SPINOZA Y EL CRISTIANISMO [1]

I. INTRODUCCIÓN

Recordemos lo obvio para empezar: Spinoza no fue cristiano ni perteneció a ninguna otra confesión en su vida adulta (la temprana y muy consciente salida del judaísmo fue un paso deliberado hacia la independencia en todos los sentidos), lo cual nos sitúa de entrada en una posición de clara distancia. Sus enemigos, pertenecientes a diversas creencias e ideologías, le atacaron con ferocidad incansable como ateo manifiesto y corruptor de toda moral, pero al menos algunos vieron en él no sólo al «ateo de sistema y de un método totalmente nuevo», sino también al «hombre de trato fácil, afable, honrado, cumplidor y muy ordenado en sus costumbres. Esto resulta extraño; pero, en el fondo, no hay que sorprenderse más de ello que de ver a gente que vive muy mal a pesar de que tiene plena fe en el evangelio» [2]. Esta aguda diferencia entre la fe y las obras apunta de lleno al modo en que Spinoza planteará a su vez las críticas al cristianismo, según veremos. Su objetivo general es contrastar razón y superstición, por un lado, y lograr la paz civil en una época ensangrentada como pocas con luchas político-religiosas, por otro. Al fondo, se trata de anteponer la autonomía responsable y consecuente del individuo, hasta sus últimas consecuencias éticas y políticas, frente a lo que considera heteronomía a veces claudicante. Spinoza no cuestiona las convicciones de cada cual, aunque no las comparta, sino las actitudes que las acompañan y, sobre todo, los *efectos visibles* que de ellas se derivan. Y esto lo somete a riguroso examen racional, sin concesiones ni disculpas.

1 Este trabajo corresponde a mi participación en el *Seminario sobre Postcristianismo* dirigido por D. Olegario González de Cardedal en 1999-2000, bajo el auspicio del Colegio de Eméritos.

2 P. Bayle, «Spinoza (1697, 1702)», en A. Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid 1995, pp. 81 y 83, respect.

Universidad Pontificia de Salamanca

Análisis teórico e histórico, desde una posición radicalmente naturalista, que supone un desafío para las doctrinas católica, protestante y judía, y, por extensión para cualquier creencia religiosa institucionalizada. Spinoza —en buena medida prototipo del gran desarraigado— se aleja de cualquier concepción anterior del sujeto y de la moral [3], para proponer nuevas vías filosóficas, pero éstas sólo en primera instancia pueden calificarse como materialistas. Aquí sólo cabe abordar sus puntos de vista sobre el cristianismo (no al revés), lo que da una idea indirecta de su pensamiento, pero debe quedar claro que su «antiplatonismo» y «antiespiritualismo» y, en general, «la crítica de las ideologías alejadoras de la realidad terrena» [4], no conducen al otro extremo, cual reacción tan unilateral como lo que rechaza. Más bien es obligada una visión compleja que no rehuye el enfrentamiento dialéctico, pero tampoco incurre en la simplificación, entre otras cosas porque el término *religión* es polisémico en el autor judío, quien distingue entre una primera práctica supersticiosa, deplorable y demasiado extendida; una segunda de carácter moral, insuficiente, pero mucho más apreciable; y una tercera dimensión racional, la única satisfactoria y completa, pero no tan exclusiva como pudiera creerse [5]. De todo ello se hablará más adelante, baste ahora decir que Spinoza nunca renuncia al lenguaje religioso (por más que le cambie el sentido y a menudo tenga un fin estratégico), sino que desde sus primeras obras reclama como suya la «verdadera religión» del amor a Dios y al prójimo que proporciona la «eterna salvación y felicidad», pues sólo esta «fe verdadera» o conocimiento «nos libera de la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras pasiones malas que (...) son el verdadero y auténtico infierno»; hasta culminar en «la unión que por naturaleza y amor tenemos con Dios» [6]. Hay aquí una genuina reivindicación de cierta *religatio,* por muy heterodoxa que resulte, y eso tiene un peso y un alcance innegables, si se quiere ver.

Por último, en esta breve relación de presupuestos, hay que avanzar el asunto y el tono básicos con los que se anuncia el filósofo: «Me ha sorprendido muchas veces que hombres que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros» [7].

3 Cf. G. Albiac, *La sinagoga vacía,* Ed. Hiperión, Madrid 1987, pp. 52, 166 ss.

4 F. J. Martínez, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Spinoza,* UNED, Madrid 1988, p. 117.

5 Cf. mi trabajo «Los sentidos de la religión en Spinoza», en el Colectivo *Pluralidad de creencias, unidad de religión,* Universidad de Salamanca, en vías de publicación.

6 *Tratado breve* (en adelante TB), II, XVIII, 6 y, antes, 8,9; así como TB II, XXII, 4.

