

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año II

1976

Núm. 3

ÍNDICE

	Pág.
Vicente Collado Bertomeu: Yahwe no es un Dios terrible	1
Antonio Vilaplana: El problema del hombre en el catolicismo actual	21
Gonzalo Gironés: Hardouin y Berruyer, dos herejes oportunos	35
Antonio Molina Meliá: Juan de Torquemada y la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales	45
Antonio Mestre Sanchis: La reforma de la predicación en el siglo XVII (A propósito de un tratado de Bolifón)	79
Juan José Garrido: Spinoza y la interpretación del cristianismo	121
Salvador Castellote: El hombre como persona, según Francisco Suárez	179
Recensiones	209

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

SPINOZA Y LA INTERPRETACIÓN DEL CRISTIANISMO

Por Juan José Garrido

INTRODUCCIÓN

La exposición crítica de toda religión revelada se encuentra fundamentalmente en el “*Tractatus theologico-Politicus*”, obra que provocó uno de los mayores escándalos del siglo xvii. La filosofía implícita desde la que Spinoza elabora dicha crítica es evidentemente la de la *Ética*, expresión definitiva de su pensamiento, y cuyo conocimiento es necesario para entender adecuadamente las afirmaciones spinocianas sobre la religión. La interpretación de la figura de Cristo y la crítica del cristianismo deben situarse dentro de este horizonte más amplio.

1. En el *Tractatus Theologico-Politicus* Spinoza establece, mediante un estudio histórico y crítico de la Escritura, que la religión positiva judeo-cristiana, circunscrita dentro de sus propios límites, ofrece un camino de salvación a aquellos hombres que, incapaces de elevarse hasta la Sabiduría, han de conformarse con la obediencia. El proyecto filosófico spinociano es un proyecto de sabiduría; a través de un saber que “explica”, Spinoza busca un saber que “salva”; la verdad que se propone encontrar es, ante todo, la “verdad beatificante”. Pero conoce Spinoza cuán arduo, y por ello poco seguido, es ese camino; sólo unos pocos alcanzan la felicidad a través de la “revelación natural” o filosofía. Esta es la razón por la que, apoyado en la certeza moral que le merecen los profetas y el mismo Cristo, pretende establecer que “la fe que engendra buenas obras” puede conferir también la salvación. La *Ética* describe la vía racional de salvación; el *Tractatus Theologico-Politicus*, la vía fiducial.

La religión revelada positiva no debe, sin embargo, traspasar sus propios límites; por ello sólo un método adecuado de interpretación de la Escritura capacita para llevar a cabo este trabajo crítico y eliminar de la revelación todo lo que no sea esencial, destruir todos los prejuicios

y restablecer su pureza originaria. Este trabajo de crítica lo realiza Spinoza en tres momentos.

En el primero determina las características de la revelación del Antiguo Testamento. Estudia el judaísmo de una manera directa y extensa. La esencia de la revelación consiste siempre en hacer que los hombres practiquen la justicia y la caridad, pero esa esencia ha quedado configurada de una manera especial por la idiosincrasia del pueblo judío. Moisés y los demás profetas percibieron la revelación “como una ley”. Para ellos Dios era como un príncipe o como un rey que ejercía soberanía tanto sobre el cosmos como sobre el pueblo. Conociendo las cosas por la imaginación, no podían tener una idea adecuada de Dios, como tampoco de sí mismos ni del mundo. La imaginación es el grado inferior de conocimiento; proporciona una concepción antropomórfica de la realidad y, en consecuencia, presenta la revelación como un mandato o una ley exterior. Esa revelación lleva, además, la impronta de la facticidad subjetiva del profeta, con todas las limitaciones que ello implica. Por todo esto, el profeta sólo tiene y sólo puede ofrecer una certeza moral, basada en la viveza de su imaginación, en los signos exteriores que la acompañan y en el testimonio de su vida. La revelación es, además, entendida como “ley del pueblo judío”, y como ese pueblo no goza, según Spinoza, de ningún privilegio espiritual, sino que ha sido elegido solamente en lo referente al cuerpo y los bienes temporales, las sanciones que establece esta ley son puramente exteriores y materiales. Esta revelación, ley del pueblo judío, precisa, por último, de la fe en las historias, de la creencia en los milagros y de un complejo sistema de ritos y ceremonias. La fe en las historias es necesaria para poder transmitir la doctrina, pues la Escritura no establece sus verdades siguiendo el orden de los razonamientos; los milagros ayudan a dar crédito a la fe propuesta o impuesta; los ritos y ceremonias cumplen la función de recordar en todo momento la total dependencia respecto de Dios y de su representante en la tierra. Las historias, los milagros y los ritos son los medios por los que la ley es enseñada, reafirmada e introyectada. La religión, entendida como ley del pueblo judío, alcanza así el mayor grado de exterioridad. La crítica de Spinoza hace ver que la esencia de la revelación no implica esta exteriorización y que, en consecuencia, aún dentro de la esfera de la fe, es posible alcanzar un cierto nivel de “interioridad”.

Es aquí donde Spinoza sitúa la obra de Cristo. Cristo ocupa un lugar privilegiado en la filosofía de Spinoza: en él ha tomado cuerpo la Sabiduría de Dios y su palabra es la misma “Voz de Dios”. Elimina Spinoza de su cristología todo elemento sobrenatural, pero eleva a Cristo a la cima de la humanidad. Lo importante, sin embargo, es su doctrina. Cristo

opera con su predicación la universalización y la interiorización que el judaísmo permite. Apoyado en ella, Spinoza se propone elaborar un cristianismo que vaya más allá de la historia, una religión positiva universal, católica dice, que sea como el reflejo exterior de la conciencia. Esta religión positiva y universal debe sacarse de la Sagrada Escritura con la ayuda del método histórico y crítico de interpretación. Como la Escritura es "Palabra de Dios" en la medida en que mueve a los hombres a la obediencia, de ella han de salir los dogmas mínimos y necesarios de este cristianismo transhistórico. Se alcanza con él el grado máximo de interioridad a que puede llegar la religión revelada. No supera el plano de la imaginación y de la experiencia, pero su formulación evita los antropomorfismos groseros y se sitúa en un nivel netamente moral. Este es el segundo momento de la crítica.

