

EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN EL TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE
SPINOZA

SERGIO ANDRÉS HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2017

EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN EL TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE
SPINOZA

SERGIO ANDRÉS HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de filósofo

Director

Jorge Francisco Maldonado Serrano

Doctor en filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2017

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá, por su apoyo incondicional en mi proceso de formación académica. Por su ejemplo de mujer luchadora frente a las vicisitudes de la vida, y por su sencillez de espíritu.

A mi papá, por enseñarme que la mejor cura para los males del cuerpo, y para el vivir bien, es el humor; he ahí, su fortaleza de ánimo.

A todos mis hermanos, por su acompañamiento y gratas experiencias de las cuales siempre hay algo que recordar y de que reír; pero en especial a mi hermana Milena, por todo el apoyo que me brindó siempre que lo necesité.

A Javier Quecho, por su apoyo y acompañamiento.

Al profesor Jorge Francisco Maldonado, por acompañarme en la realización de la presente investigación.

A toda mi familia, amigos y profesores, a cada uno de ustedes: gracias.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
1. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN EL TTP	13
1.1 CONSIDERACIONES PRELIMINARES A ALGUNAS DE SUS OBRAS	13
1.1.1 EI TRE	13
1.1.2 EI TTP	14
1.1.3 La Ética	16
1.1.4 EI TP	17
1.2 TÉRMINOS RELACIONADOS AL CONCEPTO DE RELIGIÓN	19
1.2.1 Doctrina o fundamento de la Escritura.....	19
1.2.2 Ley divina.	25
1.2.3 Dos sentidos de “palabra de Dios”, en relación a otros términos.....	26
1.2.4 Síntesis del concepto de religión y preámbulo al capítulo dos	33
2. LA SOCIEDAD EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO	34
2.1 ¿POR QUÉ EL ESTADO DEMOCRÁTICO?	34
2.2 LA MULTITUD.....	43
3. RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN Y LA SOCIEDAD EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO	46
3.1 PRIMERA VÍA DE LA SALVACIÓN.....	47
3.2 SEGUNDA VÍA DE LA SALVACIÓN	51
4. CONCLUSIONES	54
BIBLIOGRAFÍA.....	55

SIGLAS Obras de Spinoza

<i>E.</i>	Ética demostrada según el orden geométrico
<i>Cp.</i>	Correspondencia
<i>TRE.</i>	Tratado de la reforma del entendimiento
<i>TP.</i>	Tratado político
<i>TTP.</i>	Tratado teológico político

Ética

Ap	apéndice (E,I)
Ax	axioma
Cap	capítulo
Cor	corolario
Def	definición
Dem	demostración
Esc	escolio
Pról	prólogo
Post	postulado

Según lo anterior

I/ def 2	= 1ª parte, definición número 2
I/ 2	= 1ª parte, proposición 2
II/ 11 dem	= 2ª parte, demostración de la

III/ 2 esc

IV/ 7 cor

IV/ 35 cor 1

proposición 11

= 3ª parte, escolio de la proposición 2

= 4ª parte, corolario de la proposición

7

= 4ª parte, corolario 1 de la
proposición 35

RESUMEN

TÍTULO: LA RELIGIÓN EN EL TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE SPINOZA.

AUTOR: SERGIO ANDRÉS HERNÁNDEZ MARTÍNEZ.

PALABRAS CLAVE: religión, política, pacto, sociedad, salvación.

DESCRIPCIÓN:

La presente investigación indaga sobre el concepto de religión en la obra Tratado teológico-político del filósofo de Ámsterdam, Baruch Spinoza. Para ello se parte en el primer capítulo con unas consideraciones preliminares sobre algunas de sus obras tratadas en el presente texto; seguidamente se toma el concepto de religión, desde la doctrina o fundamento de la Escritura, y de los términos que se relacionan a éste concepto, como la ley divina y la “palabra de Dios” en sus dos sentidos que le hemos decidido dar, siendo el primero, la Escritura y el segundo la razón.

En consecuencia, en el segundo capítulo se aborda la teoría del pacto que presenta Spinoza, para de esta forma tratar en particular sobre la sociedad en el Estado democrático, y de la multitud como potencia del cuerpo del Estado, esto es, de la sociedad y de su mente, en tanto “guiados como por una sola mente”.

Finalmente, se llega al capítulo tercero donde se aborda el problema de la salvación, junto con las dos vías que propone Spinoza para ello, siendo la primera por medio del conocimiento y, la segunda, a través de la obediencia a Dios; para así dar pasó a la respuesta de la pregunta general planteada en la presente investigación.

* Trabajo de grado.

**Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: PhD. Jorge Francisco Maldonado Serrano.

ABSTRACT

TITLE: RELIGION IN THE SPINOZA'S THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE

AUTHOR: SERGIO ANDRÉS HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

KEY WORDS: Religion, politics, pact, society, salvation

DESCRIPTION:

This research inquires about the religion concept in Theological–Political Treatise, a work of the Amsterdam philosopher, Baruch Spinoza. Therefore, the first chapter begins with some preliminary considerations about a few works treated in this text; following, the concept of religion is taken from the doctrine or basis of Writing, and the terms related to this concept, as the divine law and “the word of God”, in the two senses we have decided to give it, being the first, Writing and the second the reason.

In consequence, the second chapter is about the pact theory that Spinoza presents, to deal, in this particular way, the society in the democratic State and the multitude as potency in the state body, considering, “guided for an only mind”.

Finally, the third chapter deals with the problem of salvation with the two ways that Spinoza proposed for that, being the first along the knowledge, and the second, through the obedience to God; thereby giving a way to the answer for the general question established in the present research.

*Degree work

**Human sciences faculty. Philosophy School. Director: PhD. Jorge Francisco Maldonado Serrano.

INTRODUCCIÓN

El presente escrito trata de una investigación llevada a cabo en el pregrado de filosofía, que aborda principalmente la obra del filósofo de Ámsterdam Baruch Spinoza; a saber, el Tratado teológico-político. En esta obra se investiga por el concepto de religión que presenta de una manera no explícita, o si se quiere clara, siendo esto precisamente lo que busca el presente texto: aclarar el concepto de religión.

Ello se hace en el primer capítulo, que lleva por título causalmente “El concepto de religión en el TTP”; pero, también allí hacemos unas consideraciones preliminares, además del TTP, sobre el TRE, la Ética y el TP, con el fin de comentar, *grosso modo*, cómo en estas obras hace uso del lenguaje, para así dar cuenta de la manera como debemos, con la mayor cautela, abordar estas obras. Hecho esto y para dar paso a lo que nos compete, exponemos unos términos que Spinoza relaciona al concepto de religión, estos son: el fundamento o doctrina de la Escritura, la ley divina; y otros que a nuestro juicio hemos relacionado a dos sentidos de la “palabra de Dios”, porque se relacionan, por un lado con la Escritura, y, por el otro, con la razón, es decir: un conjunto de términos relacionados a la “palabra de Dios” en relación a la Escritura, y el otro conjunto con relación a la razón. Esto nos permite dar claridad sobre el concepto de religión en el TTP.

Ahora bien, el segundo capítulo que lleva por título “La sociedad en el Estado democrático”, empieza con la pregunta del por qué optamos por este tipo de sociedad, dando los argumentos pertinentes para ello. Asimismo, exponemos la teoría del pacto que precede al surgimiento de la sociedad, que es paulatino al surgimiento del estado político, para llegar a tratar sobre “La multitud”.

Así, pues, se procede en ese orden, partiendo del concepto de religión y del surgimiento de la sociedad y el Estado, para dar respuesta a la pregunta general

que nos hemos planteado para la presente investigación, a saber: ¿por qué sería la religión condición necesaria para el fin de la sociedad en el Estado democrático?

En este sentido, y para responder a lo anterior, se llega finalmente al capítulo tercero que se titula “Relación entre la religión y la sociedad en el Estado democrático”, en donde también se trabaja las dos vías que Spinoza propone para la salvación, que es también uno de los términos que se relaciona al concepto de religión; pero que no se trabaja en el primer capítulo porque representa, a nuestro juicio, un problema en la filosofía de Spinoza, en la medida en que lo trata, aunque no con la misma extensión en el TTP en comparación con la Ética, como un vértice de su proyecto político, y por supuesto, de su proyecto epistemológico del perfeccionamiento de la mejor parte de nuestro ser, según él, del entendimiento; tanto así, que propone tres géneros de conocimiento por los cuales se transita a un mejor conocimiento de la naturaleza, en cuanto tener ideas claras y distintas de ésta.

1. EL CONCEPTO DE RELIGIÓN EN EL TTP

1.1 CONSIDERACIONES PRELIMINARES A ALGUNAS DE SUS OBRAS

1.1.1 El TRE: según un biógrafo de Spinoza “El *Tratado de la reforma del entendimiento*, etc., ha sido una de las primeras obras del autor, como muestran incluso su estilo y sus ideas”¹. El uso del lenguaje que Spinoza maneja acá es, sin lugar a dudas para un conocedor de la filosofía de Descartes, una terminología cartesiana. Esto lo hace con un doble propósito: el primero, mostrar su conocimiento y manejo de la filosofía de René Descartes; y, el segundo, a partir de la misma terminología cartesiana hacer una crítica desde sus mismos términos, como sostiene Allendesalazar: “A veces, este procedimiento de combate llega incluso a despistar, pues resulta que para polemizar contra los cartesianos, Spinoza se apropia de su vocabulario y habla como ellos”². Si asumimos que “esta ha sido uno de las primeras obras del autor”, hay que decir que Spinoza desde su primera obra, tiene una postura muy perspicaz en su uso del lenguaje, pues, si traemos a acotación las tres obras que a continuación se señalarán y de su empleo del lenguaje en ellas, se observará por ejemplo que acude a una terminología puramente religiosa que la emplea en campos no distintos para él como la filosofía, la ética, la política, etc.; y, si nos detenemos solamente en la religión, o sea, en el TTP que es donde se ocupa más de ello, el uso de los términos a los que recurre no lo hace de una manera impune en comparación como lo han hecho aquellos que menosprecian, según afirma el mismo Spinoza, la sólida razón, es decir, los teólogos.

¹ Cfr., JELLES, Jarig. Prefacio de OP (1677). En: DOMÍNGUEZ, Atilano. Biografías de Spinoza. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 74.

² ALLENDESALAZAR, Mercedes. Spinoza: filosofía, pasiones y política. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 22.