7 *Tratado teológico-político* (en adelante TTP), Prefacio. Cito por la edición de las obras de Spinoza de A. Domínguez en Alianza, Madrid, en este caso p. 66.

Universidad Pontificia de Salamanca

Denuncia frontal contra la inversión de los principios fundamentales en la praxis cotidiana e histórica, de manera que unos hombres no se diferencien de otros por «la forma de vida», sino sólo por signos externos, y que el «templo» haya degenerado en «teatro» de pasiones espúreas *(ibid.)*. No vale decir que tales aspectos y reproches son extrínsecos respecto a lo esencial, pues para Spinoza eso precisamente da la medida de una religión, ahora manipulada y degradada por sus propios defensores. El turbio interés, la ambición y la discordia se ocultan bajo un falso fervor teológico que conduce al odio y a la superstición (cf. TTP, VII, pp. 191 s.). Luego la vida personal y la convivencia colectiva, siempre difíciles, se degradan irremisiblemente, de modo que el miedo y la alienación ocupan el lugar de aquellos preceptos originales, lo cual redunda en beneficio de unos pocos que se aprovechan de la zozobra existencial y la credulidad para acumular riquezas y poder. En una palabra, lo terrible es que la salvación prometida se convierte en aceptada esclavitud interna y externa —son recíprocas— y la supuesta voluntad de Dios («asilo de la ignorancia») es usada para legitimar cualquier delirio [8]. Ciertamente, esos abusos y tergiversaciones no son exclusivos del cristianismo, pero la importancia histórica y la sofisticación doctrinal de éste lo hacen aún más reprobable. Frente al vasto sufrimiento originado en última instancia por la ignorancia supersticiosa, la única alternativa es la verdadera sabiduría que permite poner las cosas en su sitio y alcanzar la beatitud. De ahí la necesidad de realizar un escrutinio —siquiera breve— de los diversos contenidos básicos.

II. DIOS Y/O NATURALEZA

Es claro que la diferente concepción de lo divino marca las distancias entre Spinoza y el cristianismo. El pensador holandés no acepta la trascendencia ni el carácter personal del Dios Creador que decide libremente el sentido de su obra. Frente al protagonismo último de la naturaleza en la tradición greco-romana, el poder de Dios ordena el mundo en clave teleológica desde su inalcanzable eminencia, a la vez que se hace presente en sus criaturas: «La visión cristiana teocéntrica de la naturaleza podría, pues, sintetizarse de la siguiente manera: Dios mueve y sostiene todas las cosas y las guía hacia su propio fin después de haberlas creado. Esta intervención de Dios, aunque inmediata, está jerarquizada y se apoya en la misma esencia de las cosas, que en cuanto principio de operación como instrumento inmediato de Dios, se llama naturaleza» [9]. Hay una estructura

8 Cf., respect., TTP, Pref., pp. 63 s. y *Ética* (en adelante E) 1, Apéndice.

9 R. Panikkar, *El concepto de Naturaleza*, CSIC, Madrid 1972, 2.ª ed., p. 130 s.

Universidad Pontificia de Salamanca

(general y particular) mediadora, pero a la postre todo es contingente y remite al Creador, de cuya perfección las criaturas participan analógicamente, hasta configurar un cosmos regular, bello, armónico y bondadoso. Y si lo último es una constante en la filosofía occidental, ahora varía la noción del Sumo Hacedor, así como el designio moral que comunica y todo lo impregna, especialmente el devenir histórico (lineal, escatológico), nucleado por la Encarnación y Resurrección de Cristo. Pues bien, lo decisivo en términos especulativos es que Dios es —por decirlo con Tomás de Aquino— causa final, ejemplar y eficiente, pero no material ni formal *(In I Sent.,* 8, 1, 2); o, con otro lenguaje paralelo, que es causa transitiva, de donde «quiere y ama lo que libremente quiere y ama y que pudo no amar» (Suárez, *Disput. Met.* XXX).

Luego entre Dios y naturaleza hay una íntima relación en todos los sentidos, pero también una distinción neta que permite hablar del plan del creador y de su libre voluntad, *por encima de todo.* Spinoza, al contrario, afirma con su célebre «Deus sive Natura» una identidad, aunque no exenta de matices: el llamado *panteísmo* (vocablo posterior y bastante esquemático) no debe hacer olvidar la diferencia establecida por el autor entre lo naturante y lo naturado (E, I, 29 esc.), al menos en cuanto a ciertas connotaciones cualificadoras. Lo cual no obsta para que el sistema asegure la inmanencia y la univocidad formal: el ser absolutamente infinito, constituido por infinitos atributos (de los que sólo se conocen el Pensamiento y la Extensión, en pie de igualdad), y absolutamente potente (quiere decirse dinámico y vitalizador, pues está siempre realizado en acto), se expresa en todos los seres que le son inherentes por definición (E, I, 16, y Def. 6). Univocidad de la causa y de la potencia que descarta el creacionismo y el emanatismo para trasfundir la misma densidad y energía común a todo lo real (E, I, 18 y 25 esc.). Debe notarse que la omnipotencia divina se plasma en una legalidad natural inmutable que le da cauce impersonal, si vale la expresión, toda vez que ya es perfecto, es decir, pleno, absoluto, eterno, necesario, sin lugar para designios o fines. Aquí radica buena parte de cuanto sigue y que puede nombrarse como la *neutralidad* (amoral, antiteleológica y sobreabundante) de la naturaleza.