En el tercer momento Spinoza examina el cristianismo histórico. Las confesiones cristianas, desde sus mismos orígenes, no han sabido mantener en su pureza la religión evangélica. Los teólogos de todas las iglesias tienden a confundir la revelación con su propia filosofía, confusión que origina todo tipo de cismas y herejías, de luchas doctrinales, intolerancias y guerras. Este cristianismo histórico deberá, pues, reformarse y conformarse al cristianismo universal.

2. El *Tractatus Theologico-Politicus* es, además de una crítica de la religión positiva, una crítica del Derecho Natural. Al igual que la religión revelada, El Derecho Natural clásico, que no es sino la revelación secularizada, es fruto de la imaginación; los valores de la ética no tienen ningún fundamento objetivo; el estado natural es un estado sin valores y por ello las morales tradicionales quedan descalificadas.

Por último, en el *Tractatus Theologico-Politicus* expone Spinoza los principios naturales sobre los que debe organizarse la comunidad política. El inacabado *Tractatus Politicus* continúa esta línea de reflexión.

* * *

El presente trabajo se limita al estudio de la cristología de Spinoza y de su interpretación del cristianismo. No me ocuparé, por tanto, ni del método histórico y crítico de interpretación de la Escritura, ni de la crítica del judaísmo. Con ello se corre el riesgo de no comprender en todo su sentido algunas afirmaciones de Spinoza; procuraré, para que esto no ocurra, aportar a lo largo de este trabajo todas las precisiones que juzgue necesarias. La crítica del derecho y la filosofía política que-

dan bastante lejos de nuestro tema y tampoco figurarán en las páginas que siguen.¹

I

JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO

Hay muchas maneras de pensar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre el judaísmo y el cristianismo. Los cristianos suelen destacar, por lo general, la originalidad propia del cristianismo, el cual, arrancando del judaísmo, nos revela la última voluntad de Dios sobre los hombres, y transforma radicalmente la realidad deligiosa contenida en el Antiguo Testamento. Suelen pensar que entre ambos Testamentos se puede establecer una relación similar a la existente entre lo provisional y lo definitivo, entre la figura y lo figurado, entre lo anunciado y su realización. Spinoza piensa las cosas de manera muy diferente. Para él la novedad del cristianismo consistirá solamente en “aspectos formales”, nunca en el contenido: la doctrina de ambos testamentos, lo sustancial de ambas revelaciones, es idéntico. Escribe Spinoza: “Podemos también saber por qué la Biblia está dividida en libros del Antiguo y del Nuevo Testamento: antes de la venida de Cristo los profetas predicaban la religión como ley de la Patria, por la fuerza del pacto concluido en el tiempo de Moisés; después de la venida de Cristo los Apóstoles predicaron a todos la misma religión como ley Católica (universal), por la sola fuerza de la pasión de Cristo. Pero esta división no obedece a que

¹ Utilizo la edición de J. Van Vloten et J. P. Land, “*Benedicti De Spinoza Opera quodquod reperta sunt*”, La Haya, Martinus Nijhoff, 1895, 3 volúmenes.

Empleo solamente las siglas siguientes: *T. T. P.*, para el “*Tractatus Theologico-Politicus*”, y *Ep.* para las “*Epistolae Doctorum quorundam ad B. de S. et Auctoris responsiones*”. Las citas hay que leerlas así: *T. T. P.*, XI (II) 89: *Tractatus Theologico-Politicus*, capítulo XI, volumen II de la edición Van Vloten et Land, p. 89; *Ep. LXXIII* (II 412 = *Epístola LXXIII*, volumen II de la edición, página 412; *Ética*, V, prop. XXIII, dem. (I) 254 = *Ética*, parte V, proposición XXIII, demostración, volumen I de la edición, página 254.

La versión castellana de los textos del *T. T. P.* y de las Cartas es mía; cuando he creído conveniente, he incluido en la nota el texto latino. La versión de los textos de la *Ética* es de Vidal Peña (Madrid, Editora Nacional, 1975).

Las referencias bibliográficas las doy completas una sola vez, pero no en el lugar donde el libro o el artículo se cita por primera vez, sino en la Bibliografía que se encuentra al final del trabajo.

sean diversas por su doctrina o a que fueran escritas como carta de una alianza, ni finalmente a que la religión católica, natural en grado máximo, fuera nueva salvo para aquellos que no la conocían; dice el evangelista Juan (1,10): “en el mundo estaba y el mundo no le conoció”.²

Los aspectos formales que confieren la novedad a la religión cristiana son, en primer lugar, la universalidad, como indica el texto citado,³ la “espiritualización” de los motivos de obediencia y de piedad, y, en consecuencia, la “interiorización”. Estos tres aspectos formales, como veremos, están íntimamente conexiónados.

Como quiera que, históricamente, el origen del cristianismo explícito hay que buscarlo en la figura de Cristo, empezaré estudiando los rasgos más sobresalientes de la cristología spinoziana.

II

LA CRISTOLOGÍA DE SPINOZA

CRISTO SEGÚN LA CARNE (EL JESÚS DE LA HISTORIA)

Lo histórico, y lo temporal en general, es la manera como aparecen los sucesos del mundo al primer grado de conocimiento o imaginación. Para Spinoza, y para todo racionalismo, ello no es sino una manifestación contingente de la realidad y un lugar poco propicio para percibir la verdad. Ésta tiene su lugar propio en lo eterno, que es a su vez el orden de lo necesario; y la dimensión humana que mantiene al hombre en contacto con la verdad es la Razón. El hombre escapa de la historia y de la contingencia gracias a la Razón. Desde este punto de vista, afirmar que lo absoluto se ha manifestado en un momento de la historia, elevando ese mismo momento a la categoría de absoluto, no tiene sentido. En la historia sólo podemos encontrar momentos en los que un individuo ha estado más cerca de la verdad, o incluso que ha revelado la verdad, pero una verdad que es *de siempre*, y este “*de siempre*” relativiza el momento de su revelación. Dentro de esta perspectiva hemos de situar la reflexión cristológica de Spinoza.

² T. T. P., XII (II) 98.

³ Cfr. también T. T. P., XI, (II) 90.