1.1.2 El TTP: Spinoza en su TTP³ trata con especial atención sobre el concepto de religión; puesto que hace continuas referencias a este concepto, y también a términos relacionados con él, por ejemplo: la revelación, la fe, el culto (externo e interno), la obediencia, el amar a Dios, el pecado, el amor al prójimo, la salvación, etc. Además de que trata de aquellos que se dedicaron a predicarla, tanto antes como tanto después de Cristo, es decir: como de los profetas en tiempos de Moisés (los del Antiguo Testamento), como de los apóstoles en tiempos de Cristo (los del Nuevo Testamento); esto, teniendo muy presente que la base de su hermenéutica bíblica, o del método para interpretar la Escritura (que Spinoza también la llama Libros sagrados⁴, que, en efecto, es la Biblia), es precisamente, la Escritura misma.

También, en cuanto a la correspondencia que mantuvo Spinoza con sus contemporáneos (H. Oldenburg, L. Meyer, G. Leibniz, entre otros más), y, según Atilano Domínguez, quien es el que hace la recopilación de todas ellas en su texto "*Spinoza: Correspondencia*", el TTP es una de sus obras que menciona repetidas veces en sus cartas, en cuanto a la "interpretación de la Escritura y, en concreto, de la profecía, de la historia del pecado de Adán, etc.", y de sus motivos que le llevaron a redactarlo⁵.

³ Fue una obra muy controversial al momento de ser publicada. Si bien es conocido que su primera publicación en 1670 fue con falsa pie de imprenta, propiamente dicho, la obra ya estaba culminada hacia 1665. Señalamos que fue muy controversial, sin que lo deje de ser para ciertas tradiciones filosóficas, ya que en el año de publicación susodicho, a causa del conflicto en el contexto holandés que sostenían la Casa de Orange (que propugnaba la religión oficial, el calvinismo) con el gobierno liberal de Jan de Witt (que entre otras cosas, el mismo Spinoza hace referencia, en su TTP, de su defensa y apoyo hacia este gobierno), el calvinismo expidió cinco informes que condenaban el TTP. Llegados a tal punto que, gracias a la presión ejercida por parte de la religión oficial a la Corte de Holanda, pasa, el tres de febrero de 1679, el TTP al índice de libros prohibidos.

⁴ Cfr. TTP. p. 198

⁵ Cfr. DOMÍNGUEZ, Atilano, (Comp.). Spinoza: Correspondencia. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1988, p. 45.

Valga la aclaración que el "Epistolario" son las siete primeras cartas de la correspondencia (I-VII); cfr. DOMÍNGUEZ, Atilano, (Comp.). Biografías de Spinoza. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Por su parte, el lenguaje empleado en el TTP, como ya se señaló, en cuanto relacionado al concepto de religión, no deja de presentar dificultades al momento de abordarlo. Por ejemplo, uno de los términos que nos anuncia en el mismo título es “*teológico*”, y sobre el cual Víctor Sanz Santacruz en uno de sus artículos, que hace parte de su investigación sobre “La religión en la correspondencia de Spinoza”⁶, trata con atención. Tampoco nos deja exentos de dificultades al momento de abordar los siguientes términos: Religión, palabra de Dios, Escritura, ley divina, fe.

Siguiendo con lo anterior, partiendo de la afirmación que Spinoza hace acerca de la Escritura, que toda ella se resume en: “amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo”⁷, un poco más adelante enfatiza en que ésta es la doctrina que constituye el fundamento de toda la religión; además, define que el significado de “*palabra de Dios*, cuando se predica de un sujeto que no sea el mismo Dios, significa propiamente aquella ley divina de la que hemos tratado en el capítulo IV, a saber, la religión universal o católica, común a todo el género humano”⁸. Como esta doctrina constituye el fundamento de toda la religión, no dista de tener sus profundas afinidades, como se colige, de la religión que es “común a todo el género humano”.

Más aún, si traemos una de las principales tesis del TTP, la cual también menciona en una de sus cartas de su correspondencia, a saber: “hay que determinar qué es la fe y cuáles son sus fundamentos, que es justamente lo que me he propuesto hacer en este capítulo, y separar, al mismo tiempo, la fe de la

⁶ Esta investigación es llevada a cabo con la ayuda de una Beca de la Fundación Alexander von Humboldt. A lo largo del presente escrito se irán referenciando los artículos que hacen parte de esa investigación, en la medida en que se recurra a ellos. Sobre este artículo, cfr.: ¿En qué sentido es “teológico” el tratado “teológico-político”? Sobre “teología” y “religión” en Spinoza. En: Scripta Theologica. Pamplona. 2001. Vol. 33, No.1. P. 213-230.

⁷ Cfr., TTP. pp. 361-2.

⁸ *Ibíd.*, p. 357.

filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra”⁹, encontramos que Spinoza al desarrollar esta tesis, hace la siguiente paridad: fe-teología y filosofía-razón. El objetivo de la primera paridad son, la obediencia y la piedad, y sus fundamentos son las historias y la lengua; por su parte, el objetivo de la segunda paridad es la verdad, y su fundamento son las nociones comunes, que se deben extraer de la sola naturaleza. Así, pues, se emplea la una por la otra, sin tener mayor distinción.

Teniendo en cuenta la extensión con la que se debe tratar lo anterior, y por lo mismo, no es este el lugar adecuado para ello, lo trataremos ampliamente en el siguiente subcapítulo; en este sentido, quede esto como preliminar sobre el TTP.

1.1.3 La Ética: según la carta que envía Spinoza a Blyenbergh, en 1665, la Ética ya estaba en proceso de redacción¹⁰. En esta obra, Spinoza también alude como en el TTP, al amor a Dios y a la salvación. En cuanto a ésta, la emplea como felicidad¹¹ (como también lo hace en el TTP); y, en cuanto al amor a Dios, que lo menciona en varias proposiciones del capítulo V de esta obra, da su definición de la siguiente manera: “Ese amor a Dios es el supremo bien que podemos apetecer”¹². Esto, en relación a la salvación, que, como se señaló en el TTP, también se menciona con referencia al concepto de religión.

En efecto, varios autores han argumentado que uno de los puntos de encuentro entre el TTP y la Ética, ha sido, sin lugar a dudas, la religión¹³. Las razones son las siguientes: en el momento de la redacción de la Ética, fue paulatina la redacción del TTP; las pasiones que Spinoza liga en el TTP con relación a la religión, las

⁹ *Ibíd.*, pp. 377-378.

¹⁰ Cfr., DOMÍNGUEZ, Spinoza: Correspondencia, Op. cit., p. 212.

¹¹ Cfr., E. V/ 36 esc.

¹² E. V/ 20 dem.

¹³ Por ejemplo, así lo sostiene: SERRANO, Vicente. El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza. En: Ideas y Valores. Bogotá. 2014. Vol. 63, No. 154. P. 31-53. Asimismo: SANZ SANTACRUZ, Víctor. La religión en la correspondencia de Spinoza: la relación Blyenbergh-Spinoza. En: Pensamiento. Madrid. 1997. Vol. 53, No. 207. P. 453-472.

trata con más amplitud y profundidad en la *Ética*; y, a nuestro juicio, quizás una de las razones que más sobresale es la siguiente:

Los textos que hemos visto hasta aquí dan prueba de un innegable interés de Spinoza por la «cuestión religiosa», que descende además a muchas «cuestiones religiosas» que no se pueden considerar de menor calibre. No cabe duda de que Spinoza se ocupa de la religión y lleva a cabo una empresa que, al menos en el ámbito de la filosofía, supone una novedad. La religión es uno de los puntos de encuentro entre la *Ética* y el TTP, un aspecto esencial de la filosofía de Spinoza, quien no por casualidad dio el nombre de «*Ética*» a su obra metafísica cumbre y concluye ésta con una alusión esperanzada a que la vía que ha trazado conduzca a la salvación. Algunos consideran que es el iniciador de la filosofía de la religión.¹⁴

Como se deduce de lo anterior, si bien el punto de encuentro de estas dos obras es el concepto religión, y como ya señalamos que a este concepto se asocian otros términos más, hay que tener presente que ese término en común es la salvación. Esto lo trataremos ampliamente en el tercer capítulo del presente texto.

1.1.4 El TP: sobre esta obra¹⁵, nuestro autor se ocupa sobre todo de la política en términos propiamente políticos; es decir, deja a un lado los términos con connotaciones religiosas para ocuparse sobre todo de la organización del Estado en cualquiera de sus formas, por ejemplo: en cuanto al número de los encargados para dirigirlo, el tiempo que puedan durar en ello, su periodo de elección, cómo y quiénes los eligen, etc. Se podría decir, sin que no pueda ser objetado, que en esta obra prescinde más de los términos que asociaba a la religión en relación a los contenidos de las obras anteriormente citadas. No obstante, este alejamiento no es del todo definitivo, pues, en este Tratado se ocupa con presta atención del pecado, del culto (externo e interno) y de la salvación.

Define el pecado, en tres sentidos. El primer sentido de pecado que nos da, es el siguiente: “De cuanto hemos explicado en este capítulo resulta claro que en el

¹⁴ ALLENDESALAZAR. Op. cit., p. 249.

¹⁵ Escrito aproximadamente en 1675, es decir, diez años después del TTP (Cfr. pie de página núm. 1). En esta obra, Spinoza hace un análisis magistral de las tres formas clásicas, desde Platón, de gobierno, a saber (en orden a su exposición en la obra): la monarquía, la aristocracia (centralizada y descentralizada), y la democracia.

estado natural no existe pecado o que, si alguien peca, es contra sí y no contra otro”¹⁶. Spinoza enfatiza que el pecado sólo se puede concebir en el Estado, en efecto, el segundo sentido señala que: “es pecado lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho”¹⁷. El tercero y último sentido que nos presenta versa así: “No obstante solemos llamar también –en relación al sentido inmediatamente anterior– pecado lo que va contra el dictamen de la sana razón”¹⁸. De estos tres sentidos se deduce que el pecado, como se señaló, se concibe ante todo, dentro de un Estado, y no fuere de él. Por su parte, el pecado en el TTP, es tratado de una manera completamente en términos de la religión; y, más aún, remite al pecado original, es decir, a Adán. Pero, hay cierta equivalencia en cuanto que, como en el Estado, el pecado sólo se concibe mientras esté la ley de Dios, y, sin la cual, no hay pecado alguno.

En cuanto al culto interno o externo, que también lo llama derecho de religión, señala lo siguiente de éste: “es cierto que ni ayuda ni perjudica al verdadero conocimiento de Dios y al amor que de ahí se sigue”¹⁹; y, en cuanto aquél: “todo el mundo puede, donde quiera que se halle, rendir culto a Dios con verdadera religiosidad y velar por su propio bien, que es lo que incumbe a un hombre privado”²⁰.

Del culto externo, o sea, el culto público en términos de derecho, depende de las supremas potestades, que son las encargadas del cuidado de los asuntos públicos; y, por el contrario, del culto privado depende de cada uno, a tal punto que no se puede llegar a rebatarlo: “Porque el alma, en cuanto usa de la razón, no depende de las supremas potestades, sino que es autónoma”²¹, y como el verdadero conocimiento de Dios y el amor que de ahí se sigue, no le incumbe al

¹⁶ TP. § 18, p. 119.

