

A portrait of Baruch Spinoza, a Dutch philosopher, mathematician, and scientist. He is depicted from the chest up, wearing a dark, high-collared garment. The background is a plain, light color.

CUADERNOS DEL SEMINARIO SPINOZA

Nº 22

Spinoza.
1632 - 1677

Ciudad Real, 2008

La religión en la esfera pública. Habermas, Toland y Spinoza

The religion in the public sphere. Habermas, Toland and Spinoza

Fco. Javier Espinosa

Universidad de Castilla-La Mancha

SUMMARY

In this article the author wants to improve the understanding of Spinoza's thought by means of comparing his ideas with the ideas of Habermas and Toland. His starting point is that religion unavoidably has a political dimension. On the one hand, Habermas suggests that both believers and non believers should contribute to translate some contents of religion into a more comprehensible language in the public sphere. On the other hand, the problem of the religion and the salvation of simple people is one of the essential subjects of both Toland's works and the *Tractatus teologico-politicus* by Spinoza. Both Toland and Spinoza think the Christianity should be purified and translated into a rational and ethical language so that all the men could understand it and practice it. Then, the sacerdotal hierarchy, who monopolizes the religion and has a political power, would not be necessary and there would be a new relationship between religion and politics. This is the aim of the *Tractatus teologico-politicus*. Spinoza, even if he is a non believer and uninterested in the development of the religion, translates Christianity into an ethical language of justice and charity that is independent of the sacerdotal group, makes freedom of expression possible and is useful to a democratic State. Instead of helping believers translate their religious language into a language that is accessible to the public sphere, where faith contents can be influential actors in the political and social life, as in the case of Habermas, Spinoza does a previous work: he purifies the biblical religion in order to transform it into a religion which makes the

freedom of thought possible, that of which consequently would make the public sphere become democratic.

I. Habermas

En su reciente obra, titulada *Entre naturalismo y religión*¹, Habermas habla de la relación entre la cultura modernizada secular y las concepciones religiosas². Le parece que la nueva situación sociopolítica de nuestro mundo, en la que hay un cierto *revival* de lo religioso junto con un aumento de la inmigración, origina cambios en las sociedades occidentales, de manera que los grupos religiosos son más fuertes y hay que considerar como un dato el multiculturalismo. Por otra parte, Habermas habla de una situación post-metafísica en cuanto al conocimiento, en el sentido de que hoy no estamos tan seguros de nuestras certezas ni en lo filosófico, ni tampoco en lo científico, o mejor, en las imágenes que tenemos del mundo, pues si bien estamos seguros de los conocimientos científicos, que sí son relevantes, debemos desconfiar racionalmente y ser autocríticos con respecto a las imágenes del mundo, que son un cierto precipitado de ideas de las ciencias naturales (NR 149). El pensamiento post-metafísico actual, dice, no desconfía menos de las síntesis naturalistas de las ciencias que de las verdades reveladas (NR 14). Habermas piensa que la filosofía postmoderna y post-metafísica actual no se debe limitar a la sola insistencia en la finitud de la razón, ni a la conciencia de que podemos equivocarnos. Lo más importante para él es ir contra una razón definida sólo científicamente, una razón que excluiría a las doctrinas religiosas de la genealogía de la razón, aunque esto tampoco puede significar confundir la fe con el saber (NR 148). En conclusión, el ciudadano no religioso se enfrenta a una nueva

¹ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Fránfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 2005. La versión castellana es *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006. A partir de ahora citaré esta obra con las siglas "NR" seguidas del número de página de la traducción castellana.

² Sobre la posición de Habermas puede verse también el escrito de FRANCISCO JAVIER GIL MARTÍN, titulado "El papel de la religión en los debates sociales actuales según Habermas. ¿Debemos autocensurar las convicciones científicas de cariz secularista en las deliberaciones de la esfera pública?", en P. NÚÑEZ y FCO. JAVIER ESPINOSA, *Filosofía y política en el siglo XXI. Europa y el nuevo orden cosmopolita* [en prensa].

situación epistemológica, en cuanto que ya no puede estar tan seguro como antes de la imagen secular “científica” del mundo, y también a una nueva situación social, en cuanto a la renovación de las tradiciones religiosas y en cuanto a la necesidad de buscar vías de integración en las nuevas sociedades multiculturales.

Para tratar este problema, Habermas parte de la propuesta clásica del liberalismo, la que articula Rawls en *El liberalismo político* y que consiste en la exigencia de que los ciudadanos religiosos sean capaces de adecuar su religión a un Estado laico, a la modernidad científica y a una moral universalista (NR 12). Esto significa que los ciudadanos religiosos, según Rawls, deberían ser capaces de reflexionar su fe a la luz de la racionalidad de la modernidad, de las exigencias de un Estado laico y de una moral universalista, para expresar las implicaciones políticas de su fe en un lenguaje racional y accesible a todos los ciudadanos que no sean religiosos o no sean de su religión. Diríamos que deben traducir las exigencias políticas que se derivan de su fe a un lenguaje neutro para que todos los demás puedan entenderlos y, si lo creen conveniente, apoyarlos. En definitiva, un hombre religioso, si quiere ser entendido y, por tanto, votado y apoyado en una sociedad democrática, tiene que hablar en un lenguaje que todos puedan entender. Así todo el mundo podrá juzgar de la valía de sus contribuciones a la política.

Hasta aquí Rawls. Habermas acepta esto, pero piensa que no es suficiente para solucionar los problemas de la actualidad. Está claro que en un Estado democrático la Constitución, las leyes y los debates en las instituciones o inter-institucionales deben hacerse en ese lenguaje público, racional, neutral desde el punto de vista de las religiones o de las concepciones individuales o grupales de la vida buena. Pero, como sabemos, para Habermas es muy importante el debate en la esfera pública que llama informal. Se refiere a los debates en los medios de comunicación, en los congresos y reuniones de asociaciones culturales, sociales y políticas... Es el terreno donde se gesta la opinión pública y la voluntad pública, y está claro que las instituciones políticas de un Estado democrático no pueden ir contra la opinión y la voluntad públicas. Por tanto, es un terreno muy importante. Pues bien, en ese terreno Habermas posibilita la utilización de un lenguaje que no sea neutro, o dicho de

otra manera, la utilización de un lenguaje religioso. Ya no se trata de políticos o de funcionarios expertos, sino de gente corriente que quizá no puede, o no sabe, o no quiere, expresarse en un lenguaje público y se expresa en el lenguaje privado de su religión. Habermas piensa que no se puede prohibir el lenguaje y las justificaciones religiosas. Los ciudadanos laicos deben mostrar respeto, en este sentido, por los ciudadanos religiosos (NR 13)³:

Los participantes que se expresan en un lenguaje religioso también tienen la pretensión de que sus conciudadanos laicos los tomen en serio. Por tanto, éstos no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso (NR 12).

Y no es sólo que Habermas piense que todas las personas merecen un respeto por sus creencias y que todos los hombres tienen el deber moral para consigo mismo de escuchar a los otros y de aceptar ideas verdaderas y correctas, vengan de donde vengan. Habermas piensa que en las religiones hay contenidos muy interesantes que no están presentes en la vida de las modernas sociedades laicas, contenidos que pueden y deben ser traducidos a un lenguaje racional. También al Estado liberal le interesa oír estas voces, pues si no lo hiciera, quizá se estaría privando de importantes reservas para la creación de sentido (NR 138).

Las tradiciones religiosas, por ejemplo, proporcionan la conciencia de lo que falta y una sensibilidad especial para lo fallido (NR 14) y para los aspectos más difíciles de la convivencia humana (NR 139)⁴. Está hablando de que las religiones, al menos la religión cristiana, que es la más cercana para él, aunque no sea creyente,

³ También incluso llega a sugerir que esto podría pasar en los debates institucionales, aunque sería algo excepcional. Cuando un ciudadano religioso no encuentra traducción de sus convicciones religiosas en un lenguaje secular, no por eso sus convicciones religiosas dejan de tener intención política. Además esos ciudadanos religiosos se entienden como miembros de una comunidad política en la que quieren participar. Por eso pueden expresar sus ideas en un lenguaje religioso, confiando en los esfuerzos de traducción cooperativa de sus conciudadanos (NR 138). Pero enseguida vuelve a recalcar que la utilización del lenguaje religioso sólo es aceptable en la esfera pública informal, pues cuanto pase desde ésta a la esfera político-institucional debe pasar en un lenguaje secular (NR 139).

contienen un cierto ideal y una escatología que ayudan a pensar que lo que tenemos no es perfecto, y así nos impulsan al cambio y al progreso; también tienen una especial sensibilidad para con lo fallido, para darle un sentido o para cuidarlo y tratarlo de una manera especial. Así, el ejemplo es mío, las constituciones de los países democráticos hablan de justicia, pero la religión, más allá de la justicia debida, hablaría de caridad y perdón para remediar ciertas situaciones humanas, de modo que, concretando el ejemplo, lo que transforma a Jean Valjean, el protagonista de la célebre novela de Victor Hugo, *Los Miserables*, y lo convierte de un ser resentido en una persona extraordinaria, no es la justicia y la cárcel, sino la caridad y la entrega, más allá de todo trato justo, del obispo Myriel.

Frente a esos u otros contenidos religiosos, para los que la modernidad política democrática no ha tenido acomodo en su concepción igualitarista de justicia, el ciudadano no religioso debe estar abierto. No debe pensar que las religiones actuales son restos arcaizantes del mundo medieval y antiguo, que pronto desaparecerán, pues es imposible que haya un diálogo entre ciudadanos religiosos y ciudadanos no religiosos, si estos últimos piensan que las tradiciones religiosas son irracionales (NR 13). No se debe excluir que la religión tenga potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a *toda* la sociedad, una vez que sus contenidos de verdad sean liberados de su original encapsulación dogmática y se hagan profanos (NR 150-151).

En la medida en que los ciudadanos seculares estén convencidos de que las tradiciones religiosas y las comunidades religiosas son, en cierto modo, una reliquia arcaica de las sociedades premodernas que continúa perviviendo en el momento presente, sólo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción. Desde su punto de vista, la religión

⁴ Ya en “Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural”, en *Isegoría* 10 (1994), p. 111, decía: “La cuestión relativa a la salvación de los que sufren injustamente es quizá el motor más importante que mantiene activo el discurso sobre Dios”

ya no tiene ninguna justificación interna [...] Según la versión secularista, podemos prever que a la larga las concepciones religiosas se disolverán a la luz de la crítica científica y que las comunidades religiosas no serán capaces de resistir a la presión de una progresiva modernización social y cultural. A los ciudadanos que adopten tal actitud epistémica hacia la religión no se les puede pedir, como es obvio, que se tomen en serio las contribuciones religiosas a las cuestiones políticas controvertidas, ni que examinen en una búsqueda cooperativa de la verdad un contenido que posiblemente sea susceptible de ser expresado en un lenguaje secular y de ser justificado en un habla justificativa (NR 146-147).

