 135]. «Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia, vel aliquot ejusdem speciei una, eademque certa ac determinate ratione agunt».

- 22 Ibid., p. 59/21-28 [p. 138]. «*Cum itaque Lex nihil aliud sit, quam ratio vivendi, quam homines ob aliquem finem sibi, vel aliis prescribunt, ideo Lex distinguenda videtur in humanam et divinam: per humanam intelligo rationem vivendi, quae ad tutandam vitam et rempublicam tantum inservit; per divinam autem quae solum summum bonum, hoc est, Dei veram cognitionem et amorem spectat. Ratio cur hanc legem voco divinam, est propter summi boni naturam.*»
- 23 Ibid., p. 60/20-28 [p. 139]. «*Media igitur, quae hic finis omnium humanarum actionum, nempe ipse Deus, quatenus ejus idea in nobis est, exigit, jussa Dei vocari possunt, quia quasi ab ipso Deo, quatenus in nostra mente existit, nobis prescribuntur, atque adeo ratio vivendi quae hanc finem spectat, lex Divina optime vocatur*».
- 24 Ibid., p. 60 [pp. 139-140]. «*Legis igitur divinae summa, ejusdem summum preceptum est, Deum ut summum bonum amare... hoc enim idea Dei dicitur, Deum summum esse nostrum bonum, sive Dei cognitionem et amorem, finem esse ultimum ad quem omnes actiones nostrae sunt dirigendae.*»
- 25 Ibid., pp. 61-62.
- 26 Ibid., p. 64/12-15 [p. 144]. «*Cum tamen haec omnia solius humanae naturae sint attributa, et a natura divina prorsus removenda.*»
- 27 Ibid., p. 174/23 [p. 310]. «*totam legem in hoc solo consistere, in amore scilicet erga proximum.*»
- 28 Ibid., p. 55/25.
- 29 Ibid., pp. 176/17, 168/29, 116/29, 162/17, 160/23, 172/25.
- 30 Ibid., p. 76/1-10 [p. 160]. «*Hic igitur scopus caeremoniarum fuit, ut homines nihil ex proprio decreto, sed omnia ex mandato alterius agerent, et continuis actionibus et meditationibus faterentur, se nihil prorsus sui, sed omnino alterius juris esse: ex quibus omnibus, luce clarius constat caeremonias ad beatitudinem nihil facere.*»
- 31 Ibid., pp. 231/17-23, 231/14, 228-229 [p. 396]. «*Absolute igitur concludimus religionem, sive eam lumine naturali, sive prophetico revelata sit, vim mandati accipere ex solo eorum decreto qui jus imperium tenent.*»
- 32 Spinoza, Baruch, Tractatus politicus, en: Spinoza Opera, op. cit., vol. III, p. 289/5-10 [vid. Tratado político, traducción de Atalano Domínguez, Madrid: Alianza, 1986, p. 107]. «*Ceterum cura Religionis propagandae Deo, vel summis potestatibus, quibus solis incumbere Reipublicae habere curam, committenda est.*»
- 33 Ibid., p. 282/30 [p. 95]. «*Peccatum non nisi in Imperio concipi potest, ubi scilicet quia bonum, et quid malum sit ex communi totius imperio jure decernitur.*»
- 34 Ibid., p. 283/13 [p. 96]; «*Verumenimvero, quia ratio pietatem exercere, et animo tranquillo et esse docet, quod non nisi in Imperio Fieri potest...*» Para una definición de «Imperium», cf. Tractatus politicus, caps. II, XVII.
- 35 Ibid., p. 163/5 [p. 293]. «*Atque hinc facile percipimus, qua ratione Deus auctor Bibliorum sit intelligendus, nempe propter veram religionem quae in iis docetur.*»

