


## **Deus in nobis: ética sin Transcendencia. Spinoza, Kant y Bonhoeffer<sup>1</sup>**

Francisco Javier Espinosa Antón

Profesor titular en la Universidad de Castilla-La Mancha. ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.94469>

**ES Resumen:** Este escrito quiere indicar que la autonomía es algo esencial en la vida moral, autonomía entendida como la immanencia en nosotros del principio rector de nuestras acciones nacido de nuestro conocimiento y nuestras reflexiones. Y esto lo hace de la mano de tres pensadores diferentes y distantes en el tiempo, Spinoza, Kant y Bonhoeffer, pero que tienen como denominador común la voluntad de cerrar el paso a las visiones religiosas que quitan la autonomía del hombre, al promover una ética basada en la Transcendencia. Hay una cierta continuidad entre los tres: Kant se inspiró en Spinoza y Bonhoeffer en Kant. En los tres hay una ferviente defensa de la autonomía del ser humano y una crítica de la religión que intenta reducirlo a un ser heterónomo: solo sería aceptable una religión que aceptase la autonomía del hombre. Por eso, de alguna manera, en los tres está presente el giro *Deus in nobis*, que indica que nuestra razón moral es como Dios en nosotros.

**Palabras clave:** Spinoza, Kant, Bonhoeffer, ética, religión, immanencia, trascendencia.

## **ENG Deus in nobis: Ethics without Transcendence. Spinoza, Kant and Bonhoeffer**

**Abstract:** This paper aims to point out the essential condition of autonomy in moral life. Where 'autonomy' is understood as the immanence of the governing principle of our actions, born of our knowledge and reflections. This article outlines this throughout three different and respectively far away in time thinkers as Spinoza, Kant and Bonhoeffer, who nevertheless have the common denominator of refusing those religious approaches which revoke men's autonomy by means of raising an ethics based on Transcendence. There is a certain continuity between the three: Kant was inspired by Spinoza and Bonhoeffer by Kant. Furthermore, three of them are strong advocates of the human being autonomy and critic of every religion which tries for reducing it to a heteronomous being: only a religion that accepts the human being autonomy would be acceptable. Because of this 'Deus in nobis' expression, which states our moral reason is like God in us, is present somehow in the thinking of all of them.

**Keywords:** Spinoza, Kant, Bonhoeffer, ethics, religion, immanence, transcendence.

**Cómo citar:** Espinosa Antón, F.J., (2024). *Deus in nobis: ética sin Transcendencia. Spinoza, Kant y Bonhoeffer. Con-Textos Kantianos*, 19, 93-102. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.94469>

"*Deus in nobis*" es un giro lingüístico que se encuentra en el *Opus Postumum* de Kant. No es fácil saber con total precisión el significado que le daba. Generalmente se piensa que quiere señalar que la razón moral, presente en todo ser humano, es algo divino: Dios no es un ser exterior al hombre, sino su razón práctica que legisla moralmente desde su indeclinable autonomía (Aramayo 2019, p. 478; cfr. Kant, OP, Ak XXI, 145).<sup>2</sup> *Deus in nobis* significa la potencia autónoma interna de la razón moral en el hombre. De alguna manera, sugiriendo una conocida frase de los *Hechos de los Apóstoles* (17, 28-29), Kant afirma que en Dios, en la razón autónoma moral, vivimos, nos movemos y existimos (OP, Ak XXII, 118).

Sabemos que para Kant la ética no consiste en obrar por temor al castigo o por la esperanza de un premio. Si, en lugar de la razón moral autónoma, cuando tenemos que actuar, se hallasen ante nuestros ojos

<sup>1</sup> Este escrito es parte del Proyecto de Investigación *Incertidumbre, confianza y responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales (en la era digital)* (INconRES) (PID2020-117219GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, AEI/10.13039/501100011033.

<sup>2</sup> Citamos el *Opus Postumum* de Kant según la siguiente edición: Kant, I., *Opus Postumum*, en *Gesammelte Schriften*, Berlín, Akademie der Wissenschaften, 1900ss, vols. 21 y 22.

los mandatos de un Dios transcendente, que premia o castiga para toda la eternidad, “la mayoría de las acciones conformes a la ley [moral] se deberían al miedo [al castigo eterno], unas cuantas a la esperanza [del premio eterno] y ninguna al deber, con lo cual no existiría en absoluto el valor moral de las acciones [...] En cambio, la ley moral depositada dentro de nosotros, sin prometernos o amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros un respeto desinteresado” (KpV A5, 147).<sup>3</sup> No necesitamos a Dios, ni a sus mandatos, premios o castigos para ser buenos. Es más, si fuéramos buenos por Dios, eso no sería plenamente moral. Como sugiere, R. R. Aramayo, el héroe moral kantiano, para ser íntegro a carta cabal y cumplir con su deber, no debe atender a ninguna posible recompensa o verse coartado por el temor a un hipotético castigo. En la segunda edición de su tercera *Crítica* Kant pone nombre propio a este héroe moral en la figura del ateo virtuoso, como le llamaba Bayle, que fue Spinoza (Aramayo 2019, p. 483).<sup>4</sup>

La ética kantiana es, pues, una ética sin transcendencia y sin heteronomía. La razón moral, inmanente en el hombre, es quien debe mandar en las acciones del hombre, sin atender a nada que no sea ella misma. Ella es su propio Dios. Podríamos decir que la divinidad es la cualidad del ser humano, en cuanto ser moral, consistente en ordenar racionalmente y autónomamente su vida moral (OP, Ak XXII, 129-130).

Se piensa (Falgueras 2012, p. 328) que en el *Deus in nobis* de Kant hay resonancias del que aparece en los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz. En el libro IV, en el interesante capítulo 19, que trata sobre el entusiasmo, término que en su sentido literal y etimológico significa “estar en Dios”, en la acepción de estar poseído e inspirado por Dios, Leibniz critica duramente a los que se dejan llevar por sus pasiones y se sienten inspirados por Dios, sin someter al control de la razón sus experiencias religiosas. El entusiasmo, dice “es el defecto de aquellos que se imaginan una revelación inmediata cuando no está fundamentada en la razón” (NE p. 615). Estos quieren prohibir el uso de la razón en el terreno religioso para que se deje todo el campo a sus fantasías, lo cual es “como arrancarse los ojos para poder mirar mejor los satélites de Júpiter a través de un telescopio” (NE p. 616). Leibniz afirma que los entusiastas tienen a su fantasía por iluminación y autoridad divina, lo que ha causado grandes males, entre otras cosas, porque resulta muy difícil sacar de ahí a esa gente, pues aquella pretendida certidumbre sin pruebas halaga a su vanidad (NE p. 616). Los fanáticos creen ver la luz divina inmediatamente y sin trabajo, como nosotros vemos la del sol en pleno mediodía, y no quieren tomarse el costoso esfuerzo del ejercicio de la razón, lo que Leibniz compara con el empeño que hay que poner para ver en el crepúsculo (“sin tener necesidad de que el crepúsculo de la razón se la muestre”, NE p. 616). Viven en una loca pasión, sigue diciendo, que les hace caminar en un círculo vicioso: es una revelación porque así lo creo firmemente y lo creo firmemente, porque es una revelación (NE p. 616). Para nuestro filósofo, sólo la razón nos permite conocer la verdad de la revelación (NE p. 617).