Si los ciudadanos seculares no presuponen que la religión tiene algo interesante que deba ser traducido a un lenguaje secular, no es razonable esperar que se embarquen en una discusión política sobre el contenido de las contribuciones religiosas con la intención de traducir las razones e intuiciones moralmente convincentes a un lenguaje universalmente accesible (147). Esa presuposición epistémica tiene su origen en un cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular (148). Es más, para Habermas, siendo agnóstico, religión no es lo mismo que superstición, de modo que gran parte de la racionalidad actual es fruto de la religión.

Yo defiendo la tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento post-metafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica. Si se acepta esta premisa, no sería racional dejar de lado esas tradiciones fuertes, como si se tratase en cierto modo de restos arcaicos, en lugar de ilustrar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento (NR 14).

De alguna manera, algunas religiones, entre ellas la cristiana desde su inicio hicieron un cierto salto desde las explicaciones

narrativas del mito a un cierto *logos*, del mismo modo que la filosofía europea desde el Concilio de Nicea se ha apropiado muchos motivos y conceptos religiosos (NR 150). Así que esta apertura a la religión no es algo extraño al devenir de la cultura racional occidental. Igual que la teología tuvo que reconstruirse iluminando la fe religiosa desde la modernidad ilustrada, así la conciencia secular se auto-esclarece cuando entiende el papel de la religión en la genealogía de la razón (NR 151).

Una vez se entiende que en las religiones hay contenidos interesantes y que incluso nuestra moderna cultura secular está entretejida en su historia de motivos y conceptos religiosos, quizá ya esta cultura secular no rechace la religión en su totalidad y se dé una cierta apertura a la religión. Pero esta apertura, piensa Habermas, se debe plasmar no en una actitud meramente pasiva de tolerancia frente a las tradiciones religiosas, sino de búsqueda activa de lo que nos puedan decir, e incluso, señala, el no creyente tiene el deber de ayudar a traducir esos contenidos semánticos tan interesantes de la religión a un lenguaje público.

Un ejemplo de esta traducción, que le parece muy interesante a Habermas, es el de Kant, en cuanto que enseña cómo es posible apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber (NR 219). El caso concreto es cómo Kant traduce la idea cristiana de un Dios que interviene en la historia, intervención que garantiza el triunfo final y es, por tanto, la matriz de la esperanza, algo que es necesario también para las sociedades laicas, pues sin esperanza no hay esfuerzo ético. La traducción kantiana es la utopía intramundana del “reino de los fines”; así los hombres cobran confianza de que por medio de su actuar moral pueden favorecer la realización de esta comunidad ética (NR 230).

Quizá el ejemplo no sea perfecto del todo, porque Kant era creyente. En todo caso, lo importante es la traducción de contenidos religiosos a un lenguaje neutro y secular. Y si los no creyentes participan en esta traducción, cree Habermas, se lograría un equilibrio entre las cargas que exigimos al creyente y las que exigimos al no creyente. Al creyente le exigimos que haga el esfuerzo de reflexionar su fe a la luz de la modernidad y de traducir

sus convicciones a un lenguaje público para que puedan tener efectos políticos. Para equilibrar las cargas, al no creyente le pedimos también que haga los esfuerzos de superar autorreflexivamente su modernidad entendida exclusiva y endurecidamente en términos secularistas (ya que éstos no le pueden ayudar a tener relaciones cooperativas con sus conciudadanos religiosos) y de traducir y apreciar algunos contenidos de la religión (NR 146). Por tanto, del no creyente se requiere un cambio de mentalidad que no es menos cognitivamente exigente que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno que se seculariza cada vez más (NR 147).

De todas maneras, lo que pide Habermas no es una mera operación de traducción que deba hacer de manera individual un ciudadano no religioso, sino un diálogo cooperativo para traducir los potenciales semánticos interesantes de la religión. Se trata de una traducción conjunta de los contenidos religiosos a un lenguaje accesible universalmente (NR 13). Este trabajo de traducción tiene que ser entendido como una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos para que los conciudadanos religiosos que son capaces y están dispuestos a participar no tengan que soportar una carga de una manera asimétrica (NR 139). Si Rawls dice que el deber de traducción es un deber ciudadano pero sólo de las propias personas religiosas, el punto de vista de Habermas es que hay que contemplar la traducción como una búsqueda dialógica de la verdad y no algo meramente monológico, hecho desde el punto de vista sólo de los creyentes religiosos (NR nota p. 139). La razón es que sería más rica la traducción si cooperan personas de diferentes sensibilidades e ideas y también la traducción estaría menos expuesta a los intereses de un solo traductor. Por otra parte, se podría añadir siguiendo este punto de vista, no deberíamos promover el monopolio de la utilización y de la traducción del lenguaje religioso por parte sólo de algunas personas. Es más, a lo largo de la historia el lenguaje religioso se ha construido con la contribución de todos, incluso de aquellos que lo atacaban, de la misma manera que el concepto de uno mismo se hace no sólo con lo que el sujeto piensa de sí mismo, sino con la imagen que los otros tienen de él, de los que tienen una imagen positiva y también de los que tienen una

imagen en cierto modo negativa. Los otros también construyen mi yo. Los otros de la religión también han construido la religión. Amin Maalouf lo ha puesto de manifiesto en su obra *Identidades asesinas*:

Obligada a hacer autocrítica cada día, enfrentándose a una ciencia ganadora que parecía desafiar a las Escrituras, enfrentándose a las ideas republicanas y laicas, a la democracia, a la emancipación de la mujer [...], enfrentándose a miles de “diabólicas innovaciones”, la Iglesia empezaba siempre por mantener la firmeza para después avenirse, adaptarse [...]

La sociedad occidental inventó la Iglesia y la religión que necesitaba [...] Toda la sociedad participó en ello, creyentes y no creyentes, y todos los que contribuyeron a la evolución de las mentalidades contribuyeron también a la evolución del cristianismo. Y seguirán haciéndolo, pues la Historia continúa⁵.

Por otra parte, lo que anuda una comunidad no es que todos compartan la misma visión de la vida, lo que es imposible. La competencia entre las diferentes visiones no se puede dirimir en el plano cognitivo, de manera que por razonamientos se llegue a demostrar la falsedad de todas las visiones de la vida excepto una. Lo que junta, pues, a los miembros de una comunidad entre sí es que los ciudadanos sientan que se deben razones unos a otros, participando en la formación de la opinión y la voluntad públicas (NR 143). Entre ciudadanos que ya no pueden conocerse personalmente, porque nuestras entidades políticas son de millones de habitantes, únicamente cabe generar y mantener una comunidad mediante el quebradizo proceso público de formación de la opinión y de la voluntad públicas. Esta búsqueda y traducción cooperativa ayuda a entrelazar entre sí a los miembros creyentes y no creyentes de la sociedad y ayuda, por tanto, a generar la comunidad.

Pero la filosofía sólo se nutre de modo racional de la herencia religiosa si mantiene la distinción entre fe y saber y sigue pensando la revelación como algo que no es la razón. Sólo se puede traducir algo si se sigue manteniendo que es otro lenguaje. Tan pronto

⁵ A. MAALOUF, *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999, pp. 76-77.

como esta frontera entre fe y saber se torna porosa y los motivos religiosos invaden la filosofía con nombres falsos, la razón pierde el equilibrio y cae en la exaltación y la extravagancia; en la exaltación de pensar que la revelación es algo racional y en la extravagancia de querer utilizar, sin deslinde, el lenguaje religioso, dispensándose del rigor del pensamiento discursivo (NR 248; cfr. NR 253).

II. Toland

Quizá de entre las personas de la siguiente generación a Spinoza que leyeron sus obras, no había ninguno con tantas posibilidades como Toland para entender sus ideas. Del que a la impertinente pregunta de Leibniz acerca de su origen contestase “el cielo es mi padre, la tierra mi madre, el mundo mi patria y todos los hombres mi familia”⁶, se podría esperar que en sus obras hubiera un reconocimiento de la importancia de la filosofía de Spinoza. Pero lo cierto es que no sintió un gran aprecio por el holandés. No entendía por qué tenía esos seguidores tan fieles, pues pensaba que su filosofía no era para tanto. Sus conocimientos, excepto en algunas partes de las matemáticas y en el conocimiento de los rabinos, dice, parecen haber sido limitados⁷ y su sistema filosófico es falso y adolece de un fundamento sólido (LS 135). Aunque en sus obras apenas habla de Spinoza, sin embargo en las *Cartas a Serena* gasta más de 100 páginas señalando que su concepción filosófica es falsa, porque no ha puesto al movimiento como uno de los atributos de la Substancia. Uno podría pensar que en aquellos tiempos se podrían decir miles de cosas del pensamiento de Spinoza, pero lo único que Toland trata con un cierto detenimiento

⁶ J. TOLAND, *Pantheisticon*. Rev. y present. de A. Peillon. París, La Luminade & Le Bord de l’Eau, 2006, I, cap. VIII., p. 92 [la traducción es mía]. A partir de ahora citaremos esta obra con la sigla «P» seguida del número de página de esta edición. Para una explicación de este pasaje, véase A. PEILLON, «John Toland (1670-1722). L’étoile flamboyante des Lumières» en J. TOLAND, *Pantheisticon*, ed. cit., p. 22.