Distingue Spinoza, con San Pablo, entre “Cristo según la carne” y el “Cristo según el Espíritu”.⁴ El “Cristo según la carne” es el Cristo de la historia, el que vivió en Palestina, tuvo discípulos, predicó una doctrina, hizo milagros, etc. El “Cristo según el Espíritu” es la doctrina misma de Cristo, el contenido de su enseñanza, que coincide totalmente con las verdades que descubre la Razón, y que trasciende en el espacio y en el tiempo al mismo hombre Jesús. Entre ambos hay ciertamente una relación, que luego estudiaremos.⁵

LAS FUENTES DEL CONOCIMIENTO DEL JESÚS HISTÓRICO

¿Ofrecen garantía las fuentes que poseemos para conocer al Jesús según la carne? La pregunta puede formularse también de esta manera: ¿nos ha llegado la Escritura sin corrupción? Responde Spinoza que lo que nos ha llegado con absoluta seguridad sin corrupción es la Escritura “en cuanto que es Palabra de Dios”, es decir, la ley que nos enseña a amar a Dios sobre todo y al prójimo como a sí mismo, o lo que Spinoza llama “*el sentido*”, contrapuesto a la letra, de la Escritura: “Permanece fuera de toda duda que ésta ha sido siempre la enseñanza de la Escritura y que a su respecto ningún error accidental ha podido corromper el sentido sin ser fácilmente advertible por cualquiera, y que nadie ha podido falsificar esta doctrina sin que su malicia fuera al punto evidente”.⁶ Y lo mismo hay que decir de todas las verdades que son consecuencia y se deducen de esta primera y fundamental verdad, como por ejemplo que Dios existe, que su providencia es universal, etc. Todas estas afirmaciones, en la medida en que son dogmas implicados en el fundamental, nos han llegado también sin corrupción a través de la Escritura.⁷

Pero hay también otras enseñanzas en la Escritura, que si bien no son demasiado relevantes para el sentido fundamental de la misma y

⁴ Refiriéndose a S. Pablo dice: “At Paulus... gloriatur, quod Christum non secundum carmen, sed secundum spiritum noverit”. *Ep.* LXXVIII, (II) 424. Cfr. también *Ep.* LXXIII, (II) 412; *Ep.* LXXVI, (II) 418; *Ética*, IV, prop. LXVIII, sch., (I) 227; *Ep.* XLIII, (II) 350.

⁵ Esta distinción spinoziana, basada en San Pablo, no debe confundirse con la de “Jesús de la historia” y “Cristo de la fe” que la teología actual utiliza con tanta profusión. El “Jesús según la carne” de Spinoza incluye elementos que el teólogo y el historiador situarían en el “Cristo de la fe”. Y el “Jesús según el espíritu” no coincide formalmente con el reconocimiento post-pascual de Jesús como Señor, Cristo y Salvador.

⁶ *T. T. P.*, XII, (II) 100.

⁷ *T. T. P.*, XII, (II) 100.

para la salvación de los hombres, se puede sin embargo afirmar que nos han llegado sin corrupción, siendo en ello la Escritura digna de crédito. Escribe Spinoza: “Hay algunos otros puntos de los que no podemos dudar porque nos han sido transmitidos fidedignamente (*bona fide*), como por ejemplo, los resúmenes de las Historias de la Escritura, que fueron muy conocidos por todos. Entre los judíos, el hombre vulgar acostumbraba en otro tiempo cantar con salmos las antigüedades de la nación. También el resumen de las cosas realizadas por Cristo y su pasión, que al punto fue divulgada por todo el Imperio Romano”.⁸ No podemos, por tanto, dudar razonablemente de la historia de Jesús, y, en lo esencial, hay que admitir que los evangelios narran los hechos tal como ocurrieron. Afir-mar lo contrario sería suponer “que la mayor parte de los hombres se habría puesto de cuerdo en transmitir a la posteridad lo principal de esta historia de una manera distinta de como ellos la recibieron de los testigos, lo cual es increíble”.⁹ Las alteraciones y las mentiras sólo han podido producirse en el resto, en los detalles de tal o cual historia, en tal o cual milagro, para tormento de los filósofos, o en materias de orden especulativo, cuando los cismáticos introdujeron en la Religión estos temas para apoyar así sus invenciones con la autoridad divina.¹⁰ Los evangelios son, en opinión de Spinoza, fieles en la transmisión de lo esencial de la vida de Jesús; lo que cuentan de su origen y de los acontecimientos más importantes de su vida, como su pasión, muerte y sepultura, hay que aceptarlo literalmente.¹¹ Pero no todo lo afirmado en los Evangelios referente a Cristo hay que aceptarlo de la misma manera, como indiscriminadamente hacen las Iglesias. La *encarnación*, los *milagros* y la *resurrección* son un caso aparte.

ENCARNACIÓN

Spinoza no duda en afirmar la superioridad de Cristo sobre los demás individuos humanos. En los primeros capítulos del *Tractatus Theologico-Politicus*, ha demostrado que los profetas del Antiguo Testamento percibieron la voluntad de Dios y la comunicaron a los hombres mediante palabras o figuras reales o imaginarias, esto es, a través del conocimiento

⁸ *T. T. P.*, XII, (II) 100-101.

⁹ *T. T. P.*, XII, (II) 100.

¹⁰ *T. T. P.*, XII, (II) 100.

¹¹ *Ep.* LXXVIII, (II) 423: “Caeterum Christi passionem, mortem et sepultu-ram, tecum literaliter accipio...”.

del primer género;¹² que el conocimiento natural también puede llamarse “revelación”, pero que este conocimiento natural no va más allá de las primeras nociones o fundamentos de nuestro conocimiento y de lo que de ellos pueda deducirse. Pero existe, piensa Spinoza, una tercera posibilidad de revelación, que participa en cierto modo de los rasgos de la primera y la segunda: conocer de una manera inmediata, con la fuerza de la sola mente, lo que no está contenido en los primeros fundamentos de nuestro conocimiento, ni puede deducirse de ellos; es un conocimiento que no proviene de la imaginación y que, sin embargo, va más allá de las posibilidades de la razón de los hombres. Para alcanzar este conocimiento, dice Spinoza, “es necesario poseer un alma superior con mucho al alma humana y también mucho más excelente; y nadie, continúa diciendo Spinoza, ha llegado a tan alta perfección sobre los demás, excepto Cristo, a quien los designios de Dios concernientes a la salvación de los hombres le fueron revelados no por medio de palabras o visiones, sino inmediatamente”.¹³ Cristo no es solamente uno de los hombres más excelentes y mejor dotados, sino el hombre más perfecto y único en la humanidad. Lo que hace de él un ser único e incomparable en la historia no es el haber percibido las verdades eternas de Dios como tales verdades y no como leyes, pues esto lo comparte con todos los filósofos; hay algo más que el filósofo puro, el mismo Spinoza, no puede saber con evidencia “matemática” y tiene que conformarse con una certeza moral:

