

Spinoza: *homo homini Deus*

Recibido: 12/26/2017 | Aceptado: 12/30/2017
DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.13

María José Villaverde Rico**

majovi2@gmail.com

Resumen A lo largo de estas páginas abordaré: a) qué significa para Spinoza entender o conocer el “verdadero bien”; b) las condiciones internas necesarias para alcanzar dicha comprensión y c) el método que hay que seguir. Después me centraré en analizar las condiciones externas para lograrlo, que se subdividen en dos: a) la necesidad de que lo alcance el mayor número de personas (de ahí el título de este artículo) y b) la existencia de determinadas condiciones políticas y religiosas que detallaré.

Palabras clave:

Verdadero bien, reforma del entendimiento, estado violento, democracia, *libertas philosophandi*, separación entre fe y filosofía.

Spinoza: *homo homini Deus*

Abstract Throughout these pages I will tackle: a) the meaning of understanding or knowing the “true good”; b) the necessary internal conditions to achieve this understanding and c) the method that should be followed. Then I will focus on analyzing the external conditions: a) that the largest number of people should reach this goal (hence the title of this article) and b) the existence of political and religious conditions that I will detail.

Key words:

True good, emendation of the intellect, violent state, democracy, *libertas philosophandi*, separation between faith and philosophy.

* Catedrática de Ciencia Política de la Universidad Complutense de Madrid, España.

Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir *tal naturaleza* y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros *muchos entiendan lo mismo que yo* [...] [Por eso es necesario] formar una *sociedad, tal como cabría desear*, a fin de que el *mayor número* posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad. (IE, 80)¹

Nada es *más útil al hombre que el hombre*; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la *conservación de su ser* que el concordar *todos en todas las cosas* [...] esforzándose *todos* a la vez, cuanto puedan, en *conservar su ser*, y buscando *todos* a una la *común* utilidad ” (Ética, IV, Proposición XVIII, Escolio, 135). E insiste: “nada hay entre las cosas singulares que sea *más útil al hombre que un hombre* (Ética, IV, Proposición xxxv, Corolario 1, 142).

El verdadero bien y la vía interior

El verdadero bien: esbozo de significado

En respuesta a Albert Burgh que le pregunta cómo sabe que su filosofía es la mejor, Spinoza le contesta: “No presumo de haber hallado la *mejor* filosofía, sino que sé que entiendo la *verdadera*” (Ep., 76, 397). Tal afirmación que, en boca de cualquier pensador podría interpretarse como jactancia o pedantería, no debe ser subestimada en alguien carente de vanidad como Spinoza. En dicha carta el filósofo insiste con rotundidad en que lo *sabe* de la misma manera que *sabe* que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Es decir, se trata de la evidencia con la que la mente capta las ideas claras y distintas.

Explicar exactamente qué es para Spinoza ese “fin último que buscamos y el más excelente que conocemos”, que califica en el KV (109) de “*conocimiento verdadero*” y en el IE (75) de “*verdadero bien*” que permite “gozar eternamente de una alegría continua y suprema”, excede tanto mis conocimientos como el alcance de este trabajo. Y tampoco es éste el lugar para analizar *por qué* está seguro de haberlo alcanzado.

1 Uso las siglas habituales: para el *Tratado Teológico-político*: TTP; para el *Tratado Político*: TP; para el *Tratado de la reforma del entendimiento*: IE; para el *Tratado Breve*: KV; para la *Correspondencia*: Ep. Sin embargo, prefiero no utilizar abreviaturas para la *Ética*. Todas las cursivas son mías. Cuando se trata de cursivas del propio Spinoza lo especifico.

Pero sí puedo intentar esbozar su significado. Para empezar, se puede afirmar que el “sumo bien y nuestra beatitud” es “conocer”, como reitera tanto en la *Ética* (Proposición xxxvii, Demostración, 143) como en el *TTP* (138-139). Y, más en concreto, el “conocimiento y amor de Dios”. Expresión que, vaciada de contenido trascendente y traducida a un lenguaje comprensible para nosotros, el lenguaje de la física, podría significar la comprensión y aceptación de las leyes de la naturaleza. Lo que equivaldría a decir que la meta más alta del ser humano consiste en conocer las leyes divinas o leyes naturales que, como sabemos, para Spinoza son equivalentes.² Que dicho conocimiento, que el filósofo califica de intemporal, eterno e inmutable, no es un saber científico al uso, sino que remite a algo más profundo relacionado con nuestra propia existencia, parece evidente.³ En efecto resulta difícil comprender cómo un saber como la física podría proporcionar tal felicidad.

Carl Gebhardt, Leo Strauss, Richard Popkin, Wim Klever, Filip Buyse, Marc Bedjai y hasta Enrique Tierno Galván proporcionan algunas claves. Gebhardt (1977, pp. 56-57) alude al tono místico de la filosofía de Spinoza; Strauss sostiene que Spinoza era “el clásico filósofo esotérico”;⁴ Popkin sugiere que su obra está imbuida de concepciones cabalistas⁵ (envueltas en terminología cartesiana), Tierno,⁶ Wim Klever⁷ y Marc Bedjai (1991, p. 19) lo identifican con los rosa-cruces y Filip Buyse (2013, pp. 48-49) lo relaciona con el Círculo Hartlib.⁸ En trabajos anteriores⁹ he sostenido la tesis de que Spinoza era un alquimista, faceta que, como afirma Wim Klever, sus biógrafos tienden a soslayar por miedo a mancillar su nombre.

2 La identificación entre Dios y la Naturaleza se encuentra, por ejemplo, en la *Ética* (IV Parte, Prefacio, 125) y en el *TTP*, 93: “el poder de la naturaleza no es sino el mismo poder de Dios”.