⁷ J. TOLAND, *Letters to Serena*. 1704. New York & London, Garland, 1976, p. 133. A partir de ahora citaremos esta obra por las siglas “LS”, seguida del número de página de esta edición.

es que la acción o el movimiento debería ser uno de los atributos de la Substancia y, según Spinoza, no lo es. Desde la distancia, hoy podríamos decir que no entiende que la Substancia spinozista es acción, es *natura naturante* y nos podría parecer que Toland pone mucho empeño en una disquisición técnica y terminológica, pues en el fondo los dos estarían de acuerdo en la importancia de la acción. Pero Toland señala que sí hay un fondo de la cuestión y es que él quiere un sistema en el que aparezca que Dios al principio da movimiento a las cosas, que luego se moverían por su propia naturaleza, frente al sistema de Spinoza en el que se tiene que recurrir a Dios como causa inmanente para los movimientos actuales y entonces se hace de Dios el autor de todas las acciones humanas, también, por tanto, de toda la maldad existente, de manera que Dios sería, por ejemplo, el que realmente mueve la lengua de un testimonio mentiroso o la mano con el puñal de un asesino (LS 157). Así, aunque parecería que el debate es sólo de términos técnicos, Toland lo que quiere es un Dios trascendente que no sea causa inmanente. Pero 15 años después, esta crítica de fondo no tendrá sentido, pues en su obra *Pantheisticon* dice:

Esta fuerza y energía del Todo, que ha creado todo y gobierna todo, que siempre tiende al mejor fin, es Dios, al que puedes llamar *Mente*, si te place, y *Alma* del Universo. De ahí que los Hermanos Socráticos sean llamados PANTEISTAS, con este peculiar término, como dije antes. Esta Fuerza, de acuerdo con ellos, no está separada del Universo mismo, sino que se trata sólo de una distinción de razón (P 83).

Dios sería el Alma, la Fuerza o la Mente del mundo. El mundo, la materia, es lo movido y Dios es la Fuerza que lo mueve. Como se ve, no está lejos de la distinción spinozista entre *natura naturante* y *natura naturada*. Y también, como es lógico en este tipo de visión, ahora hablará de necesidad (P 120)⁸, igual que Spinoza. Aquí se

⁸ Bien es verdad que estas ideas están en la liturgia de las Hermandades Socráticas que transcribe Toland en el *Pantheisticon*, pero en vez de ser copia de unas fórmulas ya existentes, bien podrían ser un invento del mismo Toland (cfr. P 141 y 142). En todo caso, parece que Toland está de acuerdo con esas ideas.

diluyen las 100 páginas de crítica a la filosofía de Spinoza y las diferencias en cuanto a la cuestión de fondo.

La verdad es que el pensamiento de Toland es realmente cambiante. Así en *Christianity Not Mysterious*, obra que, por cierto, es un best-seller, pues en 60 años recibe nada menos que 54 refutaciones⁹, critica mucho al judaísmo, en cuanto que su estructura sacerdotal infecta al cristianismo¹⁰, pero en *Nazarenus* parece proponer que el auténtico cristianismo era el de los primitivos judíos y propone una vía para que los judíos puedan ser cristianos sin dejar de ser judíos y ser integrados con plenos derechos a la vida pública¹¹. En *Christianity Not Mysterious* habla de la necesidad de la revelación (CNM 86-87), algo que de ninguna manera se menciona ya en el *Pantheisticon*. En *Christianity Not Mysterious* era muy importante que la religión fuera sencilla y estuviera accesible para todos, incluso para los más ignorantes (CNM 84 y 92). En el *Pantheisticon* lo importante son las hermandades de sabios panteístas y hasta se nota un cierto desprecio por el pueblo (P 105-107). En *Christianity Not Mysterious* critica el que haya iniciados y no iniciados, como una división que causa secretismo y una casta sacerdotal de poderosos (CNM 92-97), mientras que en *Pantheisticon* defiende que haya sociedades panteístas de iniciados, aunque parece que el fin último de todas estas sociedades sea la salud de la República y el bien común de todo el género humano (P 136-137)¹².

⁹ A. PEILLON, "John Toland (1670-1722). L'étoile flamboyante des Lumières", *ob. cit.*, p.18.

¹⁰ J. TOLAND, *Christianity not Mysterious*, en PH. MCGUINNESS, A. HARRISON y R. KEARNEY (eds.), *John Toland's Christianity not Mysterious. Text, associated works and critical essays*. Dublin, The Lilliput Press, 1997, pp. 10-11, 76, 92. A partir de ahora citaremos esta obra con las siglas «CNM» seguidas del número de página de esta edición.

¹¹ J. TOLAND, *Nazarenus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Facsímil de la edición de W. Mears de 1732. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2004, pref. p. V y Apéndice I, p. 8. Toland también escribió en 1714 un escrito titulado *Reasons For Naturalizing The Jews In Great Britain and Ireland, On the same foot with all other Nations. Containing also, A Defence of the Jews Against All vulgar Prejudices in all Countries*.

¹² Cfr. A. PEILLON, *op. cit.*, p.26.

Su panteísmo, por otra parte, no tiene muchos contactos con el *Deus sive Natura* spinozista, siendo de alguna manera una cierta amalgama entre el pensamiento de los atomistas de la filosofía antigua, la filosofía hermética renacentista, las concepciones de Bruno y algunas ideas de la ciencia moderna. Pero le falta hondura metafísica en las explicaciones que a veces parecen superficiales. Si le comparamos con Spinoza, diríamos que Toland sería un viajero del pensamiento que va de un sitio para otro, mientras que Spinoza es un campesino que pasa arduos años trabajando el mismo campo, puliendo sus ideas. Esas defensas de hermandades que tienen reuniones secretas con toda la liturgia y ritos que nos cuenta en el *Pantheisticon*, con sus presidentes y sus turnos jerárquicos de la palabra, ese esfuerzo de Toland por fundar y presidir la Orden de los druidas¹³, todo eso contrasta con la vida filosófica de Spinoza, un individuo solo, sin ningún tipo de ataduras sociales, que piensa desde su libertad y su soledad.

A Toland parece molestarle especialmente que un amigo suyo, al que le escribe esa carta en la que habla de la necesidad de hacer de la acción un atributo de la Substancia, siga a Spinoza con tanta firmeza. Y aun cuando reconoce que el filósofo holandés tuvo algunos pensamientos afortunados, que fue una persona sobria (LS 133) y que ha sido objeto de un vilipendio excesivo, porque con Bayle piensa que un ateo puede ser una persona virtuosa (LS 134)¹⁴, sin embargo le echa en cara que tuvo una inmoderada pasión por tener discípulos, llegar a ser el cabeza de una secta y aparecer ante el mundo como el creador de un nuevo sistema de filosofía honrado con su nombre, criticándole que estaba demasiado prendado de su nuevo mundo filosófico (LS 136-137).

De alguna manera tenemos que entender las críticas de Toland a Spinoza en su contexto histórico. Como Toland fue tachado de spinozista por sus adversarios de su tiempo y el término servía entonces para arrojar el descrédito sobre un pensador,

¹³ A partir de 1717 Toland se consagra esencialmente a su presidencia de la Orden de los Druidas, a las sociedades masónicas y a sus obras esotéricas (Cfr. A. Peillon, *op. cit.*, p. 31).

¹⁴ En *Mangoneutes* dice que Spinoza era un hombre bueno; véase en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*, ed. cit., p. 186.

cuando Toland se sitúa en relación al pensamiento de Spinoza hace más por señalar lo que le separa que por marcar aquello en lo que le es deudor¹⁵. El término “spinozista” era tan peyorativo que hubiera sido algo absolutamente anormal que no intentase defenderse de esta imputación¹⁶.

A pesar de esas críticas de Toland para con Spinoza, podemos rastrear ideas y expresiones de Spinoza en Toland, aunque él no cite en esas ocasiones a Spinoza. Por ejemplo, cuando utiliza la expresión “Dios o la Naturaleza” (LS 161), cuando señala que el origen y lo que mantiene la fuerza de la superstición es la fluctuación ignorante entre la esperanza y el miedo (LS 9 y 78)¹⁷ o cuando describe el ideal de vida como ser guiado por la razón, huir de la ambición y los honores perecederos y llevar una vida contenta y tranquila con equidad de ánimo (P 77). Otros temas y lugares paralelos, con textos casi literalmente iguales, son la afirmación de que la interpretación de las Escrituras no es diferente del estudio de cualquier otro fenómeno de la Naturaleza¹⁸, el análisis de los términos “Dios” y “divino” en el Antiguo Testamento¹⁹ o la crítica de una religión llena de misterios²⁰.

¹⁵ P. LURBE, “Le spinozisme de John Toland” en AA.VV., *Spinoza au XVIII^e siècle*. París, Méridiens Klincksieck, 1990. p. 35.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Véanse los siguientes pasajes muy parecidos de la obra de Spinoza: E 3P50S y TTP pref. 5.

¹⁸ TTP 7/98 y CNM 6.

¹⁹ TTP 1/23 y *Tetradymus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*, ed. cit., pref., p. II. [*Tetradymus* es el título global de los cuatro tratados siguientes: *Hodegus*, *Clidophorus*, *Hypatia* y *Mangoneutes*; en la edición que utilizo no viene este título global, aunque en la página siguiente a la última del *Nazareus* aparece, sin poner nada de que se trata de otra obra, el prefacio global de esas cuatro obras, el prefacio, pues, que corresponde al título de *Tetradymus*; seguidamente vienen esas cuatro obras].

²⁰ TTP pref. 8 y CNM 6. Cfr. P. LURBE, *ob. cit.*, pp. 37 y 38. Seguidamente este autor dice: “Por importante que sea esta concordancia, es meramente puntual. Si uno se aplica a señalar las diferencias fundamentales que separan dos universos mentales y dos formas de comprender lo que significa pensar o dar razones, hay que confesar que Toland no es más o menos spinozista que Spinoza: en sentido estricto, no es spinozista de ninguna manera, incluso si puede serlo en un sentido vulgar del término” (p. 38 [la traducción es mía]). Señala Lurbe como diferencias capitales, además

Pero en lo que la relación, el paralelismo entre Spinoza y Toland o la influencia de aquél en éste parecen más interesantes es en su concepto de religión. Como Spinoza, Toland utiliza la clasificación estoica de la religión (LS, pref. § 12 y 120), según la cual hay tres tipos de discursos religiosos: la religión llena de mitos y supersticiones de los poetas, el discurso político sobre la religión, cuyo objetivo es su utilización para el orden social, y el discurso filosófico, que habla de Dios según su naturaleza. Habría, pues, tres lenguajes o teo-logías sobre Dios: la poética, la política y la natural. En principio diríamos que utilizar esta clasificación en este momento es interesante, porque supone que la cuestión religiosa no se juega al “todo o nada”. Que se critiquen las supersticiones populares no significa que no se puedan aceptar otros tipos de discursos religiosos. Por otra parte, parece útil que se subraye de entrada un componente político de la religión.