¹² El tema de la imaginación es capital para comprender toda la crítica spinoziana. Spinoza se ocupa de él fundamentalmente en tres obras: en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, (I) p. 7-8; en el *Corto Tratato*, trad. Appuhn, Oeuvres -1, p. 85-91; y en la *Ética*, II, prop. XIV-XXXI, (I) 88-99; prop. XXXIII-XLIV, (I) 99-107. Entre los comentarios hay que destacar el de M. Gueroult, *Spinoza*, (II) p. 191-487; y apéndice núm. 16, p. 593-608. Floistad, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 249-275. G. H. R. Parkinson, *Spinoza's theory of Knowledge*, p. 138-62. Podemos resumir así su teoría: la imaginación es un conocimiento pasivo consistente en percibir las cosas exteriores, el propio cuerpo y el alma a través del cuerpo, siendo por ello el origen de las ficciones, abstracciones e ideas generales; lo es, también, de los supuestos valores éticos, como lo bueno y lo malo, etc.; es un conocimiento inadecuado, es decir, mutilado y confuso, fuente de error y falsedad, el cual opera una inversión del orden de la realidad; nos hace, además, considerar las cosas como contingentes y temporales. La existencia que se sigue de este primer género de conocimiento es una existencia “apasionada” o alienada.

¹³ *T. T. P.*, I, (I) 362: “Attamen, ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario, atque humana longe excellior, esse deberet. Quere non credo ullum aliud ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt”.

los designios de Dios en lo referente a lo que conduce a los hombres a la salvación (“*Dei placita quae homines ad salutem ducunt*”). Los filósofos no saben por qué “todos los que siguen la regla de vida consistente en el ejercicio de la justicia y de la caridad, es decir, todos los que obedecen a Dios, se salvan y son los únicos en salvarse, y que quienes viven bajo el imperio de las voluptuosidades están perdidos”.¹⁴ Escribe Spinoza: “Admito absolutamente que este dogma fundamental de la teología (que los hombres se salvan por la obediencia) no puede ser descubierto por la Luz Natural o, al menos, que no hay nadie que lo haya demostrado, y que con ello haya demostrado también que la revelación sea absolutamente necesaria”.¹⁵ De este dogma el filósofo sólo puede tener certeza moral, lo mismo que el profeta;¹⁶ y de este dogma, que supera todo conocimiento racional, Cristo tuvo un conocimiento inmediato. Cristo es pues mucho más que un filósofo: es la misma “voz de Dios”. Dice Spinoza: “Dios se ha revelado a los Apóstoles a través del alma de Cristo, como en otro tiempo se reveló a Moisés mediante una voz aérea; y por ello la voz de Cristo, al igual que aquella que oía Moisés, puede ser llamada voz de Dios”.¹⁷

Spinoza va todavía más lejos; tal es, según su opinión, la grandeza de Cristo. De acuerdo con lo dicho anteriormente, afirma que “la sabiduría de Dios, esto es, la sabiduría que es suprahumana, ha asumido en Cristo naturaleza humana. Y Cristo se ha convertido así en camino de salvación”.¹⁸ ¿No es esto afirmar el dogma de la Encarnación tal como las Iglesias lo sostienen? En absoluto. Spinoza dice expresamente que en lo tocante a los dogmas cristológicos de las Iglesias, ni quiere afirmarlos ni negarlos; con toda libertad confiesa no entenderlos.¹⁹ Aún más, en una carta a Oldenburg²⁰ escribe que “la idea de la encar-

¹⁴ *T. T. P.*, IV, (II) 111.

¹⁵ *T. T. P.*, XV, (II) 118; 117 y 120; *Ep.*, XXI, (II) 281-282.

¹⁶ *T. T. P.*, XV, (II) 118. Cfr. A. Matheron, “*Le Christ et le salut...*”, cap. IV, p. 209-225.

¹⁷ *T. T. P.*, I, (I) 362: “... et ideo vox Christi, sicuti illa quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest”.

¹⁸ *T. T. P.*, I, (I) 362-363: “Hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei, hoc est, Sapientiam quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse. Et Christum viam salutis fuisse”.

¹⁹ *T. T. P.*, I, (I) 362.

²⁰ Oldenburg era secretario de la “Royal Society” de Londres. Se interesaba vivamente por las ciencias físicas y por la filosofía. Conoció a Spinoza en el curso de un viaje que hizo a Holanda en 1661; se estableció entre ambos una correspondencia bastante activa, que duró alrededor de cuatro años, y que luego se interrumpió. Diez años más tarde, en 1671, y por la mediación de Tsdhrmhaus, reanudaron las relaciones y Spinoza le envió un ejemplar del *T. T. P.* La lectura

nacion, es decir, que Dios ha asumido naturaleza humana, le parece no menos absurda que la idea de que un círculo ha asumido la naturaleza del cuadrado”.²¹ ¿Cómo interpretar, entonces, la afirmación anterior de que la sabiduría divina ha tomado en Cristo naturaleza humana? La correspondencia de Spinoza con Oldenburg nos permite responder a esta pregunta. Oldenburg le ruega a Spinoza que, ya que no puede confesar que Dios ha asumido realmente naturaleza humana, le explique cómo interpreta el texto del Evangelio de S. Juan: “El Verbo se hizo carne”, y el de la Epístola a los Hebreos: “El Hijo de Dios asumió no el linaje de los ángeles, sino el de Abraham”.²² La respuesta de Spinoza es la siguiente: “Tú crees que los textos citados del Evangelio de S. Juan y de la Epístola a los Hebreos contradicen lo que he dicho sobre la encarnación porque mides con modos de hablar europeos las proposiciones de las lenguas orientales; y aunque Juan escribió su evangelio en griego, sin embargo hebraíza. Sea lo que fuere, ¿crees acaso que cuando la Escritura dice que Dios se manifestó en una nube, o que habita en el Tabernáculo o en el Templo, que el mismo Dios ha asumido la naturaleza de la nube, del Tabernáculo o del Templo? Y lo más grande que Cristo dijo de sí mismo es que él era el “Templo de Dios”, y ello porque como he dicho en mis cartas precedentes, Dios se manifestó en Cristo de una manera excelente; lo cual Juan, para expresarlo con mayor eficacia, dijo que el “Verbo se hizo carne”.²³ Pero con esto Spinoza no quiere decir que los

del libro hizo surgir en la mente de Oldenburg ciertas objeciones que expuso en sus cartas, inaugurando un nuevo período de intercambio epistolar muy interesante por las aclaraciones de Spinoza acerca de su propia obra. Este último período de intercambio epistolar, que abarca desde junio de 1675 hasta febrero de 1676, corresponde a las cartas siguientes: LXI, LXII, LXVIII, LXXI, LXXIII, LXXIV, LXXV, LXXVII, LXXVIII, LXXIX. Sobre Oldenburg y la correspondencia cfr. Appuhn, Spinoza, *Oeuvres*, 4, p. 363; P. Siwek, *Spinoza et le pantheisme*, pp. 62-70.