3 Atilano Domínguez (1990, p. 319) lo llama “ética de la salvación por el conocimiento”.

4 Strauss, “How to study Spinoza”, citado en Hilb (2005, p. 301).

5 Popkin (2004, pp. 80-82) encuentra antecedentes del pensamiento spinozista en los neoplatónicos, los místicos judíos y cristianos, así como en los filósofos musulmanes, desde John Escoto a Ibn Gabirol, y desde San Buenaventura al maestro Eckart.

6 Cfr. Villaverde (2010).

7 Wim Klever (1987, p. 439) señala que: “Most biographers neglect intentionally to mention Spinoza’s involvement in the alchemistic (as they see) endeavours to produce gold. This is, so they suppose, a shadowy side of Spinoza’ elegant figure about which they should better not inform their readers. It has to be ascribed to the spirit of the time [...] and forgotten”.

8 Sobre las relaciones de tipo alquimista entre Spinoza, el Círculo Hartlib y la *Royal Society of London*, cfr. Villaverde (2017).

9 Villaverde (2011, 2012).

La utilización por parte de Spinoza de categorías trascendentes como unión con la Naturaleza (*IE*, 79), felicidad, fuente eterna de la mayor alegría, etcétera, o bien de términos religiosos como salvación, beatitud, unión con Dios (*TTP*, 138-139),¹⁰ vela sin duda el significado del “verdadero bien”. Tal oscuridad puede estar motivada obviamente por cuestiones de seguridad. Pero también puede deberse a la inexistencia de un lenguaje que diera cuenta cabalmente de lo que quería expresar. No olvidemos que la reflexión de todo pensador se enmarca en el contexto teórico de su época, esa especie de jaula que le proporciona las herramientas para pensar pero que también le constriñe y le limita. O puede explicarse, como veremos, por un deseo de ocultar sus conocimientos a los profanos. El filósofo trataría así de encubrir su pensamiento a quienes, según sus propias palabras, no buscan la verdad.

Las condiciones internas para alcanzar el “verdadero bien”

En el *IE* que, como es sabido, quedó incompleto,¹¹ el filósofo reveló a sus discípulos lo que le reclamaban insistentemente, “el camino por el que mejor se dirige al *verdadero conocimiento* de las cosas”, como reza el subtítulo de la obra (las cursivas son mías). Revelación transmitida también a algunos de sus amigos, como sabemos por su correspondencia. Tschirnhaus, por ejemplo, le escribe en enero de 1675: “Usted me ha indicado personalmente el método de que se sirve para investigar las *verdades no conocidas todavía*” (*Ep.* 59, 340) y Oldenburg, por su parte, reconoce:

En esta última carta, me ha dado usted mucha luz, más no tanta como para haber disipado toda oscuridad. Confío que lo conseguirá cuando me instruya con toda claridad y precisión, sobre el *verdadero y primer origen de las cosas* [...] le ruego encarecidamente que me ceda su antorcha en este asunto. (*Ep.* 5, 89-90)

¹⁰ “El hombre más perfecto es aquel que se une a Dios (que es el ser perfectísimo) y goza así de él” (*TTP*, 109).

¹¹ Los editores de las *Obras Póstumas* afirman que la muerte impidió a Spinoza terminar algunas obras como el *IE* o el *TP* (Domínguez, 1986, p. 21).

La vía para acceder al “verdadero bien” requería lo que el filósofo denomina una “reforma del entendimiento” (IE, 80), es decir una transformación interior que podríamos calificar de purificación y que el propio Spinoza emprendió.

Al comienzo del IE, en el apartado “Felicidad y reforma del entendimiento”, el filósofo relata su experiencia personal que le llevó a “investigar si existía algo que fuera un *bien verdadero*” que le “hiciera gozar *eternamente de una alegría continua y duradera*” (IE, 75). El proceso seguido incluía la reflexión, que le permitiría dejar “males ciertos por un bien cierto” (IE, 77), y la meditación, que debía ser “asidua”, como recomienda a Bouwmeester (Ep. 37, 256-257).¹² Ambos métodos, en los que el filósofo insiste repetidamente tanto en el IE (77) como en su correspondencia, perseguían “curar el entendimiento” y purificarlo a través de “una medicina completa” para alcanzar así “la suprema perfección humana”.

Tal propósito exigía al neófito cambiar radicalmente de forma de vida; éste debía renunciar a los “bienes ordinarios”¹³ (honor, riqueza, placer, IE, 76), cosas “vanas y fútiles” que los hombres consideran el sumo bien, pero que “distraen”, apartan y suponen “un gran estorbo” en la consecución del verdadero bien (IE, 77 y 79). En realidad más que una renuncia total, Spinoza aconsejaba disfrutar de los placeres de la vida “en la justa medida” para que no resultasen perjudiciales. Y, en cuanto al dinero, recomendaba buscarlo en tanto y cuanto era necesario para la existencia (IE, 81).¹⁴ Pero advertía de que eran bienes perecederos que, no solo no sirven para “conservar nuestro ser”, sino que “incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte” (IE, 78). Frente a esos placeres efímeros y fugaces, describe el verdadero bien como “una cosa eterna e infinita” que “apacienta el alma con una alegría pura y libre de tristeza” (IE, 78). Eternidad y alegría son los rasgos que lo identifican.

12 La carta de Bouwmeester no figura en la correspondencia, pero sí la contestación de Spinoza del 10 de junio 1666.

13 Recordemos que, según Spinoza, quienes persiguen honores y riquezas entran en la categoría de “miserables” (KV, 111).

14 “El conseguir dinero, placer y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como *medios* para otras cosas. Pues, si se buscan como *medios* [...] ayudarán mucho al fin por el que se buscan” (IE, 79).