En realidad, según Manlio Iofrida²¹, lo que Toland debe a Spinoza y en lo que se nota más cercanía entre los dos, es en el problema de la religión de las personas sencillas. La apuesta de Toland es la misma de Spinoza. Una religión racionalmente depurada y accesible a las personas sencillas puede ayudar a los hombres a salir de la superstición, a transitar por el camino de la razón y a adquirir el dominio de sus propias vidas. Así se propone una vía de salida al pueblo. La religión no es, pues, algo absolutamente supersticioso, algo a eliminar. Los que quieren criticar la religión están ante la siguiente alternativa: o afirman que la religión es una pura superstición y les proponen a esas gentes incultas un salto para ellas imposible de dar, salvar milagrosamente la distancia entre su supersticioso modo de vivir y una cultura secular moderna propia de los que critican la religión de esa manera, con lo que dejan reducido al pueblo a la pasividad supersticiosa y a la nulidad en la construcción de un mundo mejor; o se acepta que en la religión hay potenciales semánticos válidos, de

de su concepción del conocimiento, la identificación que hace Toland entre Substancia y materia, su diferente manera de entender los Atributos, la relación entre pensamiento y materia, la concepción estoica del dominio de la razón sobre las pasiones... (pp. 38ss.).

²¹ Véase la tesis de la obra de M. IOFRIDA, *La filosofia di J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*. Milán, Franco Angeli Editore, 1983.

manera que depurados pueden servir para que el pueblo lleve una vida más racional y acceda al control de su propia vida. Las visiones tradicionales de la religión, según Toland, quieren abandonar a las personas sencillas a su esclavitud y hacer al pueblo dependiente de la clase sacerdotal; también de alguna manera, los modernos aniquiladores de la religión dejan también al pueblo inerme. Frente a la solución de que la religión es toda un engaño, postulando una fractura y una heterogeneidad absolutas entre la filosofía del sabio y la religión del pueblo, está la posición de Toland, heredada de Spinoza, afirma Iofrida, en la que, manteniendo la exigencia de una separación entre los dos niveles, se va sin embargo a la búsqueda de un enlace entre ellos y ve en un cristianismo purificado y simplificado un instrumento útil, o mejor, irremplazable, para reformar la mentalidad tosca de la masa²². Parece claro que el sentido fundamental de la afirmación tolandiana de que el *cristianismo no es misterioso*, título de su más conocida obra, es la exigencia de limpiar la religión cristiana de cualquier elemento que pudiese contradecir la razón, purificando el cristianismo de modo que llegue a ser un instrumento de conexión entre los simples y los doctos²³. El problema, entonces, no es competir a ver quién es más radical y más crítico con la religión, sino ver la funcionalidad de algunos instrumentos conceptuales de la religión para enderezar el desarrollo de la sociedad burguesa en la dirección de la igualdad²⁴. Como se ve, no se trata de un mero problema epistemológico sobre la verdad de la religión, sino de todo un problema político y social²⁵.

²² M. IOFRIDA, *ob. cit.*, p. 57. P. LURBE también piensa en que una de las tareas de Toland es construir un lenguaje religioso accesible a los humildes y que al mismo tiempo no sea contrario a la verdad filosófica y señala el precedente de Spinoza en este sentido. Véase su “*Clidophorus et la question de la double philosophie*” en *John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne*, **Revue de synthèse**, 4^e S, N^{os} 2-3, abril-sept., 1995, p. 397.

²³ M. IOFRIDA, *op. cit.*, pp. 62 y 65.

²⁴ M. IOFRIDA, *op. cit.*, p. 66.

²⁵ J. A. I. CHAMPION también pone de manifiesto la relación entre la religión y la política en “John Toland: the politics of pantheism” en *John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne*, **Revue de synthèse**, 4^e S, N^{os} 2-3, abril-sept., 1995, p. 259.

Y aunque en sus últimos años Toland se consagra esencialmente a su presidencia de la Orden de los Druidas, a las sociedades masónicas y a sus obras esotéricas²⁶, tareas todas ellas un tanto elitistas, sin embargo no dejó nunca de tener en el punto de mira que el objetivo final eran todos los hombres (P 137, 138 y 140). De modo que, si miramos en conjunto su obra, entenderemos su preocupación por la religión del pueblo. La propuesta tolandiana para el sabio es doble: por una parte, cultivar en secreto la investigación filosófica más desprejuiciada y, por otra, la de racionalizar en público lo más posible las supersticiones del vulgo²⁷. Por eso señala la distinción entre dos tipos de filosofía, una interna para los cultivados, y otra externa que puede ser accesible a mucha más gente²⁸. La filosofía externa sería así la acomodación, la traducción podríamos decir²⁹, de la filosofía interna a la mentalidad de la gente o un puente entre la superstición y la filosofía natural. Casi podríamos decir que Toland hace dos operaciones: por un lado construye una filosofía externa que es como una acomodación de la verdadera filosofía a la gente sencilla, y, por el otro, depura la religión acomodándola a una racionalidad accesible a todos.

Además está el problema de que en aquellos tiempos no se podía decir todo lo que se pensaba. El mismo Toland sufrió la persecución en sus propias carnes. Por eso también la filosofía

²⁶ Cfr. A. Peillon, *op. cit.*, p. 31.

²⁷ M. IOFRIDA, *op. cit.*, p. 80.

²⁸ Esto aparece en muchos sitios: en LS 56, en *Clidophorus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*, ed. cit. p. 95 y en P 132-142. En esta última obra, de la que hemos dicho antes que difiere un tanto de *Christianity Not Mysterious*, en cuanto a una cierta tendencia al elitismo y una menor preocupación por el pueblo, a veces es un tanto negativo para esa filosofía externa, como cuando dice que para los panteístas hay dos clases de filosofía, la externa o popular y depravada y la interna o pura y genuina (P 105). Y un poco más adelante dice que “hay que hablar con el pueblo y pensar con los filósofos”. Al final de la obra señala que los filósofos panteístas no harán de los ignorantes partícipes de su filosofía interna hasta que tengan la completa libertad de “pensar lo que quieran y decir lo que piensan” (fórmula ésta última igual a la de Spinoza en el TTP Praef/12 y 20/247).

²⁹ P. LURBE, “*Clidophorus* et la question de la double philosophie” art. cit., p. 379 y 382. En la p. 379 señala que el TTP de Spinoza es el modelo que utiliza Toland para hacer una filosofía exotérica que no traicione su filosofía esotérica.

externa, lo que dice públicamente el filósofo, debe sufrir algunas adaptaciones. A propósito de esto cuenta Toland una anécdota: “Esto me recuerda lo que me dijo un pariente cercano del viejo Lord Shaftesbury cuando estaba este último hablando un día con el Mayor Wildman acerca de las muchas sectas religiosas en el mundo; llegaron por fin a la siguiente conclusión: que, a pesar de las infinitas divisiones causadas por el interés de los clérigos y la ignorancia del pueblo, todos los hombres sabios son de la misma religión. A esto, una mujer de la habitación, que parecía más interesada en su aguja que en sus palabras, preguntó con cierto interés cuál era esa religión. A lo que Lord Shaftesbury directamente replicó: «Madame, los hombres sabios nunca lo dicen»³⁰. Y, apostilla Toland, verdaderamente, considerando qué peligroso es decir la verdad, es difícil conocer cuándo un hombre declara sus verdaderos sentimientos sobre las cosas³¹. Por eso él mismo a veces pide a algunos lectores que mantengan ciertas ideas dentro del círculo de amigos (LS 162), como señalando que no es una filosofía para todos.

Hay diferentes maneras de interpretar las relaciones entre la filosofía interna y la filosofía externa. Algunos piensan que toda la filosofía externa es engañosa, porque es una máscara, y que no hay que fiarse de la literalidad de las palabras del filósofo, porque está ocultando su pensamiento para no ser perseguido. Si aceptamos ese principio hermenéutico, dudamos de todas las palabras del filósofo y sólo el intérprete que habla de la filosofía enmascarada parecería tener una clave misteriosa para entender el auténtico sentido interno de las palabras del filósofo y poder saber así la verdad de su pensamiento³². Toland se plantea este problema y propone otro principio hermenéutico, un tanto diferente: aunque mientras no haya una total libertad es difícil saber cuándo alguien dice la verdad, “sin embargo hay una observación con la que hacer

³⁰ *Clidophorus*, ed. cit., p. 95 [la traducción es mía].

³¹ *Ibid.*

³² En el fondo, ésta es la idea de L. JAFFRO cuando afirma que el lenguaje enmascarado, oscuro y enigmático de Toland es una retórica transparente para quien sabe leerlo, señalando que el arte de escribir de Toland exige un arte de leer: “L’art de lire Toland” en en *John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne*, *Revue de synthèse*, 4^e S, N^{os} 2-3, abril-sept., 1995, pp. 399-419.

un juicio probable sobre la sinceridad de los otros cuando declaran sus opiniones. Es ésta: cuando un hombre mantiene lo que es comúnmente creído o profesa lo que es públicamente participado, no es siempre una regla segura que lo que él dice es lo que él piensa; pero cuando él seriamente mantiene lo contrario de lo que por ley está establecido y abiertamente se pronuncia por lo que la mayoría rechaza, entonces hay una fuerte presunción de que él expresa verdaderamente su mente³³. Por otra parte, Toland también señala que el verdadero filósofo no dice nada que sea contrario a lo que internamente piensa: “No decir con toda claridad lo que tú piensas o hacerlo mediante circumloquios y figuras es una cosa, pero es otra cosa totalmente diferente hablar positivamente contra tu propio juicio o contra la verdad³⁴. Y si es verdad que el filósofo nunca va abiertamente a chocar con la teología oficial, si puede evitarlo, también es verdad que siempre que encuentra oportunidad de hablar sin riesgos, no permanece en silencio³⁵.

Además, no podemos acusar sólo a los filósofos de utilizar circumloquios y ser poco exactos en la expresión, pues sus críticos tampoco eran muy precisos en su lenguaje, ya que acusaban a los filósofos de cosas que, de acuerdo con el significado de las palabras, no se les podía acusar. Incluso las acusaciones, como la de ateísmo, eran más bien una manera de desahogar su enfado contra los filósofos. El mismo Toland dice que lo importante de los insultos no es su significado semántico, sino la carga de agresividad que conllevan, y señala que llamar a alguien “ateo” es igual que llamarle “hijo de puta”, pues el adjetivo “ateo” no significaba más que alguien se está sintiendo muy contrariado con otro que disiente de él³⁶.

³³ *Clidophorus*, ed. cit., p. 96 [la traducción es mía].