¹⁷ *Ibíd.*, § 19, p. 121.

¹⁸ *Ibíd.*, § 20, p. 121.

¹⁹ *Ibíd.*, § 10, p. 135.

²⁰ *Ibíd.*, § 10, p. 136.

²¹ *Ibíd.*, § 10, p. 136.

culto externo sino, también, al interno, ello depende del ejercicio de la razón de cada uno, en la medida en que la razón, como se señaló en el TTP, tiene como objetivo la verdad.

Por último, en cuanto a la salvación no deja de tratarla dentro del marco del derecho en el Estado. Es decir, que no la trata de la misma manera como en sus obras del TTP y la Ética, es decir, sin dejar a un lado su connotación religiosa (que es lo que nos interesa en el presente trabajo). Pero, sobre la salvación, la trabajaremos en el capítulo tercero. Quede esto como preliminar del TP.

El lector dará cuenta de que no es fácil al momento de abordar un concepto en las obras de Spinoza, de acuerdo a todo lo anteriormente dicho. Así, pues, se debe abordar los términos spinozianos tal y como él mismo pulía vidrios para diferentes usos²², es decir, con tal delicadeza que no se vayan, ni siquiera a “rayar”, o a utilizar a contraempleo, tratando de mantener su significado como se conserva una figura geométrica en términos aritméticos. Evidentemente, llevar a cabo esto resultaría un trabajo muy extenso en la medida que se tendría que tomar por separado cada uno de esos términos, y más, si se tiene en cuenta que el presente texto aborda un solo concepto.

1.2 TÉRMINOS RELACIONADOS AL CONCEPTO DE RELIGIÓN

1.2.1 Doctrina o fundamento de la Escritura: del subcapítulo anterior se sigue que los términos relacionados al concepto de religión son los siguientes: la revelación, amar a Dios, la salvación, el amor al prójimo, la fe, la obediencia, el pecado, el culto (interno y externo); y que en la Ética también se trata acerca de la salvación y del amor a Dios; así como en el TP se tratan el culto (externo e interno) y el pecado.

²² Cfr., DOMÍNGUEZ, (Comp.). Biografías de Spinoza. Op. cit.

La doctrina de la Escritura, amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, que, en esencia, es la base de toda la religión y sin la cual “todo el edificio se derrumbaría”, de lo que se sigue que nos ha llegado incorrupta, puesto que si no fuera así no tendríamos nada en nuestras manos, porque lo que nos hubiese llegado corrupto, en cuanto fundamento y base de la religión, se hubiese destruido por sí mismo.

Ahora bien, en cuanto “amar a Dios sobre todas las cosas”, Spinoza entiende que este amor a Dios no es más que el amor al conocimiento, porque este amor surge de su conocimiento; y, como Spinoza hace una acérrima crítica sobre el Dios de la Escritura en el TTP, que es en esencia un Dios antropomórfico, para él no hay distinción entre Dios y la naturaleza, en la medida en que el poder de la naturaleza es el mismo que el poder de Dios²³; y en la medida en que “las leyes universales de la naturaleza son decretos de Dios”²⁴. En este sentido, quien conoce más la naturaleza conocerá mejor a Dios, de ahí que las nociones comunes, fundamento de la filosofía y cuyo fin es la verdad, se deben extraer de la sola naturaleza. Por su parte, es gracias a ellas que podemos concebir clara y distintamente la naturaleza de Dios, y, en consecuencia, tener su existencia como una verdad, en la medida en que su existencia es necesaria, es decir, como define esta noción: “aquella –cosa– cuya naturaleza implica contradicción que no exista”²⁵; y, si Dios no existe necesariamente, contradiría todo el orden fijo e inmutable de la naturaleza (de la que el hombre es una parte, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera), o sea, en efecto, se contradiría a sí mismo, cosa que resulta imposible por la misma definición de Dios, a saber: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”²⁶; y, sin la cual (la esencia) nada

²³ Cfr., TTP. p. 114.

²⁴ *Ibíd.*, p. 210.

²⁵ Cfr., TRE. p. 121.

²⁶ Cfr., E. I/ def 6.

puede ser ni concebirse²⁷; y, el atributo es lo que percibe el entendimiento de una substancia, o sea de Dios que es en sí y se concibe por sí, como constitutivo de la esencia de la misma; siendo la esencia de una cosa, o bien su idea, o bien que, aquello dado, la cosa resulta necesariamente dada, y, quitado lo cual, la cosa necesariamente no se da. Por ejemplo, la esencia de la idea del círculo es la siguiente definición: es una línea en la que una de sus extremidades es fija y la otra móvil. En este ejemplo se observa que esa definición, define la esencia de la idea del círculo, y, sin la cual, tal idea necesariamente no se da.

Siguiendo con lo anterior, “amar a Dios” en lo que respecta a la Ética no se encuentra en cuanto el verbo amar, sino en cuanto al sustantivo “amor”, o sea, “amor a Dios”. Aunque allí no se trate del fundamento de la Escritura, el significado que tiene “amor a Dios”, no es distante del significado que tiene en el TTP, ya que también es un amor al conocimiento pero que Spinoza trata con más amplitud en la medida en que este conocimiento ya no es ajeno a nuestro propio conocimiento, es decir: “Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos”²⁸.

Lo anterior se comprende mejor, si atendemos “al contento de sí mismo”, que Spinoza define como “la alegría acompañada de la idea de una causa interior”²⁹. Si tenemos en cuenta que la potencia (o esfuerzo) del alma es su esencia, en la medida en que el alma cuando se alegra pasa a una mayor perfección (y cuanto mayor sea esta alegría, mayor será la perfección), ya que aumenta su potencia de obrar (en el sentido de que lo que aumenta o disminuye la potencia de pensar de nuestra alma, a la vez, aumenta o disminuye la potencia de obrar de nuestro cuerpo), asimismo tiene una mayor potestad sobre los afectos por los cuales padece, en tanto que por ellos es impotente por cuanto está privada de su

²⁷ Cfr., E. II/ def 2.

²⁸ E. V/ 15.

²⁹ E. III/ 30.

conocimiento y, por tanto, de su potencia de pensar. Es así, que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, de lo que no somos sino causa parcial, es decir, que no tenemos poder sobre aquello que nos afecta. Además que, en tanto más participamos de esa perfección, por necesidad, tanto más participamos asimismo de la naturaleza divina, puesto que así conocemos más el orden de la naturaleza que se sigue de la necesidad de la naturaleza divina, de la cual el hombre siendo una parte, conocerá mejor asimismo los afectos de aquélla, y, en consecuencia, padecerá menos.

Este conocimiento del orden de la naturaleza también implica la potencia de obrar del alma, en términos de lo que puede o no hacer, en la medida en que conoce ese orden y reconoce –a la vez que está determinada– por él; en efecto, dará cuenta que naturalmente lo sigue. En este sentido, no llegará a tal extremo de creerse impotente por no poder dejar su uso de razón.

Por su lado, en cuanto a lo segundo, o sea, “amar al prójimo como a sí mismo”, se sigue de la misma definición de la “obediencia a Dios”, así pues:

Como, por otra parte, la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo (puesto que quien ama al prójimo, si lo hace para obedecer a Dios, ha cumplido la ley, como dice Pablo en Romanos, 13, 8), se sigue que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para poder obedecer a Dios conforme a ese precepto –amor al prójimo– y cuya ignorancia hace a los hombres inevitablemente contumaces o, al menos, incapaces de obedecer³⁰.

Si traemos ahora el concepto de fe, que, como se señaló más arriba en la paridad, se toma también como teología, y teniendo en cuenta que su objetivo es la obediencia y la piedad, se infiere que en cuanto a su objetivo no dista de la definición de la “obediencia a Dios”, que es la misma de “amar al prójimo como a sí mismo”, y que en la Escritura no se recomienda nada más que esto. En efecto, tenemos los siguientes términos: “fe”, “obediencia a Dios”, “amar al prójimo como a sí mismo” y, “Escritura”. ¿En qué se diferencian?

³⁰ TTP. pp.367-368.

Para responder esa pregunta, partamos de la definición de fe que presenta Spinoza: teniendo en cuenta el fundamento universal de la religión, la define de la siguiente manera, “es pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente”³¹. En este sentido, se dice que la fe de cada individuo es piadosa o impía, en razón de la obediencia o de la contumacia, y no en cuanto a la verdad o a la falsedad de los dogmas. En efecto, los dogmas que son tenidos por piadosos, son aquellos que son capaces de mover el ánimo a la obediencia, sin importar su verdad o falsedad, con tal que se les acepte. Además, la Escritura no condena la ignorancia, puesto que “no contiene sublimes especulaciones” ni “enseña asuntos filosóficos”, sino sólo la contumacia; de ahí que quienes pretendan conocer la naturaleza a través de ésta, yerran totalmente. No obstante, Spinoza aclara que no es en general que la Escritura no enseñe eso, porque él mismo ha aducido en el capítulo XII del TTP a verdades de orden especulativo como fundamento de la Escritura; pero, “tan sólo queremos demostrar que estas verdades son muy pocas y sumamente sencillas”³².

Como una de las principales tesis del TTP, es separar la fe (o teología) de la filosofía (o razón), su conclusión de ello es que tanto la fe como tanto la filosofía, tienen sus propios campos de dominio; a saber: el reino de la piedad y la obediencia; y, el de la verdad y la sabiduría, respectivamente. Es decir, que ni la teología tiene que ser esclava de la razón, o, por el contrario, que la razón lo sea de la teología. Es así que:

(...) la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y solo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, sólo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y a la caridad cuanto les permite su razón y sus facultades.³³

³¹ *Ibíd.*, p. 380.

³² *Ibíd.*, p. 367.

³³ *Ibíd.*, p. 388.

Con esto queda más claro lo respectivo sobre la fe, sin marcar una diferencia abismal con aquéllos términos, que incluso es hasta efímero pretender separarlos; pero sí, con la filosofía, aunque sin llegarse a contradecir o a superponer la una sobre la otra, ya que cada una posee su propio campo de dominio.

En consecuencia, deducimos que “amar a Dios sobre todas las cosas”, tanto en el TTP como en la Ética, por ser un amor al conocimiento de la naturaleza, pues ésta y Dios son una y la misma cosa, se funda en la filosofía. Y, por su parte, que “amar al prójimo como a sí mismo”, como la Escritura no condena la ignorancia, sino sólo la contumacia, se sigue, en efecto, que se funda en la fe.

Tratado ya el fundamento de la Escritura y según lo preliminar que hemos dicho sobre el TTP, dejamos por sentado que optamos por el sentido de religión que da Spinoza a “palabra de Dios”; pero, hay que esclarecer lo que dijo sobre la “ley divina” en el capítulo IV, ya que está dentro de lo que contempla el significado de “palabra de Dios”.