Luego Leibniz pasa al significado de la palabra: “El entusiasmo significa que en nosotros hay una divinidad. *Est Deus in nobis*” (NE p. 617). Probablemente nuestro filósofo esté remitiendo a los versos de Ovidio en *Los Fastos*, VI, 5, que dice: “Dios está en nosotros: cuando nos agita, nuestro pecho se calienta; su impulso siembra las semillas de la inspiración”. En principio se podría decir que Dios está en los poetas cuando están inspirados. La cuestión, según Leibniz, es que se fue desvirtuando ese significado cuando se utilizó en la religión: en el momento en que algunos hombres consagraron “sus pasiones, sus fantasías, sus sueños e incluso su furor como algo divino, el entusiasmo comenzó a significar un desequilibrio del espíritu atribuido a la fuerza de alguna divinidad” (NE p. 617). Y cita el filósofo una famosa frase de Virgilio (*Eneida*, IX, 184), “Eurialo, ¿son los dioses los que suscitan en nosotros estos ardores, o es que cada cual convierte en Dios a su propia pasión?” (NE p. 618), como para indicar que estas personas que caen en el entusiasmo lo que al final hacen es convertir en Dios sus propios defectos. En resumen, según Leibniz, la razón debe ser el juez de toda experiencia religiosa que dictamine si es aceptable o no y, en base a ello, critica a todos los que no someten su experiencia religiosa al tamiz de la razón y quieren, por el contrario, someter la razón a sus pasiones, porque creen que estas y sus fantasías están inspiradas por el Dios que está en nosotros.

Parece claro que el pensamiento kantiano está en línea con estos textos de Leibniz en el sentido de que la razón debe ser el juez que dé su veredicto en todo, también en el campo de la religión. Ya que el fin de toda revelación y religión es el mejoramiento moral del hombre, afirma Kant, la razón moral debe ser precisamente la intérprete de la revelación (R 162, 124). Sin la razón no puede de ninguna manera tener lugar una religión (R 171). Si alguien me habla de Dios, o incluso si el mismo Dios se me aparece, yo con mi razón práctica he de juzgar si lo que me dice concuerda con la pura legislación moral racional. Si no fuera así, tendría todos los motivos para pensar que no se trata de Dios sino de un ídolo, que no es una religión lo que se me propone, sino una idolatría (Espinosa 1996b, p. 12):

Pues de cualquier modo que por otro haya sido dado a conocer y descrito un ser como Dios, e incluso de cualquier modo que pudiera aparecerle un ser tal (si ello es posible), sin embargo él ha de comparar ante todo esta representación con su idea para juzgar si está autorizado a tener aquello por una divinidad y venerarlo como tal. Por mera revelación, sin poner de antemano a la base aquel concepto

<sup>3</sup> Estoy utilizando la traducción de R. R. Aramayo: I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, edición, traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2013,

<sup>4</sup> El texto es el siguiente: “Podemos también suponer un hombre íntegro (como Spinoza), convencido firmemente de que no hay Dios y de que no hay una vida futura (puesto que en la consideración de la moralidad a eso se llega también en la misma secuencia lógica), ¿cómo juzgará él su propio propósito interno mediante la ley moral, que él venera activamente? Él no requiere del cumplimiento de esta ley ninguna ventaja para sí, ni en este mundo ni en el otro; más bien, quiere él, de manera desinteresada, solo hacer el bien, hacia donde esta santa ley dirige todas sus fuerzas” [traducción propia] (I. Kant, *Kritik Der Urteilskraft*, ed. de K. Vorländer, Leipzig, Felix Meiner, 1922, § 87, pp. 323-324).

en su pureza como piedra de toque, no puede haber ninguna religión y toda veneración de Dios sería idolatría (R nota 64: 232).

Si es verdad que Kant toma de Leibniz este giro lingüístico, parece claro que lo cambia. El *Deus in nobis* en Leibniz era una cosa de los poetas que se extravió al ser utilizada en religión para prescindir de la razón. Al final era algo negativo. En Kant no es la divinización de la fantasía o las pasiones que inspiran la conducta religiosa (lo que critica Leibniz, y él mismo) sino, en cierto sentido, la deificación de la razón moral que manda sobre todo comportamiento humano, algo, por tanto, positivo. La razón es el auténtico Dios en nosotros.

\* \* \*

No parece que Kant conociera con detalle la obra de Spinoza, aunque da la impresión de que en los últimos años se acercó a algunas de sus ideas y mostró un gran aprecio por su figura. Por otra parte, tampoco era muy importante para él el conocimiento preciso de la historia de la filosofía, ya que las ideas del pasado, según él, solo debieran ser pretextos para el propio pensar. Decía que “cada pensador construye su propia obra, por así decir, sobre las ruinas de otra” (Kant 2000, p. 93).

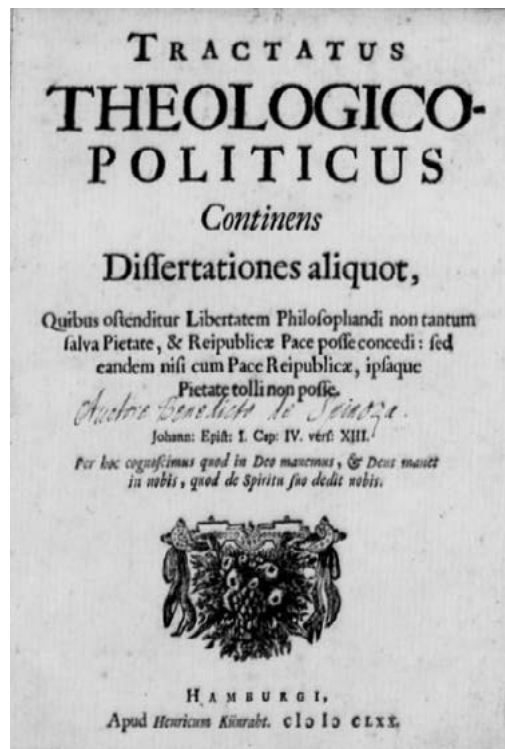


Figura 1. XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

En todo caso, hubiera leído con detalle el *Tratado teológico-político* de Spinoza o no, es claro que en esa obra aparece como algo importante el *Deus in nobis*, aunque esto frecuentemente ha sido pasado por alto por los estudiosos. Tan importante es para Spinoza que lo pone en la mismísima portada de la obra. Como se ve en la imagen adjunta, aparece una cita de la *Primera Carta de San Juan*, cap. IV, vers. 13: “En esto conocemos que permanecemos en Dios y Dios en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu”. ¿Qué significa este *Deus in nobis* en Spinoza? El contexto del capítulo IV de esa carta, atribuida por la tradición a San Juan, es el amor a los hombres: a Dios nadie le ha visto jamás, pero si nos amamos, Dios permanece en nosotros (vrs. 12); Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (vrs. 16). Así que la idea que Spinoza quiere exponer desde el inicio de su obra es que el que ama a los hombres tiene derecho a pensar que Dios está en él (*Deus in nobis*) y su religión es verdadera.