³⁴ *Clidophorus*, ed. cit., p. 81 [la traducción es mía]. Ya en su obra *Christianity not Mysterious* había dicho que si un hombre difiere un poco de las verdades teológicas tradicionales, tiene que guardar perpetuo silencio o proponer sus sentimientos al mundo a modo de paradojas bajo un nombre ficticio (CNM pref., pp. IV y V).

³⁵ *Pantheisticon*, p. 140.

³⁶ *Vindicius Liberius*, en PH. MCGUINNESS, A. HARRISON y R. KEARNEY (eds.), *John Toland's Christianity not Mysterious. Text, associated works and critical essays*, ed. cit., p. 164.

Pero volviendo a nuestro tema, uno de los principales intereses de los escritos de Toland es hacer que el cristianismo sea una religión para todos. Veamos un texto muy significativo:

La Religión como salió de sus manos no fue menos sencilla y pura que útil e instructiva y que, siendo asunto de todo hombre, era igualmente entendida por todos. Pues Cristo no instituyó una religión para los entendidos y otra para el vulgo, como los defensores de la Tradición deben sostener³⁷.

La religión cristiana, según Toland, es una religión para todos y la prueba es que Cristo hablaba para los pobres y los sencillos y ellos le entendían (CNM pref, p. XXI y 139). Cristo tenía mejor opinión del vulgo que los Sacerdotes y predicó para los sencillos y, sin ninguna duda, ellos entendieron sus instrucciones mejor que las misteriosas charlas de los sacerdotes (CNM 147). Y aquí se inserta el anticlericalismo de Toland, puesto que lo que éste quiere es hacer una religión al alcance de todos y que no pueda ser manipulada por unos intermediarios que se hacen imprescindibles y que así adquieren poder. Los que dicen que nosotros los laicos, señala Toland, no podemos entender la revelación por nuestro corrupto y limitado entendimiento, los clérigos, piensan que, una vez que los laicos admitamos ese principio, tendremos que aceptar que incluso lo más claro y sencillo está lleno de misterios, de manera que dependeremos constantemente de ellos para que nos lo expliquen (CNM 26). Por eso señala:

Ellos [los clérigos] hacen discursos contra la razón humana, no, como hipócritamente pretenden, para hacer que los hombres se sometan a la palabra de Dios, algo que la razón siempre nos aconseja, sino para sujetar a los hombres a su propia autoridad y para disponer arbitrariamente de su creencias³⁸.

Incluso Toland en *Christianity not Mysterious* hace una especie de genealogía del poder sacerdotal: en sus inicios la

³⁷ *Mangoneutes*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*, ed. cit., p. 223 [la traducción es mía] .

³⁸ *Hodegus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*, ed. cit. pref., p. XIX.

religión cristiana era una religión para todos los hombres, como hemos señalado antes, mientras que el paganismo y el judaísmo tenían sacerdotes que disfrutaban de un gran poder; cuando los gentiles empezaron a convertirse al cristianismo, los propios cristianos permitieron a los gentiles, para facilitar su ingreso, que se trajeran algunas cosas del paganismo, como algunos ritos y la distinción entre iniciados y profanos; la filosofía también entró en el cristianismo y entonces dejó de ser sencillo y accesible a todo el mundo; por el contrario, empezó a llenarse de teorías abstrusas sólo para iniciados, los abusos llegaron a ser incurables cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial y mucha gente entró en el cristianismo por la voluntad del emperador y no por la propia conciencia y así introdujeron en el cristianismo todo tipo de cosas paganas; se creó una clase sacerdotal con todo tipo de donaciones, riquezas y dignidades, como en el paganismo; así el cristianismo se llenó de misterios que los laicos no podían comprender y que requerían para su gestión de los sacerdotes, supuestos mediadores entre Dios y los hombres, que así adquirieron un poder inmenso; al final los clérigos se atribuyeron a sí mismos el derecho de ser los únicos en interpretar las Escrituras y reclamaron la infalibilidad para sí mismos (CNM 92-97).

De alguna manera podríamos decir que para Toland el enemigo son los clérigos, aunque no todos, sino sólo aquellos que quieren sujetar al vulgo a su poder, que son la mayoría. Es su deseo de aumentar sus riquezas y su poder la razón por la que educan a todos los hombres en la ignorancia y en el convencimiento de que la religión tiene muchas cosas que no se pueden entender, que superan el alcance de su razón y que ellos son imprescindibles para creer en ellas:

Cada día se producen nuevos ejemplos de los planes ambiciosos y traidores de clérigos degenerados *cuyas vidas hacen ateos y cuyas doctrinas, esclavos.*

El propósito último de tales hombres es *procurarse a sí mismos riquezas y consiguientemente poder y autoridad; y en orden a asegurarse eso, educan a sus*

*oyentes en la ignorancia, y consiguientemente en la superstición y en el fanatismo*³⁹.

Este es el sentido de la crítica a los clérigos y pastores de la Iglesia: hay que cambiar la autoridad de unos pocos por la potencia de la razón, que está en todos los hombres. Si los hombres aceptan esto, significa que no se depende ya de unos pocos, puesto que la razón es algo que cada uno individualmente aplica. La lucha contra la ignorancia es un arma política contra el poder. El problema de la racionalidad o de la razonabilidad del cristianismo no es tanto epistemológico cuanto político. Por eso dice Toland en *Christianity not mysterious* que él escribe su libro, y lo hace en inglés, no sólo para filósofos sino también para el vulgo, al que de ninguna manera olvida, como sí, por cierto, lo hacen los clérigos cuya misión debería ser servir al pueblo y no aprovecharse de él (CNM pref, p. XIX). Así pues, el propósito de Toland es depurar y traducir el cristianismo a un lenguaje racional accesible para todos. Incluso el mismo Jesucristo habría hecho lo mismo, traducir la religión, desnudando la verdad religiosa de todas aquellas ceremonias que la hacían difícil, y convertirla en fácil para la gente con pequeñas capacidades (CNM 158).

III. Spinoza⁴⁰

Parece necesario tomarse en serio el título de la obra de Spinoza y pensar que se trata de un *Tratado* realmente *teológico-político* o, dicho de otra manera, hay que hacer una lectura teológico-política de esa obra de Spinoza. El tratado de Spinoza no habla de teología y de religión por un lado, y de política por el otro, de manera que los dos temas estuvieran yuxtapuestos uno junto al otro, trenzándose entre ellos algunas pequeñas relaciones. La obra

³⁹ Nazarenus, *ob. cit.*, pref., p. XV.

⁴⁰ Con respecto al *Tratado teológico-político*, utilizo, excepto cuando expresamente señale otra cosa, la traducción de A. DOMÍNGUEZ: SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad., introd., notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1986. Pero cito según la paginación de la edición de C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, Heidelberg, Winter, vol III, 1972, que también utiliza Atilano Domínguez en el margen de las páginas de su edición.

de Spinoza quiere analizar la relación entre religión y política. El *tópos* de esta obra es lo teológico-político.

Spinoza, igual que Toland, como hemos visto, utiliza la clasificación estoica de tres tipos de religión y, correspondientemente, de tres tipos de teo-logía o discurso sobre Dios⁴¹. Hay una religión popular llena de supersticiones que debe ser criticada por la filosofía, tal como lo hace en el *Apéndice* de la primera parte de su *Ética*. Hay también un discurso sobre Dios que pretende adecuarse a su verdadera naturaleza, lo que sería una de las tareas principales de la *Ética* y, en concreto, de su primera parte. Y hay también, en tercer lugar, una teología política, un discurso acerca de cómo debe ser la religión para ser útil a la vida social y política; en el caso de Spinoza, para ser útil al camino hacia la democracia. Este discurso es el terreno en donde se mueve el *Tratado teológico-político*. El objetivo de esta obra no es la crítica de las supersticiones religiosas, aunque a veces lo haga de pasada, ni tampoco hablar de la verdadera naturaleza de Dios, aunque también a veces lo haga de pasada. La meta es diseñar una nueva relación entre la religión y la política, relación articulada alrededor de la libertad de pensamiento. Esa nueva relación significa también entender de una nueva manera la religión y la política. Así lo vemos en el prefacio. Allí contrapone dos formas de entender lo teológico-político. Después de describir en qué consisten las supersticiones, señala la relación íntima que tienen con los regímenes tiránicos, de manera que se da una determinada utilización política de este tipo de religión supersticiosa. Seguidamente apunta los rasgos de un Estado libre, entre ellos la libertad de pensamiento, dando a entender que la libertad de pensamiento articularía una religión sin supersticiones con un Estado libre, de manera que aquí la religión sería útil al Estado en un sentido muy diferente del anterior. Spinoza señala como tarea principal de

⁴¹ S. ZAC, "L'idée de religion chez Spinoza", en S. ZAC (ed.), *Essais spinozistes*, París, Vrin, 1.985, pp. 85 ss., habla también de tres tipos de religión en Spinoza: (1) las religiones establecidas, llenas de superstición y que sólo tienen un eco de la verdadera religión; (2) la religión católica revelada, terreno para la paz entre todas las iglesias, y (3) la religión filosófica racional. Ver también FCO. JAVIER ESPINOSA, "Naturaleza y religion: Spinoza y el pensamiento actual", en A. HERNÁNDEZ y J. ESPINOSA, *Razón, persona y política*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 87 y ss.

este tratado la defensa de la libertad de opinión y de culto, pues esa libertad no sólo no perjudica a la religión y al Estado, sino que si se la suprime, también se suprimirían la religión y la paz del Estado (TTP Pref/7). Para ello, sigue diciendo, ha tenido que depurar los prejuicios de las supersticiones religiosas, conducentes a la esclavitud; luego también criticar a los que afirman que la religión debe tener poder y fuerza de derecho, así como explicar algunos rasgos de un nuevo concepto de la política. Por tanto, está trazando una nueva relación entre la política y la religión, articulada en torno a la libertad, frente a la anterior relación entre religión y política que, insertada en el quicio de la esclavitud de la superstición, implicaba un tipo de teología política que hablaba de la utilidad de la religión para un Estado tiránico en el que las jerarquías religiosas tenían poder. Frente a la tríada teológico-política anterior, superstición, poder clerical y tiranía, ahora se presenta otra tríada teológico-política: religión de justicia y caridad, libertad de pensamiento y Estado democrático.