Dichos requisitos son los que Spinoza reclama para “purificar” el intelecto y prepararlo para “la tarea de interrogar a la naturaleza” (IE, 84) y acceder así al conocimiento del “orden eterno” y de “las leyes fijas de la Naturaleza” (IE, 79).

Es decir, el proceso exigía una reforma interior que debía permitir, en primer lugar, el conocimiento de uno mismo para guiarse por su razón y “poseer ideas claras y distintas” (IE, 114), de manera que “nuestra mente reproduzca perfectamente el modelo de la Naturaleza” (IE, 91). En definitiva, consistía en transformar, mediante ese proceso de purificación, a hombres eminentemente pasionales en virtuosos y sabios, de forma que hicieran del conocimiento de Dios (la Naturaleza) la esencia de su ser (Cfr. Nadler, 2001, p. 176). Ése era el modelo de hombre a alcanzar (Domínguez, 1992, p. 381).

Esa ruta de iniciación para lograr el llamado “arte de descubrir”, que requería adoptar las estrictas “normas de vida” a las que me he referido, era sin duda una vía dura y abrupta, como se deduce de las vacilaciones que asaltaron al propio filósofo hasta decidirse a abrazar dicho proyecto vital (IE, 75-76). Dudas que manifiesta en esas primeras páginas del IE, y que son una personal e infrecuente confesión de su experiencia en pos de dicho bien.

Pero Spinoza trata el tema no solo en el IE sino en la Segunda Parte de la *Ética* y en el KV, donde en la primera parte habla de Dios -el “conocimiento verdadero”- y en la segunda de la naturaleza del hombre, de sus pasiones y de su razón, y de cómo vivir para alcanzar el cuarto genero de conocimiento (KV, 48).

El método para alcanzar “el verdadero bien”: proceder en el orden debido

El acceso al conocimiento que denomina *entender* la Naturaleza requería no solo arduos sacrificios por parte de los adeptos para “curar y purificar el entendimiento” (IE, 80), sino realizar la investigación en el *orden debido*. Spinoza insiste repetidamente en este punto que considera crucial:

He expuesto, de entrada yantes de nada, las verdades de la Naturaleza en el *orden* que lo hemos hecho [...] [y si acaso alguien me preguntara por qué] que se digne examinar antes el *orden* en que las estoy probando, y entonces se convencerá de que he alcanzado la *verdad*. (IE, 92; cfr. también IE 107 y 109. Las cursivas son mías.)

No debemos pasar por alto su tenaz insistencia en que la investigación de la naturaleza debe efectuarse “en el orden debido” (IE, 92, 94, 102, 107, 109, 119) pues parece una condición imprescindible para “llegar lo más rápidamente posible al conocimiento de ese ser [el ser perfectísimo]” (IE, 94).

En cuanto al *orden* [...] se requiere que investiguemos [...] si existe un ser y, al mismo tiempo, cuál es, que sea la causa de todas las cosas [...] Entonces, como hemos dicho, nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su *orden* y unión. (IE, 117; cursivas de Spinoza)

Podríamos deducir que el conocimiento de las leyes naturales del microcosmos y el macrocosmos requiere un proceso de investigación/observación/experimentación que debe realizarse en un orden específico. En otro trabajo he sugerido que Spinoza podría estar refiriéndose a las distintas etapas del proceso para la transmutación alquimista (Villaverde, 2011, p. 98).

El interés por la alquimia, característico de la época y que compartían prácticamente todos los pensadores del siglo XVII, desde Leibniz, Boyle, Newton, el círculo Hartlib, la *Royal Society of London*, etcétera, está sin duda relacionado con la pasión de todos ellos por el conocimiento en general y, por descontado, por la ciencia. Las diferencias consisten en que algunos científicos como Boyle y, en general la tradición empírica inglesa, se centraban en la experimentación mientras que otros como Spinoza, de Volder¹⁵ o van Helmont,¹⁶ consideraban que sólo mediante una exigente purificación personal y un apropiado conocimiento teórico previo se alcanzarían los resultados deseados.

¹⁵ Cfr. Israel (2002, p. 311).

¹⁶ Por ejemplo, Jan Baptista van Helmont consideraba las oraciones, los ayunos y el trabajo de laboratorio como una preparación para “iluminar el espíritu”. Cfr. Metzger (1969, p. 174).

Las condiciones *externas* para lograr el conocimiento verdadero

Nada es más útil al hombre que el propio hombre: la revelación del conocimiento, ¿pequeño círculo o máximo número de personas?

Spinoza insiste repetidamente a lo largo de su obra en la necesidad de “que el hombre, goce, *con otros individuos*, si es posible” del “orden eterno”, a veces denominado “las leyes fijas de la Naturaleza” (IE, 79). El logro de dicho bien se alcanzará más fácilmente si los hombres cuentan con el respaldo, la comprensión y la complicidad de los demás: “sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden *sustentar su vida y cultivar su mente.*” (TP, II, 15, 92). De ahí la utilidad de la sociedad, que garantiza, no solo la seguridad física, sino también el “cultivo del espíritu”.

Spinoza reitera en la *Ética* de manera insistente la conveniencia de la cooperación humana. Además de las citas que encabezan este artículo, lo subraya en la Proposición xxxv, Corolario II (142): “Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto *más útiles son los hombres mutuamente*”. Y, más adelante, en la Proposición xxxvii: “El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los *demás hombres*, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios” (*Ética*, prop. xxxvii, 143).