Esto lo explica con mayor detenimiento en el capítulo XIV de esa obra (TTP 14: 175 y 176<sup>5</sup>), donde afirma que sabemos que el que ama a los hombres posee realmente el Espíritu de Dios y Dios está en él. El “Dios en nosotros” se refiere a comportarse bien con los otros hombres: quien ama a los otros tiene realmente a

<sup>5</sup> Citamos las obras de Spinoza según el sistema habitual. El *Tratado teológico-político*, mediante las siglas “TTP”, seguidas del número de capítulo (o de “praef” para el prefacio de la obra) y el número de página de la edición de C. Gebhard. *La Ética*, con la sigla “E”, seguida del número de la parte de la obra, seguida de “P” por “proposición” (seguida del número de proposición, seguida de “S” por escolio, cuando haya lugar, y del número del escolio), o seguida de “Praef” para las partes que tienen un prefacio, o de “AP” para el Apéndice de la primera parte. El *Tratado político*, mediante las siglas “TP”, seguidas del número de capítulo y de párrafo. El *Tratado de la reforma del entendimiento*, con las siglas DIE (*De intellectus emendatione*), seguido del número de párrafo. Las Cartas, con las siglas “Ep”, seguidas del número de carta y, en su caso, de la página de la edición de C. Gebhard. Todas las traducciones son nuestras. Por otra parte, las principales ediciones en castellano tienen en los laterales la paginación de Gebhard, por lo que no es difícil encontrar las citas que indico.

Dios dentro (Ep 76: 318). En la confrontación entre las diversas confesiones cristianas o entre las diversas religiones por saber cuál es la verdadera, Spinoza afirma que la verdadera religión se comprueba en el amor a los hombres. Y de ahí saca una conclusión, que es uno de los puntos centrales de esta obra: como la verdadera religión consiste en el amor, no tiene sentido, buscando difundir la verdadera religión, perseguir y hacer daño a los que opinan de modo diferente en cuestiones religiosas, lo que es totalmente contrario al amor, sino que, en cambio, lo que hay que hacer es promover la libertad de pensamiento. Dice Spinoza: “De donde se sigue, de nuevo, que son realmente anticristos aquellos que persiguen a los hombres honestos y amantes de la justicia, por el hecho de que disienten de ellos y no defienden con ellos los mismos dogmas de fe. Pues sabemos que son fieles solo aquellos que aman la justicia y la caridad y que quien persigue a los fieles es un anticristo” (TTP 14: 176). Estos que no aman a los hombres y les persiguen por tener ideas diferentes creen tener la luz divina y desprecian la razón, como afirma Spinoza en el prefacio de la obra: “Aquellos que desprecian totalmente la razón y desdeñan y rechazan el entendimiento como si estuviera corrompido por naturaleza, estos ciertamente creen tener la luz divina, lo que es la mayor impiedad” (TTP Praef: 8). Así que, para Spinoza, nadie que desprecie a la razón o no trate bien a los otros hombres puede decir que Dios está en él, que tiene una luz divina o que sigue la religión verdadera. Parece que el *Deus in nobis* en Spinoza se refiere a que, cuando en el interior del hombre viven el amor y la razón, allí está Dios y la religión verdadera. Curiosamente las dos definiciones que se dan de Dios en los escritos neotestamentarios joánicos se refieren a esto: Dios es amor (ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν: I Jn 4, 16) y el Logos (razón-palabra) era Dios (Θεός ἦν ὁ Λόγος: Jn 1, 1). La razón y el amor son lo divino.

El paisaje conceptual de la filosofía de Spinoza es muy diferente del de Kant. Pero algunos elementos son los mismos. En primer lugar, la razón es el juez de toda experiencia religiosa. El hombre debe acercarse a la religión mediante la razón. De lo contrario, “¿qué altar puede levantar quien ha ultrajado la majestad de la razón?” (TTP 15: 188). La Biblia no es un campo especial en la naturaleza, no es un imperio dentro de otro imperio. Por eso, el método de exégesis bíblica es para Spinoza igual que el método para entender cualquier otra cosa en la naturaleza (TTP 7:98): la razón. Spinoza es uno de los iniciadores del método histórico-crítico con respecto a la Biblia, lo que es el fundamento de toda crítica religiosa moderna, por cuanto introduce el análisis racional en el fundamento de la religión, que son los libros sagrados (Torres 1993, p. 309; Espinosa 1996a, p. 90).

En segundo lugar, Spinoza y Kant coinciden en la crítica moral de aquellos que obran por temor del castigo o por la esperanza del premio. Según Spinoza, cuando los hombres no encuentran nada atractivo en la virtud misma y preferirían vivir según el impulso de sus afectos más pasivos, si no se lo impidiera el temor al castigo, entonces viven en la heteronomía, pues en ellos no hay ningún impulso interno a la virtud. La religión y la ley divina la sufren como una carga que no responde a sus pasiones e impulsos más queridos, por lo que viven frustrados, ya que la religión les parece una represión de sus deseos. Creen que la religión y, en general, todo lo relacionado con la moralidad, son cargas de cuyo peso esperan liberarse después de la muerte, para recibir en el cielo el premio por su esclavitud en la tierra:

Lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, tanto cuanto lo permite su debilidad y su ánimo impotente, es no solo esta esperanza, sino también, y muy principalmente, el miedo a ser castigados con terribles suplicios después de la muerte. Y si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran, por el contrario, que las mentes mueren con el cuerpo y que no les queda a ellos, seres miserables agotados por el peso de la moralidad, luego otra vida más larga, retornarían a su carácter desenfrenado y caprichoso y querrían regir todo según sus apetitos y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos” (E 5P41esc).

