

EL DIOS DEL ENTENDIMIENTO Y EL DIOS DE LA FE EN SPINOZA

DR. ANTONIO RUIZ FERNÁNDEZ
Facultad de Teología San Dámaso
Madrid

Resumen

Spinoza, expulsado de la Sinagoga por hereje y considerado como ateo e impío, busca la salvación para los sabios a través del *amor intellectualis Dei* y para los sencillos a través de los profetas, el mayor de los cuales ha sido Jesús, que no recibe la revelación divina a través de imágenes, sino *de mente ad mentem*.

Summary

Spinoza expelled from the synagogue for heresy and considered as an atheist and infidel, seeks salvation for the wise via the *amor intellectualis Dei* and for the simple via the prophets, the greatest of whom has been Jesus, who did not receive divine revelation through images but rather *de mente ad mentem*.

Spinoza ha ejercido una fascinación doble, por su vida y por su pensamiento.

Fue un pensador singular. Apartado de la vida pública, combina su tarea de filósofo con la de artesano de la óptica, trabajo con el que se gana la vida. No busca el triunfo en la tribuna pública y se niega a aceptar el dinero que le ofrecen sus amigos, así como una cátedra de la Universidad de Heidelberg que le propone el Elector palatino. Esta austeridad es la tercera de las reglas de moral provisional que Spinoza se proponía seguir mientras alcanzara su meta¹. De raza y religión judías, se ve

¹ Las otras dos serán poner su lenguaje al alcance del vulgo y conformarse con sus

expulsado de la Sinagoga por sus opiniones heréticas. Defensor de la democracia, la libertad de pensamiento y la tolerancia religiosa y cívica, es, sin embargo, objeto de un atentado y está a punto de ser apuñalado. Acusado de ateo, es, en realidad, un místico que pone su felicidad en la contemplación de la esencia eterna de Dios y de todas las cosas singulares *sub specie aeternitatis*. Es un judío que sostiene la excelencia de Cristo sobre los Patriarcas y Profetas del Antiguo Testamento, pero que rechaza su divinidad. Estas singularidades y paradojas de su vida siguen llamando poderosamente la atención.

Más atractivo aún resulta su pensamiento. Es célebre la opinión de Bergson, según la cual todo pensador tiene dos filosofías, la suya propia y la de Spinoza. En Fichte el pensamiento del holandés estuvo siempre como un trasfondo, fuera para admirarlo en su juventud o para contradecirlo en su madurez². Más palpable es el influjo que ejerció sobre Schelling. Su Absoluto es una identidad entre subjetividad y objetividad³. Hegel aconsejaba bañarse en la luz crepuscular del pensamiento de Spinoza para iniciarse en la razón dialéctica que señalaba el camino hasta la razón absoluta. Nietzsche, al leer a Spinoza, se mostraba alborozado⁴ por haber encontrado un compañero de pensamiento, con el que coincidía en cinco negaciones: la libertad, la voluntad, la finalidad, el orden moral en el mundo y cualquier móvil no egoísta de la actividad. Los tres estadios de Comte pueden muy bien ser leídos al trasluz de los tres tipos de conocimiento de Spinoza, dado que éstos no tienen sólo un alcance gnoseológico, sino que son etapas del individuo en busca de la salvación. Marx coincide con Spinoza en el concepto de libertad como comprensión de la necesidad.

ideas en la medida de lo posible (en estrecho paralelismo con la célebre regla de Descartes de seguir las costumbres del país en que vive) y, en segundo lugar, gozar de los placeres, en cuanto sean necesarios para la conservación de la salud.

² Todavía en 1801, en su *Darstellung der Wissenschaftslehre* dice que "todo conocimiento presupone ... su propio ser" (I. H. Fichte [ed.], *Sämtliche Werke* 8 vols. [Berlin 1845-1846] II, p. 68). O también: "el conocimiento es un ser para sí mismo y en sí mismo" (*ibid.*, 19).

³ En su *Exposición de mi sistema de filosofía* dice: "Llamo razón a la razón absoluta, o la razón concebida como indiferencia total entre lo subjetivo y lo objetivo" (*Werke*, editadas por M. Schröter, 6 vols., München, 1927-1928; 2 vols. suplementarios, München, 1943-1956).

⁴ Carta a Overbeck, del 13-7-1881.

El libro I de su *Ética*⁵ se titula "De Dios", y el último "Del poder del entendimiento o de la libertad humana". Estos dos polos indican un itinerario, que va desde la consideración de Dios hasta el entendimiento como fuente de libertad o, mejor aún, de liberación. Comenzaremos, entonces, por el concepto de Dios.

I. LA AFIRMACIÓN DE DIOS

En Descartes la existencia del *cogito* es una verdad autoevidente que no necesita la intervención de Dios. Sólo en la Tercera Meditación se plantea Descartes su existencia para asegurar la correspondencia formal (real) de las ideas claras y distintas con su contenido objetivo en la mente. Spinoza da primacía a la intuición de la idea de Dios y de su existencia, convirtiendo así todo su sistema en una teología filosófica. La primera definición de la *Ética* es una determinación de la esencia divina, el concepto de *causa sui*, que sólo puede ser aplicado a Dios: "Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente" (E, I, def. I).

Pero la posición central que ocupa Dios en el pensamiento spinozista se comprende mejor si reparamos en la diferencia que existe en el concepto de sustancia de Descartes y Spinoza. Para el primero, hay dos sustancias finitas, la pensante y la extensa, y una tercera infinita, Dios. Con esto se planteaba en Descartes el problema de distinguir entre dos tipos de sustancias. Porque, si sustancia es aquello que existe por sí mismo y no necesita de ninguna otra cosa para existir, entonces no pueden ser tomadas la sustancia infinita y las finitas en el mismo sentido. Descartes busca salvar la dificultad acudiendo a la no univocidad del término "sustancia".

Spinoza entiende la sustancia en un sentido unívoco: "Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no necesita del concepto de otra cosa" (E, I, def. III). Y esta definición no se adecua a las sustancias finitas, pues no son en sí, ni pueden ser concebidas por sí. En sentido propio, para Spinoza

⁵ (Madrid, Alianza Editorial, 1987, 3ª reimp. 1996). En adelante, citaremos con la sigla E.

la sustancia es sólo la infinita: "Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (E, I, def. VI). La conclusión es clara: "No puede darse ni concebirse sustancia alguna, excepto Dios" (E, I, prop. XIV), afirmación equivalente a esta otra: "Dios... existe necesariamente" (E, I, prop. XI). Su esencia coincide con su existencia: "La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo" (E, I, prop. XX). Se trata de una intuición absolutamente clara y distinta, que no necesita demostración. Pero, aún así, Spinoza no se siente dispensado de probarla.