Y, sin embargo, ese manifiesto deseo de cooperar con el mayor número de personas para que adquirieran “el conocimiento verdadero” parece contradictorio con su negativa a que se difundieran sus enseñanzas. Sabemos, por ejemplo, que Oldenburg se sintió obligado a prometerle en dos ocasiones y bajo juramento no difundir los conocimientos que Spinoza le había transmitido (Ep. 3, 85 y Ep. 61, 345), y que el propio filósofo se negó, de manera cortés pero firme, a que su amigo Tschirnhaus entregara sus escritos a Leibniz (probablemente sin éxito). También en el KV requirió a sus amigos no divulgar sus ideas:

Y, como vosotros tampoco ignoráis la condición del siglo en el que vivimos, os quiero rogar muy encarecidamente que pongáis cuidado en no comunicar estas cosas a otros. No quiero decir que debáis retenerlas exclusivamente para vosotros, sino tan sólo que, si alguna vez comenzáis a comunicarlas a alguien, no os guíe ningún otro objetivo que la sola salvación de vuestro prójimo, con la plena seguridad de que no ha de defraudaros la recompensa de vuestro trabajo. (KV, 167-168)

Es conocido asimismo que el KV, calificado por Atilano Domínguez¹⁷ de “Ética en pequeño”, fue redactado solo para sus discípulos. Escrito en latín, fue traducido al holandés para que pudieran leerlo “todos los amantes de la verdad”, según afirma en el Prefacio el traductor de la obra, posiblemente Balling o Bouwmeester, según Atilano Domínguez (Introducción al KV, 29). Pero ni la versión latina ni la holandesa circularon fuera del círculo de amigos del filósofo. ¿Significa eso que fuera del círculo spinozista no había “amantes de la verdad”?

A ello hay que añadir el lenguaje críptico que Spinoza empleaba en sus escritos, al que ya me he referido y que ha sido señalado por muchos especialistas. Según Leo Strauss (1996), sus escritos comprenderían dos planos. Uno, de carácter popular e edificante, y otro de tipo filosófico, apuntado sólo entre líneas. El adepto sería capaz de captar, no sólo lo que estaba formulado explícitamente, sino también lo implícito. En otras palabras, al vivir en una época donde la libertad de expresión no se contemplaba como un derecho básico, Spinoza se veía obligado a adaptar sus ideas a las exigencias de su tiempo, guiado siempre por su principio de cautela (Hilb, 2005, p. 297). Las precauciones adoptadas para transmitir su pensamiento, así como la reserva que exigía a sus amigos a la hora de divulgarlo, serían pues una consecuencia de la represión y el acoso a que estaba sometido por su disidencia y sus ideas heterodoxas en materia religiosa.

Jonathan Israel (2002, p. 309) parece compartir esta interpretación cuando refiere que algunos de sus contemporáneos, como el colegiante Adriaen Pietersz Verwer en un libro publicado en 1683 contra los miembros de la secta spinozista, critican “*their canning use of veiled expressions, [and] coded language*”.

17 Atilano Domínguez se refiere al círculo de Ámsterdam anterior a 1662 (Introducción al KV, 29).

Pero Leo Strauss sugiere otro motivo: “el filósofo que conoce la verdad debe estar preparado para retenerse de expresarla, no tanto por razones de conveniencia como por razones de deber” (Citado por Hilb, 2005, p. 296). ¿Razones de deber? He planteado en Villaverde (2010, 2011, 2012 y 2017) que un motivo para no divulgar sus escritos era la propia naturaleza (alquimista) de éstos y la obligación de no revelar los conocimientos secretos más que a personas absolutamente íntegras y a discípulos convenientemente probados.¹⁸

Pero puede haber una tercera explicación para obligarle a filtrar sus conocimientos: la “ignorancia del vulgo”, que le disuadiría de tratar de “iluminar” a hombres no racionales. En efecto, la distinción entre hombres irracionales, que viven sometidos por los legisladores “como a un caballo con un freno” (*TTP*, 137), y los hombres sabios y justos con los que sí se podía ir de la mano en la ascensión hacia el “conocimiento verdadero”, recorre su obra (*Ética*, Parte Primera, Apéndice, 48).

Como escribe en el prefacio del *TTP*:

No invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo. Pues, aparte de que ellos no sacarán provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente, si no se lo dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología. A éstos, en efecto, estoy seguro que esta obra les será sumamente útil. (*TTP*, 72)

Spinoza estaba además convencido de que los incapaces de guiarse por criterios racionales eran la mayoría: “el verdadero fin de las leyes sólo suele resultar claro a *unos pocos*, mientras que la *mayoría* de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón” (*TTP*, 137). Y de que vivían “coaccionado[s] por el mandato ajeno” y sometidos por el miedo: “Quien da a cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo [...] no se puede llamar justo” (*Ibidem*). Era el temor a los castigos del aquí y ahora y del más allá lo que les guiaba: “Sé también que

¹⁸ Según Titus Burckhardt (1972), “los verdaderos alquimistas’ se expresan siempre a través de imágenes, figuras y metáforas, para que puedan entenderlos sólo las almas sabias, santas e iluminadas por el saber [...] No se debe exponer este arte con palabras totalmente oscuras; pero tampoco hay que explicarlo con tanta claridad como para que todos puedan entenderlo”. *Alquimia*, Barcelona: Plaza&Janés, 39.

es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo [pues] no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos” (TTP, 72).