- 36 Ibid., p. 96/5-10 [p. 189]. «Ex quibus porro evidentissime sequitur, miracula res naturales fuisse, atque adeo eadem ita explicanda, ut neque nova (ut Salomonis verba utar) neque naturae repugnantia videantur, sed, si fieri potest, ad res naturales maxime accedentia».
- 37 Ibid., pp. 177-178 [p. 314]. «Nec jam verebor fidei universalis dogmata, sive universae Scripturae intenti fundamentalia enumerare, quae... omnia huc tendere debent, nempe, dari ens supremum quod Justitiam et Charitatem amat, cuique omnes et salvi sint, obedire tenentur, eumque cultu Justitiae, et Charitate erga proximum adorare, atque hinc facile omnia determinantur, quaeque adeo nulla, praeter haec sunt. Videlicet, (I) Deum hoc est ens supremum, summe justum, et misericordem, sive verae vitae exemplar existere; qui enim nescit, vel non credit ipsum existere; ei obedire nequit, neque eum Judicem noscere. (II) Deum esse unicum: Hoc enim etiam ad supremam devotionem, admirationem, et amorem erga Deum absolute reuiri nemo dubitare potest. Devotio namque, admiratio, et amor, ex sola excellentia unius supra reliquos orientur. (III) Deum ubique esse presentem, vel omnia ipsi patere: Si res ipsi latere crederentur, vel ipsi omnia videre ignoraretur, de aequitate ejus justitiae qua omnia dirigit, dubitaretur, vel ipsa ignoraretur. (IV) Ipsum in omnia supremum haber jus, et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito, et singulari gratia facere: Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse nemini. (V) Cultum Dei, ejusque obedientiam in sola Justitia et Charitate, sive amore erga proximum consistere. (VI) Omnes qui hac vivendi ratione Deo obediunt salvos tantum esse, reliquos autem qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos: Si homines hoc firmiter non crederent nihil causae esset, cur Deo potius quam voluptatibus optemperare mallerent. (VII) Denique Deum penitentibus peccata condonare: Nullus enim est qui non peccet. Si igitur hoc non statueretur, omnes de sua salute desperarent, nec ulla esset ratio cur Deum misericordem crederent... Atque haec omnia nemo ignorare potest apprimè cognitu necessaria esse, ut homines nullo excepto, ex precepto Legis supra explicato, Deo obedire possint, nam horum aliquo sublato, tollitur etiam obaeditia».
- 38 Ibid., pp. 175/12 [pp. 310-311]. «quod nihil aliud est quam de Deo talia sentire. quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et hac obedientia posita, necessario ponuntur».
- 39 Ibid.; cf. cap. XX, pp. 239-247: «Ostenditur in Libera Republica», etc.
- 40 Ibid., pp. 179-180. Los capítulos XIV y XV tratan enteramente sobre estos problemas. «Superest jam, ut tandem ostendam, inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium; nullamve affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum et scopus et fundamenta novit, qua sane toto coelo differunt: Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem; Fidei autem ut abunde, ostendimus, nihil praeter obaeditiam et pietatem... Fides igitur summam unicuique libertatem ad philosophandum concedit, ut quicquid velit, de rebus quibuscumque sine scelere sentire possit».
- 41 Ibid., p. 185/16-20 [pp. 325-326]. «Verum enim, vero quandoquidem Theologiae fundamentum, quod scilicet homines vel sola obaeditia salvantur, ratione nos possumus demonstrare, verum sit an falsum, potest igitur nobis etiam objici, cur igitur id credimus?»
- 42 Ibid., p. 188/20 [p. 330]. «Nam, quandoquidem non possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit, sed sola revelatio doceat, id ex singulari Dei gratia, quam ratione assequi non possumus, fieri, hinc sequitur Scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse. Quippe omnes absolute obaeditare possunt, et non nisi paucissimi sunt, si cum toto genere humano comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque, nisi hoc Scripturas testimonium haberemus de omnium fere salutem dubitaremus».

- 43 *El problema, sin embargo, no se resuelve simplemente; ha habido alguna tendencia a interpretar estos pasajes de Spinoza como estableciendo una brecha real entre la totalidad de su filosofía y su doctrina de la fe. Cf. Rausch, Friedrich, Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum ejusdem reliquis philosophia cohereat?. Toulouse: A. Chauvin, 1890, tesis doctoral presentada en Toulouse. Cf. asimismo Appuhn, Charles, «Spinoza et le Christianisme», en: Civilization et Christianisme, Paris: André Delpeuch, 1927, pp. 116-119, donde el autor sostiene que, en vez de alentar la religión, Spinoza en realidad la destruye.*
- 44 *Tractatus politicus, cap. II, passim; cf. asimismo Tractatus theologico-politicus, cap. XVI y XIX.*
- 45 *Tractatus theologico-politicus, cap. XVI, III, pp. 189-190 [pp. 332-333]. «Hoc est sicut sapiens jus summum habet ad omnia quae ratio dictat, sive ex legibus rationis vivendi; sic animi ignarius et animi impotens summum jus habet ad omnia, quae appetitus suadet, sive ex legibus appetitus vivendi... Jus itaque naturale uniuscujusque personae non sola potentia, sed supiditate et potentia determinatur».*
- 46 *Ibid., cap. XVI, III, p. 191.*
- 47 *Ibid., cap. XIX, III, pp. 228-229 [p. 393]. «nam prius ostendere volo, Religionem vim accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent; et Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos qui imperium tenent, et preterea quod Religionis cultus, et pietatis exercitium Reipublicae paci et utilitati accomodari, et consequenter a solis potestatibus determinari debet, quaeque ejus etiam interpretes esse debet. Loquor expresse de pietatis exercitio, et externo Religionis Cultu; non autem de ipsa pietate, et Dei interno cultu, sive mediis, quibus mens interne disponitur ad Deum integritate animi colendum; internus enim Dei cultus, et ipsa pietas uniuscujusque juris est, quod in alium transire non potest».*
- 48 *Ibid., cap. XIX, III, p. 116 [p. 218]; cf. asimismo III, p. 247/18. «At religionis longe alia est ratio. Nam quandoquidem ipsa non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate et veracitate consistit, nullius juris neque auctoritatis publicae est. Animi enim veracitas et simplicitas non imperio legum, neque auctoritate publica hominibus infunditur, et absolute nemo vi aut legibus potest coegi ut fiat beatus...»*
- 49 *Cf. las famosas seis proposiciones del capítulo XX.*
- 50 *Ibid., III, p. 247/17 [p. 420]. «Quapropter hic, concludimus nihil reipublicae totius, quam ut pietas, et Religio in solo Charitatis et Aequitatis exercitio comprehendatur, et just summarum potestatum tam circa sacra, quam profana, ac actiones tantu referatur, caeterum unicui que et sentire, quae velit, et quae sentiat dicere concedatur».*
- 51 *Spinoza, Baruch, Ethica more geometrico demonstrata, en: Spinoza Opera, op. cit., vol. II.*
- 52 *Ibid., V, 41, escolio.*
- 53 *Ibid.*
- 54 *Ibid., IV, 37, escolio I.*
- 55 *Ibid., V, 41, demostración.*
- 56 *Ibid., IV, apéndice XV [p. 320].*

57 Cf. supra.

58 Ibid., V, 18, *escolio* [p. 264].

59 Ibid., V, 28.

60 Ibid., IV, 37 [p. 279].

61 Ibid., IV, *escolio I* [pp. 280-281].