El *Tratado breve* ofrece dos pruebas que se remontan a Descartes:

1) "Todo lo que nosotros entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa, lo podemos afirmar también con verdad de esa cosa. Ahora bien, que la existencia pertenece a la naturaleza de Dios, lo podemos entender clara y distintamente. Luego ..." ⁶. La premisa mayor de este silogismo es discutible, pues lleva a cabo un paso injustificado desde el pensamiento de una cosa a su realidad. En la Tercera Meditación de Descartes ⁷, este paso se da con mucha más cautela, justo mediante un razonamiento que Spinoza recoge en segundo lugar y que veremos a continuación. La premisa menor no tiene otro fundamento que el argumento ontológico. ⁸

2) "Si existe una idea de Dios, la causa de esa idea debe existir formalmente (= realmente) y contener en ella todo cuanto la idea tiene objetivamente (= en la mente). Ahora bien, existe una idea de Dios. Luego..." (TB, I, párr. 4). Esta prueba está sometida a las mismas objeciones que recibió Descartes: *a*) el origen de la idea de infinito es incierto, pues la ha podido crear el hombre y *b*) el paso del contenido objetivo (realidad mental) de la idea de Dios a su realidad formal(extramental) es asimismo un procedimiento indebido, puesto que se pasa de un plano de realidad a otro absolutamente distinto.

⁶ *Tratado breve* (Madrid, Alianza Editorial, 1990) cap. I, párr. 1. En adelante citaremos con la sigla TB.

⁷ *Oeuvres et lettres* (Paris, Gallimard, 1953) 284ss.

⁸ "... todo aquello que vemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza de una cosa, también lo podemos afirmar de esa cosa; ahora bien, a la naturaleza de un ser que tiene infinitos atributos pertenece un atributo que es existir; luego..." (TB, cap. I, párr. 3, nota).

Estas pruebas de la existencia de Dios no son concluyentes y todo el pensamiento de Spinoza queda pendiente del hilo de una intuición mística de Dios como sustancia única y eterna. Pero esta intuición primera va mostrando en la filosofía spinozista una fecundidad de desarrollos sorprendente. Es indudable que este punto de partida hace difícil la comprensión exacta de los conceptos spinozistas, pues adquieren significados no habituales en el lenguaje filosófico por las múltiples conexiones internas. Es difícil entrar en la sistemática de Spinoza, pero lo es mucho más salir de ella por la perfección formal que manifiesta.

II. DIOS Y EL MUNDO

Una única sustancia, por tanto. Con la consecuencia de que la Naturaleza se identifica con Dios: "... el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza..." (E, IV, pref.). ¿No está retrocediendo Spinoza bruscamente con estas afirmaciones a un monismo absoluto, al estilo de Parménides, donde queda descalificada la realidad de los seres particulares, y no cabe más afirmación que "lo que es, es y es imposible que no sea" y "lo que no es no es y es imposible que sea"?⁹

Spinoza salva la pluralidad de lo real mediante la famosa distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*. La naturaleza puede verse desde un doble punto de vista: a) como *originante*: "La sustancia infinita, es decir, Dios; posee infinitos atributos (TB, II, párr. 1), puesto que "cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen" (E, I, prop. IX), aunque conocemos solamente dos, el pensamiento y la extensión. Estos atributos son igualmente eternos y perfectos como la sustancia."

b) Como *originada*: junto a los atributos están las "afecciones o modos de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido" (E, I, def. V). Esta doctrina nos recuerda la distinción aristotélica de sustancia (ser-en-sí) y accidente (ser-en-otro). Pero esta distinción era válida en Aristóteles, puesto que él admitía una pluralidad de sustancias. En cambio si la sustancia spinozista es única, hay que plantearse de dónde proceden los modos o afecciones. La sustancia divina está dotada de la máxima perfección, lo que equivale en lenguaje spinozista-

⁹ Parménides, Fr. 2.

ta a decir que está dotada del máximo poder, y ese poder es autoexpresivo. Se *expresa* en sus atributos y en sus modos.

Ambas maneras de entender a Dios o la Naturaleza son, en realidad, una y la misma cosa: "Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse" (E, I, prop. XV). Por tanto la realidad del mundo se confunde con Dios y sólo puede ser pensada desde él. "Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia" (E, I, prop. XXV). Dios determina a las cosas en su ser y en su obrar: "En la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la naturaleza divina, todo está determinado a obrar y a existir de una cierta manera" (E, I, prop. XXIX). Pero esta necesidad no alcanza sólo a la naturaleza, sino al mismo Dios: "Dios no obra en virtud de la libertad de su voluntad" (*ibid.*, corolario I). Esto no equivale, curiosamente, a negarle cualquier clase de libertad. La necesidad interna de la esencia divina, de la *causa sui*, constituye para Spinoza la razón de la libertad de Dios: "Dios obra sólo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie" (E, I, prop. XVII).

Delineada la esencia infinita de Dios-Naturaleza y la de los modos como un entramado de necesidad, se eliminan del mundo las causas finales. Desaparece cualquier proyecto tanto de la acción divina, como de la humana. No hay ni providencia ni libertad. Aparentemente obramos con vistas a un determinado fin, pero esto es sólo una ignorancia de nuestros apetitos¹⁰. Ni Dios ni la Naturaleza existen ni obran con vistas a un fin. Volveremos más adelante sobre este tema.

La causalidad eficiente puede ser considerada desde dos puntos de vista: Dios como *causa sui*, que se determina a sí mismo sólo en virtud de su esencia y la cadena infinita de causas de los modos o seres particulares. Pero, en realidad, Dios, como causa total de sí mismo y de la Naturaleza, y la cadena de causas inmanentes no son dos cosas diferentes: "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas" (E, I, prop 18).

Hablábamos antes del conocimiento que tiene Spinoza de Dios como una intuición mística desplegada en un sinfín de relaciones geométricas, como si se tratara de un *mecano*. Añadimos ahora que se trata de una mística sin Misterio. Nada tiene de extraño que Dios conozca el alma

¹⁰ E, IV, prefacio. Cf. también E, II, prop. XLVIII: "No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y así hasta el infinito".

humana (E, II, prop. 20), pero sí es sorprendente que ocurra a la inversa: "El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, implícito en toda idea, es adecuado y perfecto" (E, II, prop. 46). Esta afirmación manifiesta cómo el pensamiento de Spinoza es circular. Al haber una sola sustancia, da lo mismo por dónde se empieza: desde cualquier idea se puede llegar al conocimiento de Dios y no un conocimiento cualquiera, sino adecuado y perfecto. ¿Quiere esto decir que sea total? No, porque la sustancia divina tiene infinitos atributos, de los que conocemos dos solamente. La perfección del conocimiento de la esencia divina debe ser considerado a la luz de esta restricción. Esto no impide que Dios sea conocido de manera adecuada, lo que le vacía de su contenido misterioso.