De ahí que la estupidez del vulgo (TTP, 137-163-165-170-172-353)¹⁹ justificase la necesidad de la religión:

Con esto creo que está suficientemente claro a quiénes y en qué sentido es necesaria la fe en las historias contenidas en la Escritura Sagrada. Pues de lo que acabo de exponer se sigue con toda evidencia que su conocimiento y su fe es indispensable al vulgo, cuyo talento es *incapaz de percibir clara y distintamente las cosas*. (TTP, 163)

Así como también la utilidad de los pastores: “el vulgo necesita de pastores o ministros de la Iglesia que le instruyan de acuerdo con la *debilidad* de su talento” (TTP, 165). Por el contrario, quienes se rigen por la razón no necesitan la fe para obrar bien, ni estímulos ni amenazas externas para ejercer la justicia y la piedad. Al conocer la “verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad”, se guían por su razón y merecen realmente el nombre de justos (TTP, 137). Como escribe a Willen van Blijenbergh (Ep.19, 171, las cursivas son mías): “Los filósofos y todos aquellos que *están por encima de la ley* [...] practican la virtud, no como una ley, sino por amor, porque es lo más excelente”.²⁰ La virtud es en sí misma su recompensa.

Es solo a éstos a quienes parecen ir dirigidas las enseñanzas de Spinoza. De ahí el flanco que ofrece para ser tachado de elitista o antidemocrático.

Pero, a pesar de sus frecuentes descalificaciones del vulgo, algunos párrafos de la *Ética* o del *TP* pueden hacernos cambiar de opinión. En el *TP* (VII, 27, 158) escribe que “la naturaleza es una y la misma para todos” y que los defectos de la plebe son inherentes a todos los hombres. Frase contundente que va acompañada de una dura crítica a la nobleza por su arrogancia, necedad e indecencia (*TP, ibídem*, 158-159).

No es que el vulgo tenga una naturaleza inferior, sino que carece de determinadas condiciones -cultura y poder- para liberarse del sometimiento y del miedo. La perspectiva de Spinoza, solidaria y democrática,

19 Aunque también veía la necesidad de hablar al “vulgo” según su capacidad para que estuviese dispuesto “benévolamente a escuchar la verdad” (IE, 81).

20 También en la *Ética*, Segunda Parte, Proposición 49, Escolio.

contempla el conocimiento como una vía abierta a todos siempre que estén dispuestos a explorar el duro camino de la perfección.

La verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento, puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. (*TTP*, p. 116)

Como reza el título de la Proposición xxxvi de la *Ética* (142): “El supremo bien de los que siguen la virtud es *común a todos*, y *todos pueden gozar de él igualmente*” y como reitera en la Demostración: “el supremo bien [es] un bien que es *común a todos* los hombres, y que puede ser *poseído igualmente* por todos los hombres” (ibídem).

Las condiciones políticas y religiosas en el contexto holandés. La defensa de la libertas philosophandi en el marco de un régimen democrático

Si ahora tratáramos de deducir las condiciones requeridas para que los “amantes de la verdad” pudieran alcanzar el “verdadero conocimiento”, llegaríamos a la conclusión de que se precisa, además de vivir en sociedad, un estado que garantice la *libertas philosophandi* y que separe la fe de la filosofía.

Spinoza reitera en el *TTP* (157 y 120) la utilidad de la sociedad para llevar una vida *segura y comfortable*, presupuestos que ya destacaba Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán* (Hobbes, 1983, p. 226). “La sociedad -afirma Spinoza (*TTP*, 157)- es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener *abundancia de muchas cosas*”. Y ambos autores justifican la existencia del estado -y de las leyes positivas- debido a que la naturaleza humana no se guía por la razón:

Si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. (*TTP*, 157)

Al ser arrastrada la mayoría de los hombres por sus pasiones -prosigue Spinoza, siguiendo el argumento de Hobbes-, “ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por lo tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados” (*TTP*, 157-158).

Ocurre, sin embargo, que, aunque los estados permiten alimentar los cuerpos, no cultivan los espíritus y, en lugar de liberar a los hombres de sus pasiones, los transforman de seres racionales en “brutos”. La alusión a Hobbes y a su modelo de estado absoluto es clara. Spinoza se separa tajantemente del filósofo inglés al exponer la finalidad del estado, que no puede ser otra que garantizar la libertad de los súbditos:

Su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo [...] sino, por el contrario, *librarlos a todos del miedo* [...] El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su *razón libre*. (*TTP*, 410-11)

De ahí su crítica a los estados monárquicos:

El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar [...] Por el contrario, en un estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada uno mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma” (*TTP*, 65).

Spinoza opone así los estados “violentos”, que identifica con los regímenes monárquicos que mantienen sometida a la colectividad mediante el temor al más allá y a los castigos eternos, a los estados “libres”.

Pero esa crítica a la monarquía hay que entenderla en clave holandesa. Si, en vez de sobrevolar y dar círculos en torno a los textos de Spinoza, hacemos una lectura contextual, como reclamaría Quentin Skinner, podremos iluminar sus escritos desde fuera, a la luz de los acontecimientos históricos que le tocó vivir. Así podremos comprender mejor el porqué de su canto a la libertad. Porque éste se inscribe en el contexto del pulso entre el régimen republicano de Jan

de Witt y el partido del príncipe de Orange, empeñado en instaurar en Holanda una monarquía absoluta de corte hobbesiano. La difusión del *De Cive*, publicado en 1647, y la traducción, en 1667, del *Leviatán*, habían proporcionado sólidos argumentos a los partidarios de Orange. De ahí que Spinoza se sintiera obligado a rebatir a Hobbes y que la segunda parte del *TTP*, y en especial el capítulo xx, sea una réplica a las tesis hobbesianas y una defensa de la libertad y de la democracia. Si, como ha señalado Domínguez (1990), Spinoza dedica cuatro largos años a escribir el *TTP*, aparcando durante ese tiempo la *Ética*, es probablemente porque las condiciones políticas lo exigían y el cerco a “los amantes de la verdad” se había tornado insoportable.