Como vemos, se trata de un texto bastante similar al que anteriormente hemos citado de Kant. Es importante fijar la atención en el final del texto que subraya la importancia de la autonomía moral: obedecerse a sí mismos. En la misma línea, no quiere que la política buena se haga por los premios externos, sino por la virtud interior, pues los premios son señales más de esclavitud que de libertad (TP 10/8).

Pero también hay elementos diferenciales. Spinoza habla en sus escritos de tres tipos de religión. En primer lugar, la religión supersticiosa, que guía a los hombres mediante la esperanza y el miedo, que está dominada por jerarquías religiosas que no dejan al hombre tener el más mínimo control de su vida y que fomenta la tiranía, haciendo que los hombres luchen por su esclavitud creyendo que lo hacen por su liberación (cfr. TTP praef), supone la ausencia total de autonomía. Quizá no haya que extenderse mucho en este punto, pues la crítica de Spinoza a la superstición es muy conocida y de ella acabamos de dar algunos trazos.<sup>6</sup>

En segundo lugar, a veces Spinoza llama religión al conocimiento racional y filosófico (Espinosa 1996a, p. 105). Así en el *Tratado teológico-político* habla de una religión revelada por la luz natural (TTP 1: 16; 12: 158; 15: 182; 19: 229 y 230). Sabemos que Spinoza en sus obras hace muchas definiciones para integrar en su filosofía algunos términos con otro significado diferente del común. Y es lo que hace con el término “religión”. Esto se ve más claro en la *Ética* cuando llama religión a la filosofía, al afirmar que “religión es todo cuando deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello, en cuanto tenemos la idea de Dios, o sea, en cuanto conocemos a Dios” (E 4P37S1). Y lo que deseamos y hacemos, cuando tenemos la idea de Dios, se puede resumir en dos virtudes, firmeza y generosidad. La firmeza mira a la conservación del propio ser (la dureza ante las adversidades de la vida que, pronto o tarde, siempre nos sucederán), la generosidad atiende a la conservación del ser de los otros hombres, al amor. Por eso llega a decir que “la verdadera vida y la verdadera religión” consisten en no odiar a nadie, no irritarse contra nadie, a nadie envidiar, no indignarse contra nadie,

<sup>6</sup> Para un tratamiento algo más extenso, ver Espinosa 1996a.



no sentir desprecio por nadie, no experimentar la menor soberbia, vencer el odio con amor, desear para todos el bien que se apetece para sí mismo, considerar que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, es decir, el odio, la ira, la envidia, la soberbia (E4P73S). Este tipo de relación con los otros no depende de las circunstancias externas que nos acaecen, pues “ser virtuoso con uno mismo implica necesariamente el vínculo con el otro, dado el fondo ontológico que hace posible aquella relación” (Hernández 2011, p. 59).

En definitiva, el programa filosófico-religioso de Spinoza se resume en el *bene agere et laetari*, “obrar bien y alegrarse” (E 4P73S). Y desde luego es una filosofía que no se basa en la muerte y en los límites, sino en la vida y la potencia inmanente: “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida” (E 4P67).

Como se ve en E 4P37S1, en la propuesta ética de Spinoza es muy importante la autonomía, en cuanto “nosotros somos causa de todo lo que deseamos y hacemos”. Y también podríamos hablar de ética sin transcendencia, en cuanto Dios es inmanente a todo (E 1P18). Pero tenemos que adentrarnos en el “ateísmo” de Spinoza para entender esto último. Ya en vida Spinoza fue denominado “ateo”. En principio, parece chocante que una persona sea llamada “atea” cuando en sus principales obras, el *Tratado teológico-político* y la *Ética*, el término “Dios” juega un papel decisivo y aparece muchísimas veces. Para algunos, el giro lingüístico “*Deus seu Natura*” (Dios o la Naturaleza), que utiliza a veces (por ejemplo, en E 4Praef) es una señal de que para Spinoza Dios no existe, solo la Naturaleza. Quizá Spinoza, piensan, dado los tiempos que corrían, tuvo que enmascarar su ateísmo, pero sin renunciar a él, con el giro “Dios o la Naturaleza”. Desde luego si hubiera querido hacer una filosofía enmascarada, habría sido un perfecto inútil, porque todo el mundo pudo entender con clara nitidez en sus escritos que afirmaba que Dios no es un ser que atienda las oraciones (E 1 Ap), que la Biblia no es un libro especial divinamente inspirado (TTP 12) o que Jesucristo no puede ser Dios hecho hombre, de la misma manera que un círculo no puede ser hecho un cuadrado (Ep 73), y otras muchas afirmaciones que aparecen claramente en sus obras y que eran blasfemas y totalmente contrarias a las religiones imperantes. Sabemos que, si hubiera querido ser un filósofo enmascarado, no lo hizo muy bien, porque no tardó nada en ser desenmascarado, dadas las críticas que recibió desde el primer momento.

Lambert van Velthuysen (1622 – 1685), que estudió filosofía, teología y medicina, y publicó algunas obras sobre teología y política, era una persona abierta en cuestiones políticas y no era retrógrado en cuestiones religiosas. Pocos meses después de la publicación del *Tratado teológico-político*, el 24 de enero de 1671 escribió una extensa carta al también médico J. Ostens, que era del grupo de colegiantes, amigos de Spinoza, acusando a Spinoza de ateo, quizá con la intención de que le transmitiera la carta a nuestro filósofo para ver qué contestaba. Afirmaba que Spinoza, por librarse de la superstición, se había ido al extremo contrario, a la irreligiosidad. La pretendida religión de Spinoza, seguía diciendo Van Velthuysen, no dejaba ningún lugar para los ritos religiosos, porque negaba la existencia de un Dios personal que tuviera relaciones con los hombres al modo humano. Un Dios, como el de Spinoza, regido por la necesidad, añadía, no suscitaba reverencia, ni podía ser el destinatario de oraciones o rezos. No dejaba espacio, decía, a los tradicionales sentimientos religiosos de temor y esperanza. Por último, afirmaba que Spinoza vaciaba tanto la religión, que de ella ya no quedaba nada: sólo el nombre. Su posición, concluía, era un puro ateísmo (Ep 42: 207-218).