En su relación con los modos finitos (las cosas singulares) no hay tampoco libertad. Dios no *crea*, sino que todo se sigue necesariamente de su esencia, al estilo de las deducciones matemáticas. Si Dios creara, significaría que Dios produciría algo con vistas a un fin, y ya hemos visto más arriba que esto es imposible, con lo que queda excluido el amor de Dios por las criaturas, cosa que Spinoza afirma claramente: "Quien ama a Dios, no puede esperar que Dios le ame a él" (E, V, prop. 19), porque esto supondría desear que Dios dejase de ser Dios (*ibid.*, demostr.). Como la esencia de Dios es necesaria y no puede ser de otra manera, esto significa que es necesario que Dios no nos ame. Conocer a Dios significa aceptar esta cruda realidad. El conocimiento de Dios termina desde esta perspectiva en un fracaso: una sustancia divina y necesaria, insensible al requerimiento del hombre. Estamos en las antípodas del cristianismo: "En esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados (1 Jn 4,10-11). Ahora bien, ¿puede amar el hombre a Dios?

III. DIOS Y EL CONOCIMIENTO

Hemos observado al comienzo que la *Ética* de Spinoza está concebida como un itinerario que va desde la idea de Dios hasta la consideración "del poder del entendimiento o de la libertad humana", título de la parte 5ª y última de la *Ética*. Este itinerario está perfectamente delineado en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Una vez que la idea de sustancia divina o naturaleza ha quedado asentada, Spinoza se ocupa de la felicidad humana, que constituye el nervio de toda su filosofía. Aunque tiene

delante de sus ojos unos bienes ciertos, como las riquezas y los honores, se propone averiguar si la felicidad suprema reside en ellos o en otro sitio: "... me decidí a investigar ... si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar continuamente de una alegría suprema"¹¹. Las riquezas, los honores y el placer distraen tanto al hombre, que le resulta imposible pensar en ningún otro bien. El mismo Spinoza confiesa que muchas veces intentó en vano esta búsqueda (TRE 3). Los párrafos que siguen parecen sacados de un manual de ascética cristiana tradicional. Al principio, como cualquier hombre que se inicia en el camino de la perfección espiritual, duda de si no estará cambiando unos bienes ciertos por uno incierto.

Sólo con la ayuda de la continua meditación llega a convencerse de su error. La reflexión invierte los términos. Son ahora las riquezas, los honores y placeres los que resultan dudosos: "Ahora bien, todas aquellas cosas que persigue el vulgo no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen, y siempre causan la muerte de quienes son poseídas por ellas" (TRE 7). La decepción de los bienes caducos va aparejada con el descubrimiento del verdadero bien: "Por el contrario, el amor a una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas" (TRE 10)

Hasta aquí no hay ninguna discordancia con la filosofía moral más tradicional. Pero cuando pasa a definir qué es el sumo bien nos encontramos con la extraña afirmación de que "el bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto" (TRE 12) ¿Supone esto un relativismo moral? Spinoza se apoya, en el mismo párrafo, en la siguiente razón: el orden inmutable y fijo de la Naturaleza se impone en todos los acontecimientos. La debilidad del pensamiento humano no abarca este orden y, sin embargo, el hombre concibe una naturaleza más firme que la suya, con lo que se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a la perfección: "Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella se llama verdadero bien" (TRE 13). Con esto parecen delinearse tres tesis divergentes en el tratamiento del bien: relativismo, fatalismo y libertad. Pero las diferencias son sólo

¹¹ *Tratado de la reforma del entendimiento* (Madrid, Alianza Editorial, 1988) párr. 1. En adelante citaremos con la sigla TRE.

aparentes. Es el orden inmutable y fijo de la Naturaleza el que subyace a todo tipo de apariencia de bien y de mal y es ese mismo orden el que pone el *conatus* en la esencia humana, de forma que conciba un mayor estado de perfección y ponga los medios necesarios para alcanzarla. Desde aquí entendemos el título de esta obra, e incluso de toda la filosofía spinozista: la *reforma del conocimiento*. Junto a otros medios, como la dedicación a la filosofía, la educación de los niños, la medicina, el arte y la mecánica, se trata de "excogitar el modo de *curar el entendimiento*" (TRE 16).

La *Ética* habla de tres grados de conocimiento (E, II, prop. XLI y XLII), conocimiento por ideas inadecuadas, por ideas adecuadas y por intuición, mientras que el *Tratado de la reforma del entendimiento* añade otro grado más al comienzo: el conocimiento de oídas (TRE 19). Pero no supone ninguna dificultad unificar los dos primeros y mantener el esquema tripartito. Mientras que la *Ética* pone el acento en distinguir entre la imaginación y la razón, la *Reforma* marca más la diferencia entre razón e intuición.

El primer grado de conocimiento (primero y segundo del TRE) procede de las afecciones causadas por otros cuerpos y recibidas pasivamente por el nuestro. Se trata de las sensaciones o imaginaciones. Consisten en una experiencia vaga y confusa a la que le falta el conocimiento de las causas que originan esas sensaciones. Lo que se ignora es suplido por representaciones fantásticas: "Las ideas ficticias, falsas, etc. tienen su origen en la *imaginación*, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas (...), en virtud de lo cual reviste el alma un carácter pasivo" (TRE 84). Este tipo de conocimiento imaginativo viene a ser un conocimiento mutilado y es falso solamente porque ignoramos la causa de la afección que sufrimos. En este tipo de conocimiento reside la única causa de falsedad pero el *conatus* ejerce su acción también en este primer nivel: "El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar las cosas que aumentan la potencia de obrar del cuerpo" (E, III, 12). Esta fuerza es positiva en sí misma, aunque alienada por ignorar su origen. La filosofía de Spinoza no conoce la negatividad. Este reconocimiento de sí misma por parte de la conciencia hace que los conocimientos de segundo y tercer grado sean verdaderos necesariamente (E, II, prop. XLI).

El segundo grado de conocimiento (tercero del TRE 28) "nos proporciona, de algún modo, la idea de la cosa". Esta idea es simple, o com-

puesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué se hace algo o fue hecho y que sus efectos objetivos en el alma proceden conforme a la razón de la formalidad (= realidad extramental) del mismo objeto" (TRE 85). Spinoza cree coincidir aquí con lo que dijeron los antiguos respecto al verdadero concepto de ciencia, a saber, que la verdadera ciencia procede de las causas a los efectos. Pero admite con toda lealtad una diferencia fundamental con los antiguos: "que el alma actúa según leyes ciertas y cual un autómatas espiritual" (*ibid.*).

La idea procede del poder interno (conatus) del entendimiento en un acto reflexivo: "Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera" (E, II, 47). La certeza no es más que la misma esencia objetiva y la verdad no necesita de ningún signo (TRE 35, 36). El método consistirá, por tanto, en entender qué sea la idea verdadera en un acto reflexivo, es decir, la idea de la idea (TRE 38). Con lo que se exige tener una *idea previa*. ¿Cuál es esta idea? En último extremo es la idea de Dios, pero se puede partir de una idea cualquiera, ya que todas conducen a Él (E, II, 46). Para el entendimiento, conocer una idea es conocerse a sí mismo, pero conocerse a sí mismo es conocer a Dios: "Es propio de la esencia humana tener un conocimiento adecuado de la idea de Dios (E, IV, 36, escolio).