Y aunque a veces se ha presentado a Spinoza como un crítico furibundo de las religiones positivas, esa pintura no resiste la comparación con el original, pues sabemos que el tono principal de la melodía spinozista frente a los vicios humanos no es la ridiculización o el desprecio, sino el entendimiento (E 3praef; TP 1/1). La verdad es que con respecto a la religión, su lenguaje es muchas veces apasionado, aunque no dominado por la pasión. Además, de entrada no se puede dejar de señalar una gran diferencia entre esta obra y algunas obras parecidas inmediatamente posteriores, como *La razonabilidad del cristianismo* de Locke, *El cristianismo no misterioso* de Toland o *El cristianismo tan antiguo como la creación* de Tindal, por acudir a las principales obras que en años siguientes hablarían de religión. En todas ellas los autores estudian la religión protestando fidelidad al cristianismo. Se habla desde dentro. Spinoza no afirma pertenecer a ninguna religión. Habla del judaísmo o del cristianismo desde la exterioridad. Parece ser exterior a lo que analiza e incluso a lo que propone sobre la religión. En resumen, Spinoza tiene un gran interés político en la religión, no siente desprecio por ella y, aun no sintiéndose miembro de ninguna identidad colectiva religiosa, publica una amplia e importante obra sobre el tema. ¿No podríamos ver en Spinoza al perfecto habermasiano que, sin pertenecer a la

religión, sin embargo hace de ella una traducción a un lenguaje y a unas propuestas aceptables políticamente?

Veamos cómo Spinoza interpreta y “traduce” las Escrituras. Dice que va a estudiar las Escrituras para ver qué religión se deriva de ellas. Naturalmente estudiará las Escrituras de la misma manera que estudia cualquier otra cosa en el mundo, con la razón (TTP 7/98). Pero esto de ninguna manera significa que vaya a interpretar las Escrituras de modo que las haga decir lo mismo que dice la razón. Dice taxativamente que las Escrituras no deben ser adaptadas a la razón (TTP 15/185) y critica a los que lo han hecho. Por tanto, Spinoza critica explícitamente a los que adaptan y traducen las Escrituras para hacerlas decir lo mismo que la filosofía. La razón principal es que el campo de las Escrituras no es el mismo que el de la razón, que es la verdad. Las Escrituras no contienen ni pretenden contener la verdad sobre las cosas, por eso no pasa nada porque tengan afirmaciones que no son verdaderas y vayan contra la razón (TTP 15/185). El campo de las Escrituras es el del comportamiento ético y la auténtica religión consiste en un buen comportamiento moral (TTP 11/156 y 15/184). La razón habla de cómo es el mundo, las Escrituras, de cómo debemos comportarnos. Por tanto, no tiene sentido que intentemos hacer decir a las Escrituras lo mismo que nos enseña la razón, es decir, hacer una traducción que traicione y tergiverse el sentido original de la religión bíblica. Si esto lo dice en general, tendríamos que pensar que él mismo no iba a caer en el mismo error. Si Spinoza hiciera una traducción del mensaje de las Escrituras, no lo haría cambiándolo.

Ahora bien, el hecho de que no debemos hacer coincidir los contenidos de las Escrituras con los contenidos de la razón, no significa que no debemos leer racionalmente las Escrituras, como estudiamos racionalmente todas las cosas. Spinoza no interpreta la revelación para hacerla decir lo mismo que su filosofía, sino que hace un estudio racional de ella para ver lo que dice por sí misma, para desinfectarla de lecturas influidas por componentes externos. La tarea de la razón aquí es ser un método de lectura e interpretación y no un conjunto de contenidos que deban traducirse a un lenguaje religioso o que deban traducir la religión de acuerdo con sus propios contenidos. Se trata de la razón en cuanto forma y no en cuanto materia.

Sin embargo, a pesar de la determinación de las declaraciones de Spinoza de independencia entre filosofía y teología, tenemos que considerar que razón y Escrituras tienen un campo común de contenidos: el de la ética; pues si es verdad que, de acuerdo con Spinoza, las Escrituras sólo hablan de ética, también, de acuerdo con Spinoza, la razón habla de ética. No hay más que pensar en su obra principal, la *Ética*. Éste podría ser un campo de conflictos entre razón y revelación, pero Spinoza afirma que no lo es, porque la luz natural puede alcanzar fácilmente los mismos contenidos morales que la revelación y la teología (TTP11/156). Además, “la Escritura recomienda la luz y la ley divina natural, sin restricción alguna” (TTP 4/68; cfr. 66-68). ¿Realmente coinciden en cuanto a la moral la revelación cristiana y la filosofía de Spinoza, o éste traduce desde su punto de vista filosófico racional el corazón moral del mensaje de las Escrituras, de modo que, cambiando su sentido, las hace decir lo mismo?

Para contestar a este interrogante, lo primero que tenemos que hacer es aclarar el concepto de revelación. Spinoza piensa que cuando leemos las Escrituras desde sí mismas, estudiándolas con nuestra razón, comprendemos que la revelación no es un suceso sobrenatural o una intervención milagrosa de Dios en el mundo. Los profetas, aquellas personas señaladas en la Biblia como receptoras y luego expositoras de la revelación divina, eran personas normales, que simplemente destacaban algo por su potencia imaginativa y por su virtud (TTP 1/27-29; 2/29), pero nada que sobrepasara la propia naturaleza humana o fuera sobrenatural (TTP 1/27 Adn). Las experiencias de los profetas, en las que ellos adquirirían el conocimiento profético, que luego transmitirían a los otros, tampoco son sucesos sobrenaturales o intervenciones especiales de Dios (TTP 1/28); se pueden y se deben explicar por causas puramente naturales, pues intentar atribuir la causa de estas imágenes y estas palabras a milagrosas intervenciones sobrenaturales de Dios es, piensa Spinoza, pura palabrería: eran personas de una imaginación muy viva, lo que explica que vieran imágenes y oyeran palabras extraordinarias. Spinoza deja caer que se trata de palabras e imágenes imaginarias, que les incitaban a predicar la conversión de la vida a la voluntad de Dios (TTP 1/28). No tenían un entendimiento especialmente dotado, sino más bien al

revés, y los conocimientos morales que adquirirían mediante esas experiencias imaginativas son inferiores a los del conocimiento natural, (TTP, 2/29-30), común a todos los hombres (TTP 1/27-28). Así que, si consideramos la revelación de los profetas del Antiguo Testamento, podríamos decir que sus enseñanzas morales son inferiores a las de la razón, de dónde ahí no podemos encontrar nada que supere a la razón y que pueda ocasionar conflictos con ella. También podríamos decir que la moral predicada por los profetas es inferior a la de la razón, por lo cual no se puede pensar que Spinoza haya traducido la revelación del Antiguo Testamento de acuerdo con su filosofía para hacer decir al Antiguo Testamento lo que dice su propia filosofía.

Un caso bastante diferente para Spinoza es Cristo. Él no destacó por una gran potencia imaginativa, sino que “percibió verdadera y adecuadamente las cosas” (TTP 4/64). Spinoza piensa que si estudiamos la relación entre Cristo y Dios en las Escrituras, encontraremos que él no oía voces, sino que parece que se comunicaba directamente con Dios. Esto significa para Spinoza que Cristo entendía exactamente los contenidos de la revelación:

Este hecho, en efecto, de que Dios se reveló inmediatamente a Cristo o a su mente, y no, como a los profetas, a través de palabras e imágenes, no podemos entenderlo de otra forma, sino en el sentido de que Cristo percibió o entendió exactamente las cosas reveladas; puesto que una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras o imágenes (TTP 4/64).

Podemos pensar, pues, que Cristo para Spinoza, más que un profeta, fue un docto (TTP 7/103) e, incluso podríamos decir, un filósofo; el *summus philosophus* le llamaba Spinoza, si hacemos caso a Leibniz⁴². Por tanto, tampoco hay nada sobrenatural en él. Si alguien dice que es Dios, es como si dice que un círculo es un cuadrado, lo que es algo ininteligible⁴³.

⁴² Véase el estudio que de esto hace X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía*. Bilbao, DDB, 1994, 70 ss.

⁴³ Ep 73: 309. Sin embargo, hay varios pasajes en los que se habla de la excepcionalidad de Cristo. En un apéndice final examinaremos este tema.

Cristo, señala Spinoza, reformó el judaísmo, de acuerdo con unos gérmenes que ya estaban en él, para convertirlo en una religión ética universalista. Y esto es algo muy importante, pues, como afirma el mismo Spinoza, el que se adaptase la religión a todo el género humano significa que se adecua a las convicciones de todo el género humano, es decir, a las nociones comunes y verdaderas (TTP 4/ 64). Por tanto, hay una congruencia en ética entre la predicación de Cristo, que entendía verdaderamente las cosas y además en su predicación utilizaba nociones comunes y verdaderas, y la verdadera filosofía⁴⁴. Realmente, parece decir Spinoza, fue Cristo el que tradujo e interpretó la religión ética en un sentido racional. Y si prescribió algunas cosas como leyes, de la misma manera que se hacía en el Antiguo Testamento, lo hizo por culpa de la ignorancia y la pertinacia del pueblo (TTP 4/65). Pero a los que les había sido dado entender la verdadera religión, a sus discípulos, les enseñó las cosas como verdades eternas y no se las prescribió como leyes; y en este sentido los liberó de la esclavitud de la ley (TTP 4/65). Parece, por tanto, muy importante la misión de Cristo como traductor o acomodador de la religión a todo tipo de gente (TTP 2/43 y 4/65) y a la utilidad de la vida social y política (TTP 19/233).

El cristianismo es, por tanto, una religión que parte del conocimiento verdadero que tuvo Cristo. Este conocimiento fue transmitido como saber a algunos que tenían capacidad para entenderlo así y como mandato a los demás. Pero el contenido moral es el mismo que el de la razón. Por otra parte, los contenidos teóricos que necesita el cristianismo en cuanto religión son mínimos. Se trata de los siete artículos de fe que Spinoza considera necesarios para mantener un comportamiento de justicia y caridad (TTP14/177-178). Y dice Spinoza, cada uno los puede explicar, adaptándolos a sus ideas (TTP 14/178-179) y si alguna de las explicaciones teóricas que nos damos de esos siete artículos de fe contradice a la razón, no debe preocuparnos, porque en las cosas especulativas debemos seguir a la razón y porque seguro que de esas especulaciones podemos prescindir sin que quede afectada nuestra vida ética (TTP 15/185). Y lo más importante, en cuanto

⁴⁴ A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier, 1971, p. 114.

que lo esencial son los contenidos morales, el cristianismo es una moral de justicia y caridad para todos y se basa en las nociones comunes morales, por lo que tiene una intrínseca potencialidad racional, de manera que puede ser sometido al control de la razón⁴⁵.