Spinoza le contesta (Ep 43), a través de Ostens, con un cierto todo de dureza, no muy habitual en él. Por cierto, también en esa carta Spinoza desecha la idea de que él haya procedido con disimulo y enmascaramiento, como le achacaba Van Velthuysen. La respuesta de Spinoza va en una doble dirección. En primer lugar, muestra que él en el *Tratado teológico-político* ha defendido una religión universal de amor a Dios y de práctica de justicia y caridad (Ep 43: 226). En segundo lugar, hace una reflexión sobre lo que es el ateísmo para mostrar que está muy lejos de él. El ateísmo, dice, es buscar desmesuradamente las riquezas y los honores, lo que él siempre ha despreciado (Ep 42: 219). En un primer momento esta respuesta nos deja perplejos: ¿qué tiene que ver negar a Dios con tener como objetivo en la vida las riquezas y los honores? Pero esa definición de ateísmo tiene todo el sentido para Spinoza. Ya desde el *De intellectus emendatione*, obra primeriza de Spinoza, aunque no publicada hasta después de su muerte, se nos dice que todos los bienes materiales son relativos y medios para lograr el bien supremo, la unión con la Naturaleza (DIE § 13). Dios o la Naturaleza es el ser absoluto. Ser ateo es no tratar al Absoluto como tal, sino absolutizar las cosas particulares; ser ateo es no darse cuenta de la verdadera perspectiva: de que las cosas son sólo expresiones de Dios (DIE §§ 11 y 13).

Antes de seguir con el ateísmo de Spinoza, unas precisiones terminológicas. Cuando Spinoza habla de Dios o de *Deus seu Natura*, lo que quiere es rechazar el Dios antropomorfizado de las religiones y también la transcendencia, al mismo tiempo que señalar que existe una sola Substancia, Dios o la Naturaleza, que es una potencia infinita que obra necesariamente y es causa inmanente de todos los seres particulares que existen, a los que llama modos de la Substancia (Ep 73: 307; E 1P18).<sup>7</sup> Dios no es el conjunto de todos los seres existentes (*natura naturata*) (Ep 73: 307), sino la potencia infinita que causa a todos (*natura naturans*).

Por eso el ateísmo, consistente en buscar desmesuradamente riquezas y honores, es para Spinoza algo grave: ser ateo es confundir los modos con la Substancia. Ser ateo es idolatrar a las riquezas, intentar utilizar al Absoluto para conseguir lo relativo. Una adecuada concepción de Dios nos ayuda a saber que no es, al

<sup>7</sup> La inmanencia en Spinoza significa que todo es en Dios (o la Naturaleza) y que no hay un proceso de degradación ontológica entre Dios y las cosas (frente a las filosofías de la analogía y la eminencia), pues las cosas son modos de los mismos atributos que constituyen la esencia de Dios, Extensión y Pensamiento. Hay una diferencia radical en cuanto a la potencia (Dios es la causa y potencia infinita y las cosas son efectos con potencia finita), pero no cuanto a lo que son. De alguna manera, la inmanencia es una revalorización de los modos finitos, las cosas y los seres humanos (cfr. E 4Praef).

modo humano, un ser que nos diga lo que tenemos que hacer, alguien al que le podemos rogar que cambie sus designios para que vivamos felices en nuestras ansias de riquezas, alguien que pone representantes en la tierra para que nos esclavicen. Es una potencia infinita que está en todos los seres. Y el ser humano puede conocerla también en sí mismo y determinarse a vivir de modo que su vida sea la máxima expresión de esa potencia que es. Y esto se logra buscando lo que nos es más útil: encuentros con los otros seres humanos que nos producen aumento de potencia, es decir, alegría. Nada nos es más útil que conocer la realidad y concordar con los otros hombres (E 4P35, 36 y 37). Esta es la ética sin transcendencia de Spinoza.

Hay otro aspecto interesante a resaltar en la acusación de ateísmo que se hacía en ese tiempo (Espinosa 2018, p. 102). John Toland, que nació en 1670 y fue en muchos aspectos muy cercano al spinozismo, decía que la acusación de ateísmo que arrojaban los detentadores de la ortodoxia contra algunas personas, como él, lo que en realidad significaba era que a aquellos que diferían en alguna parte se les acusaba de rechazar toda la religión y al mismo Dios, incluso aunque fueran buenas personas; mientras que si alguien, aun siendo mala persona y un total ignorante de la religión, era devoto de los intereses de esos detentadores de la ortodoxia, entonces era calificado de “buen hombre de Iglesia” (Toland 2004, p. XXI). Se les quería acusar de todo, aunque solo fueran diferentes en algunas partes. Por otro lado, él y otras personas semejantes no fueron acusados de ateos por los guardianes de la ortodoxia utilizando el término de “ateo” en su puro significado semántico, sino como un insulto, por la carga de agresividad que conllevaba esta palabra, pues llamar a alguien “ateo” era igual que llamarle “hijo de puta”, decía, ya que el adjetivo “ateo” sólo significaba que alguien se estaba sintiendo muy enfadado y agresivo con los que disientían de él y eran diferentes (Toland 1997, p. 164).

En resumen, a algunos les podría venir bien llamar “ateo” a Spinoza para descargar su ira o para mostrarle como alguien que niega todo en la religión, como el mal total, cuando, como estamos viendo y seguiremos viendo enseguida, no era así. Además, la falta de religión en ese tiempo se consideraba proporcional a la falta de moralidad, por lo que se pensaba que Spinoza, al ser ateo, era totalmente inmoral. De alguna manera, Bayle, aunque es muy crítico con Spinoza, fue un punto de inflexión, al reconocer que Spinoza tenía grandes cualidades morales, era un “ateo virtuoso”. Quizá hoy también venga bien a algunos llamar a Spinoza “ateo” para encontrar un sólido punto de apoyo, una filosofía poderosa, para las propias convicciones, al mismo tiempo que un ejemplo de vida moral. Pero parece justo seguir las afirmaciones del propio Spinoza en este punto.