El paso del primer tipo de conocimiento al segundo supone dejar atrás una existencia dominada por las fantasías, una reducción de la falsa conciencia, una verdadera conversión, por la que se entra en otro modo de existencia que nos pone en relación con la esencia eterna e infinita de Dios. No obstante, este segundo género de conocimiento no constituye por sí mismo un medio para alcanzar nuestra perfección (TRE 28).

La búsqueda de la perfección aparece ya incluso en el primer nivel: "El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar las cosas que aumentan la potencia de obrar del cuerpo" (E, III, 12). Esta fuerza es positiva en sí misma, aunque alienada por ignorar su origen.

Hemos aludido en un par de ocasiones a la imaginación, pero conviene detenernos en el alcance que tiene para explicar el conocimiento de primer género y, por tanto su reducción al segundo género. La imaginación consiste en que el hombre se considera a sí mismo como "un reino dentro de otro reino", alterando así la verdadera relación entre el hombre y Dios: "Todos los prejuicios que intento explicar aquí se reducen a uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un

fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre y ha creado al hombre para que le rinda culto" (E, I, apénd.). La imaginación, según Spinoza, lleva al hombre al enorme error de creerse el centro del universo y de que Dios ha creado todas las cosas para él. Esta es la visión humanista, que debe ser reducida para entrar en el conocimiento de segundo género, donde todo se comprende no por las causas finales, sino por las causas eficientes. Se trata, en el paso de un tipo a otro de conocimiento, de cambiar de norma de verdad, es decir, de aceptar el método de las matemáticas con todas sus consecuencias. La afirmación de que los dioses superan con mucho la capacidad humana "habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad" (E, I, apénd.). Para abandonar los prejuicios e imaginaciones del conocimiento confuso le ha sido necesario al hombre un educador, que no es otro que el conocimiento matemático. En el Prefacio del libro III de la *Ética*, Spinoza saca las consecuencias de esta tesis: "Así, pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma y consideraré los actos y apetitos humanos como si fueran cuestión de líneas, superficies o cuerpos". Esta reeducación de la imaginación mediante la matemática nos sitúa en el corazón del pensamiento spinozista, que no es otro que el antihumanismo.

IV. EL TERCER GÉNERO DE CONOCIMIENTO O LA SALVACIÓN FILOSÓFICA

El conocimiento de segundo grado era un conocimiento científico y discursivo, formado por ideas adecuadas, las *nociones comunes* (que, siendo universales, no deben ser confundidas con los conceptos universales del primer género, dado que también son confusos mientras no se conozca su causa). El conocimiento de tercer grado supone una vuelta a lo particular. Si para pasar del primer género al segundo hemos visto que se necesita una conversión, impulsada por la razón geométrica, entre el segundo y el tercero no hay conversión, sino simple desarrollo, un progreso desde la comprensión adecuada de la esencia de Dios a la esencia de las cosas. El conocimiento de segundo grado, decíamos antes, no constitu-

ye por sí mismo un medio para alcanzar la perfección (TRE 28). La razón es que no capta la eternidad en su origen o, dicho con otras palabras, porque conoce la *natura naturata*, pero no la *naturans*. Sólo se comprende la esencia de las cosas singulares cuando se llega al conocimiento perfecto: "Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios" (E, V, 24). Conocer a Dios es conocer las diferencias, mientras que conocer las generalidades no es conocer nada. El conocimiento de tercer género es conocimiento de esencias singulares en tanto que producidas *en Dios y por Dios*.

De este género de conocimiento "nace el mayor contento del alma" (E, V, 27) y la mayor perfección humana. Aquí se muestra en toda su fuerza el poder del entendimiento humano, que, a medida que avanza, desea avanzar más (E, V, 26). El deseo de conocer y el amor a Dios van potenciándose mutuamente. Cuanto más amo a Dios, más le conozco, y cuanto más le conozco a través de las cosas singulares más le amo. Se trata de un progreso indefinido hecho de conocimiento-gozo que desemboca en las entrañas mismas de Dios: "Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios" (E, V, 30).

Esta salvación filosófica necesita de unas condiciones sociales. La liberación de las pasiones, que, recordémoslo, se llevaba a cabo en el segundo género de conocimiento, exige el desarrollo de nuestro *conatus*, es decir, el aumento de nuestro poder. Pero el hombre no está solo y el conflicto entre los *conatus* de los distintos individuos se hace inevitable. Y el hombre "tiene sobre la naturaleza tanto derecho cuanto tiene de poder"¹². Es necesario, por tanto, que se unan y limiten sus derechos en favor del derecho común. Esto plantea la cuestión de si no va contra la razón el someterse al juicio de otro, pero Spinoza quiere hacer ver que existe no solo la razón del individuo sometido a las pasiones, sino la razón política: "Ahora bien, dado que la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, la sana razón no puede decretar que el individuo siga siendo autónomo, mientras los hombres están sometidos a las pasiones (...) Añádase a ello que la razón enseña paladinamente a buscar la paz, la cual

¹² *Tratado político* (Madrid, Alianza Editorial, 1986) II, 4. Citaremos en adelante con la sigla TP.

no se puede alcanzar sin que se mantengan ilesos los comunes derechos de la sociedad; por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad... " (TP, III, 6). Y prosigue Spinoza, aduciendo la razón suprema para disipar la idea de que el Estado es irracional: "Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo en general y para alejar las comunes miserias..." (*ibid.*). Hay, por tanto, una dependencia del súbdito respecto del Estado, pero esto no quiere decir que Spinoza mantenga el despotismo, pues hay un campo en el que el Estado no puede obligar. El pensamiento de cada hombre es libre y nadie le podrá obligar mediante coacciones o promesas a pensar de otra manera. El siguiente texto es un bello alegato en defensa de la libertad de pensamiento: "Así, pues, nadie puede renunciar a la facultad de juzgar. Pues ¿con qué premios o amenazas puede ser inducido el hombre a creer que el todo no es mayor que la parte, o que Dios no existe, o que un cuerpo, que él ve finito, es un ser infinito?" (TP, III, 8).

El Estado, pues, permite a cada uno ser libre y desarrollar la capacidad de su razón. Spinoza se sitúa en oposición a la tesis rousseauiana, según la cual el hombre es bueno por naturaleza y es la sociedad la que es mala. A pesar de que el hombre tiene que ceder parte de su libertad al integrarse en el Estado, esto le reporta más beneficios que perjuicios: "El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo" (E, IV, 73).

Esta libertad *en* el Estado constituye la condición que prepara la salvación por el conocimiento, o salvación filosófica. J. Lacroix, en su obra sobre Spinoza¹³, sostiene que estas condiciones constituyen ya una parte de esa salvación: el Estado vendría a constituir así la salvación externa o salvación en la duración, mientras que el tercer género de conocimiento realizaría la salvación filosófica interna, o salvación eterna.