Así las cosas, parecería que hay una misteriosa coincidencia, respecto a la vida moral, entre la religión cristiana, correctamente entendida, y la filosofía de Spinoza. ¿O quizá Spinoza ha hecho decir a las Escrituras lo que afirma su filosofía en ética, es decir, ha traducido las Escrituras a un lenguaje moral de acuerdo con la clave interpretativa de su propia filosofía? ¿Podríamos decir, también, que ha traducido su filosofía a un lenguaje religioso?

Es difícil responder estas cuestiones. Quizá viniera bien traer aquí la distinción que se ha utilizado frecuentemente en Filosofía de la Ciencia entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Una cosa es cómo uno llega a pensar unas cosas y otra cosa son las razones “técnicas” que luego da para justificar esas ideas. Una cosa es cómo llegó Spinoza a descubrir los valores éticos que defiende y otra cosa son las razones filosóficas que da para defenderlos. Probablemente en la génesis de su pensamiento se da un diálogo entre la moral más elevada del profetismo judío, la moral cristiana del Nuevo Testamento inspiradora de las sectas liberales protestantes, sus lecturas filosóficas y su propio desenvolvimiento filosófico. En la posterior justificación en la *Ética* sólo se utilizan razones estrictamente filosóficas. Una vez llegado aquí, cuando vuelve su vista a la religión, no le es difícil verla y presentarla como lo hace, porque se trata de una operación de entendimiento y depuración de la religión que se había ido gestando en el diálogo entre esas cuatro cosas que acabamos de mencionar. Quizá esos elementos religiosos le ayudaron a construir su filosofía y su filosofía, una vez abandonada toda religión, interpreta la religión posteriormente de acuerdo con sus propias claves. Parece evidente que todo ser humano interpreta de acuerdo con sus claves todo lo que piensa, es decir, traduce e interpreta todo lo que toca con el entendimiento. Por eso, podemos decir que Spinoza realmente hace una interpretación y una traducción personal de la religión de las Escrituras, como, por otra parte, hace toda persona

⁴⁵ Cfr. M. IOFRIDA, *ob. cit.*, p. 26.

que hable de ella. Pero esta interpretación tiene un propósito social. No la traduce tanto para sí mismo como para los otros.

En todo caso, sea lo que fuere, lo importante es que entre la religión supersticiosa y la filosofía del sabio hay una tercera cosa, la religión de las escrituras entendida como justicia y caridad, que sirve de puente entre ambos espacios y que tiene una utilidad política. Ya hemos dicho antes que las reformas de la religión y las explicaciones de Cristo, que conocía verdaderamente las cosas reveladas, no son para todos. Lo mismo sucede con la obra de Spinoza:

Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar. Por consiguiente, 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 sacarían 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 Praef/12).

El conocimiento filosófico requiere un largo esfuerzo, talento y dominio, que rara vez tienen los hombres; no es un conocimiento para el pueblo (TTP 5/77). Sin embargo, las normas éticas del cristianismo no contienen sublimes especulaciones, sino cosas muy sencillas (TTP 13/167), por lo que sí son accesibles a todos (TTP15/188). Es más, lo propio de esta religión son las obras. Las opiniones sin relación a las obras ni son pías ni son impías, pues el que cree algo verdadero y apoyado en esa creencia obra mal, tiene una fe impía. Quien creyendo lo falso, obra bien, tiene una fe piadosa (TTP 13/172).

La situación que nos presenta, entonces, Spinoza es la siguiente: en primer lugar, la filosofía para los sabios que son tan

excelsos como raros; en segundo lugar, hay una versión depurada racionalmente del cristianismo que es sólo para algunos, los apóstoles a los que enseña Cristo o los lectores que encontrarán útil la lectura del *Tratado teológico-político*; en tercer lugar, están todos los demás, las gentes sencillas, que pueden practicar la justicia y la caridad por obediencia y seguimiento de Cristo.

Lo importante de la cuestión es que en ninguno de estos tres niveles se necesita un grupo especial de gente que se ve a sí mismo como exclusivo e infalible en la interpretación de las Escrituras. El método de interpretación de las Escrituras que propone Spinoza no exige que el vulgo tenga que atenerse al testimonio de intérpretes, sino que pueden entender por sí mismos las cosas sencillas que se necesitan para una vida de justicia y caridad (TTP 7/115).

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 uno tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por lo tanto, para darse así mismo una explicación y una interpretación de ella [...]

[...] como 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 7/117).

Por otra parte la causa de la desvirtuación de la religión cristiana reside en los pastores y sacerdotes que cambiaron el deseo de propagar la religión por la sórdida avaricia y la ambición, ya que ser pastor llegó a ser un beneficio y una dignidad, tenidas en alta estima. Y para diferenciarse del vulgo introdujeron en la religión abstrusas especulaciones y el prejuicio de que tiene muchas cosas que superan la razón. Y sigue diciendo:

Pero unos prejuicios que transforman a los hombres de racionales en brutos, puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio y distinga lo verdadero de lo falso; se diría que fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento. ¡Dios mío!, la piedad y

la religión consisten en absurdos arcanos. Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina. Claro que, si tuvieran el mínimo destello de esa luz, no desvariarían con tanta altivez, sino que aprenderían a rendir culto a Dios con más prudencia y se distinguirían, no por el odio que ahora tienen, sino por el amor hacia los demás; ni perseguirían tampoco con tanta animosidad a quienes no comparten sus opiniones, sino que más bien se compadecerían de ellos, si es que realmente temen por su salvación y no por su propia suerte (TTP Praef/8).

Vemos pues que es central en la nueva articulación teológico-política que propone Spinoza señalar la potencia de la conciencia y la razón de cada individuo, a las que se debe dejar completa libertad, así como la crítica del fraude de la existencia de un grupo especial que se considera el único e infalible intérprete de la revelación⁴⁶. Además el *Tratado teológico-político* quiere abrir un espacio para una religión universal que, consistiendo en la práctica de la justicia y la caridad, permita la libertad de pensamiento, constituya un terreno de paz social en un tiempo caracterizado sobre todo por las guerras religiosas, y posibilite el desarrollo de ciudadanos activos y racionales⁴⁷. A Spinoza le parece imposible que la mayoría de los hombres pueda acceder a la filosofía y, por eso, lo que propone es que las personas más preparadas, o menos beligerantemente supersticiosas, alcancen ese terreno intermedio para que luego ayuden a la multitud. Su intento es el de cambiar la potencia cognitiva, emotiva y vital que gobierna a la multitud, es decir, la imaginación, de modo que la vida imaginativa sea una imitación externa de la razón (E 5P20), proceso que ha de estar ayudado con

⁴⁶ JONATHAN I. ISRAEL, en "Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration", en OLE PETER GRELL y ROY PORTER, *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 106, dice que en Spinoza hay una relación inversa entre la medida del poder eclesiástico y la medida de la libertad de pensamiento de los individuos, de modo que cuanto más poder eclesiástico hay, menos libertad individual hay.

⁴⁷ Fco. Javier Espinosa, "Naturaleza y religion: Spinoza y el pensamiento actual", *ob. cit.*, p. 87.

instituciones políticas y religiosas⁴⁸, para que se vaya abriendo camino la vida racional.

Y esta propuesta religiosa con esas implicaciones políticas, articulada en torno a la libertad de pensamiento y el poder de la multitud, la hace Spinoza sin pertenecer a la religión cristiana, ni a ninguna otra religión o confesión. Expulsado del judaísmo y no sintiéndose ya judío, vigilado por la Inquisición católica de sus antepasados ibéricos, duramente criticado por la ortodoxia calvinista holandesa, no se reconoce en ninguna identidad colectiva religiosa, ni siquiera en las que pertenecían sus amigos. Se queda sólo y desde fuera de toda religión hace una propuesta religiosa⁴⁹, que quiere traducir el corazón del cristianismo a un lenguaje de justicia, caridad y libertad.

Se parece a la propuesta de Habermas, pero su intención no es ayudar a los cristianos a que participen en una comunidad política que ya es secular y, por ello, causa problemas a las personas religiosas, sino algo previo: ayudar a los cristianos a entender su religión de modo que posibilite una comunidad política libre y justa. Y esta es una lección interesante, creo, para nuestros días. Si es verdad, como dice Maalouf, que la religión la construimos entre todos, creyentes y no creyentes, quizá sea necesario que los no creyentes ayuden a los ciudadanos religiosos, como dice Habermas, a traducir su fe a un lenguaje secular, pero quizá sea más importante, como hace Spinoza, ayudarles a que traduzcan su religión a un lenguaje de justicia, caridad y libertad.

⁴⁸ Cfr. Y. YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Muchnik, 1.995, p. 232.

⁴⁹ J. I. ISRAEL, comparando las posiciones de Locke y Spinoza respecto de la tolerancia, afirma esto mismo, señalando que para Locke la tolerancia tiene un origen religioso, en cuanto que hay que tolerar las diferentes creencias para que los individuos puedan seguir su propia conciencia y salvarse, mientras que para Spinoza en la tolerancia no hay ningún componente religioso: hay que respetar la diversidad natural de los individuos y su derecho a pensar y expresarse libremente, lo que favorece la paz y aleja la violencia (cfr. "Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration", ed. cit., p. 103).

APÉNDICE

Sobre la excepcionalidad de Cristo

Como hemos señalado en la nota a pie de página nº 43, hay varios pasajes en las obras de Spinoza en los que se habla de la excepcionalidad de Cristo. En la carta 73 se dice: “[...] la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en la mente humana y, en su grado máximo, en Jesucristo”⁵⁰. En TTP 1/20-21 habla de la perfección de la mente de Cristo por encima de la de las demás, señalando que su mente debe ser “necesariamente más poderosa y mucho más excelente que la humana”. La razón de esta excepcionalidad, para Spinoza, es que Cristo sabía la vía de la salvación para la gente sencilla y a esto, piensa el filósofo holandés, no se puede llegar racionalmente, porque el poder de la razón no llega a determinar que los hombres puedan ser felices por la sola práctica ética, sin la inteligencia de las cosas (TTP 15/184). La razón nos enseña que, cuando uno entiende adecuadamente las cosas y vive éticamente según la razón, alcanza la felicidad, es decir, se salva. Lo que la razón y la filosofía no pueden explicar es cómo los cristianos pueden llevar una vida de práctica de la justicia y la caridad sólo por obediencia e imitación de Cristo, sin entender el por qué de las cosas, y cómo llevando esa vida de justicia y caridad sin entender el mundo pueden alcanzar a llevar una vida feliz, es decir, pueden salvarse. Se requiere, afirma, un entendimiento mayor que el humano para haber comprendido, como hizo Cristo, que los sencillos, no pudiendo alcanzar la verdad de las cosas y por tanto vivir una vida ética de acuerdo con esas verdades, pueden, sin embargo, vivir en la justicia y la caridad mediante la imitación y el seguimiento de Cristo, y, por tanto, alcanzar la felicidad: “[...] yo defiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación [nota de Spinoza: “A saber: que para la salvación o felicidad es suficiente aceptar los decretos divinos como derechos o mandatos y no es necesario concebirllos como verdades eternas, no lo puede enseñar la razón, sino la revelación, como consta por lo demostrado en el

⁵⁰ La traducción es mía.

capítulo IV”], sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos” (TTP 15/ 188).