Hay una tercera acepción de “religión” en Spinoza: la propuesta de religión universal de justicia y caridad que hace en el *Tratado teológico-político*. Quizá esta religión no es para el filósofo, que se rige por los pensamientos filosóficos que hemos visto (por tanto, no es para el mismo Spinoza), pero sí es muy importante como una especie de puente de salida de la religión supersticiosa que encamine a la gente a la otra orilla, la de la filosofía.<sup>8</sup> La Biblia bien leída y entendida, dice Spinoza, solo pide una vida de justicia y caridad, y no dogmas o cultos. Cada uno puede fabricárselos de la manera que más le ayude a practicar la justicia y la caridad. Es verdad que esta religión incita a practicar la justicia y la caridad por mandato de Dios. Sus motivaciones no son la razón, sino sentimientos religiosos, pero sentimientos que no producen la esclavitud de la religión supersticiosa, sino un impulso interior (Zac 1985, p. 84). Esta religión, como le dice Spinoza a Van Velthuysen, “consiste en amar a Dios como sumo bien, es decir, no por miedo a algún castigo (ya que el amor no puede surgir del miedo), ni por amor a otra cosa con la que deseamos deleitarnos: pues entonces no amaríamos al mismo Dios, sino más bien a la cosa que deseamos” (Ep 43:223). Ahora bien, el amor a Dios se ejercita mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo (Ep 43: 226). Este tipo de religión produce los frutos de la caridad, alegría, paz, grandeza de ánimo ante las adversidades, afabilidad, bondad... (TTP 5: 80). En este tipo de religión se obedecen los mandamientos de Dios por amor, porque se ama a Dios (todavía pensado antropomórficamente) con todo el corazón, es decir, sin restricciones. El fiel siente, por tanto, el poder de Dios en todas las cosas y en todos los sucesos, también en los que producen sufrimiento y tristeza (Espinosa 2012, p. 93; Espinosa 1999, p. 211ss). Sabe que Dios está presente en todo y puede encontrarlo y amarlo también en las difíciles pruebas de la vida. Esto es lo que significa “amar a Dios sobre todas las cosas”: el creyente de este tipo de religión que propone Spinoza no está apegado a bienes materiales, que continuamente están cambiando, sino que su mente está en un Dios eterno e inmutable. Así la alegría no solo está presente cuando le sucede algo que le aumenta su potencia, sino incluso en los momentos de sufrimiento. Se siente en paz incluso en las adversidades y alcanza la felicidad. Por otra parte, esta religión, como hemos dicho, exige un amor a todos los hombres. Yo no se ve al otro como un competidor por una riqueza material, sino como otro yo, alguien con quien se comparte la existencia y se tiene una comunidad de ser y de vida, alguien también amado por Dios y en el que Dios está presente. Y así, viviendo una vida de justicia y caridad, un sentimiento estable hacia todos los seres humanos invade su ser. El contacto con los hombres le produce una alegría constante. De esa manera, este tipo de vida religiosa puede ser el puente para salir de la superstición y llegar a la verdadera filosofía. El *Tratado teológico-político* no se dirige a los practicantes de una religión supersticiosa (TTP Praef: 12), ni tampoco al sabio, sino a un tipo intermedio de persona que puede vivir esta religión. El tipo de vida moral, aunque se origina en el mandato (lo que supone una cierta heteronomía) de Dios, implica también una cierta autonomía e inmanencia morales, porque el fiel ya no está bamboleado por los sucesos exteriores, ya que en todo y en todos ve presente a Dios y porque su vida se genera del impulso interior de amor (no por premios o castigos).

Como se ve, el *Deus in nobis* en Spinoza cumple una función muy importante en la religión universal de justicia y caridad, en la que la ética tiene una cierta autonomía. Por otra parte, la propuesta filosófica de

<sup>8</sup> Véase la tesis de la obra de Iofrida (Iofrida 1983).

Spinoza, a la que alguna vez llama religión, y que es la postura que tiene para sí el propio Spinoza, consiste en la inmanencia en cada ser humano de la potencia infinita de la Sustancia, lo que también podríamos llamar *Deus in nobis*. En el campo de la ética implica la autonomía de obedecerse a sí mismo, de ser en el actuar la expresión máxima de la potencia de la esencia del individuo que se es.

\* \* \*

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teólogo y pastor luterano, participó en la fundación de la “Iglesia confesante” contra el nazismo y en grupos de la resistencia contra Hitler. Por estas actividades fue encarcelado en abril de 1943 y fue ejecutado el 9 de abril de 1945 junto con el almirante Cannaris y otros implicados de la “operación Walkyria” en el atentado contra Hitler. Es una cuestión debatida si intervino en este atentado (como teórico teólogo e inspirador) o su resistencia al régimen de Hitler fue pacifista y no participó en ese intento de tiranicidio. En todo caso, parece que su fervoroso cristianismo lo entendía inmediatamente como activismo ético y político en contra del nazismo.

No parece que haya hecho en sus escritos una especial utilización del giro lingüístico *Deus in nobis*, aunque sí una expresión cercana: “Dios no está más allá del universo, sino en el mundo” (RS 218)”. Pero el problema que venimos abordando es ampliamente tratado por él. Algunas ideas de Kant juegan un papel fundamental en su principal obra (aunque no da la impresión de que lo conociera con especial detenimiento), titulada *Resistencia y sumisión*, que es un conjunto de cartas, que escribió en la cárcel antes de ser ajusticiado por el régimen nazi y que fueron publicadas póstumamente. Su principal idea es que el cristianismo debe aceptar la mayoría de edad del hombre y su autonomía en todos los campos de la vida y que los hombres ya no necesitan en ninguna cuestión ningún tutor, ni siquiera a Dios. Así lo pone de manifiesto en un texto en el que se nota el trasfondo kantiano de la obra *¿Qué es Ilustración?*:

El movimiento que se inició poco más o menos en el siglo XIII [...] y que tendía al logro de la autonomía humana (entendiendo con eso el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en los dominios de la ciencia, de la vida social y política, del arte, de la ética y de la religión) ha alcanzado en nuestros días una cierta culminación. El hombre ha aprendido a componérselas solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a Dios como “hipótesis de trabajo”. Esto es ya evidente en las cuestiones científicas, artísticas y éticas, y ya nadie osaría ponerlo en duda: pero de un centenar de años a esta parte, ha ido haciéndose asimismo cada vez más válido en las cuestiones religiosas: se ha puesto de manifiesto que también sin “Dios” marcha todo, y tan bien como antes. Al igual que en el campo científico, en el dominio humano a “Dios” se le va haciendo retroceder cada vez más lejos y más fuera de la vida; está perdiendo terreno.

[...] El mundo, que ha cobrado conciencia de sí mismo y de sus leyes vitales, se siente tan seguro de sí mismo que llega a inquietarnos. Fracasos y catástrofes no logran hacerle dudar de la ineludibilidad de su camino y de su evolución; todo lo soporta con viril serenidad y ni siquiera un acontecimiento como la actual guerra constituye una excepción.

La apologética cristiana ha adoptado las más variadas estrategias para oponerse a semejante seguridad en sí mismo. Intenta demostrar al mundo, ya mayor de edad, que no le es posible vivir sin el tutor “Dios”. Aunque se haya capitulado en todas las cuestiones seculares, quedan todavía las llamadas “cuestiones últimas” –muerte, culpa–, en las que solo “Dios” puede darnos una respuesta y debido a las cuales tenemos necesidad de Dios, de la iglesia y del pastor (RS 228).

La descripción que hace Bonhoeffer del mundo actual parece clara: la mayoría de edad de la Humanidad supone que no se necesita a Dios para nada; a esto se oponen algunos defensores del cristianismo diciendo que es verdad que en muchas cuestiones ya no se necesita a Dios, pero todavía queda un campo importantísimo, el de las “cuestiones últimas”, en el que Dios sigue siendo necesario para orientarnos.