²¹ *Ep.* LXXIII, (II) 412: “Caeterum quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse me quid dicunt nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videtur quam si quis mihi diceret quod circulus naturam quadrati induerit”.

²² *Ep.* LXXIV, (II) 413.

²³ *Ep.* LXXV, (II) 416: “Loca denique Evangelii Johannis et Epistolae ad Hebraeos iis, quae dixi, repugnare credis, quia linguarum orientalium phrases Europeis loquendi modis metiris; et quamvis Johannes suum Evangelium Grace scripserit, hebraizat tamen. Quidquid sit, an credis, quando Scriptura ait, quod Deus in Nube sese manifestaverit, aut quod in Tabernaculo et in Templo habitaverit, quod ipse Deus naturam Nubis, Tabernaculi et Templi assumpserit? Atqui hoc summum est, quod Christus de se ipso dixit, se scilicet Templum Dei esse, minimum quia, ut in meis praecedentis dixi, Deus sese maxime in Christo manifestavit; quod Johannes ut efficacius exprimeret, dixit, verbum factum esse carnem”.

textos escriturísticos sobre la encarnación haya que interpretarlos alegóricamente. Cristo es un ser humano superior, en él se ha manifestado de una manera privilegiada el mismo Dios. Y esa superioridad ha sido expresada por S. Juan y la carta a los Hebreos de una manera propia a la mentalidad judía. Pero existe realmente esta superioridad, la cual expresada en lenguaje spinozista dice así: el alma de Cristo estuvo especialmente unida a Dios y, en virtud de esa unión íntima, Dios se le reveló a Cristo en la inmediatez de su alma; es decir, Cristo comunicó con Dios de alma a alma ("de mente in mentem").²⁴ Por ello Cristo percibió la revelación de Dios como una verdad eterna, y en esto es un filósofo, y percibió también de la misma manera los designios de Dios en lo referente a lo que conduce a los hombres a la salvación, y en esto Cristo es más que un filósofo. Cristo es así un hombre único en la historia y en él, como en un punto privilegiado, Dios y el hombre han llegado a una intimidad insuperable; el contacto que realiza esta unión es "como la coincidencia perfecta del espíritu con su fuente", en expresión de Dumery.²⁵ Pero siempre se trata de una superioridad humana: Cristo lleva a la naturaleza humana a su más alto grado de perfección. Y este es el fundamento real que autoriza a los autores evangélicos a hablar, con un lenguaje orientalista, de "Logos encarnado". Esta es la razón por la que no se puede interpretar alegóricamente; es suficiente no interpretar con mentalidad occidental el lenguaje que expresa la mentalidad oriental.

Pero afirmar la singularidad de "Cristo según la carne" no implica, para Spinoza, la necesidad absoluta de su mediación soteriológica. Spinoza escribe a Oldenburg: "Para comunicarte más claramente mi pensamiento afirmo que para la salvación no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne".²⁶ Para Spinoza "la fe en las narraciones históricas no tiene ninguna relación con la Ley Divina, no confiere por sí misma la beatitud, sólo tiene utilidad en cuanto sirve para establecer una doctrina".²⁷ La historia no es relevante para la salvación, y la historia de Jesús no escapa a esta condición. La vida, la pasión y la muerte de Cristo no tienen ninguna significación soteriológica y, en consecuencia, los hombres pueden salvarse sin referencia a ellas. Si

²⁴ *T. T. P.*, I, (I) 363; IV, (II) 7.

²⁵ H. Dumery, *Philosophie de la Religion*, t. 2, pp. 59-60. cfr. también las páginas 64-65 de esta misma obra.

²⁶ *Ep.* LXXIII, (II) 412: "Denique, ut de tertio etiam capite mentem meam clarius aperiam, dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere".

²⁷ *T. T. P.*, V, (II) 20.

la mediación del Cristo histórico no es absolutamente necesaria para la salvación, ¿qué tipo de necesidad hay que atribuirle? Será, ciertamente, una necesidad relativa: ofrece a muchos hombres (a los incapaces de elevarse por sí mismos hasta la sabiduría) el camino de la salvación. Pero es sobre todo “el Cristo según el espíritu” quien realmente posibilita la salvación por la obediencia. Por eso la importancia del Cristo de la historia consiste en la deshistorificación de Cristo: a través del Cristo de la historia los hombres pueden liberarse de la historia y alcanzar la beatitud.

LOS MILAGROS DE JESÚS

Spinoza piensa que los milagros son equivalentes a ignorancia. En realidad todo sucede en el mundo según las leyes inviolables y eternas de la Naturaleza. Los acontecimientos insólitos pueden deberse sencillamente a una narración fantástica que contradice las más elementales leyes de la Naturaleza que conocemos; en ese caso, el relato debe rechazarse como absurdo. Puede ocurrir también que la narración insólita de un texto de la Escritura sólo lo sea para un lector occidental ignorante de los giros de lenguaje orientales. Puede suceder, en tercer lugar, que se narre un acontecimiento realmente insólito, que no puede ser explicado por nuestra manera habitual de entender las cosas. Cristo realizó ciertamente en su vida prodigios de estos. Ante estos hechos insólitos lo primero que hay que hacer es procurar por todos los medios buscar una explicación natural; la narración evangélica da a veces indicios de que tal prodigio se realizó utilizando conocimientos naturales que nosotros no acabamos de conocer; Spinoza cita el ejemplo de Juan, 9,6-8 (la curación del ciego de nacimiento); nosotros no comprendemos cómo una mezcla de saliva y tierra puede devolver la vista a un ciego. Pero la somera indicación evangélica da a entender que se trata de una cura medicinal cuyos principios desconocemos.²⁸ Cuando no puede descubrirse que un relato de milagro contradice las reglas de la Naturaleza, ni es resultado del desconocimiento de los giros orientales, ni se puede encontrar ninguna explicación natural, la única actitud viable de momento es suspender el juicio.²⁹ Por lo demás, aunque Cristo no hubiera realizado milagros nada cambiaría nuestro juicio sobre él: la Religión no tiene ninguna necesidad de apoyarse en la ignorancia; su estable-

²⁸ *T. T. P.*, VI, (II) 31.