Más que entrar en detalles, lo importante es la intención que alienta en este diseño ontológico: para Spinoza la *libertad* de Dios estriba en «la sola necesidad de su naturaleza», esto es, en su absoluta afirmación ontológica o autodeterminación, en contraste con aquello que es «compelido» (E, I, Def. 7). El discurso —repárese bien— es ontológico (descriptivo), no moral (prescriptivo), y nada resulta más absurdo que el libre arbitrio discrecional, pues éste significaría una contradicción (cambiar la realidad que ya es perfecta) o una carencia (no lo es todavía); de ahí que en Dios coincidan desde la eternidad la potencia, el entendimiento y la voluntad (E, I, 17 esc.), en tanto impersonal naturaleza infinita. El autor llega a decir que le parecen menos errados quie-

Universidad Pontificia de Salamanca

nes sostienen que todas las cosas dependen del capricho divino, que los que aseguran que Dios actúa «con la mira puesta en el bien», lo cual parecería un modelo externo a seguir o un destino impuesto (E, I, 23 esc. 2). Paradójicamente, se trata de salvaguardar la autonomía divina y evitar así, por ejemplo, los problemas que le surgirán a Leibniz al tratar de conciliar realidad necesaria, libertad moral y voluntad de lo mejor, así como la tremenda cuestión del mal. Spinoza no necesita elaborar una teodicea porque no hay Bien ni Mal, sino sólo apreciaciones humanas sobre lo bueno y lo malo, por completo ajenas a un Dios *inconmensurable*. Y es que, al fondo, late la cuestión del antropomorfismo: el ser humano proyecta en Dios y en las cosas sus angustias, deseos, valores y fines, de manera que todo resulta trastocado e instrumentalizado, consciente o inconscientemente (E, I, Ap. y IV Pref.). Es muy duro prescindir de una Providencia personal, un Orden seguro y una Armonía final de los conflictos, en definitiva, de un Sentido, y aceptar en cambio la soledad creadora del hombre ante una realidad *neutra* (casi azarosa), absolutamente desbordante e inabarcable.

No se insistirá lo bastante en lo crucial y delicado que es este punto, pero, en todo caso, la necesidad eterna de la naturaleza no significa la predestinación temporal de los individuos (Spinoza se enfrenta al calvinismo), como tampoco hay una moral o derecho naturales (sólo el principio de la autoconservación); más bien es la plataforma para una ética inmanente de la potencia y una libertad entendida como conocimiento que hace crecer *necesariamente* al sujeto, al margen de los deberes dictados desde fuera o de un voluntarismo iluso y sin límites. Lo que encaja con que Spinoza lleve al extremo la despersonalización de Dios y presente un universo sin emociones porque no comparte su utilización filosófica más o menos solapada: «El Dios de los filósofos modernos es una fase del despliegue del antropocentrismo», es su soporte y justificación, sea en el *cogito* cartesiano o en la moral kantiana [10]. Por el contrario, la naturaleza aquí mencionada *solamente* proporciona una potencia suficiente de actuar y pensar que los hombres deben ejecutar con autonomía *solamente* en su ámbito, sin extrapolaciones sublimes ni patéticas. Para el pensador judío la razón práctica no puede ir más allá que la razón teórica, en contra de la tendencia de la modernidad, pues la hipotética voluntad libre no nos acerca más a Dios que el saber del entendimiento (de hecho se identifican también en el ser humano), una vez que ni aquél ni éste son sujetos al modo convencional. Pero tampoco es Dios una cosa ni nada manipulable o descualificado, sino la fuente última de toda *vida*, de donde mana y hacia donde se dirige de vuelta la contemplación

10 J. M. Gómez García-Heras, *Sobre Dios*, I, El autor y Universidad Pontificia de Salamanca 1972, pp. 263, y también pp. 287, 291.

Universidad Pontificia de Salamanca

del filósofo, equivalente laico de la «comunión de los santos» [11]. Sirva este breve comentario para no ver en el Dios-Naturaleza algo muerto, aunque resulte distante en un principio.