Pero antes de abordar el problema de esas “cuestiones últimas”, vamos a ver la crítica que hace a los que quieren mantener a Dios en el reducto de lo privado. Le parece a Bonhoeffer que el mundo moderno ha desplazado a Dios fuera del ámbito público de la existencia (que han ocupado la ciencia y la filosofía política y ética), pero algunos han intentado mantenerlo en el ámbito personal, íntimo y privado (RS 241). Y le han dicho al hombre que ese ámbito está lleno de problemas e infelicidad, “husmeando los pecados de los hombres para poder atraparlos” (RS241) o empeñándose en demostrarle al hombre que en realidad es un desdichado, que está desesperado y que no quiere abrir los ojos ante la necesidad en que se encuentra, y que solo ellos pueden salvarle con Dios (RS 229, 239). Esta actitud a Bonhoeffer le parece innoble y falta de honestidad. Es como introducir a Dios de contrabando (RS 242). Este intento solo alcanza a un

[...] número de intelectuales, de degenerados, de seres que se consideran a sí mismos como lo más importante del mundo y que, por eso, les encanta ocuparse de sí mismos. Pero no alcanzan al hombre normal, cuya vida cotidiana transcurre entre el trabajo y el hogar [...] Este hombre no tiene tiempo ni ganas de ocuparse con su desesperación existencial, ni de considerar su felicidad, acaso modesta, como “miseria”, “inquietud” y “desgracia” (RS 229).

En resumen, según Bonhoeffer, es deshonesto hacerle sentir mal al hombre en su vida privada, para que así necesite a Dios, y a sus representantes.

Y si vamos ahora al tema de las “cuestiones últimas”, Bonhoeffer no niega que la muerte es un límite para todos o que hay mucho mal en el mundo, por cierto, más debido a la debilidad de los muchos que a la malicia de pocos (RS 267 y 274). Pero en los límites, le parece que la posición más honestamente humana no

es recurrir a la religión y a un Dios omnipotente y transcendente, sino “guardar silencio y dejar sin solución lo insoluble” (RS 199).

A veces en las obras de teatro del mundo clásico se planteaba un problema de difícil solución y cuando en el transcurso de la obra ya no se veía ninguna salida, el autor hacía descender a un dios colgado de una cuerda, a través de una máquina, que hacía una especie de milagro y todo acababa bien: era un *deus ex machina*. Bonhoeffer no quiere que Dios sea considerado así un ser transcendente al escenario, fuera del mundo, que de vez en cuando tiene que intervenir para resolver sus problemas, aunque es verdad que en esto consiste, piensa, la religión, para la mayoría de los hombres religiosos:

Los hombres religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano no da más de sí o cuando fracasan las fuerzas humanas. En realidad, se trata siempre de un *deus ex machina*, al que ponen en movimiento bien para la aparente solución de problemas insolubles, bien como fuerza ante los fallos humanos; en definitiva, siempre sacando partido de la debilidad humana, o en las limitaciones de los hombres (RS 198).

Bonhoeffer quiere ver a Dios, no en los límites, sino en el centro; no en las debilidades, sino en la fuerza; no a la hora de la muerte y de la culpa, sino en la vida y lo bueno del hombre (RS 198-199). Dios no está más allá del universo (un ser transcendente), sino en el mundo, en medio de nuestra vida (RS 218). Lo divino no se expresa en rasgos de carácter absoluto, sino en la figura natural del hombre (RS 232). Dios es como el *cantus firmus*, la melodía de base sobre la que se armonizan las melodías contrapuntísticas de la salud, la fuerza o la felicidad humanas: el erotismo, los placeres, las pasiones, las ganas de vivir o la música son, por ejemplo, melodías de plena independencia, referidas y armonizadas con el *cantus firmus* (RS 212).

La divisa de Bonhoeffer es aceptar sin resquemor nuestra autonomía. Tenemos que ser honestos y vivir dirigiendo nuestra vida autónomamente, como si Dios no existiera (*etsi Deus non daretur*):

Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi Deus non daretur*. Y esto es precisamente lo que reconocemos... ¡ante Dios!; es el mismo Dios quien nos obliga a dicho reconocimiento. Así nuestro acceso a la mayoría de edad nos lleva a un veraz reconocimiento de nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 15, 34)! El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios (RS 252).

Como se ve, en un lenguaje ciertamente paradójico, Bonhoeffer resalta la importancia de la autonomía y de la mayoría de edad: el mundo adulto es más sin Dios y quizá precisamente por esa razón está más cerca de Dios (RS 254). Es incluso el propio Dios, según él, el que nos empuja a vivir sin la omnipotencia y la transcendencia, en la debilidad propia de la humanidad. Y esto le lleva a Bonhoeffer a hablar de un cristianismo sin religión. El cristiano debe vivir en un mundo sin Dios y no es honesto hacer trampas y transfigurar religiosamente su carencia de Dios. Debe vivir mundanamente, es decir, “liberado de todas las falsas vinculaciones e inhibiciones religiosas” (RS 253). Y esto implica principalmente “ser para los demás”: “nuestra relación con Dios no es una relación “religiosa” con el ser más alto, más poderoso y mejor que podemos imaginar [...], sino que nuestra relación con Dios es una nueva vida en el “ser para los demás”” (RS 266).

Este último aspecto no está muy desarrollado en estas cartas. En realidad, tenemos que pensar que no era muy fácil pensar y escribir en una cárcel de Hitler: épocas de aislamiento y sin posibilidad de visitas (ni de libros, ni de papel), largos y repetitivos interrogatorios, terribles bombardeos en Berlín (aunque parece que esto facilitó la comunicación con familiares y amigos, pues los mismos carceleros iban a refugiarse en esos momentos en la serenidad de Bonhoeffer y, por eso, le permitieron un mayor contacto con el exterior y enviar cartas), interrupciones constantes del horario... La mayoría de los textos interesantes son de los meses que van abril a mediados de agosto de 1944 (un año después de ser encarcelado), cuando su situación se estabilizó, se le permitieron más contactos con el exterior y Bonhoeffer comprendió que su detención no era un error ni iba a ser algo provisional. El atentado de la “Operación Valquiria” fue el 20 de julio de ese año. En pocas semanas los aparatos del estado pusieron el foco en él, quedó completamente aislado del mundo y fue trasladado a varias prisiones y campos de concentración. Finalmente fue asesinado secretamente el 9 de abril de 1945. Su prometida recibió la noticia en junio y sus padres en julio. En esas condiciones parece difícil articular cualquier tipo de pensamiento de forma sistemática e incluso unas reflexiones tan afirmativas y tan poco sombrías como las que hace en sus cartas. Pero sí tenemos algunas pistas de lo que para él debía ser una nueva vida de “ser para los demás”:

La iglesia solo es iglesia cuando existe para los demás. Para empezar, debe dar a los indigentes todo cuanto posee. Los pastores han de vivir exclusivamente de las dádivas voluntarias de sus parroquias y eventualmente han de ejercer una profesión civil. La iglesia ha de colaborar en las tareas profanas de la vida social humana, no dominando, sino ayudando y sirviendo [...] *Nuestra* iglesia se habrá de enfrentar en especial a los vicios de la *hybris*, de la adoración de la fuerza, de la envidia y de la ilusión, que son las raíces de todo mal” (RS 267).