Matheron hace un intento muy loable de explicar la excepcionalidad de Cristo en la filosofía de Spinoza, presentando todo el arco de posibles interpretaciones. Lo curioso del asunto es que al final se decanta por una explicación bastante peregrina: Cristo tenía una gran sabiduría teórica y era capaz de prever que las esencias de los hombres religiosos buenos volverían otra vez a existir en este mundo, pero en un tiempo mucho más ético y justo, de manera que estas nuevas condiciones ético-políticas favorecerían el que ellos transitasen desde la religión católica a la sabiduría filosófica y alcanzasen realmente, por tanto, la felicidad⁵¹. No parece pertinente afirmar que Spinoza pudiera haber pensado en un Cristo con un gran conocimiento de la metafísica y de las ciencias o en posibles “reencarnaciones” de las esencias de los hombres. Más bien, lo que quiere decir Spinoza, a nuestro juicio, es que Cristo, no sabemos muy bien cómo, llegó a entender que quienes alcanzan a vivir una vida de justicia y caridad, aunque sea por obediencia e imitación y no por un auténtico conocimiento de las cosas, llegan a ser felices. Spinoza afirma que no podemos demostrar ahora cómo la obediencia cristiana a los preceptos de justicia y caridad lleva a la felicidad, simplemente tenemos una certeza moral de que eso es así; no tenemos la conexión filosófica causal entre esos dos conceptos, sólo una certeza moral. Quizá se refiera a la certeza moral que suministra el conocimiento de personas religiosas que eran buenas y felices, los profetas, el mismo Cristo o, por ejemplo, los padres de A. Burgh, y muchos miembros honestos de las confesiones cristianas (Ep 76). La

⁵¹ A. MATHERON, *ob. cit.*, pp. 208, 226-248 y 250-251. Es sorprendente que Matheron, después de todo el trabajo exhaustivo que hace para explicar la excepcionalidad de Cristo, no cite ni una sola vez el texto que hemos citado arriba, TTP 15/188, sobre el que estamos basando esta interpretación y que está inmediatamente detrás de textos muy citados por él.

certeza moral también es provocada por la idea de que esto es muy útil para la gente sencilla y para el Estado, además de no ser contrario ni nocivo a la verdadera filosofía (TTP 15/185-187). Aunque no tenga la teoría de cómo la obediencia religiosa en la práctica de la justicia y la caridad causa la felicidad, la experiencia le da una certeza moral de que así se puede llegar a ser feliz. Por otra parte, quizá sí se podrían dar explicaciones spinozistas, aunque el mismo Spinoza no lo haya hecho, de cómo la práctica obediente de la justicia y la caridad causa la felicidad. De hecho Matheron lo hace⁵², aunque, como ya hemos señalado, inconcebiblemente desecha la explicación correcta para decantarse por la peregrina. La explicación plausible iría, a nuestro juicio, en la línea siguiente: hay dos maneras de obedecer a Cristo, por obligación y miedo a las consecuencias en la otra vida, o de todo corazón, es decir, por amor a Dios. Los que obran por amor de Dios, aunque es verdad que se trata de un amor pasional y no racional, aman a Dios de todo corazón y refieren a Él (aunque lo conciban un tanto antropomórficamente) todas sus experiencias, tanto las positivas como las negativas. Así son capaces de sentir la presencia de Dios y la alegría, aunque pasional, en todas las circunstancias de la vida, tanto las buenas como las malas, lo que les lleva a una práctica constante y de buen corazón de la justicia y la caridad. Aunque no sepan muy bien cómo y por qué, llevan una vida de alegría, amor, tranquilidad de ánimo, fortaleza, justicia, caridad..., muy semejante a la del sabio. Incluso tenemos que pensar que este tipo de vida es un magnífico campo de cultivo para el nacimiento de ideas adecuadas, de manera que al final podrían llegar a comprender bastante bien las realidades divina y humana, aunque quizá siguieran utilizando un vocabulario no filosófico, sino más bien religioso. Un ejemplo de ello sería lo que el mismo Spinoza nos advierte algunas veces de que ciertas ideas complejas de su metafísica han sido de alguna manera entendidas por otras personas anteriormente como entre la niebla.

Lo que sí parece claro es que nuestro filósofo trata a Cristo siempre con mucho respeto y admiración. Podríamos decir que a todas las demás personalidades religiosas, Moisés, Pablo, Mahoma..., aunque presentadas de manera globalmente positiva,

⁵² A. MATHERON, *ob. cit.*, pp. 172 y 183-195.

les señala defectos, excepto a Cristo. Quizá Spinoza se sintiera muy cercano de Cristo, por haber reformado la religión judía y haber propuesto una religión universal para todos los hombres, una religión interior sin cultos externos, una religión de prácticas éticas sin dogmas. Quizá lo vea como un precedente personal con ciertas similitudes biográficas. De todas formas, el problema se diluye un tanto si se piensa que afirma que Cristo no dice nada nuevo que no estuviera ya en el Antiguo Testamento (aunque quizá de manera confusa) y que no sea parte de la religión natural (TTP 7/103; 11/156; 12/163). Por otra parte, la liberación del pensar filosófico de las garras de los teólogos suponía para él la separación de la teología y la filosofía, lo que implicaba (este es el contexto en el que se está discutiendo la excepcionalidad de Cristo) también la independencia de la teología con respecto a la filosofía y en esa línea tiene sentido la afirmación de que quizá hay cosas teológicas que la filosofía no entiende ni tiene por qué entender, ya que son ámbitos diversos. Y si en el *Tratado teológico-político* Spinoza habla de esas dos vías de salvación y felicidad, la de filosofía para el sabio y la de la obediencia religiosa para todos los hombres, la verdad es que esta segunda vía queda puesta entre paréntesis en la *Ética* y no tiene ninguna función en el sistema, con lo que el papel de Cristo se difumina. Por último, ya que ha des-divinizado a Cristo, darle el estatuto de máxima importancia (“su mente es más poderosa y excelente que la de todos los hombres”) es hacer una cierta compensación (bien es verdad que basada en las razones que hemos visto antes) y acercar su posición al pensamiento religioso de sus lectores.

BIBLIOGRAFÍA

- HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006.
- , “Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural”, en *Isegoría* 10 (1994).

- SPINOZA, B., *Tractatus theologico-politicus*. En C. GEBHARDT, *Spinoza Opera*, Heidelberg, Winter, vol III, 1972.
- , *Tratado Teológico-político*. Trad., intr. y not. de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1986.
- TOLAND, J., *Christianiy not Mysterious*, en PH. MCGUINNESS, A. HARRISON y R. KEARNEY (eds.), *John Toland's Christianity not Mysterious. Text, associated works and critical essays*. Dublin, The Lilliput Press, 1997.
- , *Vindicius Liberi*, en PH. MCGUINNESS, A. HARRISON y R. KEARNEY (eds.), *John Toland's Christianity not Mysterious. Text, associated works and critical essays*. Dublin, The Lilliput Press, 1997.
- , *Letters to Serena. 1704*. New York & London, Garland, 1976.
- , *Nazarenus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Facsímil de la edición de W. Mears de 1732. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2004.
- , *Tetradymus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Facsimil de la edición de W. Mears de 1732. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2004.
- , *Clidophorus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Facsímil de la edición de W. Mears de 1732. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2004.
- , *Hodegus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Facsimil de la edición de W. Mears de 1732. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2004.
- , *Mangoneutes*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Facsimil de la edición de W. Mears de 1732. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2004.
- , *Pantheisticon*. Rev. y Present. de A. Peillon. París, La Luminade & Le Bord de l'Eau, 2006.

- CARRIVE, P., "Les convictions politiques de Toland", en *John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne*, **Revue de synthèse**, 4^e S, N^{os} 2-3, abril-sept., 1995
- CHAMPION, J. A. I., "John Toland: the politics of pantheism" en *John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne*, **Revue de synthèse**, 4^e S, N^{os} 2-3, abril-sept., 1995.
- ESPINOSA, FCO. JAVIER, "Naturaleza y religion: Spinoza y el pensamiento actual", en A. HERNÁNDEZ y J. ESPINOSA, *Razón, persona y política*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996.
- IOFRIDA, M., *La filosofía di J. Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*. Milán, Franco Angeli Editore, 1983.
- ISRAEL, JONATHAN I., en "Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration", en OLE PETER GRELL y ROY PORTER, *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- JAFFRO, L., "L'art de lire Toland" en en *John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne*, **Revue de synthèse**, 4^e S, N^{os} 2-3, abril-sept., 1995,
- LURBE, P., "Le spinozisme de John Toland" en AA.VV., *Spinoza au XVIII^e siècle*. París, Méridiens Klincksieck , 1990.
- , "Clidophorus et la question de la double philosophie" en *John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne*, **Revue de synthèse**, 4^e S, N^{os} 2-3, abril-sept., 1995.
- MAALOUF, A., *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999, pp. 76-77.
- MATHERON, A., *Le Christ et le salud des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier, 1971.
- PEILLON, A., «John Toland (1670-1722). L'étoile flamboyante des Lumières» en J. TOLAND, *Pantheisticon*, Rev. y Present.

de A. Peillon. París, La Luminade & Le Bord de l'Eau, 2006.

TILLIETTE, X., *El Cristo de la filosofía*. Bilbao, DDB, 1994.

YOVEL, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya y Muchnik, 1.995.

ZAC, S., "L'idée de religion chez Spinoza", en S. ZAC (ed.), *Essais spinozistes*, París, Vrin, 1.985.