Sobre tal base puede entenderse el estudio genealógico e innovador que Spinoza lleva a cabo de las Escrituras, buscando que los textos hablen por sí mismos sin tergiversaciones —afirma— y dejando clara la distinción entre la creencia privada y la dimensión pública de lo religioso (la única en la que entra). Es evidente que no le guía la fe, sino la razón, así como el interés político de conciliar libertad y seguridad, de modo que cada uno juzgue libremente y pueda adoptar la verdadera piedad [12]. El criterio filosófico viene dado por las siguientes definiciones: «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*. Al deseo de hacer el bien que nace de la vida según la guía de la razón, lo llamo *moralidad*» (E, IV, 37 esc.). Es el conocimiento racional —que disminuye las pasiones y aumenta gozosamente la potencia o deseo que nos define— el que desde la radical contextualización en Dios y desde los afectos inherentes de *firmeza* y *generosidad*, dirige la conducta de forma adecuada, respectivamente, en materia religiosa y ética. No cabe desarrollar el tema, que nos conduciría al conjunto de la filosofía del autor, sólo decir que esa autonomía teórico-práctica asegura la convicción y, sobre todo, la transformación vital del sujeto, en aras de la unión con lo absoluto y con las demás personas.

Conviene recapitular el sentido general de lo dicho en un texto revelador: «Respecto al primero, a saber, Dios y la naturaleza, sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos. Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos (...) con todos los antiguos hebreos (...) No obstante, cuando algunos piensan que el *Tratado teológico-político* se basa en que Dios y la naturaleza (por la cual entienden cierta masa o materia corpórea) son una y la misma cosa, están totalmente equivocados» [13]. Parece claro, entonces, que hay que esforzarse en captar un sutil equilibrio que no condesciende a la separación entre Dios y naturaleza, pero tampoco a su tosca identificación. Las referencias a la antigüedad

11 Cf. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris 1963, p. 219 y, antes, p. 38. El comentarista insiste en que Spinoza no es panteísta (Dios no se confunde con las cosas), acosmista (el mundo tiene realidad), ni emanatista o logicista deductivo..., cf. p. 241 ss.

12 Sólo desde el discurso absoluto de la filosofía pueden comprenderse la religión y la política, y construir una onto-teología de la libertad. Cf. S. Breton, *Spinoza, théologie et politique*, Desclée, Paris 1977, p. 156.

13 *Epístola* 73, en *Spinoza. Correspondencia*, Atilano Domínguez (ed.), loc. cit., p. 387.

Universidad Pontificia de Salamanca

apuntan a cierto trasfondo místico de difícil elucidación (que se confirma, en otro sentido, en la exposición spinozista del *amor dei intellectualis),* e imposible de tratar ahora. A la postre, ninguna realidad mundana es idéntica a Dios y debe mantenerse una distinción entre la Existencia Absoluta, más allá de todo ser conceptualizable, y lo real *en* ella [14]. Sin duda se trata de una cuestión límite, a la vez que decisiva, para matizar la posición del autor moderno, en particular respecto a su personal espiritualidad. Esta peculiar trascendencia libera a Dios de cualquier prejuicio o tergiversación por su propio carácter negativo.

Todo lo anterior descartaría el ateísmo –el filósofo judío lo rechaza enérgicamente y no parece que sea sólo por una precaución o disimulo al final inútiles-, y apunta a una mutación de lo que se entiende por divinidad, por encima de *etiquetas* que funcionen como armas arrojadizas. Spinoza sitúa al Dios naturalizado fuera del alcance de cualquier tentación antropomorfa, pero no por eso deja de identificarlo con la verdad (TB, II, 15) y la vida *(Pensamientos metafísicos,* II, 6), como referencia última en sentido ontológico, cognoscitivo y ético. No hay ortodoxia doctrinal de ninguna clase, ya se ha visto, pero sí atención pertinaz a las cuestiones esenciales allende los dogmas. Lo que no cabe bajo ningún concepto en su discurso es conceder existencia al diablo, por poner un ejemplo, o afirmar el «pecado original» *(Tratado político* —TP—, II, 6), es decir, todo cuanto suponga una excepción o un sello predeterminado en la naturaleza, que serían una vez más antropomórficos y sesgados para él. El ser humano no tiene culpa ni ventaja alguna en cuanto modo finito de la substancia infinita, al igual que ésta no puede calificarse de ninguna manera. Y sólo el amor nacido de la razón y los valores convenidos en sociedad permiten construir una *segunda naturaleza* en el hombre sabio, así como hablar de pecado o mérito, de justicia e injusticia, etc. (E, IV, 37 esc. 2; TP, II, 19 ss.). La naturaleza, en fin, es el marco nutricio en el que todo arraiga, incluidas las posibilidades humanas de desarrollo y crecimiento, y sólo en este sentido inmanente —ser parte extensional e intensional de ella— puede hablarse de una autotrascendencia que nos acerca a lo divino, como el *nivel* máximamente cualificado de lo real: profundizar en uno mismo y en el mundo es la única vía para llegar a Dios. De hecho, sólo a partir de la Edad Moderna se distanció el cristianismo de su relativo naturalismo anterior (sobre todo tomista) e instauró una noción más rígida y excluyente de lo «sobrenatural». Al parecer, este término no aparece oficialmente hasta 1567, y se tornará contraproducente para muchos cristianos por sentar una dicotomía insalvable, cuando no enfrentada [15]. Lo inmanente y

14 Cf. M. Beltrán,*Un Espejo Extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía,* Ed. Riopiedras, Barcelona 1998, p. 134 s.