²⁹ *Ep.* LXXV, (II) 416.

cimiento depende sólo de la doctrina.³⁰ Pero, con todo, los milagros, como signos exteriores que acompañan a la doctrina, dada la constitución propia del vulgo, fueron de gran utilidad para la aceptación del mensaje y su rápida transmisión y extensión por medio de los apóstoles, a quienes Cristo concedió también este poder.³¹ El poder de los milagros de Cristo, se debe, según la mentalidad de Spinoza, a su gran superioridad en todos los órdenes sobre los demás hombres.³²

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

Spinoza escribe a Oldenburg que los relatos evangélicos sobre la resurrección de Cristo hay que tomarlos alegóricamente, a diferencia de su pasión, muerte y sepultura, que hay que afirmar literalmente.³³ Es evidente que los evangelistas narran las circunstancias de la resurrección como si se tratara de un acontecimiento histórico similar a su pasión, muerte o sepultura; los evangelistas, ignorantes, creyeron que el cuerpo de Cristo resucitó, subió al cielo y está sentado a la derecha de Dios, y que esto hubiera podido ser experimentado por los mismos infieles si se hubieran encontrado en el lugar donde Cristo se apareció a sus discípulos. Pero en esto los evangelistas pudieron equivocarse. La resurrección, tal como ellos la narran, es entendida como un milagro que viola claramente las leyes de la naturaleza, y esta absurdidad sólo la ignorancia puede atreverse a afirmarla. Se trata, pues, de una narración cuyo contenido puede demostrarse que es absurdo. Transcribimos el texto de Spinoza: “Por lo demás, creo haber explicado suficientemente, si no me equivoco, en el *Tractatus Theologico-Politicus*, mi opinión acerca de los milagros. Sólo quiero añadir esto, que si tenemos en cuenta el hecho de que Cristo no se apareció ni al senado ni a Pilato, ni a ninguno de los infieles, sino solamente a los santos, y también que Dios no tiene ni derecha ni izquierda, ni está en un lugar, sino en

³⁰ *Ep.* LXXIII, (II) 411: “... divinae revelationis certitudinem sola doctrinae sapientia, non autem miraculis, hoc est ignorantia, adstrui posse...” *Ep.* LXXV (II) 416: “... et Religionem, uti dixi, sola Doctrinae Sapientia adstruere”. *Ep.* LXXV, (II) 415: “Miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam et Religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram, et quam maxime ignorant, ostendere volunt”. Spinoza dedica al tema de los milagros el cap. VI del *T. T. P.*, (II) 22-37.

³¹ *T. T. P.*, XI, (II) 89.

³² *Ep.* LXXV, (II) 416: “... Deus sese maxime in Christo manifestavit”.

³³ *Ep.* LXXVII, (II) 423: “Coeterum Christi passionem, mortem et sepulturam tecum liberaliter accipio, ejus autem resurrectionem aegoricè”.

todas partes por su esencia, y que la materia es en todas partes la misma, que Dios no se manifiesta fuera del mundo en un supuesto espacio imaginario, y que, por último, la constitución del cuerpo humano está obligada por el sólo peso del aire a mantenerse dentro de límites precisos, entonces fácilmente verás que la aparición de Cristo no es diferente de aquella en que Dios se apareció a Abraham cuando vio a los tres hombres a los que invitó a comer consigo. Mas dirás que los apóstoles creyeron que Cristo resucitó de la muerte, etc., cosa que no niego. Como también el mismo Abraham creyó que Dios había comido con él, y todos los israelitas que Dios descendió del cielo al monte Sinaí rodeado de fuego, y que habló con ellos de una manera inmediata, siendo así que éstas, y otras muchas apariciones o revelaciones semejantes, fueron adaptadas a la comprensión y a las opiniones de esos hombres a través de los cuales Dios ha querido revelar su mente. Concluyo, pues, que la resurrección de Cristo de entre los muertos fue en realidad espiritual, revelada solamente a sus fieles y acomodada a su comprensión; entiendo por ello que Cristo recibió el don de la eternidad³⁴ y resucitó de entre los muertos (entiendo aquí “muertos” en el mismo sentido que Cristo dice “dejad a los muertos enterrar a sus muertos”), por el hecho mismo de que, con su vida y su muerte, dio ejemplo de una santidad única y (entiendo) que en tanto saca a sus discípulos de la muerte en cuanto ellos mismos siguen el ejemplo de su vida y su muerte. No sería difícil explicar según esta hipótesis toda la doctrina del Evangelio. Es más, el cap. 15 de la 1.^a Carta a los Corintios sólo puede ser explicada por esta hipótesis y los argumentos de Pablo sólo pueden comprenderse desde ella, mientras que siguiendo otra hipótesis común aparecen débiles y pueden ser refutados sin mucho esfuerzo; sin hablar del hecho de que los cristianos interpretan espiritualmente todo lo que los judíos interpretaban literalmente”.³⁵ El pensamiento de Spinoza es claro. La resurrección de Cristo, como tal, es uno de los prodigios o milagros cuya absurdidad puede ser demostrada, pues contradice las leyes de la natu-

³⁴ El texto latino dice: “Christum aeternitate donatus fuit”. He traducido: “recibió el don de la eternidad”. Es difícil una traducción adecuada de esta construcción extraña. Appuhn, por ejemplo, traduce: “le Christ est entré en possession de l'éternité” (*Oeuvres*, 4, p. 34).