Es el momento de ofrecer una valoración de esta salvación filosófica.

La felicidad humana consiste en el conocimiento intuitivo de Dios, que equivale al amor intelectual al mismo. Pero este amor es impersonal y asimétrico. No se ama a una persona divina, sino a una sustancia única o naturaleza. Esto hace que, si bien el hombre ama a Dios con el amor

¹³ *Spinoza et le problème du salut* (Paris, PUF, 1970).

intelectual, esa sustancia que se engendra a sí misma y produce todas las cosas de manera necesaria no puede amar al hombre. La necesidad hace que las criaturas (los modos finitos) no se originen en un acto creador de Dios, sino que surgen de él según las leyes inmutables de la naturaleza: "Quien ama a Dios, no puede esperar que Dios le ame a él" (E, V, prop. XIX), porque esto supondría desear que Dios dejase de ser Dios (*ibid.*, demostr). Como la esencia de Dios es necesaria y no puede ser de otra manera, esto significa que es necesario que Dios no nos ame.

Ahora bien, ¿puede amar el hombre a Dios en estas condiciones? Para contestar afirmativamente tenemos que admitir que la palabra "amor" significa cosas muy distintas en Spinoza y en el lenguaje corriente. Bien es verdad que Spinoza habla siempre de *amor intellectualis Dei*. Pero esto no resuelve ninguna dificultad, puesto que la expresión no aludiría más que a la dialéctica conocimiento-amor. No se ama más que aquello que se conoce (razones de la razón), pero no se conoce más que aquello que se ama (razones del corazón). El problema reside en la imposibilidad de que Dios ame al hombre. El amor del hombre queda sin respuesta, pues la sustancia divina no sale fuera de sí más que expresándose en los modos. ¿No produce asombro en el hombre contemplar la creación? ¿No pregonan los Cielos las obras de Dios? Cuando se comprende la naturaleza del Dios de Spinoza, se entiende que esa producción de los modos, al ser estrictamente comandada por la necesidad, no es digna de ser amada por el hombre. Ni Dios, ni sus obras. Dios es *causa sui*, un frío concepto metafísico. ¿Quién podría admirar el hecho de que de la esencia del triángulo se sigue de manera eterna y necesaria la verdad de que sus ángulos suman 180 grados?

Esto hace que el amor intelectual del hombre esconda una trampa. Dios no es capaz de amar otra cosa que a sí mismo: "Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito" (E, V, 35). Ese amor, como procedente de una sustancia única, tiene que englobar todos los modos, incluyendo al amor del hombre. Podríamos decir que el amor humano no es correspondido, sino que le es arrebatado y diluido en la unicidad de la sustancia: "El amor intelectual a Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo (E, V, 36). Todo el sistema de Spinoza se resuelve así en la identidad absoluta,

donde no existe distancia. Ha sido Levinas quien en *Totalidad e Infinito*¹⁴ ha planteado la necesidad de la alteridad no sólo para una teología personalista, sino también para la posibilidad del lenguaje: "Querer escapar a la disolución en el Neutro, plantear el saber como un recibimiento del Otro, no es una piadosa tentativa de mantener el espiritualismo de un Dios personal, sino la condición del lenguaje sin la cual el discurso filosófico mismo no es más que un acto truncado, pretexto para un psicoanálisis o una filosofía o una sociología ininterrumpidas en las que la apariencia de un discurso se desvanece en el Todo".

V. LA SALVACIÓN POR LA FE

Esta doctrina se encuentra fundamentalmente en el *Tratado teológico-político*, que comienza en su Prefacio dibujando un cuadro de la miseria moral humana: "Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición" (TTP, pref. p. 61). La urgencia y el deseo desmesurado de los bienes de la fortuna les hacen fluctuar entre la esperanza y el miedo. Cuando les va bien, se vuelven altaneros, mientras que si les va mal, no saben a dónde dirigirse. Se aferran a supersticiones y los delirios de sus sueños los toman por respuestas divinas a sus lágrimas. En el colmo de su desvarío piensan que Dios ha grabado sus designios no en la mente de los sabios, sino en las vísceras de los animales. La causa que hace surgir la superstición y la fomenta es el miedo, astutamente empleado por gobernantes absolutistas: "Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en mantener, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación" (*ibid*, p. 64).

En esta obra, la religión aparece, en una primera aproximación, como fruto de la superstición y de la ignorancia, pero una ignorancia que no es siempre ingenua, sino que está inducida por el poder político. La premonición del análisis marxista es clara. En el pensador alemán, la alienación religiosa es el prototipo de las demás alienaciones, y consiste en favorecer

¹⁴ (Salamanca, Sígueme, 1977; 3ª reimp. 1995) 110.

la ilusión de la otra vida, con ventaja tanto para el oprimido, que consuela así sus dolores con este aguardiente espiritual, como para el explotador, que consigue de esta manera mantener un estado de cosas que le resulta enormemente favorable. El propósito de esta obra se delinea claramente desde el principio: debe ser reducida la ilusión de la superstición y desentramados los fines ocultos que se propone el poder al fomentar la religión.

No obstante, Spinoza vive en un Estado "donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce" (*ibid.*, p. 65). Su propósito es demostrar que la libertad no puede ser suprimida sin acarrear un grave perjuicio al Estado. Y uno de los peligros que acechan a la libertad es la religión adulterada.

Una segunda crítica se dirige al modo concreto de vivir la religión: "Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo, que ya no es posible distinguir quién es casi nadie —si cristiano, turco, judío o pagano—, a no ser por el vestido y el comportamiento exterior, o porque frecuenta esta o aquella iglesia o porque, finalmente, simpatiza con esta o aquella opinión y suelen jurar en nombre de tal o cual maestro. Por demás, la forma de vida es la misma para todos" (TTP, *ibid.*, p.66). Se trata de una crítica hecha desde la ética: los hombres de fe no la plasman en la vida, de manera que viven como paganos o turcos. No sabemos si Spinoza habría conocido alguna vez a personas turcas, y habría podido comprobar su conducta; o si, más bien, hablaba de oídas. La alusión a los turcos parece una generalización no demasiado meticulosa.

El tercer motivo de crítica es la vida misma de los ministros religiosos: "Al investigar la causa de este mal (de la religión) me he convencido plenamente de que reside en que el vulgo ha llegado a poner la religión en considerar los ministerios eclesiásticos como dignidades y los oficios como beneficios y en tener en tal alta estima a los pastores" (TTP, *ibid.*). No por ser externa, es menos interesante esta crítica a la religión. Spinoza, según se cuenta, se hacía informar puntualmente de los sermones dominicales del pastor de su parroquia, y podía comprobar fácilmente la conducta de los fieles de las diversas iglesias. El exceso de prestigio de los ministros se debe a una fe desviada de su objeto. Una parte de la gloria que los creyentes deberían dar a Dios la desvían hacia sus pastores, originándose la corrupción de la fe: "Pues tan pronto como se introdujo tal abuso en la iglesia, surgió inmediatamente en los peores un ansia desmedida por ejercer oficios religiosos, degenerando el ansia por propa-

gar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración (...) Fue, pues, inevitable que surgieran de ahí grandes controversias, envidias y odios que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar" (TTP, pref., p. 66). Este texto, por muy descarnado que nos parezca, refleja un respeto de Spinoza por la antigua religión (TTP, *ibid.*, 67.), con lo que podemos entender que su intención no es destruirla, sino purificarla. El tono de estos textos no se distingue de las palabras de los reformadores eclesiásticos.