15 Cf. J. Espinosa Antón, «La religión natural en Spinoza. Algunas consideraciones desde Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer y Cox», en *Cuadernos del Seminario Spinoza,* n. 7 (1996) 5.

Universidad Pontificia de Salamanca

lo trascendente son términos equívocos si se radicalizan sin atender también a su complementariedad matizada, advertido lo cual en nada se niegan las diferencias manifiestas entre Spinoza y la religión cristiana a la hora de tratar de Dios. A partir de ahí se despliegan otras consideraciones críticas respecto a los contenidos fundamentales de la fe.

III. ALGUNOS TEMAS ESENCIALES

Una vez sentado que la ley divina y su potencia no deben confundirse con dictámenes morales ni políticos, y que el entendimiento es la «mejor parte» del hombre, queda expedito el camino para afirmar que sólo el conocimiento racional de la naturaleza absoluta y necesaria (pura afirmación ontológica) permite lograr la beatitud: «Esto es, en efecto, 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. Sin embargo, el hombre carnal no es capaz de entender esto y le parece algo fútil, por estar demasiado ayuno del conocimiento de Dios (...), puesto que ese bien consiste exclusivamente en la contemplación y en la pura mente» (TTP, IV, p. 140). Esto se deduce, según Spinoza, de la naturaleza humana en tanto que «implica y expresa» a Dios, por lo que es algo «universal y común a todos los hombres», y se antepone a cualquier otra cosa. Luego no es preciso tener fe en las historias o tradiciones religiosas, que son útiles en la vida civil, pero no proporcionan auténtico conocimiento de Dios, de la misma manera que tampoco son necesarias las ceremonias (incluidos sacramentos) de ninguna clase (TTP, V, p. 161). Nada externo puede suplantar la íntima *metanoia,* cuyo premio estriba en el amor y el conocimiento, libres y sinceros, que nos conducen a Dios, y cuya «máxima pena consiste en la privación de éstos y en la esclavitud de la carne, es decir, en un alma inconstante y fluctuante» (TTP, IV, p. 142). El premio y el castigo están ya en la vida, sea como inmarcesible alegría o como recurrente desdicha.

La razón —en un sentido más amplio e integral del que tiene hoy— es la única garantía de la verdad y del crecimiento personal porque en ella tiene lugar la genuina revelación: es el «original de Dios», «el don supremo y la luz divina (...) auténtico autógrafo de la palabra de Dios» (TTP, I, p. 76; XII, p. 286, y XV, p. 321). Y no hay mayor error que despreciarla, como pretenden muchos, cuando en realidad es el cordón umbilical que une conscientemente (no sólo ontológicamente) a Dios, y permite conocerle y amarle a través de las cosas naturales. Sólo desde ella se accede a las leyes eternas, lejos de la arbitraria ignorancia, lo que niega también la existencia de *milagros* que pondrían a Dios en contradicción consigo mismo, pues creer en algo que subvierta aquel perfecto orden divino aboca al ateísmo (TTP, VI, pp. 175 ss.). Una vez más, se trata

Universidad Pontificia de Salamanca

de impugnar el olvido de que el hombre sólo es una partícula de la infinita naturaleza, cuyas leyes universales debe acatar con ánimo sereno y sin buscar atajos o hechos fabulosos que le alejen del camino recto y esforzado. Todo estriba en *darse cuenta* a fondo de que uno participa de la naturaleza divina y actuar en consecuencia, donde la razón es la vía segura para lograrlo y deslindar así unas cosas de otras, incluido el juicio sobre las Escrituras.