³⁵ *Ep.* LXXV, (II) 415-416. De este largo texto es importante transcribir el fragmento siguiente: “Concludo itaque, Christi a mortuis resurrectionem revera spirituales, et solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse, nempe quod Christus aeternitate donatus fuit, et a mortuis (mortuos hic intelligo eo sensu, quo Christus dixit: “Sinite mortuos mortuos suos sepelire”) surrexit, simulatque vita et morte singularis sanctitatis exemplum dedit, et aeternus discipulos suos a mortuis suscitavit, quatenus ipsi hoc vitae ejus et mortis exemplum sequantur”.

raleza que nosotros conocemos; se opone claramente a algunas verdades firmemente establecidas por la Razón. Los apóstoles la afirmaron en su literalidad porque ignoraban estas leyes naturales. Pero no se puede olvidar que la resurrección está en el centro mismos de la religión cristiana. Por ello el único camino que queda es la interpretación alegórica o espiritual. San Pablo, dice Spinoza, entendió el hecho más adecuadamente: San Pablo se gloria de haber conocido a Cristo según el espíritu, lo que quiere decir que comprendió el verdadero sentido de la resurrección mediante una comprensión espiritual de la misma.³⁶ ¿En qué queda la resurrección interpretada espiritualmente? Para responder a esta pregunta hay que intentar comprender las dos proposiciones siguientes: (1) Resucitó de entre los muertos y (2) recibió el don de la eternidad o entró en la eternidad. El mismo Spinoza nos indica en el texto citado el sentido que hay que darle al término “muerto”: “Entiendo aquí ‘muerto’, dice, en el mismo sentido en que Cristo dice ‘dejad a los muertos enterrar a los muertos’”; es decir, que no tiene un sentido físico, sino que se refiere a otro tipo de muerte, un sentido que podríamos denominar moral: está muerto quien no ordena su vida según la justicia y la caridad; o dicho con terminología de la *Ética*, quien es esclavo de sus pasiones y no vive según la Razón, y en consecuencia no es libre. Hemos dicho ya que el resultado último de una conducta ordenada por la obediencia religiosa, cuya esencia es la práctica de la justicia y la caridad, y el comportamiento ético de aquel que vive según las exigencias de la Razón, es el mismo, aunque sólo se puede saber con certeza moral dicha conformidad. Interpretado así, que Cristo ha resucitado de los muertos quiere decir “que su vida y su muerte han sido ejemplos de una santidad única; que ha sido un hombre que, de una manera eminente, ha hecho de la práctica de la justicia y de la caridad el sentido de su vida y su muerte; y dada la superioridad absoluta de Cristo sobre todos los hombres, su resurrección de entre los muertos es la expresión simbólica de su alto grado de libertad; Cristo es el hombre en el que se ha manifestado de una manera única en la historia el poder del intelecto, es decir, la libertad plena.”³⁷

Pero es un hecho que Cristo murió de muerte física. Y Spinoza dice que recibió el don de la eternidad. ¿Cómo entender esta expresión? ¿Qué es la eternidad y cómo se puede participar de ella? Tenemos que recurrir a la *Ética*. “Entiendo por eternidad, dice Spinoza, la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesaria-

³⁶ *Ep.* LXXVIII, (II) 423-424.

³⁷ El libro IV de la *Ética* lleva el título “*De Servitute humana*”; y el libro V: “*De Potentia intellectus seu de libertate humana*”.

mente de la sola definición de una cosa eterna.”³⁸ En esta definición general, Spinoza está pensando en la eternidad de Dios. Pero también debe incluir toda otra eternidad participada. ¿En qué sentido es eterna el alma? Es claro que esta eternidad no es, según Spinoza, la supervivencia del alma después del cuerpo, tal como la entiende el hombre de la imaginación, el vulgar; no es la continuación temporal de una vida del alma después de la muerte. La eternidad no puede definirse por el tiempo, y el alma “dura” mientras envuelve la existencia de este cuerpo temporal.³⁹ Es de otro orden. Será, eso sí, una eternidad *personal*. “En Dios, dice Spinoza, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad (sub specie aeternitatis).”⁴⁰ Dos aspectos cabe destacar en esta proposición: el alma, en primer lugar, es considerada aquí como la *idea* que expresa la esencia concreta de tal o cual cuerpo humano; Dios, causa inmanente y necesaria según la *Ética*, no es sólo la causa de tal o cual cuerpo humano, sino también de su esencia, que debe ser necesariamente concebida, por ello, por medio de la esencia misma de Dios según una cierta necesidad eterna: en consecuencia, ese concepto o idea debe darse necesariamente en Dios.⁴¹ El resultado es que el alma humana no puede quedar absolutamente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno (“ejus aliquid remanet quod aeternum est”).⁴² El problema está en saber qué es ese “aliquid” que permanece después de la destrucción del cuerpo. Spinoza dice que “la idea de la esencia del cuerpo humano”, que se da necesariamente en Dios, pertenece a la esencia del alma misma (“ad essentiam Mentis humanae pertinet”).⁴³ La idea que permanece después de la muerte no es toda el alma humana, pues el alma es también la idea del cuerpo considerado como existente actualmente en su duración temporal; la “parte” que permanece es “un cierto punto de vista ‘eterno’ que nuestra alma puede tener sobre el cuerpo, punto de vista reflexivo que coincide con la idea

³⁸ En *Ética* I, def. VIII, (I) 38, dice Spinoza: “Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur”; y explica: “Talis enim existentiam ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine careat concipiatur”. La eternidad del alma la trata Spinoza en *Ética* V, prop. XXIII y siguientes, (I) 254.

³⁹ *Ética*, V, prop. XXIII, sch., (I) 254.

⁴⁰ *Ética*, V, prop. XXII, (I) 254.

⁴¹ *Ética*, V, prop. XXII, dem., (I) 254.

⁴² *Ética*, V, prop. XXIII, (I) 254: “Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet quod aeternus est”.

⁴³ *Ética*, V, prop. XXIII, dem., (I) 254.

que Dios tiene de nosotros mismos; esa parte es la “conciencia reflexiva”; “Como de todas maneras, dice Spinoza, eso que se concibe con una cierta necesidad eterna por medio de de la esencia misma de Dios es algo, ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno”; dicho de otra manera :“esa idea que expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad es un determinado modo de pensar (“certus cogitandi modus”) que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno.⁴⁴ Spinoza tiene mucho interés en que no se confunda esta eternidad de una parte del alma con “duración alguno de la misma definible por el tiempo”. La parte del alma por la que poseemos un conocimiento adecuado y verdadero, sobre todo el conocimiento del tercer género, es la que es eterna.⁴⁵ De este tercer modo de conocimiento nace el “amor intellectualis Dei”, también eterno, y compañero inseparable de la verdadera libertad.⁴⁶

El segundo aspecto, una vez aclarado el primero, no es menos importante. Spinoza dice que es eterna “la idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano”; se trata, pues, de una idea singular. Como dice Alquié “es posible para Spinoza, sin abandonar por ello la idea de un alma individual, descubrir una existencia del alma que no tenga relación con la duración del cuerpo”.⁴⁷ En la metafísica spinoziana toda esencia es individual por sí misma.