Leyendo sus cartas es fácil ver a una persona apasionadamente cristiana. No es la figura de un frío intelectual. Y las claves de su pensamiento, que hemos expuesto, nos llevan a pensar que no es de extrañar que su ardiente vida espiritual desembocase en un total activismo político contra Hitler. En todo caso esto último era para él la implicación clara de una ética autónoma y sin transcendencia, que se responsabiliza personalmente del mundo que le ha tocado vivir, y de un cristianismo concebido como “ser para los demás”.



Para acabar, un breve colofón. Es esencial la autonomía en la moral: que las acciones en la vida se hagan por un impulso interior, nacido del conocimiento y la reflexión. La autonomía supone la inmanencia en nosotros mismos del principio rector de nuestras acciones. La transcendencia, por el contrario, supone una cierta heteronomía del motor de la moralidad. Sin autonomía no hay verdadera responsabilidad ni, por tanto, verdadera moralidad. Sin ella puede haber gente que a veces obre bien (conforme el deber), pero no tiene un motor interno que evite vivir de la esperanza del premio y el miedo al castigo, cuando estas pasiones triunfan en la vida social, momentos difíciles en los que es importante, como nos indica Hannah Arendt en su *Eichmann en Jerusalén*, pensar por nosotros mismos.

Hemos visto tres muy diferentes ejemplos de paisajes conceptuales filosóficos, pero en todos ellos hemos visto brillar la autonomía. En los tres hay una diferente visión de la religión, pero siempre se trata de una religión que implica la autonomía del hombre. En los tres la autonomía es una defensa contra algunos intentos de las religiones establecidas, o de la sacralización del nazismo, de “heteronomizar” a los hombres. Spinoza lo experimentó directamente por la excomunión que sufrió del judaísmo o por las presiones de los calvinistas orangistas. La posición de Kant es la defensa de la Ilustración y del pensar por sí mismo frente a la religión establecida en la monarquía prusiana. La posición de Bonhoeffer le llevó a jugarse la vida contra el nazismo, a señalar la importancia de no abandonarse a las presiones violentas del régimen y a sentir la responsabilidad moral para con los hombres vulnerables.

Como hemos visto, la autonomía y la inmanencia a veces se han articulado históricamente con el *Deus in nobis*. Este giro lingüístico en Spinoza es una declaración de que la potencia de Dios está en los hombres que aman a los otros. El *Deus in nobis* de Kant es la potencia de la razón práctica, declarada como lo más divino en nosotros. En Bonhoeffer, es reconocer a Dios en los hombres y convertir la religión en un impulso para mejorar el mundo. En los tres, no puede haber religión, ni una verdadera moralidad, sin que se acepte la autonomía del hombre. En todo caso, el denominador común de los tres autores es el compromiso en llevar una vida dirigida autónomamente (desde principios éticos universalistas<sup>9</sup>), en tiempos difíciles.

## Bibliografía

### Fuentes

- Bonhoeffer, D. (1983), *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca. Citado con las siglas “RS”.
- Kant, I. (2013), *Crítica de la razón práctica*, edición, traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid.
- Kant, I. (1922), *Kritik Der Urteilskraft*, ed. de K. Vorländer, Felix Meiner, Leipzig.
- Kant, I. (1991), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid. Citado con la sigla “R”.
- Kant, I. (2000), *Lógica*, ed. de M<sup>a</sup>. J. Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid.
- Kant, I. (1900), *Opus Postumum*, en *Gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlín, vols. 21 y 22.
- Leibniz, G. (1977), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, ed. de J. Echeverría, Editora Nacional, Madrid. Citado con las siglas “NE”.
- Spinoza, B. de (1972), *Spinoza Opera*, ed. de C. Gebhardt, Winters, Heidelberg.
- Toland, J. (2004), *Nazarenus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Kessinger Publishing's Rare Reprints, Whitefish [ed. facsim. de la edición de Mears de 1732].
- Toland, J. (1997), *Vindicius Liborius*, en McGuinness, Ph., Harrison A. y Kearney R. (eds.), *John Toland's Christianity not Mysterious. Text, associated works and critical essays*, The Lilliput Press, Dublin.

### Estudios

- Aramayo, R. R. (2019), “El ateo virtuoso (Spinoza) como héroe moral del formalismo ético kantiano con resonancias a lo Diderot (KU, § 87)”, en M. Failla y N. Sánchez Madrid (eds.), *Le radici del censo. Un commentario sistematico della «Critica del Giudizio»*, Alamanda, Madrid, pp. 473-485.
- Espinosa Antón, F. J. (1996a), “Naturaleza y religión: Spinoza y el pensamiento actual”, en A. Hernández y F. J. Espinosa Antón (coords.), *Razón, persona y política*, Univ. Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 87-109.
- Espinosa Antón, F. J. (1996b), “La religión natural en Spinoza. Algunas consideraciones desde Kant, Schleiermacher, Bonhoeffer y Cox”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, no. 7, pp. 1-26. También en cuaderno nº 7.pdf - Google Drive.
- Espinosa Antón, F. J. (1999), “Religión, salvación y autonomía en Spinoza”, en J. Blanco-Echauri (coord.), *Espinosa: Ética e Política*, Univ. de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, pp. 211-219.
- Espinosa Antón, F. J. (2012), “La naturaleza y la potencia de la felicidad”, *Laguna*, no. 31, pp. 81-94.
- Espinosa Antón, F. J. (2018), “La crítica de la teología política en Toland”, *Hispania Sacra*, LXX, no. 141, pp. 95-104.
- Falgueras Salinas, I. (2012), “Nota sobre el libro *Est Deus in nobis. Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants «Kritik der praktischen Vernunft»* de Gerhard Schwarz”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII, pp. 325-341.
- Hernández Pedrero, V. (2011), *Ética de la inmanencia. El factor Spinoza*, Universidad de La Laguna, La Laguna.

<sup>9</sup> La importante relación entre autonomía del individuo y universalismo moral queda para otro momento.

- Iofrida, M. (1983), *La filosofía de J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Franco Angeli Editore, Milán.
- Torres Queriruga, A. (1993), "La filosofía de la religión, lugar de encuentro entre la teología y la filosofía", en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Estudiar la religión*, Anthropos, Barcelona, pp. 305-324.
- Zac, S. (1985), « L'idée de religion chez Spinoza », en S. Zac (coord.), *Essais spinozistes*, Vrin, Paris, pp. 73-87.