En efecto, el estudio *científico* de la Biblia exige un análisis metódico, tanto filológico como histórico, además de una sistematización de contenidos y una escrupulosa objetividad (TTP, VII, pp. 195 ss). La primera conclusión de tan novedoso examen [16] es que los textos persiguen enseñar al pueblo, a quien se dirigen en un lenguaje sencillo y cercano a sus experiencias, de modo que la «Mente del Espíritu Santo» que ahí se expresa no tiene carácter especulativo, sino sólo piadoso. La devoción y la obediencia que despiertan en la mayoría iletrada no debe confundirse con un conocimiento teórico inexistente, distinción ésta que ahorraría no pocas disputas teológicas y conflictos sangrientos. En una palabra, lo verdaderamente importante y legitimador de la Escritura es su enseñanza práctica, su rico contenido moral que tanto ayuda a vivir (TTP, V, p. 163, y VII, p. 194). Y después de estudiar los mensajes, más allá de las circunstancias y avatares propios de cada texto, queda un común denominador perenne: los principios básicos del supremo amor a Dios y al prójimo, que son «fundamento de toda la religión y, si éste se retira, se derrumba todo el edificio»; a partir de lo cual se derivan otros mandatos morales que pueden resumirse en la justicia y la caridad (TTP, XII, p. 296 s.). Esa ética contrastada puede aceptarse como verdadera con independencia de las diferentes explicaciones que cada cultura elabore, lo que la convierte en católica o universal porque se tiene *certeza moral* de tales «preceptos o enseñanzas de vida», que concuerdan con la razón en cuanto «a su meta y a su fin» (TTP, XV, pp. 325 s.). Esto significa que aquí importa más el fondo de virtud que la forma en que se alcanza, y que los límites teóricos de la Escritura son compensados por los resultados prácticos que proporciona. Así, es posible hablar de un «irenismo ético» cifrado en la caridad como terreno compartido por el sabio y el vulgo, bien es cierto que en él la religión se disuelve en moral [17]. Spinoza no renuncia a su pensamiento inmanentista, claro está, sino que abre otra vía (no perfecta, pero fiable) de acceso a la felicidad, con afán integrador.

16 Por primera vez hay unas reglas precisas de interpretación para expurgar el *Libro de mitos y supersticiones*. Cf. P.-F. Moreau, «La méthode d'interpretation de l'Escriture Sainte. Determinations et limites», en R. Bouveresse (ed.), *Spinoza, Science et religion*, Paris, Urin, 1988, p. 111.

17 Cf. M. Gallicet Calvetti, *Spinoza, I presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Vita e Pensiero, Milán 1968, pp. 169 y 247 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

Y es que lo único relevante son las obras, no los dogmas de fe: si uno cree nominalmente, pero no dirige su vida según aquellos principios morales, poco importa lo que crea. «En cambio, quien las ignora (las historias de la Escritura) completamente y, no obstante, tiene opciones saludables y practica una vida honesta, es, como hemos dicho, totalmente feliz y posee realmente el espíritu de Cristo» (TTP, V, p. 165). La crítica implícita (no sólo al protestantismo) apunta a la necesidad de traducir en hechos aquello que en caso contrario se queda en algo hueco o hipócrita, porque lo decisivo es transformar efectivamente la propia existencia. Además, se amplía así el margen de tolerancia y de libertad personal, pues la pluralidad de creencias no degenera en enfrentamiento ni persecución, sino que puede confluir en un ámbito de praxis concordante. De ahí que los pocos dogmas necesarios para obedecer a Dios (existencia de un Ser supremo, único, omnipotente y misericordioso, omnipresente y justo, salvador de los que practican la caridad) puedan interpretarse de diversas maneras desde las distintas doctrinas o desde la estricta filosofía, a condición de que haya la misma y debida conducta: «La fe no exige tanto la verdad cuanto la piedad y sólo es piadosa o salvífica en razón de la obediencia (...) quien muestra la mejor fe, no es necesariamente quien muestra las mejores razones, sino quien muestra las mejores obras de justicia y caridad» (TTP, XIV, p. 316, y antes pp. 314 s.). Desde luego, este pragmatismo cualificado, tan ajeno a la retórica como exigente, se prolonga en la organización social y política, donde favorece una mayor armonía.

Por eso la religión cristiana nunca es abandonada, sino que, una vez efectuada la criba de sus verdaderos contenidos morales, resulta muy útil y necesaria para enseñar a la multitud el amor al prójimo, por encima incluso del papel de una razón inaccesible para la mayoría [18]. Spinoza es contundente en sus apreciaciones críticas, pero no excluye cuantos caminos puedan ayudar a convivir mejor. Así, la religión es decisiva en la propia organización del Estado —sometida al poder civil— porque da estabilidad y cohesión, hasta desembocar en «el cuidado políticamente organizado del prójimo. Esto, y no otra cosa, es la definición del cristianismo» [19]. Naturalmente, es la definición que interesa a un filósofo preocupado por el bien común y no por otros aspectos de la fe. No está claro si esa presencia pública de la religión es temporal o no, en tanto mejora la sociedad y se instaura la racionalidad, pero sí es seguro el respeto de Spinoza por la verdadera calidad moral de los fieles y por la traducción de eso en instituciones solventes. Y aunque este enfoque político resulte restrictivo

18 Cf. L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Book, New York 1965, p. 245.

19 W. Klever, *Definitie van he Christendom. Spinoza. Tractatus theologico-politicus opnieuw vertaald en toegelicht*, Eburon Delft 1999, p. 396. Según reseña de Atilano Domínguez, en *Boletín de bibliografía spinozista*, n. 3, p. 396 s.