En este contexto pueden resultar contradictorios los elogios del *TTP* al régimen aristocrático de De Witt, que actuaba en la práctica como un estado “violento”, según la definición de Spinoza (“aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa”, *TTP*, 410). A pesar de la persecución de los pastores-funcionarios calvinistas contra los disidentes,²¹ el filósofo se abstenía prudentemente de criticar al régimen republicano. Más aún, lo elogiaba por su “tolerancia” y su defensa de la “libertad de pensamiento”, tomando partido probablemente por el mal menor.

Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo *plena libertad* para opinar y rendir culto a Dios *según su propio juicio*, y donde *la libertad es lo más apreciado y lo más dulce* [...] (*TTP*, p. 65)

El elogio no estaba exento, por supuesto, de amarga ironía pues no hay que olvidar el clima de represión en que se enmarca el *TTP* y la acuciante súplica que se esconde tras dicha alabanza. Conmocionado por la reciente muerte de su amigo Adriaan Koerbagh, el filósofo se dirigía veladamente a los gobernantes republicanos para que solo “*se persiguieran los actos y que las palabras fueran impunes*” (*TTP*, 65, cursivas de Spinoza).

21 Como denuncia Spinoza: “Son realmente Anticristos aquellos que persiguen a los hombres de bien y amantes de la justicia, simplemente porque disienten de ellos y no defienden los mismos dogmas de fe que ellos” (*TTP*, 312).

Con su defensa de la libertad de pensamiento y de expresión, la llamada *libertas philosophandi*, el pensador holandés rompía abiertamente con Hobbes. Spinoza no solo trataba de protegerse a sí mismo y a su círculo de seguidores de la persecución, sino también garantizar amparo a todos aquellos que quisieran dedicar su vida al “verdadero conocimiento”. La *libertas philosophandi*, tal y como Spinoza la concibe, proporcionaba, además de la convivencia social, prosperidad para el país e, incluso, estabilidad para el Estado (*TTP*, 71), como indica por cierto la mención previa del *TTP*. Su demanda de libertad trascendía asimismo la mera tolerancia religiosa para reclamar derechos más amplios, de pensamiento, expresión, reunión, anticipando de este modo lo que más tarde se llamará esfera de derechos individuales.

Si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que *cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho* (*TTP*, 351).

No se trata de una cita aislada, sino que Spinoza la reitera: nadie, en efecto, -insiste el filósofo- puede transferir a otro su derecho “hasta el punto de dejar de ser hombre” (*TTP*, 350 y 70). Aunque, a diferencia de Locke, Spinoza solo esboza, sin formularla, la esfera de los derechos individuales, sí anticipa ya los límites a la soberanía que establecerá poco tiempo después su contemporáneo inglés. Y su rotunda apuesta por la democracia desborda las tesis lockeanas. Como afirma en la segunda parte del *TTP*, al tratar de los fundamentos del poder político y de la extensión que debe tener la libertad de pensamiento y de expresión *en el mejor Estado*:

He tratado de él [el Estado democrático], con preferencia a todos los demás, porque me parece el más natural y el que más se aproxima a la *libertad* que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado nadie transfiere a otro su derecho natural [...] 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 (*TTP*, 341).

En dicho estado “la obediencia no tiene cabida” (*TTP*, 158) y “nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad” (*TTP*, 71).

Es cierto, sin embargo, que hay una cierta tensión entre el carácter absoluto del estado democrático y la incipiente y no formalizada esfera de derechos a la que me he referido. Y también que, en su concepción de democracia, se pueden vislumbrar resonancias absolutistas que nos encontraremos más tarde en Rousseau. En efecto, Spinoza define la democracia como la asociación general de los hombres que posee colegialmente el *supremo derecho a todo lo que puede* (*TTP*, 338, las cursivas son mías). Y en el *TP* insiste en que:

Hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, *quieran o no quieran*, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o *por fuerza* o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón (*TP*, VI, 3, 123).

Pero, aunque el filósofo holandés admite, al igual que Hobbes, que el soberano -sea cual fuere la forma de Estado- *en teoría*²² tiene derecho a *todo*²³ y hasta puede gobernar con violencia y dar muerte a los ciudadanos por causas baladíes (*TTP*, 409), niega que pueda hacer uso de ese derecho *en la práctica*: “como no pueden hacerlo sin gran peligro para todo el Estado, incluso podemos negar que tengan un poder absoluto para estas cosas y otras similares; y *tampoco, por tanto, un derecho absoluto*” (*TTP*, 409-410).

A pesar de las similitudes aparentes con Rousseau (Villaverde, 2002, pp. 85-106), la democracia spinozista reconoce unos derechos que, *en la práctica*, limitan el carácter absoluto del estado. Límites al poder absoluto para que no ahogue la libertad de los súbditos, aunque no estén formalizados (*TP*, 199, 215 y ss.). No olvidemos que la teoría de los derechos individuales no es formulada por Locke hasta 1689, cuando publica los *Tratados sobre el gobierno civil*, doce años después de la muerte de Spinoza. Aun así, los ecos anti-absolutistas están presentes en la obra del filósofo holandés.

22 En el primer párrafo del capítulo *xvii* del *TTP* (350), afirma que sus consideraciones sobre el derecho del soberano a todas las cosas son “en muchos aspectos *puramente teóricas*”.