1.2.2 Ley divina: esta “ley divina”, por lo que se colige de aquél capítulo, es una y la misma cosa que la “ley divina natural” o “ley natural”, por lo que se sigue de que Dios y la naturaleza son lo mismo; o, en palabras de Spinoza: “las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son más que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas”³⁴. Además, de la naturaleza de la ley divina natural hace cuatro observaciones³⁵: “1.º Que es universal o común a todos los hombres, ya que la hemos deducido de la naturaleza humana en general”; 2.º No exige la fe en las historias, porque estas no nos dan el conocimiento y el amor a Dios, ya que “esta ley divina natural se comprende por la sola consideración de la naturaleza humana, es cierto que lo mismo la podemos concebir en Adán que en otro hombre cualquiera”; 3.º esta ley no exige ceremonias, puesto que aun cuando sean cosas buenas, por el sólo hecho de que se le llamen buenas por costumbre, “no pueden perfeccionar nuestro conocimiento y no son más que sombras”, ya que su razón de ser escapa a la capacidad humana, es decir, a la luz natural; y, 4.º el premio máximo de esta ley divina consiste en conocerla, “es decir, a Dios y en amarlo con verdadera libertad y con alma sincera y constante”, mientras que la máxima pena es, lo contrario, no conocerla que es la misma privación de éstos y “en la esclavitud de la carne, es decir, en un alma inconstante y fluctuante”.

Esta ley es, en síntesis, todas aquellas acciones que están dirigidas al amor y, por tanto, al conocimiento de Dios. En este sentido está dirigida al perfeccionamiento de nuestra mejor parte del ser, es decir, al entendimiento. Asimismo, como esta ley está comprendida dentro de la definición de la “palabra de Dios”, a continuación se abordarán otros términos que también están dentro de ésta definición.

³⁴ *Ibíd.*, p. 145.

³⁵ *Cfr.*, *Ibíd.*, pp. 172-173.

1.2.3 Dos sentidos de “palabra de Dios”, en relación a otros términos: este término solo se encuentra en el TTP en relación a las otras obras mencionadas hasta ahora de Spinoza; por supuesto, por fuera de esta afirmación están sus demás obras que acá no se abordarán. “Palabra de Dios” tiene estrecha relación con otros términos más, tales como: “Escritura”, “Decreto, mandato, dicho y palabra de Dios” (que resultan ser una y la misma cosa), “Mente”, “Teología”, “Profeta”, “Ministros de la palabra de Dios”³⁶. En este sentido, se abordarán a continuación.

“Palabra de Dios” se dice en dos sentidos, los cuales son: en relación con la Escritura y, el otro, en relación con la razón. Con el primer sentido se relacionan los siguientes términos: “profeta –verdadero–”, y “teología”. Por su parte, con el segundo sentido se relacionan: “decreto, mandato, dicho y la palabra de Dios”, “mente”, y “ministros de la palabra de Dios”. Por supuesto, es lógico que el término “Escritura” hace parte del primer sentido, y que “palabra de Dios”, el cual, como ya se dijo, tiene una definición explícita, entonces, no se optará por situarlo en alguno de esos dos sentidos.

En orden a lo anterior, se sigue que el primer sentido tiene como base la moral. Primero, porque las enseñanzas morales las contienen los Libros sagrados, como lo señala Spinoza; segundo, porque cada uno puede “alcanzar fácilmente por la luz natural una síntesis de la misma –religión-, ya que consiste esencialmente, como toda la doctrina de Cristo, en enseñanzas morales”³⁷; tercero, porque las enseñanzas morales están incorruptas, por lo que se sigue claramente del fundamento universal de la Escritura, ya que de no ser así “todo el edificio se derrumbaría”; cuarto, y sobre todo, porque la Escritura se dice palabra de Dios por las siguientes tres razones: i) “porque enseña la verdadera religión, de la que Dios es el autor eterno”; ii) “porque narra las predicciones de las cosas futuras como si fueran decretos de Dios”; iii) “y, finalmente, porque aquellos que fueron sus

³⁶ Cfr., *Ibíd.*, p. 235; p. 322; p. 393; p. 398; p. 401; p. 495, respectivamente.

³⁷ *Ibíd.*, p. 346.

verdaderos autores no enseñaron casi nunca en virtud de la luz natural ordinaria, sino de una luz peculiar, e introdujeron a Dios expresando esas enseñanzas”³⁸. Todo ello da muestra argumentativa, que la base de ese primer sentido, es la moral.

Señalado esto, y siguiendo el orden, en cuanto al término “profeta –verdadero–”, Spinoza señala que entre los hebreos significaba *nabi*, es decir, orador e intérprete; pero, que, en la Escritura designa siempre intérprete de Dios, como lo corrobora con fidelidad a su método hermenéutico para interpretar la Escritura³⁹. En efecto, “el profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por simple fe”⁴⁰.

Ahora bien, decimos profeta –verdadero– en alusión a la distinción que hace el filósofo de Ámsterdam apoyándose en Moisés, en cuanto al falso, siendo aquél el que no separa el milagro de la doctrina. De ahí que sólo se debe creer a la Escritura, es decir, en cuanto a los profetas, por el siguiente motivo: por la doctrina confirmada con signos⁴¹.

“Al constatar que los profetas recomiendan, ante todo la justicia y la caridad, y que no pretenden otra cosa, concluimos que ellos no han enseñado con malas y ocultas intenciones, sino con ánimo sincero, que los hombres alcanzan la felicidad por la obediencia y la fe. Y como, además, confirmaron esto con signos, nos convencemos de que no lo dijeron temerariamente ni estaban delirando mientras profetizaban.”⁴²

Spinoza señala que se convence aún más de ello, al observar que la enseñanza, de estos, de la doctrina moral está plenamente acorde con la razón. Es decir, su

³⁸ *Ibíd.*, pp. 357-358.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 91-92.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 91.

⁴¹ En cuanto al signo cabe señalar lo siguiente: Spinoza lo toma como el cumplimiento de un hecho futuro (Cfr., *Ibíd.*, p. 119); también, como la confirmación de un acontecimiento predicho por un profeta (Cfr., *Ibíd.*, p. 122); y, por último, queremos señalar que el signo es diferente al conocimiento natural (ya que este conocimiento implica por sí mismo la certeza (Cfr., *Ibíd.*, p. 120)), en tanto que las profecías, o revelaciones, los profetas las cercioraban con signos, es decir, tenían que recurrir a algo externo como el signo para confirmarlas (Cfr., *Ibíd.*, p. 122).

⁴² *Ibíd.*, p. 401.

convicción radica, principalmente, en que no es casual que la palabra de Dios que habla en los profetas, esté en absoluta armonía con la misma palabra de Dios que habla con nosotros. Y esta certeza la derivamos de la Escritura, que, como ya se señaló, ha llegado incorrupta en lo que concierne a la doctrina y a las historias principales⁴³.

En cuanto a la “teología”, Víctor Santacruz la equipara con aquellos que se han dedicado a practicarla, es decir, a los teólogos, señalando que en el pensamiento de Spinoza la teología tiene un significado diminuto, e incluso irrelevante, ya que la “teología es lo que hacen los teólogos”⁴⁴; que, por su parte, Santacruz también enfatiza en que Spinoza recurre a una argumentación *ad hominem* para referirse a ellos, como aquellos que desprecian la razón; que se han dedicado a corromper la Escritura, en la medida de sus intereses; etc. Evidentemente, cuando Spinoza menciona a los teólogos, lo hace, aparte de esa argumentación *ad hominem*, de una manera despectiva.

Por nuestra parte, reiterando una de las principales tesis del TTP, la separación entre la fe y la filosofía, esta separación se comprende mejor al tener presente lo siguiente –tras haber explicado en qué momento la religión empezó a introducirse en el Estado, y, el porqué se prohíbe el matrimonio a los supremos ministros de la Iglesia y al sumo intérprete de la religión–:

A lo cual vino a añadirse que los dogmas religiosos alcanzaron tal número y tanto se confundieron con la filosofía, que su máximo intérprete debía ser el sumo filósofo y teólogo y dedicarse a innumerables especulaciones inútiles, cosa que sólo puede recaer sobre hombres particulares y con mucho tiempo libre⁴⁵.

Spinoza hace una crítica frente a aquellos que han pretendido subordinar la una a la otra, esto es, en contra de Maimónides y Alfakar, en sus modos de interpretar la Escritura. El primero de ellos, defendía que hay que adaptar la Escritura a la

⁴³ Esta demostración la trata Spinoza de manera exquisita en el capítulo XII, del TTP.

⁴⁴ SANZ SANTACRUZ, Víctor. ¿En qué sentido es “teológico” el tratado “teológico-político”? Sobre “teología” y “religión” en Spinoza. En: Scripta Theologica. Pamplona. 2001. Vol. 33, No.1. P. 225.

⁴⁵ TTP. p. 497.

razón; y, este último, por el contrario, defendía que la razón debe ser esclava de la Escritura, es decir, a juicio de Spinoza, cayendo en el error opuesto respecto a Maimónides; dando como argumento frente a estas dos posturas, que ninguna tiene que ser esclava de la otra, puesto que cada una posee su propio dominio, sin llegarse a contradecir.

No obstante, enfrenta una dificultad en cuanto al fundamento de la teología, en términos de verdad y falsedad, del ¿por qué? lo creemos (o se le cree). Al momento de exponer las siguientes dos posturas contrarias, se enfrenta a una paradoja, así pues: si lo “creemos sin razón, lo abrazamos ciegamente y obramos, por tanto, como necios y sin juicio”; y, por el contrario, si se pretende afirmar que tal fundamento puede ser demostrado por la razón, entonces la teología será una parte de la filosofía y, por tanto, no habría que separarla de ella. Por consiguiente, este dogma fundamental de la teología, es decir, la obediencia, no hay alguien que lo haya demostrado, y de ahí que la revelación fue sumamente necesaria.

“Yo añado, no obstante, que podemos servirnos del juicio para que, una vez revelado, lo aceptemos, al menos con una certeza moral. Digo certeza moral porque no tenemos por qué esperar que nosotros podamos estar más seguros de ello que los mismos profetas, a los que les fue revelado por primera vez y cuya certeza, sin embargo, no fue más que moral, como hemos probado en el capítulo II de este tratado”⁴⁶.

Partiendo de que el profeta⁴⁷ contaba tan sólo con una potencia de imaginación más vigorosa frente a los demás y que, al estar más imbuido por la imaginación poseía menos “aptitudes para el conocimiento intelectual”, a tal punto que se llega a confundir la imaginación con el entendimiento. Sin dejar de lado que por “la simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza”, ya que para estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles el raciocinio; así, se llega a concluir que la certeza profética no era matemática (es decir, aquella de la que nadie puede dudar, como que los tres

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 399-400.