Universidad Pontificia de Salamanca

—una *religión civil*—, el pensador holandés lo considera esencial en tiempos tan turbulentos e intolerantes como los que le tocó vivir.

El balance final de esta lectura de la religión es que la Biblia no contiene revelación sobrenatural alguna, sino una valiosa sabiduría práctica. No se olvide que se trata del ámbito de la fe y la obediencia, no de la razón. De ahí también que el testimonio de los profetas sea aceptado sólo desde aquella *certeza moral* propia de la piedad, dado que su conocimiento es imaginativo y por signos, no demostrativo o racional. En otras palabras, los profetas no aportan verdadero conocimiento de «las cosas materiales y espirituales», sino buenos consejos que expresan según su idiosincrasia personal, fuera de los cuales «cada uno es libre de creer como le plazca» (TTP, II, p. 113; y, antes, I, pp. 74 s., 92 s.; II, pp. 97 s.). Luego la *revelación* profética (en última instancia de lógica desconocida) es inferior que la propia de la luz natural, aunque en absoluto despreciable, pues confluye en el mismo propósito moral. Por el contrario, los apóstoles deben ser considerados como «doctores» que se ciñen al juicio natural y utilizan argumentos en sus escritos (no sólo signos, imprecaciones y metáforas), si bien adaptan sus enseñanzas a la gente y mezclan los planos, además de discrepar entre sí en cuanto a los fundamentos de la fe (por ejemplo, Pablo enfatiza la gracia, mientras que Santiago insiste en las obras), lo que origina discusiones y cismas (TTP, XI, pp. 275-285). A este respecto, lo aconsejable es separar una vez más el terreno moral que les corresponde de cualquier especulación teórica, se dice, para no distanciarse de los pocos y sencillos dogmas dictados por Cristo.

Precisamente la figura de Jesucristo merece atención especial por su carácter más complejo: no es un profeta, no tiene un propósito político-legislador (como Moisés), ni es un erudito convencional, sino el «doctor» máximo que expresa una ley o doctrina universal dirigida al interior de las personas (TTP, V, p. 153, y VII, p. 200). Su calidad superior proviene de la *inmediata* comprensión por la luz natural de los designios divinos o exigencias de la fe, hasta el punto de que «puede llamarse la voz de Dios. En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios, que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación. / No obstante, es necesario advertir aquí que yo no me refiero para nada a lo que ciertas iglesias afirman de Cristo; ni tampoco lo niego, pues confieso gustosamente que no lo entiendo. Lo que acabo de decir lo conjeturo por la misma Escritura» (TTP, I, p. 83). Spinoza se limita a interpretarla y propone la hipótesis inmanente a ella más plausible para entender la figura de Cristo desde la razón. Y eso significa apreciar en él un conocimiento «verdadero y adecuado», en virtud del cual su «mente» entendió de forma perfecta y directa (sin imágenes o palabras) las «verdades eternas» —auténtica revelación—, aunque tuviera también que adaptarse al vulgo y utilizar parábolas, etc. (lo que induce a hablar, por

Universidad Pontificia de Salamanca

ejemplo, de la misericordia de Dios, en lugar de la perfección necesaria de su naturaleza), para guiarle (TTP, IV, pp. 144 ss.). Cristo es el más sabio de los hombres y en él se dan cita la dos vías señaladas (la racional y la moral), pues los dos tipos de conocimiento (el restringido a unos pocos y el asequible a todos) tienen en él su vértice de unidad. Spinoza no le considera Hijo de Dios, como era de suponer por los antecedentes, pero sí el depositario de la «sabiduría eterna de Dios» (o «hijo eterno de Dios»), la que permite alcanzar la beatitud y distinguir «lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo» *(Epístola* 73). En ese sentido, cabe decir que resucitó «espiritualmente», esto es, que «fue dotado de eternidad» como «templo de Dios» o destinatario preclaro de su revelación y «ejemplo de singular santidad» *(Ep.* 75). La razón no puede ir más lejos, lo que significa para el filósofo holandés que no hay ninguna otra verdad al respecto.