23 Incluso tiene derecho a establecer la doctrina religiosa que estime conveniente (*TTP*, 348).

La libertad religiosa y la separación entre fe y filosofía

Pero los “estados violentos” no solo niegan la *libertas philosophandi* sino que utilizan la religión para someter más fácilmente a los hombres a través del miedo al más allá y a los castigos eternos. Convierten así la fe, según Spinoza, en prejuicios, “abuso”, “sórdida avaricia”, “ambición”, “credulidad y prejuicios”, pero “unos prejuicios que transforman a los hombres de racionales en brutos” (*TTP*, 67). Es más, la religión no solo impide pensar libremente, usar la razón y distinguir lo verdadero de lo falso, sino que incita al odio, como es el caso de la religión judía.²⁴ A diferencia de autores como Platón²⁵, Rousseau²⁶ o Maquiavelo, que utilizan la religión para otorgar una sanción sobrenatural al estado y reforzar así la obediencia de los súbditos, para Spinoza tal manipulación es condenable y propia de regímenes violentos.

De ahí el esfuerzo que despliega el filósofo holandés en el *TTP* para socavar la autoridad de los pastores protestantes y minar su fuente de legitimidad, las Sagradas Escrituras. Como es sabido, en la primera parte del *TTP* Spinoza lleva a cabo una sistemática labor de demolición del Antiguo Testamento, negando que el Pentateuco fuera escrito por Moisés, que sus preceptos tuvieran un origen divino, que los judíos fueran el pueblo elegido, etcétera, y demostrando que, lejos de ser la palabra de Dios, las Escrituras no son sino una colección de mitos, parábolas y fantasías, escritos a lo largo del tiempo por profetas y autores desconocidos para enseñar moral al pueblo judío. Spinoza desvela la falsa cronología, las incoherencias internas de los textos (*TTP*, 205), y subraya su carácter histórico, propiciando así la moderna exégesis bíblica.

Como sostienen Richard Mason y Steven Nadler, la crítica del *TTP* a las Sagradas Escrituras es esencialmente política. Si Spinoza

24 El amor de los hebreos a la patria no era, pues, simple amor, sino piedad que, junto con el odio a las otras naciones, era fomentada y alimentada mediante el culto diario, hasta el punto de convertirse en una segunda naturaleza [...] odio nacido de una gran piedad o devoción y tenido por piadoso, que es el mayor y más pertinaz que puede existir” (*TTP*, 371-2).

25 Recordemos que el Platón de *Las Leyes* llegaba a prohibir el ateísmo bajo pena de muerte.

26 Cfr. por ejemplo el penúltimo capítulo del *Contrato social* de Rousseau, que trata sobre la religión y establece la pena de muerte para quienes, después de haber acatado los dogmas de fe, no los cumplan.

entra a fondo en su análisis, si las destripa sin contemplaciones, no es porque tuviera el más mínimo interés en enzarzarse en estériles disputas teológicas, sino porque su objetivo era combatir el miedo para que los hombres pudieran vivir en libertad. Ello explica su defensa de la libertad religiosa:

Puesto que cada uno tiene por sí mismo el derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada hombre tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión [...] y emitir un juicio sobre ella (*TTP*, 218).

Libertad religiosa que se aplica incluso a quienes profesan otras religiones: “Por lo que respecta a los mismos turcos y a los demás pueblos, si adoran a Dios mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo, creo que ellos poseen el espíritu de Cristo y se salvan” (*Ep.* 43, 291).

Esta frase, crucial para entender la perspectiva de Spinoza, se encuentra en una carta a Jacob Ostens en respuesta a la crítica de Velthuysen. Y debió de levantar ampollas entre los cartesianos, menonitas y restantes sectas cristianas pues ponía en el mismo plano las enseñanzas del islam y el cristianismo. Su significado obvio es que cualquier religión que predique valores morales es válida. De ahí la *tolerancia absoluta* que Spinoza reclama para todo tipo de sectas y religiones, siempre que fomenten el amor al prójimo (*TTP*, 70).

La autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno, la norma de interpretación no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza, ni ninguna autoridad externa (*TTP*, 218).

Y de ahí también la necesidad, expresada en los capítulos XIV y XV del *TTP*, de separar la filosofía liberadora, cuya meta es el conocimiento, de la fe, que se fundamenta sobre la obediencia y el sometimiento (*TTP*, 317). La religión no puede obstaculizar la libertad “de filosofar” porque fe y razón, religión y filosofía son dos esferas estrictamente separadas²⁷, como reza el título del capítulo

27 “Entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues *se diferencian radicalmente*”. *TTP*, 317, las cursivas son mías.

xiv²⁸. Y la fe, reitera insistentemente Spinoza, “concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda *pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas*” (*TTP*, 317).

La separación entre fe y razón, objeto del trascendental capítulo xiv del *TTP*, es el objetivo principal del *TTP* como el filósofo reconoce explícitamente (*TTP*, 309).

Entre la fe o teología y la filosofía no hay comunicación ni afinidad alguna [...] pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia (*TTP*, 317).

Pero tras dicha separación se esconde, en palabras de Strauss, la idea de que “filosofía y teología [...] se contradicen mutuamente en tanto representan dos modos antagónicos de explicación del todo” (citado en Hilb, 2005, p. 291).

Si aceptamos esta tesis, la aspiración última de Spinoza sería *prescindir de las religiones*²⁹ pues, no lo olvidemos, son el ámbito de la sumisión y de la imaginación. Objetivo éste que conduciría al establecimiento de un estado laico. Ahora bien, puesto que las religiones reveladas son útiles e incluso necesarias para los hombres irracionales, desde el punto de vista moral, el filósofo se limita a *vaciarlas de contenido religioso* y a preservar su *código ético* (Villaverde, 2012, p. 18).