⁴⁷ En cuanto a la variación de sus profecías, o revelaciones, Spinoza presente lo siguiente: varían, según su imaginación; según su temperamento corporal; y, según sus opiniones de las que estaban imbuidos (Cfr. TTP. p. 118). Es de aclarar que, el orden de lo anterior no lo tiene estrictamente; pero, sí es la imaginación su causa principal (Cfr., *Ibíd.*, p. 122).

ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, o que todos los lados de un cuadrado son iguales), sino tan sólo moral. Certeza moral en la medida en que, como más adelante lo señala en relación a las cosas perceptibles que entiende no sólo como aquellas que se demuestran correctamente, sino también, a las que se aceptan aunque no se las pueda demostrar de ningún modo.

Es así, como Spinoza llega a señalar estas tres cosas en las que se funda la certeza profética: 1) en que imaginaban las cosas reveladas con una gran viveza, como aquellas con que suelen afectarnos los objetos en estado de vigilia; 2) en un signo; 3) y, por fin y principalmente, en que tenían su ánimo únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno.⁴⁸

Por consiguiente, si se relaciona con el siguiente ejemplo que se expone en la *Ética*, se puede comprender lo anterior de una manera más clara. En referencia al error como una privación de conocimiento, y, de ignorar las causas que nos determinan, es así que, a pesar de que tengamos un conocimiento verdadero sobre la distancia del sol, es decir, sobre la idea del sol, no por eso dejaremos de imaginar que no dista mucho de nosotros, o sea, de la imagen que tenemos de ese cuerpo exterior que nos afecta. En otras palabras, con relación a los dos párrafos anteriores se sigue lo siguiente: ni aunque se pueda demostrar matemáticamente, dejaremos de aceptar, en absolutamente todos los casos, algo distinto de lo que nos dice la percepción, o, más aún, nuestro cuerpo⁴⁹. O, en palabras de Spinoza: “como si para organizar sabiamente nuestra vida, solamente aceptáramos las verdades absolutas, es decir, aquellas de las que no podemos dudar por algún motivo, y como si muchas de nuestras acciones no fueran sumamente inciertas y sujetas al azar”⁵⁰.

En otro sentido, en cuanto al “Decreto, mandato, dicho y palabra de Dios”, que, reiteramos, son una y la misma cosa, se dice que “no son otra cosa que la misma

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 121. En referencia al signo Cfr. pie de página núm. 41 del presente texto.

⁴⁹ Sobre este ejemplo Cfr., E. II/ 35 esc.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 402.

acción y el orden de la naturaleza”⁵¹. Evidentemente, esto lo dice Spinoza desde su método hermenéutico para interpretar la Escritura, por lo que se entiende la intención de citar varios pasajes bíblicos para demostrar eso; y, además, esto ya se ha tratado en la parte que dedicamos a la doctrina o fundamento de la Escritura.

Llegados a este punto, y culminado lo anteriormente propuesto sobre los términos del primer sentido de “la palabra de Dios”, damos paso a tratar los términos del segundo sentido, es decir, con relación a la razón. El primero de ellos es, la mente.

La razón, junto con el entendimiento, “hay que afirmar categóricamente que estos dones (...) han sido siempre patrimonio de todo el género humano”⁵². Esto pertenece a la naturaleza humana. Si bien, esta cita no nos dice qué es la razón para Spinoza, sí nos señala a quien o a quienes, pertenece. Más adelante nos dice que es: “el don supremo y la luz divina”⁵³. Es acá donde se debe hablar de mente que por su parte, y evidentemente, tiene gran afinidad con la razón y el entendimiento.

La mente, “auténtico autógrafo de la palabra de Dios”⁵⁴, como nada raro en Spinoza, se usa fundamental e indistintamente como razón, o como entendimiento; e incluso, como ésta o aquella a la vez⁵⁵. Pero, el concepto de mente lo emplea sobre todo desde los términos de la religión, para ponerlo en afinidad con la razón, o entendimiento, que también los usa desde aquella terminología. No obstante, lo anterior queda asentado con lo siguiente:

⁵¹ TTP. p. 222.

⁵² *Ibíd.*, p. 146.

⁵³ *Ibíd.*, p. 393.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 393.

⁵⁵ Para mente-razón (Cfr., *Ibíd.*, pp. 150-170); para mente-entendimiento (Cfr., *Ibíd.*, p. 171); y, para mente-razón-entendimiento (Cfr. éstas referencias). Sólo anotamos estas porque son las más próximas entre sí, en la obra.

“efectivamente, hemos mostrado cómo *espíritu* significa en hebreo tanto la mente como el juicio de la mente y que, por este motivo, la misma Ley se llamaba espíritu o mente de Dios, porque explicaba la mente de Dios”⁵⁶. Y, como ningún hombre ha experimentado que no posea suficiente juicio “y que exista tanta diferencia entre las cabezas como entre los paladares”; se sigue de ahí, reafirmando, que Spinoza no le presta atención a distinguir entre este término y los otros dos.

Es claro que, “la palabra de Dios”, en el sentido de la razón, se puede tomar como la mente misma; y que, para Spinoza, esto es lo más genuino de Dios en los hombres. Ahora, pasamos al último término en cuanto a este sentido, que es: Ministros de la palabra de Dios.

Si bien su definición se da en un lenguaje político, no deja de estar permeado por una connotación religiosa: “son aquellos que, en virtud de la autoridad de las supremas potestades, enseñan al pueblo la piedad, tal como sus decretos la han adaptado a la utilidad del Estado”⁵⁷. Estas supremas potestades, o bien pueden reinar con derecho sin atentar contra la sana razón o, por el contrario, lo pueden hacer con el mismo derecho en contra de ésta. De la primera manera, aunque sea así, tiene sus límites; pues, no podrán reinar sobre todo tipo de afectos de los hombres y, en consecuencia, sobre todo tipo de opinión que estos tengan de ello. Esto en términos de utilidad para la estabilidad del Estado, sin duda alguna, será sólido para su conservación, en la medida en que dejando a cada uno “decir lo que piensa”, se tendrá a salvo el derecho de las supremas potestades; es decir, señala Spinoza, la paz del Estado; que constituye también una de las principales tesis del TTP, a saber: que para mantener la paz, la seguridad y la estabilidad del Estado hay que conceder a cada uno su derecho de “pensar lo que quiera y decir lo que piensa”⁵⁸. Todo lo contrario resultará para la paz del Estado, si se niega

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 112.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 495.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 88.

este derecho, esto es, de la segunda manera; llevándolo así a un sólido fracaso, que en últimas es a su ruina total.

1.2.4 Síntesis del concepto de religión y preámbulo al capítulo dos: deducimos que, partiendo del fundamento de la Escritura, o de la teología, y, en efecto, de la fe, como se emplea indistintamente; y, además, teniendo en cuenta el sentido de religión que da Spinoza por el que hemos decidido optar, junto con los términos relacionados en sus dos sentidos diferentes que hemos dado, se plantea la siguiente pregunta: ¿qué incidencia tiene este concepto de religión en la sociedad, en cuanto a su teleología?

Esta pregunta queda planteada por el momento, ya que pasaremos a tratar sobre la sociedad en el Estado democrático, para así dar respuesta a ello.

2. LA SOCIEDAD EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO

2.1 ¿POR QUÉ EL ESTADO DEMOCRÁTICO?

Spinoza en su TP, hace un análisis de las tres diferentes formas clásicas de gobierno, a saber: la monarquía, la aristocracia (centralizada y descentralizada), y la democracia. Ello lo hace con el propósito de analizar en cuál de esos Estados es llevado de la mejor manera el fin del estado político, a saber, la paz y la seguridad de la vida. Es así que la sociedad (*civitas*) concebida dentro de cualquier forma de esos Estados, es diferente, en la medida en que en una o en otra forma, el derecho natural o el poder de cada individuo estará reducido o aumentado. Spinoza afirma que el derecho natural de cada individuo se define por su poder o apetito, “ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón”⁵⁹.

El derecho natural lo concibe especialmente en el estado natural, porque en el TTP acentúa en que no hay que confundir éste estado con el estado de religión, y de ahí que se debe concebir sin ley, sin pecado y, por consiguiente, sin religión. De no ser así, sería absurdo que “Dios hiciera un contrato con los hombres”, donde prometieron mediante un pacto expreso obedecerle en todo; o sea, aquí se remite en el momento en que los judíos salieron de Egipto y por medio de Moisés hicieron tal pacto con Dios, es decir, remite expresamente al primer Estado hebreo; siendo el segundo, cuando muere Moisés. Spinoza llama este Estado hebreo, el Estado teocrático. Así, pues, de igual manera como pactaron los judíos con Dios, así lo hace la sociedad en general con otro o varios hombres, al momento de renunciar a su derecho natural, o sea, con el pacto.

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 408-409.

El estado natural que trata en el TTP, así como en el TP, no difieren ya que se sigue concibiendo desde el derecho natural del individuo; pero, este derecho sí lo trata con más amplitud en el TP, tanto así, que en esta obra le dedica su segundo capítulo. En este sentido, ahí sí encontramos una definición explícita de lo que entiende Spinoza por tal derecho:

§ 4. Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder.⁶⁰

De ahí que el hombre haga esto o aquello con su máximo derecho, concibiendo que la esencia de su naturaleza es, como lo señala de una mejor manera en la *Ética*, el deseo. Es preciso dejar en claro lo siguiente, y es que en el TTP se afirma que la naturaleza lo único que nos dio fue el apetito, negándonos el actual poder de vivir según la razón; por su parte, en la *Ética* observamos que el apetito o el deseo son lo mismo, porque "el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo"⁶¹; y, más adelante señala que "ha de notarse, ante todo, que el apetito por el que se dice que el hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo"⁶². Por el primero, cuando es guiado por la razón, es una acción o virtud; por el segundo, cuando no es guiado por la razón, es una pasión.

Los deseos, ya sean acciones o pasiones, son referidos al alma. De un lado, las acciones se siguen de nuestra propia naturaleza por las cuales el alma las concibe de una manera adecuada, en cuanto tiene una idea clara de esa pasión; del otro lado, las pasiones las concibe de una manera inadecuada, en cuanto tiene una idea confusa, o mutilada, de esa pasión. De ahí que "todos los deseos que nos

⁶⁰ TP. p. 108.

⁶¹ E. III/ 9 esc.

⁶² *Ibíd.*, V/ 4 esc.

determinan a hacer algo pueden brotar tanto de ideas adecuadas como de ideas inadecuadas”⁶³.