Esta posición tan insatisfactoria para un cristiano no debe hacer olvidar la extraordinaria importancia del caso para Spinoza, quien acepta la posibilidad de salvarse —ser feliz— por la sola fe y obediencia (a los mandatos de amor, caridad y justicia), aunque no pueda probarse apodícticamente, dado el consuelo general que proporciona, la gran utilidad pública que reporta, la experiencia histórica acumulada y la dignidad moral que implica (TTP, XV, pp. 325-328). El autor afirma que no tiene explicación racional de ello, pero *apuesta* por tal solución para la masa ignorante, que en caso contrario quedaría desamparada, y añade que la sabiduría vital exige asumir ciertas dosis de incertidumbre. Pues bien, Cristo es la garantía de todo eso porque él sí tiene conocimiento suficiente de sus fundamentos y causas naturales: su inmensa sabiduría y perfecto entendimiento así lo aseguran, a la par que también es garante de la beatitud intelectual del sabio porque ha llegado a su grado superlativo. Por eso se ha dicho que no juega ningún papel en el sistema spinozista, pero permite que el filósofo —a título privado— tenga confianza en el éxito de su empresa [20]. Spinoza hace un acto de fe en Cristo, si puede decirse así, que a su vez le permite aceptar las verdades nucleares de la fe porque las supone explicables racionalmente en éste. Pero, además, le sirve acaso de modelo y estímulo íntimo, así como de símbolo o, mejor, de compendio especulativo (el «espíritu de Cristo» es la «idea de Dios», según E, IV, 68 esc.), luego desempeña un papel muy relevante. Sobre todo, si se tiene en cuenta el talante del autor, nada proclive a los compromisos teóricos, aunque sí más flexible en la praxis cotidiana de lo que pudiera creerse.

20 Cf. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza,* Aubier Montaigne, Paris 1971, p. 276, y también pp. 248 y 261.

Universidad Pontificia de Salamanca

IV. CONSIDERACIONES FINALES

La conclusión se impone por sí misma: Spinoza está muy alejado del cristianismo, pero *rescata* desde su perspectiva intelectual lo que le parece más válido, además de atribuir a Cristo el rango más alto que cabe en su pensamiento. Por otro lado, el propósito ya anunciado es separar tajantemente fe y razón, teología y filosofía, pues «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...» (TTP, XIV, p. 317). Ambos caminos tienen legitimidad –aunque su opción preferente es obvia-, lo único exigible es no mezclarlos para evitar engaños y tensiones. Al final queda la libertad (de conciencia y política) como último baluarte frente a cualquier forma de coacción, miedo y castigo con los que a veces amenaza la poderosa institución que es la Iglesia Romana *(Ep.* 76).

Pero el laicismo spinozista no carece de respeto y en nada busca una revancha o simple inversión del cristianismo, sino que tiene su propia posición constructiva [21]. Se trata de lograr una autoafirmación humanista —insolente o consecuente, según se vea— desde el conocimiento racional y la alegría, que van de la mano, frente al falso prestigio del sufrimiento. En última instancia, la alegría es la verdadera y radical expresión de la religiosidad: en ella se dan cita la potencia participada de Dios, el saber y el amor. Bajo este prisma, la impersonalidad divina de cuño teórico se trueca en muy personal vivencia de tipo práctico, cuya culminación es la inmersión plena en la divinidad. Lo decisivo es comprender —con independencia de que se acepte o no— el punto de vista del pensador holandés para no atribuirle un vaciamiento de la religión y un fatalismo que él rechaza por completo: que Dios sea juez o perfecta necesidad en nada altera la bondad o maldad ínsita en los actos humanos así como sus consecuencias, todo ello comprendido por definición en los efectos de las propias leyes divinas, como quiera que se entiendan *(Ep.* 21 y 43). Lo importante en ambos casos es que nada está *decidido* de antemano, bien porque el Creador no lo quiere o porque no hay Sujeto que así lo estipule. Por eso la gran distancia especulativa no impide un parcial acercamiento ético con el cristianismo,

21 Cf. R. Misrahi, «Spinoza and Christian thought: a challenge», en S. Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977,* Routledge Kegan Paul, Londres 1977, pp. 387 ss., 411.

Universidad Pontificia de Salamanca

según propone el filósofo, cuya última palabra podría ser ésta: «Sólo añadiré aquí que entre la religión y la superstición yo descubro esta diferencia capital: que ésta tiene por fundamento la ignorancia, y aquélla la sabiduría. Y ésta me parece ser la causa de que los cristianos se distinguen de los demás, no por la fe ni por la caridad, ni por los demás frutos del Espíritu Santo, sino únicamente por la opinión; pues, como se defienden, como todos los demás, con los milagros o, lo que es lo mismo, con la ignorancia, que es la fuente de toda malicia, convierten la fe, incluso verdadera, en superstición. Pero yo dudo mucho que los reyes permitan que se ponga jamás remedio a este mal» (*Ep.* 73). Tales son los límites en sentido positivo y negativo que señala Spinoza, siempre desde una perspectiva pragmática (también política) y, por encima de todo, racional. Ilustración y religión deben coincidir para él.

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

Universidad Pontificia de Salamanca