El cuarto motivo de la crítica a esta religión degenerada nos parece el más importante. Consiste en la crítica a la razón hecha por parte de sus ministros: "Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera completamente corrompido por naturaleza¹⁵, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina" (TTP, *ibid.*, p. 67). Hemos visto que Spinoza admite que el entendimiento humano puede conocer de forma adecuada, aunque no completa, la esencia de Dios. Y ese conocimiento se hace en virtud del "poder del entendimiento humano" (título de la parte V de la *Ética*), con lo que entenderá que el sofisma más pernicioso consiste en hablar de la razón humana como enteramente corrompida. Esta sería la importancia del argumento, redoblada por el dogmatismo de creerse en posesión de la verdad y por el estilo de vida contrario a los mismos principios que predicán. Tanto la Iglesia como la Corte se aprovechan de la religión con fines espúreos, que tienen como consecuencia el soliviantar los ánimos y acrecentar la superstición. Es aquí cuando Spinoza nos manifiesta su propósito: "A la vista de ello, me decidí a examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad" (TTP, pref., p. 68).

Spinoza se traza un método para lograr su propósito, la interpretación de la Escritura mediante la Escritura: "A fin de demostrar todo esto de forma apodéctica y resolver la cuestión en su conjunto, explico cómo hay que interpretar la Escritura y pruebo que todo conocimiento de ella y de las cosas espirituales sólo de ella debe ser extraído" (TTP, pref. p. 69-

¹⁵ ¿Se trata de una alusión a los luteranos?

70). Pero todo método tiene sus presupuestos, y Spinoza no oculta el suyo: "... me he persuadido totalmente de que la Escritura deja la razón absolutamente libre, y dé que no tiene nada en común con la filosofía" (TTP, pref. p. 69). El primer paso consiste en deslindar estos dos terrenos, la razón y la Escritura, la salvación por el entendimiento y la salvación por la fe.

En la ética había dicho Spinoza que el mayor bien es aquel que lo pueden adquirir todos los que lo deseen, a diferencia de las riquezas o los honores, que sólo pueden ser disfrutados por unos pocos. Pero el gozo de alcanzar ese bien se redobla cuando comprobamos que también otros participan de él. Ya sabemos que el conocimiento de tercer género proporciona el conocimiento intuitivo de Dios, que es lo mismo que el amor intelectual a Dios. Pero este camino está reservado a unos pocos, puesto que no se puede pasar directamente desde el primer grado al tercero. Y el segundo grado exige un esfuerzo intelectual constante para pasar de las ideas inadecuadas a las adecuadas (nociones comunes), o, lo que viene a ser lo mismo, convertir las afecciones en acciones y las emociones pasivas del cuerpo en emociones activas del alma. Este grado de conocimiento es el conocimiento científico y está reservado a pocos hombres. Spinoza se dispone a abrir un camino distinto para aquellos hombres que no pasan del conocimiento imaginativo; es la salvación por la fe. Guiado por su método, Spinoza analizará detenidamente el valor de la imaginación.

VI. IMAGINACIÓN Y ESCRITURA

Spinoza tiene un especial empeño en separar la Escritura y la filosofía, por tener cada una su propia base, y no poseer nada en común. Por eso ni la Escritura es vinculante para la razón, ni la razón para la Escritura (TTP, 69). Son dos tipos de salvación totalmente distintos.

La afirmación de la salvación por la fe está íntimamente unida a la imaginación. Para demostrarlo, Spinoza realiza un minucioso análisis de la Escritura, con lo que se convierte en un adelantado de la crítica textual bíblica¹⁶.

¹⁶ Cf. A. Robert / A. Feuillet (dir.), *Introducción a Biblia. I. Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1965) 285, 587.

La Escritura enseña adaptándose a la mentalidad de los oyentes a quienes se dirigen los profetas y apóstoles (TTP, 70). Todos poseemos el conocimiento natural, y las cosas que conocemos por la luz natural dependen exclusivamente de Dios. Pero el vulgo ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza y desprecia los dones naturales. Tanto el conocimiento natural de Dios como el conocimiento por la profecía pueden ser llamados igualmente divinos, (TTP, 75), pues atendiendo a la certeza del conocimiento natural, como a su origen (Dios), éste no desmerece nada del conocimiento profético. Pero, además, dado que nuestra alma contiene objetivamente la naturaleza de Dios y participa en ella, se puede decir que la naturaleza humana es la primera causa de la divina revelación (TTP, 76). Dios revela a los hombres aquellas cosas que exceden los límites del conocimiento natural y las que no exceden también (TTP, 77). Pero todo lo que se pueda decir de estas cosas, debe extraerse sólo de la Escritura (TTP, 77), siendo fieles al principio hermeneútico, antes señalado, de explicar la Escritura por la Escritura: "Pues ¿qué podríamos decir de cosas que exceden nuestro conocimiento natural fuera de lo que nos transmiten los mismos profetas? (TTP, 77).

Dios habló a través de palabras y figuras, que pudieron ser verdaderas (exteriores a la imaginación del profeta), o sólo producto de su imaginación (TTP, 78). Más adelante, (p. 92), después de una larga lista de ejemplos, Spinoza resume el resultado de su pesquisa con parecidas palabras: "Por consiguiente, ya podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han recibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias". Obsérvese que en ambos textos la imaginación incluye extrañamente "palabras o imágenes, reales (= exteriores a la imaginación del profeta) o imaginarias". Es probable que la imaginación tenga dos funciones en Spinoza: proporcionar, por un lado, conocimientos inadecuados, con una cierta verdad, aunque incompleta, como ya dijimos antes. Se trataría de una imaginación con base en la realidad; y, por otro lado, imágenes puramente fantásticas, sin ningún recurso a lo real. Sea lo que fuere, Spinoza tiene un concepto de Revelación realmente curioso. Dios aparece como su fuente, pero también se puede decir que es el alma, en cuanto contiene objetivamente la esencia de Dios y participa en ella, la que es causa primera de la Revelación. Hasta aquí llega la sombra del monismo sustancialista donde todo es sustancia única o afección de la sustancia.