Ahora bien, el único límite de ese derecho lo impone la naturaleza misma; como nadie está obligado a complacer a otro ni a considerar como bueno o malo sino aquello que, según su criterio, juzga como tal, se sigue que nada es prohibido, excepto aquello que nadie puede realizar. Esto, lo llama Spinoza “el derecho e institución de la naturaleza, bajo el cual todos nacen y viven la mayor parte de su vida”⁶⁴, prohibiendo sólo aquello que nadie desea y nadie puede; pero, no se opone a las pasiones, o sea, “a nada que aconseje el apetito”. Es aquí, donde se hace útil el pacto entre los hombres.

En el TP es enfático al decir que “como los hombres, por lo general (...), están por naturaleza sometidos a estas pasiones –la ira, la envidia o cualquier afecto de odio–, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más”⁶⁵. Y, como por la “ley suprema de la naturaleza” cada individuo tiene el máximo derecho a existir y actuar como está determinado por naturaleza, o, más en rigor, el *conatus*, “que es la tendencia universal de todos los hombres a conservar su ser”⁶⁶; resulta que es sumamente significativo el pacto para que ello sea así.

Ya hicimos mención al pacto de los judíos con Dios; pues bien, se puede decir que Spinoza concibe el primer pacto con un origen de connotaciones religiosas, ya que se inscribe dentro de la ley de Moisés; es decir, del pacto de obediencia de los hombres con Dios. Por su lado, el pacto que se lleva a cabo sólo entre los hombres para formar una sociedad y que necesariamente conlleva también a formar un Estado, en principio se hace como un acto de la razón; y, como en el capítulo anterior se señaló que la mente no se distingue de la razón, siendo lo más

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ TTP. p. 409.

⁶⁵ TP. pp. 116-167.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 140.

genuino de Dios en los hombres, se sigue que aunque sea guiado aquél acto por la razón, no deja del todo sus resonancias religiosas.

La teoría del pacto, en la medida que trata de explicar los orígenes de la conformación de la sociedad y por ende del Estado, lo trata Spinoza en demasía en el TTP, sin tocarlo, por lo menos de una manera expresa, en sus demás obras acá mencionadas. Allí se resalta que, como los hombres en el estado de naturaleza a causa del deseo o el apetito, que en principio “fue lo único que les dio la naturaleza”, están divididos porque “las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado”, ya que en cuanto aconseje, lo hace en perjuicio del otro; por el contrario, la razón o la mente los conduce a unirse. En efecto, los hombres establecieron “con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón”⁶⁷; en vano esto no se hubiera hecho si cada quien insistiera en seguir únicamente los consejos del apetito, para así llegar a no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y, como fundamental, poder defender el derecho ajeno como el suyo propio. De ahí que nadie puede dudar cuánto le sea más útil vivir a los hombres según “las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón”.

Spinoza tiene muy presente que todos los hombres buscan su propia utilidad, no únicamente guiados por la razón, sino sobre todo por las pasiones del alma. Es aquí donde nuestro filósofo trata acerca de una ley “tan firmemente graba en la naturaleza humana, que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar”⁶⁸, es decir, de la ley universal de la naturaleza humana, la cual consiste en que de dos bienes se elige el mayor, y, de dos males se opta por el menor; teniendo como consecuencia directa en el pacto que, nadie cederá su derecho a todo hasta donde llegue su poder o deseo, o sea, su derecho natural, sin que se siga de ello la esperanza de un bien mayor, o, el miedo a un mal mayor.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 411.

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 411-412.

Ahora bien, veamos qué nos dice en la Ética de estos dos afectos, de la esperanza y el miedo. Deducimos de ahí, que estos dos afectos tienen una relación indisoluble, así:

(...) la esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos. Por contra, el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad, y del miedo, la desesperación; es decir, una alegría o tristeza surgida de la imagen de una cosa que hemos temido o esperado⁶⁹.

El afecto es la idea por la cual el alma afirma una fuerza de existir mayor o menor que antes. El alma a través de la imagen es afectada de alegría o de tristeza por una cosa presente, o si la imagina vinculada a un tiempo como pretérita o como futura, también se verá afectada como si la cosa estuviera presente, sin que lo esté. Siendo esto así, se esforzará en imaginar como presente las cosas que aumentan o favorezcan su potencia de obrar, esto es, por el afecto de la alegría (éste es uno de los tres afectos primarios que Spinoza señala, y de los cuales los demás afectos se derivan, siendo los otros dos: el deseo y la tristeza), ya que tiene aversión a imaginar las cosas que disminuyan su potencia, por el conatus, esto es, a aquellas que a causa de la tristeza disminuyen su potencia de obrar, y que, por tanto, padece; es decir, empieza a disminuir su potencia por la cual es y, por consiguiente, se esforzará en imaginar sólo aquello que afirma esta potencia.

Siguiendo con lo anterior, Spinoza define el afecto de la alegría y de la tristeza, así: de éste primer afecto señala que es “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección”; y, del afecto de la tristeza define que es “una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección”⁷⁰. De esto ya habíamos tratado en el capítulo anterior, en términos del “contento de sí mismo”. Ahora bien, de estos afectos (dos de los tres primarios), se derivan el amor y el odio.

⁶⁹ E. III/ 18 esc. 2.

⁷⁰ Cfr., E. III/ 11 esc.

Del amor nos dice que es una alegría, “acompañada por la idea de una causa exterior”, y del odio que es “una tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior”⁷¹. Una causa exterior puede ser cualquier cosa exterior a nuestra naturaleza misma, la cual nos afecta. Así, en cuanto esperemos o tengamos miedo a algo, en esa medida lo amaremos u odiaremos. De esto se sigue, señala Spinoza, que no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza. Ya que, el miedo y la esperanza no son de por sí buenos, puesto que los dos suponen la tristeza; en efecto, cuando alguien está pendiente de la esperanza y duda de su efectiva realización en algo, se imagina cualquier cosa determinada que excluye su efectiva realización, por lo cual, se entristece; es así que estando pendiente de la esperanza, tiene miedo que no se realice. Por el contrario, quien tiene miedo y duda de la efectiva realización de algo que odia, pero imagina una cosa que excluye la realización de ello y, por ende, se alegra; de ahí, que tenga la esperanza de que ese algo no se realice. De lo anterior se sigue el por qué estos dos afectos son tenidos por inconstantes y que no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza.

No obstante, eliminada esa duda de esos afectos, o se sigue la seguridad de la esperanza, o, la desesperación del miedo. Como los hombres, al momento del pacto, dejaron a un lado los consejos de su apetito y se inclinaron más hacia los de la razón, supuesto que nos dicta dictámenes seguros; es de afirmar que eliminaron la duda y tuvieron la esperanza y, por consiguiente, la seguridad de un bien mayor, esto es: vivir con los demás hombres, o sea, en sociedad mediante un pacto.

La sociedad en general, dice Spinoza, es sumamente útil para vivir segura y cómodamente, siendo esto, el mismo fin del Estado. Por seguridad frente a los enemigos, que en el estado natural resultan ser todos, por lo ya señalado, para que así cada uno pueda conservar su ser, y perfeccionar su propia naturaleza.

⁷¹ E. III/ def. 6 y 7.

Conservar su ser, en cuanto no ser atacado por otros individuos y perecer por ello, o, en términos de él mismo: “para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y obrar sin daño suyo ni ajeno”⁷². Y, perfeccionar su naturaleza, por medio del cultivo de la razón, ya que de no tener la ayuda mutua de los demás individuos, le faltarían fuerzas y tiempo para hacer innumerables tareas por las cuales satisface las necesidades del cuerpo y, así, se prescindiría de las artes y las ciencias, que según Spinoza, “son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad”⁷³. Como se observa, de vivir en sociedad se sigue gran utilidad para cada uno.

Siguiendo con lo anterior, estando en sociedad y, por supuesto, establecido el pacto, el individuo cede gran parte de su derecho natural o su derecho a todo, esto es: el poder de defenderse por sí mismo, o sea, de velar por su propia seguridad; de hacer lo que quiera guiado por su apetito; pero, sobre todo, renuncia al derecho de actuar por propia decisión, ya que como el libre juicio de los hombres es muy variado “y como no puede suceder que todos piensen lo mismo y hablen al unísono no podrían vivir en paz si cada uno no renunciara a su derecho de actuar por exclusiva decisión de su alma (*mes*)”⁷⁴. Esto lo transfiere a toda la sociedad, de modo que ella sola mantenga, como lo llama Spinoza, el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema. En este sentido, esta potestad suprema la pueden conservar: o bien el rey, o los nobles, o el pueblo. De ahí se colige las tres formas clásicas de gobierno que trabaja Spinoza, como ya se dijo: la monarquía, la aristocracia y la democracia, respectivamente.

En efecto, decimos que el individuo cede gran parte de su derecho, porque en términos de la *praxis* no lo cede totalmente. Es así que, aun estando bajo cualquier forma de Estado, no transfiere el derecho natural de su libre juicio de la razón. Por consiguiente, como no transfiere este derecho a la potestad suprema,

⁷² TTP. p. 503.

⁷³ *Ibíd.*, pp. 192-193.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 504.

sino que lo conserva, por naturaleza, hasta cuando perezca, se sigue que resultaría no poco perjudicial para la estabilidad de cualquier Estado el intentar arrebatarlo y, además, el intentar condenar que se le exprese, aun cuando no sea sedicioso y que no atente contra la paz del Estado.

No obstante, como se señaló al inicio de este capítulo, una sociedad se puede diferenciar una de otra en cuanto sea aumentado o disminuido su derecho natural. En este sentido, nos referimos a la sociedad en el Estado democrático, principalmente porque es a éste al que Spinoza le presta mayor relevancia, frente a las otras formas de Estado a las que ya hicimos mención, en el sentido en que este Estado es el que concibe como el más natural porque: “nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural”⁷⁵.

De ahí se entrevé lo que se puede denominar la igualdad spinoziana en la sociedad de un Estado democrático, en la medida en que ninguno cede en su totalidad su derecho natural, puesto que el individuo es una parte de toda la sociedad, resulta en este sentido que todos son iguales, así como lo eran en el estado natural. Por su parte, de este Estado dice en el TP que su característica principal es la paz, siendo así más estable que en la guerra. De esto se sigue, por tanto, que se ajusta más a la finalidad del estado político.

Ahora bien, es preciso plantear la siguiente pregunta: ¿cómo mantener el pacto? Así como al inicio del primer pacto del hombre con Dios, así también entre los hombres: con la obediencia. La obediencia la define Spinoza de la siguiente manera en el TTP:

(...) consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 418.

cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento⁷⁶.

Sin duda alguna, por lo ya dicho, se refiere a la sociedad en el Estado democrático. El ciudadano no obedece teniendo en cuenta que al ser una parte de toda la sociedad y dirigido como por una sola mente, no actúa por una autoridad externa a él, sino que sigue su propio consentimiento común al de los demás ciudadanos. Y es aquí donde tiene cabida el término súbdito, en contraposición a esclavo.