Conclusión

En esa escalera que para Spinoza podría ser la existencia humana, habría una serie de peldaños que nos conducen a distintos niveles. En el más bajo, los hombres viven entregados a sus pasiones y dominados por otros hombres. No son dueños de sus vidas ni de su destino y están sometidos por el miedo. En el segundo nivel viven quienes se guían por su razón y alcanzan la virtud sin necesidad de leyes ni de amenazas. Esta sería la etapa necesaria para, a partir de

28 “Qué es la fe y qué los fieles; se determinan los fundamentos de la fe y se la separa, finalmente de la filosofía”, *TTP*, 308.

29 A diferencia de lo que opina Rosenthal (2001).

ahí, alcanzar el sumo bien que el filósofo identifica, como hemos visto, con el conocimiento de las leyes de la naturaleza.

El camino hacia ese conocimiento, que Spinoza califica de “verdadero”, exige al adepto llevar a cabo una reforma interior mediante la purificación del intelecto, la reflexión y la meditación. Pero estas condiciones internas debían ir acompañadas del adecuado marco de seguridad y de libertad “para que los hombres vivan pacíficamente y en concordia [y se eviten] perturbaciones y crímenes” (*TTP*, 316). Era preciso un estado que garantizase la *libertas philosophandi*, es decir, la libertad de pensamiento y de expresión para discutir, enseñar, difundir y publicar... De modo que no solo un pequeño grupo de hombres racionales tuviera la posibilidad de acceder al sumo bien.

Spinoza anhelaba que la mayoría de sus conciudadanos se liberasen de las ataduras de las pasiones, del miedo, de la imaginación, de todo lo que los ataba a una vida de servidumbre, para alcanzar la meta del conocimiento. Y era consciente -y lo repite reiteradamente- que, para emprender ese camino, la religión era un impedimento. De ahí su defensa de la libertad religiosa y de la separación entre fe y filosofía. Y también su denuncia de los “estados violentos” que amordazan la libertad de pensamiento y de expresión, y su apuesta por un estado tolerante y democrático o, al menos, de regímenes que, aun siendo monárquicos o aristocráticos, preservasen la libertad de sus súbditos.

La animadversión que sentía el filósofo por los regímenes violentos, que gobiernan a los hombres mediante el miedo en lugar de encauzarles apelando a “algún bien que deseen vehementemente” (*TTP*, 158), le separa de Hobbes, a quien acusa veladamente de convertir a los hombres de “seres racionales en brutos”, y le aproxima a Locke, con su defensa de una esfera de derechos individuales, y más tarde de Montesquieu, partidario de la libertad y de los gobiernos “suaves” que no fuerzan las inclinaciones naturales de los individuos.

Pero sus escritos están salpicados de reiteradas notas de pesimismo ante la irracionalidad de la mayoría de los hombres, que obstaculiza el camino de los demás **■**

Referencias

- Bedjai, M. (1991). Le docteur Franciscus van den Enden, son cercle et l'Alchimie dans les Provinces-Unies du XVIIe siècle. *Nouvelles de la République des Lettres*, 11(2), 19-50.
- Burckhardt, T. (1972). *Alquimia*, Barcelona: Plaza&Janés.
- Buyse, F. (2013). Boyle, Spinoza and the Hatlib Circle: The Correspondance which never took place. *Society and Politics*, 7(2), 34-53.
- Domínguez, A. (1990). Spinoza. En F. Vallespín (Ed.), *Historia de la Teoría política*, 2, Madrid: Alianza.
- Domínguez, A. (Ed.). (1992). *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Actas del congreso internacional: Almagro, 24-26 de octubre, 1990. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Gebhardt, C. (1977). *Spinoza*. Buenos Aires: Losada.
- Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke, y Spinoza*. Buenos Aires: F. C. E.
- Hobbes, T. (1983). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- Israel, J. (2002). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press.
- Klever, W. (1987). 'The Helvetius Affair or Spinoza and the Philosopher's Stone'. A document on the background of Letter 40. *Studia Spinozana*, (3), 439-458.
- Metzger, H. (1969). *Les doctrines chimiques en France du début du XVIIe à la fin du XVIIIe siècle*, Paris: Albert Blanchard.
- Nadler, S. (2001). *Spinoza. A Life*. Cambridge: University Press.
- Popkin, R. H. (2004). *Spinoza*. Oxford: Oneworld.
- Rosenthal, M. (2001). Spinoza's Dogmas of the Universal Faith and the Problem of Religion. *Philosophy & Theology*, 13(1), 53-72. doi: 10.5840/philtheol20011317
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, Ed.). Madrid: Editora Nacional.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Ed.). Madrid: Alianza.

- Spinoza, B. (1986). *Tratado político* (A. Domínguez, Ed.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia* (Ed. Atilano Domínguez). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento* (A. Domínguez, Ed.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve* (A. Domínguez, Ed.). Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (1996). *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim.
- Villaverde, M. J. (2002). Spinoza, Rousseau: dos concepciones de democracia. *Revista de Estudios Políticos*, (116), 85-106
- Villaverde, M. J. (2010). Prólogo al *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Tecnos.
- Villaverde, M. J. (2011). Spinoza: persecución, ateísmo, alquimia. En M. J. Villaverde y J. C. Laursen (Eds.), *Forjadores de la tolerancia* (pp. 67-99). Madrid: Tecnos.
- Villaverde, M. J. (2012). Spinoza's Paradoxes: An Atheist who defended the Scriptures? A Freethinking Alchemist? En J. C. Laursen, & M. J. Villaverde (Eds.), *Paradoxes of Religious Toleration in Early Modern Political Thought* (pp. 103-112). Lanham, Md: Lexington Books.
- Villaverde, M. J. (2017). Spinoza y la alquimia. En M. L. de la Cámara y J. Carvajal (Eds.), *Spinoza y la Antropología en la Modernidad* (pp. 103-112). Hildesheim: Georg Olms Verlag.