Los profetas no son sabios, "no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa" (TTP, 95); "... son alabados y tenidos en alta estima no tanto por la sublimidad y excelencia de su ingenio, cuanto por su piedad y constancia de ánimo" (TTP, 106). Sin embargo, el profeta manifiesta una certeza en sus enseñanzas que se basa en tres cosas: a) en que imaginaban las cosas reveladas con gran viveza, b) en un signo y c) en que tenían su ánimo inclinado solamente a lo justo y lo bueno (TTP, 98). Es, por tanto, la potencia de su imaginación, que debía impresionar sin duda alguna al vulgo, y su conducta ética las que hacen auténtica la enseñanza del profeta.

La separación se hace aquí clara. La palabra de los profetas no tiene ninguna autoridad en el campo del entendimiento, pero ofrece, en cambio, una *certeza moral*, que invita a la obediencia y al amor. Reciben una revelación corporal, pues la imaginación es el reflejo en el alma de las afecciones que los demás cuerpos ejercen en el nuestro.

¿Termina aquí la salvación por la fe? Lo sorprendente es que Spinoza asigna a Cristo un papel más relevante que a Moisés. Dios habló a éste cara a cara, por tanto, de forma corporal. Pero con esto no se agota la vía de la Revelación al hombre. Hay un texto clarísimo en el que abre otro camino: "Y aunque entendemos claramente que Dios puede comunicarse inmediatamente a los hombres, puesto que, sin acudir a ningún medio corpóreo, comunica su esencia a nuestra alma; no obstante, para que un hombre percibiera con su sola mente algo que no esté comprendido en los primeros fundamentos de nuestro conocimiento ni puede deducirse de ellos, su alma debería ser necesariamente más poderosa y mucho más excelente que la humana" (TTP, 83).

¿De qué se trata ese algo "que no está comprendido en los primeros fundamentos de nuestro conocimiento humano"? Ya habíamos dicho más arriba que el alma tiene una idea adecuada de la esencia divina. Pero adecuada no quiere decir completa. Podrían ser algunos contenidos, pero hay que decir que Spinoza no es demasiado explícito. Para Lacroix¹⁷, la verdad percibida por Cristo en su *Revelación de mente ad mentem* es la verdad del conocimiento imaginativo en materia de religión: la decisión de salvar a los hombres por la obediencia: "No creo, pues, que ningún otro haya llegado a tanta perfección, por encima de los demás, a excep-

¹⁷ J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut* (Paris, PUF, 1970).

ción de Cristo; pues a él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen a los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente" (TTP, 83). Cristo ha expresado la verdad de una religión que está grabada en el corazón de cualquier hombre, y por ello es universal, pero que, sin embargo, no se puede deducir de los principios del entendimiento. No se trata sólo de que el conocimiento de tercer grado puede ser alcanzado por un escaso número de hombres sabios, sino que, además, ese conocimiento tiene alguna zona oscura respecto a Dios, una cierta incapacidad para penetrar la esencia de Dios. La capacidad del entendimiento es presentada de forma victoriosa en la *Ética*. Aunque Spinoza se separa de los estoicos, que creen que el poder del entendimiento sobre los afectos es absoluto, señala el poderío de la razón en este campo: "Aquí trataré, como he dicho, solamente de la potencia del alma, o sea, de la razón, y mostraré ante todo la magnitud y características de su imperio sobre los afectos, en orden a regirlos y reprimirlos" (E, V, pref.). Pero el campo del poder de la razón no sólo se extiende al dominio sobre los afectos, sino que, como una consecuencia inmediata de esto, el conocimiento desarrolla una marcha que podríamos decir indefinida en el conocimiento de Dios: "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 conoce sus afectos" (E, V, prop. 15)

En cambio, el TTP muestra un concepto más moderado y menos optimista del entendimiento, como hemos visto más arriba, al afirmar que hay "algo que no está plenamente contenido en los primeros fundamentos de nuestro conocimiento, ni puede deducirse de ellos". Spinoza se acerca al concepto de Revelación cristiana cuanto más se aleja de su racionalismo. El lugar que le concede a Cristo no quita lugar a la razón humana, sino a una razón ebria de sí misma que pretendiera abarcar en sus fundamentos una idea de la esencia de Dios no sólo adecuada, sino completa. Esto ha llevado a Brochard¹⁸ a mantener que el TTP defiende la idea de un Dios personal, mientras que la *Ética* no contradiría esta idea.

Al conceder este papel preeminente de Cristo sobre Moisés y los profetas, se está abriendo una discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: "Afirmamos, pues, que, aparte de Cristo, nadie ha recibido las revelaciones de Dios, sino con la ayuda de la imaginación, es decir,

¹⁸ V. Brochard, "Le Dieu de Spinoza", en id., *Études de philosophie ancienne et moderne* (Paris, Vrin, 1925) 332-370.

mediante el auxilio de palabra e imágenes, y que, por lo mismo, para profetizar no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva..." (TTP, 84). Mientras los profetas exhortan a la obediencia por medio de su conducta y de las imágenes corporales, Cristo ha recibido una revelación interior, es decir, la verdad del conocimiento imaginativo acerca de la religión: que Dios se ha manifestado como legislador para salvar a la gran masa de los hombres

Pero esta preeminencia no equivale a proclamar la divinidad de Cristo. Que la sabiduría de Dios haya asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo haya sido la vía de salvación no significa para Spinoza aceptar los dogmas cristianos: "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 tampoco lo entiendo" (TTP, 83). Entonces ¿qué significa la expresión spinozista de que "Dios se reveló a sí mismo en Cristo"?

En carta a Oldenburg¹⁹ Spinoza responde a tres dificultades que, según este correspondiente de Londres, podrían atraerle las iras de los teólogos: la identificación de Dios con la naturaleza, la negación de los milagros y la encarnación de Jesucristo. A la primera objeción, responde que sus adversarios están totalmente equivocados, pues entienden por naturaleza "una cierta masa o materia corpórea". A la segunda, responde que está "firmemente persuadido de que la divina revelación solamente se puede fundar sobre la sabiduría y la doctrina y no sobre los milagros, es decir, sobre la ignorancia..." (*ibid.*, 388). La respuesta a la tercera objeción, referente a la naturaleza de Cristo, es la más interesante, como veremos más adelante.

Oldenburg responde con argumentos clásicos en la teología cristiana, pero en la siguiente carta Spinoza vuelve a sus anteriores razones de manera aún más explícita. Para explicar su equiparación de los milagros con la superstición elige el de la resurrección de Jesús. En primer lugar, la aparición de Cristo es una aparición condicionada por la cualidad moral de los destinatarios: "Cristo no se apareció ni al senado ni a Pilatos ni a ningún infiel, sino sólo a los santos" (Carta 75, p. 392). Este giro es de enorme importancia, puesto que traslada el fenómeno de las apariciones desde el terreno de lo objetivo al terreno de la interioridad moral. Con lo

¹⁹ *Correspondencia* (Madrid, Alianza Editorial, 1988) carta 73, p. 388.

que la iniciativa de las apariciones del Resucitado está condicionada a la índole moral de su destinatario.