Spinoza, recurriendo a las relaciones en el seno de la familia, señala que el hijo hace, por mandato de sus padres, lo que le es útil; ya que se apoya en que es muy evidente de que surgen más discusiones entre padres e hijos que entre señores y esclavos, y que no por ello interesa al derecho paterno tener a sus hijos por esclavos. De esto se sigue que los súbditos son aquellos que obedecen y hacen, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a sí mismos y, en consecuencia, a los demás súbditos. Por el contrario, los esclavos están obligados a obedecer las órdenes que sólo buscan la utilidad de quien manda. En otros términos, de acuerdo a la utilidad que se siga de la obediencia, se será un súbdito o un esclavo.

Esta obediencia, en cuanto a la sociedad, la define en el TP de la siguiente manera: “es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer”⁷⁷; es decir, lo que se dicte por derecho. Asimismo, también nos presenta otra definición, en cuanto al hombre, a saber: es la “voluntad constante de moderar los deseos según el dictamen de la razón”⁷⁸. Bien, tenemos, pues, dos definiciones de obediencia en campos distintos pero no

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 194.

⁷⁷ TP. p. 150.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 121.

opuestos, ya que: al estar la sociedad como dirigida por una sola mente y al estar el hombre con más moderación de sus deseos, es decir, con imperio de su razón, se sigue que al obedecer a la sociedad es como si se obedeciera a sí mismo; pero, con la diferencia que obedece en la primera por derecho, o sea, por el poder de la sociedad, y en la segunda, por su razón. Cosa que no difiere con la definición anteriormente citada.

2.2 LA MULTITUD

Ahora bien, por último, dicho todo lo anterior sobre el pacto, la sociedad y el Estado, Spinoza de una manera magistral muestra, a partir del individuo en el estado natural que posee cuerpo y alma, cómo el Estado, de igual manera, comporta un cuerpo y un alma. Así, el cuerpo íntegro del Estado es la sociedad y, por su parte, el alma como cosa pensante, o sea, como razón, es la multitud como guiada por una sola mente.

En este sentido, el derecho o el poder de la multitud como guiada por una sola mente, suele denominarse Estado; y, como ya dijimos el Estado al que hacemos referencia, la democracia se define en función a un Consejo que está formado por toda la multitud. De ello se sigue que el derecho del Estado, o de las supremas potestades, es el mismo derecho natural, ya que viene determinado por el poder de la multitud que se guía como por una sola mente. De igual manera, el derecho de la sociedad es este mismo poder.

Esta multitud, en razón de la esperanza o del miedo, afectos que ya tratamos, será libre en la medida en que se guíe más por la esperanza que por el miedo, ya que procura cultivar la vida y la razón, en cuanto no teme un mal mayor que resultaría ser la contraparte a ello. Por el contrario, será sojuzgada, señala Spinoza, si se guía más por el miedo que por la esperanza, es decir, que teme a un mal mayor en cuanto sólo procura evitar la muerte. Hablamos en términos de la multitud y no

de cada uno por separado, por lo siguiente: “en el estado político todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar”⁷⁹.

Llegados a este punto, por razón de asociación, Spinoza distingue los motivos de ésto que llevan al individuo, en el estado natural, y a la multitud a hacerlo. Así, pues, ya señalamos que el individuo en ese estado lo hace por el consejo de la razón; por su parte, como se ha reiterado que los hombres se guían más por la pasión que por la razón, en efecto, la multitud tiende naturalmente a asociarse, “no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, (como dijimos en el § 9 del capítulo III), por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño”⁸⁰. En efecto, como al hombre le es más natural guiarse por la pasión que por la razón, es así que en la multitud todos temen lo mismo y, por tanto, tienen la misma esperanza de un mismo bien mayor, en tanto que, como ya se dijo, no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza.

Ahora bien, el hombre en el estado natural, era sólo un individuo, pero estando en sociedad, y gozando del derecho de ésta, es decir, de la multitud, es ya un ciudadano; en cuanto ya no hace ni tiene nada por derecho, o sea, ya que esto no se puede concebir por fuera de la sociedad porque como el derecho sólo se define por el poder, es apenas evidente de que la sociedad tiene más derecho sobre un solo individuo y más, cuanto mayor conste de ciudadanos. En efecto, las ciudades que cuenten con mayor número de asociados, o sea, de ciudadanos, tendrán mayor derecho sobre aquellas que cuenten con un número menor a ésta; y así, una sobre otra.

⁷⁹ TP. pp. 128-129.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 154.

Lo anterior, atendiendo al Axioma de la Parte cuarta de la Ética, también se puede rastrear. En este sentido, el hombre al ser una parte de toda la naturaleza, se da algo cualquiera en la misma naturaleza con más potencia que la potencia de este hombre, por lo cual, ya sea otro hombre o algo distinto, puede ser destruido; y así se da otra cosa más fuerte que esta primera, hasta el infinito. No obstante, también resulta que gracias a ese algo que se da en la naturaleza, si tiene menos potencia en comparación con la del hombre, en efecto, lo hará tener más potencia. Esto implica en términos de la sociedad que entre más hombres asociados, más potencia tendrán respecto a algo que los haga perecer estando cada uno aislado; es decir, como en el estado natural. Este algo puede ser: la naturaleza misma en cuanto a la adquisición de las cosas que satisfacen las necesidades del cuerpo de cada uno; sus enemigos que están guiados por la pasión, como el odio o la envidia, y guiados así quieren que perezcan otros; y, sobre todo, en relación a que cada uno tenga más posibilidad y seguridad de perseverar en su ser y, así, puedan cultivar, si lo desean, su mejor parte del ser; esto es, su razón y su entendimiento.

3. RELACIÓN ENTRE LA RELIGIÓN Y LA SOCIEDAD EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO

Desde el primer capítulo hicimos referencia que el punto de encuentro entre las dos obras de Spinoza, esto es, del TTP y la Ética, es el concepto de religión; y, teniendo en cuenta que éste se relaciona con otros términos más, los cuales ya tratamos, en específico tal encuentro se da en cuanto a la salvación. En este sentido, primero trabajaremos este problema y después daremos paso a la respuesta de la pregunta que quedó planteada en el último párrafo del primer capítulo del presente escrito.

De acuerdo a lo anterior, para tratar el problema de la salvación en Spinoza se debe atender principalmente a lo siguiente: al conocimiento y a la ignorancia del hombre. A lo primero, porque es este la primera vía que propone Spinoza para la salvación; y, lo segundo, porque el hombre aunque esté en este estado, que es el más común a todos los hombres, también tiene una vía para ello. En este sentido, por la primera vía es a través de la razón, y, la segunda, a través de la obediencia; así pues, el que opte por la primera será un hombre sabio, y el que lo haga por la segunda, será un hombre ignaro.

En las dos obras susodichas, Spinoza no diferencia la salvación de la felicidad; pero, en la Ética tampoco la diferencia de la libertad. Es decir, no se puede hablar en él de salvación aisladamente de la felicidad y, por extensión, por fuera de la libertad. Más aún, si atendemos al TRE allí nos habla de la felicidad con profunda relación al perfeccionamiento de nuestra mejor parte del ser, o sea, del entendimiento; y, por lo que respecta al TP en cuanto a la salvación, no se encuentra su mención explícita.

3.1 PRIMERA VÍA DE LA SALVACIÓN

Que en la *Ética* no diferencie la salvación de la felicidad y de la libertad, se colige claramente porque es allí donde trata de esta primera vía de la salvación, que es por el conocimiento. La felicidad la define “en el hecho de que el hombre pueda conservar su ser”⁸¹, o sea, en términos de uno de los afectos primarios como el de la alegría, que es el paso a una perfección mayor, Spinoza enfatiza en que la felicidad debe consistir en que el alma tenga la perfección misma.

También encontramos, nada ajeno a lo anterior, que la felicidad consiste en el amor hacia Dios, como lo habíamos señalado en el primer capítulo del presente texto, en lo respectivo del fundamento de la Escritura, es decir, “amar a Dios sobre todas las cosas”. Pero, al momento de hablar del conocimiento: ¿a qué clase de conocimiento hace referencia?

Si bien en el TRE trata acerca de los cuatro modos principales de la percepción, para *excogitar* el entendimiento con el “fin de elegir el mejor de todos, y que comience a la vez a conocer mis fuerzas y la naturaleza que deseo perfeccionar”⁸²; ya en la *Ética*, con más rigurosidad, nos habla acerca de tres géneros de conocimiento. En efecto, el primer modo de conocer las cosas es aquel que tenemos gracias a nuestros sentidos de un manera mutilado y confuso, de ahí que Spinoza lo llame “conocimiento por experiencia vaga”; el segundo modo, es de acuerdo a los signos de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y “formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas”⁸³. A estos dos modos, los llama “conocimiento del primer género”, “opinión” o “imaginación”⁸⁴.

⁸¹ E. IV/ 18 esc.

⁸² TRE p. 81.

⁸³ E. II/ 40 esc 2.

⁸⁴ *Ibíd.*

Siguiendo con lo anterior, el tercer modo de conocer las cosas es aquel que se adquiere a partir de las nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; es decir, de las ideas claras y distintas en cuanto aquello que está igualmente en la parte y en el todo, que es cuando el entendimiento conoce una parte que está en el todo (distinto), o que está compuesta de muchas partes y así diferencia lo que desconoce de lo conocido (claro). A este modo de conocer lo llama “razón” y “conocimiento del segundo género”.

Por último, está el tercer género de conocimiento o “ciencia intuitiva”, el cual “progresas, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”⁸⁵. La esencia formal, como se observa en el TRE, es aquello que puede ser objeto de otra idea objetiva; esto es, Spinoza distingue entre un objeto y la idea que tengamos de ese objeto, como allí mismo lo señala, “una cosa es el círculo y otra, la idea del círculo”; así pues, la esencia objetiva es el modo como sentimos la esencia formal, las cuales, tienen que convenir con exactitud.

En consecuencia, entre más cosas entendamos según este conocimiento adecuado de la esencia de las cosas, será proporcional en cuanto entender a Dios, y así seremos felices; porque la felicidad consiste en el amor hacia Dios, que consiste en conocerlo por este tercer género de conocimiento. No obstante, Spinoza es enfático en que por el segundo género de conocimiento también surge el deseo, en el sentido en que el alma cuando conoce por este tercer género desea seguir entendiendo según este género, de conocer las cosas por el tercer género de conocimiento; pero, ello no surge del primer género de conocimiento.

De este tercer género, brota el “amor intelectual de Dios”. Este amor es eterno, entendiendo por eterno “la existencia misma, en cuanto se la concibe como

⁸⁵ Ibíd.

siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”⁸⁶; en otras palabras, es como si se tratase de la esencia de la cosa, señala Spinoza, y como por la definición de Dios que presenta, que es un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia que consta de infinitos atributos que también lo son, de esto se colige una de sus más expresas intenciones que había señalado en el TRE, esto es, buscar con todas nuestras fuerzas “el amor hacia una cosa eterna e infinita”.

Por su parte, en el TTP a éste amor lo denomina, sin suscitar discrepancias, “conocimiento intelectual de Dios”, que contempla la naturaleza de Dios como es en sí misma, es decir, que lo contempla con toda certeza. Esta certeza es la misma que ya tratamos en el primer capítulo del presente texto, o sea, la certeza matemática.

Dicho lo anterior, es preciso hablar de la virtud. La virtud es la misma potencia de obrar del hombre. Es su esencia o naturaleza en cuanto que está determinado a hacer ciertas cosas que pueden entenderse por su sola naturaleza. Spinoza especifica que no puede decirse que se obre o actúe con virtud, cuando estemos determinados por ideas inadecuadas, sino cuando lo estemos por ideas adecuadas, que es lo mismo, que por el hecho de entender. Es así que, cuantas veces el hombre considere sus virtudes, o sea, que entienda por su sola naturaleza, esto es, lo que puede o no hacer por su propia naturaleza, se alegrará por sí mismo, que es lo mismo que llamamos anteriormente, el “contento de sí mismo”.

Ahora bien, la base de actuar según la virtud es la razón. Así, los hombres que se guían por la razón, o que actúan por su virtud, es decir, que buscan su propia utilidad, no lo hacen sólo por apetencia propia, sino que lo desean para los demás hombres (asimismo como el mismo Spinoza en el TRE investiga la existencia de

⁸⁶ E. I/ def 8.

un bien verdadero y capaz de comunicarse). Esta utilidad reside en que los hombres, buscan ante todo, su conservación propia, o en otras palabras, su esfuerzo mismo de conservar el propio ser, de ahí que “nada es más útil al hombre que el hombre”; en la medida de que así todas las almas “como guiadas por una sola mente” y formando como un solo cuerpo, buscan la común utilidad. En este sentido, es proporcional el esfuerzo de conservar el propio ser con la virtud, esto es, que entre más se esfuerce más virtud tendrá. De esto se sigue que, aquel que se guía por la razón es un hombre libre. Este hombre en cuanto tal, no tiene miedo a la muerte, sino que desea el bien; y, por ello, solo desea obrar y conservar su ser haciendo de su sabiduría una meditación de la vida, en la medida en que así puede perfeccionar en todo lo posible su entendimiento o su razón, esto es:

(...) la suprema felicidad o beatitud del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento⁸⁷.

El sabio, es quien posee el verdadero contento del ánimo, ya que posee ideas adecuadas, esto es, ideas claras y distintas, y en esta medida posee el conocimiento de Dios. Es aquel que no padece tanto, como el ignaro, por las causas externas, es decir, que tiene una determinación propia frente aquellas causas que no dependen de él mismo; y, en este sentido, la potencia de su razón tiene más fuerza sobre sus afectos que son pasiones y por eso dirige su vida conforme al seguro consejo de la razón, o sea, con acciones. De lo que se sigue que padece menos por las causas externas, perseverando en su ser con la máxima fuerza o potencia de acuerdo a su propia naturaleza, en otras palabras, con su máximo derecho de vivir según las leyes de la razón, para así llegar a tener la tranquilidad del ánimo, que es en lo que consiste la salvación y la felicidad

⁸⁷ E. IV/ cap 4.

verdadera; como de igual manera y por el contrario, el ignaro, o ignorante tiene el máximo derecho a todo lo que aconseje el apetito o a vivir según las leyes de su propia naturaleza, esto es, las leyes del apetito, sin que por esto se llegue a tener la tranquilidad de ánimo como el sabio.

Siguiendo con lo anterior, cuando se es un sabio, es implícita por el hecho de serlo, la felicidad; ya que esto depende totalmente del él mismo, que ni siquiera por medio de la fortuna o de un milagro, podría llegar a obtener su sabiduría. Pero, no por ser sabio se tiene la potestad sobre absolutamente todo, como es el caso de la seguridad en cuanto amenazada por otro, y de ahí la importancia de la sociedad y de su teleología, que es precisamente eso: la seguridad de la vida. Como es claro por lo anterior, en contraposición al hombre sabio, está el hombre ignorante, o como lo designa también el mismo Spinoza, el bruto.

En Spinoza se puede decir que la ignorancia es un estado de la existencia del hombre e, incluso, su estado inicial; o, como lo dice Allendesalazar: “la ignorancia no es simple ausencia de conocimiento sino que constituye un modo de existencia natural”⁸⁸. Este modo de la existencia, que hace del hombre un bruto lo puede llevar a ser contumaz, esto es, a ser rebelde y tener una fe impía, que se traduce, a odiar o despreciar al prójimo; pero como la Escritura no condena la ignorancia, sino la contumacia, es aquí donde es preciso hablar de la segunda vía de la salvación.

3.2 SEGUNDA VÍA DE LA SALVACIÓN

En esta vía es donde presenta mayor utilidad para la salvación, la Escritura. La salvación por la segunda vía, es para aquellos que no quieren cultivar la razón, por no decir de una manera tajante, para los ignorantes; para aquellos que acepten

⁸⁸ ALLENDESALAZAR. Op. cit., p. 31.

con ánimo sincero la obediencia a Dios, esto es, el amor al prójimo; que en términos propiamente políticos, como el lenguaje utilizado en el TP, se traduce a “defender el derecho del otro como el suyo propio”.

Según lo que hemos dicho acerca del fundamento universal de la religión, se sigue que aunque no se piensen tales cosas de Dios, se le puede obedecer sin conocerlas y así, puesta la obediencia se las presupone necesariamente, en la medida en que como la fe salva en razón de la obediencia, de acuerdo a las obras, puesto que “la fe sin obras está muerta”, en efecto, este hombre será piadoso. Éste hombre, es también “un hombre obediente y feliz”, ya que ama al prójimo como a sí mismo, y en consecuencia como es tal, goza de la salvación, es decir, de la felicidad. Claramente, no de la manera como el sabio con su tranquilidad de ánimo, pero sí como aquel que cumple la doctrina de la obediencia, que intenta que los hombres obedezcan de corazón.

Ahora bien, tratados estas dos vías de la salvación, y en orden a lo propuesto al inicio de este capítulo, daremos paso a responder la pregunta planteada al final del capítulo uno del presente texto, a saber: ¿qué incidencia tiene este concepto de religión en la sociedad, en cuanto a su teleología?

De acuerdo a la doctrina o fundamento de la Escritura y del sentido que da Spinoza de religión por el cual optamos, es claro que “amar a Dios sobre todas las cosas”, es la primera vía para la salvación, o felicidad; y, “amar al prójimo como a sí mismo” es la segunda vía de la salvación. Más aún, si traemos los dos sentidos que hemos dado a la “palabra de Dios”, que son: el primero se refiere a la Escritura, y tiene como base la moral; y, el segundo, hace referencia a la razón y tiene como base, ésta misma. Se sigue que no se contrarían con la doctrina de la Escritura, sino que están en profunda afinidad relativamente, esto es, “amar a Dios sobre todas las cosas” con el segundo sentido; por su parte, “amar al prójimo como a sí mismo”, lógicamente, con el primer sentido.

Así, pues, atendiendo a la teleología de la sociedad, que es en esencia la seguridad de la vida y la ayuda de que se pueden servir sus asociados, se sigue que la incidencia de la religión en su finalidad es imprescindible, sobre todo por la práctica de “amar al prójimo como a sí mismo”, en la medida en que los hombres como naturalmente se dejan guiar más por los afectos, en especial los que se derivan del odio, de ahí que los hombres son enemigos por naturaleza, se colige que no es de poca ayuda esta doctrina en el momento de conformarse la sociedad, o sea, en el momento del pacto. Aún más, por eso mismo habla Spinoza del estado natural, que es anterior al estado de religión y también por eso decimos que la teoría del pacto entre los individuos tiene connotaciones religiosas, en alusión al primer pacto; pero, ya estando en este punto afirmamos que no es tan sólo al primer pacto, sino a la teoría del pacto en general.

No obstante, insistimos que en el presente trabajo se habla de la sociedad, no a modo general, sino en específico de la sociedad en el Estado democrático, por las razones ya aducidas.

4. CONCLUSIONES

Para el lector interesado en los problemas que suscita la filosofía en la política, en la religión, y por qué no, en el cuerpo del hombre, le resulta como un paso obligado el pensamiento de nuestro filósofo de Ámsterdam, Baruch Spinoza. Digo “en el cuerpo del hombre”, porque con Spinoza se empieza la pregunta sobre él, ya que como lo señala en la *Ética* “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo”⁸⁹. Más aún, en términos políticos, concibe cuerpo y alma al estado político.

Ahora bien, si atendemos a la religión, en específico la de la Biblia, no deja de estremecer su perspectiva de los Libros Sagrados, en especial cuando se dedica a elaborar su método hermenéutico para interpretarla, tanto la del Antiguo Testamento, como la del Nuevo. Y, en profundidad, de su concepción de Dios, que no lo distingue de la naturaleza, llegando a ser un acérrimo crítico de la concepción tradicional que le daban las religiones de su momento (cristianismo y judaísmo), esto es, de un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre, es decir, del antropomorfismo.

A mi juicio en estos campos que suscita problemas su filosofía, es donde reside la relevancia de su pensamiento; no obstante, sin dejar de lado sus concepciones en uno de los campos más importantes, e incluso imprescindibles, de la filosofía como lo es la metafísica.

⁸⁹ E. III/ 2 esc.

BIBLIOGRAFÍA

ALLENDESALAZAR, Mercedes. Spinoza: filosofía, pasiones y política. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

DOMÍNGUEZ, Atilano, (Comp.). Biografías de Spinoza. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

_____ Spinoza: Correspondencia. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SANZ SANTACRUZ, Víctor. ¿En qué sentido es “teológico” el tratado “teológico-político”? Sobre “teología” y “religión” en Spinoza, en: Scripta Theologica. 2001, Vol. 33, pp. 213-230.

SERRANO, Vicente. El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza, en: Ideas y Valores. 2014. Vol. 63, pp. 31-57.

SPINOZA, Baruch. Tratado teológico-político. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial, 2014.

_____ Tratado político. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial, 2013.

_____ Tratado de la reforma del entendimiento. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial, 1988.

_____ La Ética demostrada según el orden geométrico. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid. Alianza Editorial, 2015.

_____ La religión en la correspondencia de Spinoza: la relación Blyenbergh-Spinoza, en: Pensamiento. 1997, Vol. 53, pp. 453-472.