En segundo, saca las consecuencias de la tesis de que "la extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa" (E, II, prop 2). Paradójicamente el carácter extenso de Dios hace que no tenga "ni derecha ni izquierda, y que no esté en ningún lugar, sino en todas partes, según su esencia; que la materia es la misma por todas partes y que Dios no se manifiesta fuera del mundo, en el espacio que nosotros fingimos, o imaginario" (Carta 75, p. 393). La creencia de los Apóstoles en la resurrección de Jesús es equiparable a la de los israelitas cuando se imaginaban que Dios había descendido rodeado de fuego sobre el Sinaí. Las apariciones (incluida la de Jesús resucitado) quedan relegadas a lo imaginario (*ibid.*).

En tercer lugar, Spinoza se basa en Mt 8,22 ("Dejad que los muertos entierren a sus muertos") como clave hermenéutica (*ibid.*, 393). El sentido del texto de Mateo es claro. Hay dos clases de muertos: los *corporalmente* muertos han de ser enterrados por aquellos que lo están *espiritualmente*. Este segundo sentido es el que aplica Spinoza para interpretar tanto la resurrección de Jesús como la de los creyentes. En el caso de los creyentes parece claro que la resurrección supone un cambio moral desde el pecado a la gracia. Pero ¿cómo aplicar este principio al mismo Cristo? Es evidente que la resurrección de Cristo no pudo ser un paso del pecado a la gracia (a no ser que haya que entender literalmente el texto paulino: "A quien no había pecado, Dios lo hizo pecado por nosotros"). Si se excluye el sentido corporal de *muertos*, como hace Spinoza, no queda otro camino que admitir que Cristo estaba *espiritualmente* muerto y, que, por tanto, era un pecador. ¿Queda abierta una tercera vía?

Spinoza afirma resueltamente que "la resurrección de Cristo de entre los muertos fue realmente espiritual". Pero inmediatamente se comprueba que la resurrección espiritual tiene también dos sentidos: la que se aplica a Cristo y la que se aplica a sus discípulos. En el caso de Cristo no es el paso del pecado a la gracia, sino que "con su vida y su muerte dio un ejemplo de singular santidad" (*ibid.*, 393). El caso de los discípulos queda a medio camino: "Y por lo mismo resucita a sus discípulos de entre los muertos en cuanto ellos siguen este ejemplo suyo de vida y de muerte". Pero el punto de partida de los discípulos era la de estar *muertos* antes de encontrarse con Cristo, pero fueron resucitados al oír su llamada y seguirle. En cambio, aquél que fue llamado por Jesús y no quiso seguirle, con

el pretexto de tener que enterrar a sus muertos estaba *espiritualmente* muerto y así continuó. No hubo resurrección para él.

Como se echa de ver, la tesis de Spinoza respecto a que la resurrección de Cristo fue meramente espiritual es sumamente ingeniosa. Pero también comprobamos que no es del todo fiel a su hermenéutica, puesto que introduce implícitamente un nuevo principio de interpretación que se añade al que fue formulado de modo abierto. Sea como fuere, el hecho es que Spinoza encuentra aquí su argumento para seguir afirmando que "en cuanto a las cosas que no podemos ni explicarlas ni demostrar que son absurdas bastará con suspender el juicio sobre ellas y fundamentar la religión únicamente sobre la sabiduría de la doctrina" (*ibid.*, 394). Es el ilustrado el que habla aquí: toda religión que se funde en la razón es superstición. Lo mismo ocurre con la encarnación de Cristo. Se trata de una mera manifestación de Dios. Cuando leemos que Dios se manifestaba en una nube o que habitó en un tabernáculo, no podemos deducir por ello que Dios tomara la naturaleza de nube o de tabernáculo. Cuando Cristo dijo que él era el templo (Jn 2,19-21) no estaba diciendo otra cosa sino "que Dios se reveló sobre todo en él" (*ibid.*, 394). S. Juan dijo en el prólogo de su evangelio que el Verbo se hizo carne sólo para dar más fuerza a esta revelación de Dios en Cristo.

Cristo, por tanto, se ha manifestado, pero no se ha encarnado. Lacroix explica esta manifestación de esta forma: "Es difícil emplear otros términos que los que ya hemos sugerido: iluminación, revelación puramente interior, comunicación inmediata de esencia a esencia, de espíritu a espíritu. En este punto privilegiado, el hombre y Dios se unen con una intimidad insuperable: es la coincidencia perfecta del espíritu con su fuente" ²⁰.

Mientras los profetas han enseñado una fe exterior fundada en las imágenes y los acontecimientos, Cristo ha reducido la fe histórica a la fe espiritual e interior. No es tanto el fundador de una nueva religión cuanto el revelador de una religión inscrita en el corazón humano. El filósofo no habría podido descubrir este culto interior y esta piedad personal. Es por eso por lo que Spinoza distingue la posición del hombre respecto al Cristo según la carne, y al Cristo espiritual: "Y para expresar más claramente mi opinión (...), digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesi-

²⁰ O. c., 106.

rio conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que en ninguna otra cosa, en Jesucristo, pues sin esa sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud" (Carta 75, p. 388).

A pesar de ser una filosofía de la necesidad estricta, Spinoza admite un acontecimiento único, que en cierta medida viene a romperla: la manifestación de la sabiduría de Dios en Jesucristo de una forma singular. El Cristo eterno es fuente de toda la salvación, sea por la filosofía o por la fe espiritual, puesto que Cristo tiene con Dios una inmediatez que equivale a la fe filosófica. La salvación es posible para todos los hombres.

Después de pasear la mirada por estos textos, sacamos una conclusión clara. El "ateo" Spinoza, tan frecuentemente utilizado como punta de lanza contra el cristianismo, es un buscador de Dios, un "hombre ebrio de Dios", como dijo Brunschvicg de él. Su obra no se orienta tanto a dotar de claridad y distinción la idea de Dios, sino a hacer consciente al hombre de su unión con él. También la fe cristiana está más próxima a una participación que a un saber abstracto. Pero su teología no concede nada a la relación dialogal del hombre con Dios y es, por ello, antipersonalista y divergente de la imagen cristiana de Dios. Pero, como dice Lacroix, tiene dos inmensos méritos: hacer de la filosofía del ser el constituyente de la filosofía misma y, al mismo tiempo, purificar todas las formas de egoísmo y de antropomorfismo, negando radicalmente al filósofo las facilidades del abogado²¹.

La experiencia espiritual de Spinoza coincide con la experiencia del cristiano en varios puntos: somos y tenemos conciencia de ser eternos; cuanto más comprendemos las cosas singulares, más comprendemos a Dios y la felicidad eterna consiste en el gozo del ser. Pero de ahí a reorientar la comprensión del spinozismo en el sentido de que no debe ser entendida nuestra esencia como confundida con Dios, como pide Lacroix, hay una distancia que a mí se me antoja insalvable.

²¹ O. c., 123.