⁴⁴ *Ética*, V, prop. XXIII, sch., (I) 254; prop. XXIX, (I) 257; prop. XXXI, sch., (I) 258.

⁴⁵ *Ética*, V, prop. XXXI y dem., (I) 258.

⁴⁶ *Ética*, V, prop. XXIV hasta XXXVII, (I) 255-256.

⁴⁷ F. Alquié, “*Servitude et liberté...*”, pp. 112-114. La interpretación que doy de la eternidad del alma sigue fundamentalmente la propuesta por sus grandes expositores. Consúltense entre otros: Delbos, “*Le Spinozisme...*”, pp. 158-177; S. Zac, “*L'idée de vie chez Spinoza*”, pp. 155-172; Jean Brunschwig, “*Spinoza et ses contemporains*”, pp. 115-134; E. E. Harris, “*Salvation from Despair*”, pp. 227-239; H. A. Wolfson, “*The Philosophy of Spinoza*”, pp. 331-369; A. Matheron, “*Remarques sur l'immortalité de l'âme humaine...*”, pp. 123-142. Existen, evidentemente, otras interpretaciones; hay que reconocer que es uno de los temas más difíciles del spinozismo. Sin embargo, no me parece aceptable la interpretación de Vidal Peña; comentando la prop. XXIII de la parte V, escribe: “Es necesario fijarse con sumo cuidado en la Demostración que sigue: eso “eterno” que queda del alma tras destruirse el cuerpo, no tiene nada que ver con la “inmortalidad personal”; y continúa en la nota siguiente: “¿Qué es ese algo que queda tras la desaparición del cuerpo?, “eso que se concibe con una cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios”, según la proposición anterior. La proposición anterior dice que “eso que se concibe” así es la idea, *sub specie aeternitatis*, del cuerpo humano. Lo que Spinoza está diciendo es que, muerto el cuerpo, sigue siendo una verdad eterna que era como era y actuó como actuó debido a tales o cuales causas. Probablemente, estas proposicio-

Uniendo ambos aspectos podemos decir, con Alquié, que “habría que hablar de una verdadera existencia esencial distinta de su existencia temporal”.⁴⁸ Para Spinoza la esencia del alma, que es la idea de la esencia necesaria de tal cuerpo humano, no se confunde con un punto de vista subjetivo.

En conclusión, podemos decir que la resurrección de Cristo es, en primer lugar, y como ya hemos dicho, expresión simbólica, adaptada a la mente de los discípulos, de su alto grado de libertad. Es también la entrada en la eternidad definitiva de la parte de su alma reflexiva que percibió las cosas con el tercer grado de conocimiento. Ambos aspectos están íntimamente unidos: puesto que Cristo posee un conocimiento adecuado de las cosas, puede acceder al nivel más elevado de libertad y beatitud, y tras la muerte, precisamente esa “parte” reflexiva del alma permanece eternamente en una existencia necesaria no temporal. Tal es la interpretación alegórica que el filósofo debe hacer de los relatos bíblicos de la resurrección. Y desde esta perspectiva se entiende el sentido de la acción salvífica de Cristo sobre los hombres: en la medida en que los hombres captan ese ejemplo único de libertad, de vida moral auténtica, y, fiados de su testimonio, se proponen a Cristo como modelo, haciendo de la práctica de la justicia y de la caridad el proyecto fundamental de su vida, en esa misma medida se salvan, resucitan también ellos de la muerte moral que supone una vida sometida a las pasiones; y, aunque no por vía reflexiva, alcanzan también la eternidad.

III

LA DOCTRINA DE JESÚS

El Jesús histórico fue esencialmente un predicador, como nos cuentan los Evangelios. Su superioridad y su ejemplar santidad, que Spinoza afirma tan rotundamente, tienen que demostrarse a partir de lo que la Escritura misma dice de Él. Y es estudiando la doctrina de Jesús como podre-

nes hicieron pensar a Unamuno que esa eternidad era un escaso consuelo para el que desea la inmortalidad personal” (Ética, notas 9 y 10, p. 375). Creo que Vidal Peña confunde la existencia esencial del alma, necesariamente individual, y la existencia temporal. Spinoza niega sólo lo segundo, afirma lo primero y nos previene contra la confusión de ambas cosas. Cfr. también J. Lacroix, “Spinoza et le problème...”, p. 118.

⁴⁸ Alquié, “*Servitude et liberté...*”, p. 113.

mos hacerlo. ¿Cómo percibió Jesús la doctrina que transmitió? ¿Cómo la transmitió a sus discípulos? ¿Cuál era el contenido de la misma?⁴⁹

CÓMO PERCIBIÓ CRISTO LA DOCTRINA QUE TRANSMITIÓ

Lo primero que nos dice Spinoza sobre la cuestión del cómo de la revelación es que Cristo “no es un profeta”. A diferencia de Moisés y los demás profetas del Antiguo Testamento que percibieron la revelación de Dios por medio de la imaginación, es decir, mediante palabras o figuras realmente percibidas (como Moisés) o imaginarias (como los otros profetas), Cristo, el Cristo según la carne, conoció esa misma revelación de Dios de una manera inmediata, sin ningún tipo de intermediarios.⁵⁰ Como consecuencia de ello, Cristo tampoco percibió la revelación como una ley necesariamente circunscrita a una nación, capaz de mover a la obediencia sólo por motivaciones exteriores, como premios o castigos, todos ellos de orden temporal y referente a los bienes del cuerpo;⁵¹ ni precisaba reforzar su revelación con un complejo sistema de ritos para que la sumisión fuera más llevadera.⁵² Cristo no es, pues, un profeta.

Si Cristo no conoció la revelación a través de la imaginación, ¿cómo la conoció? Dios reveló sus designios a Cristo sin intermediarios de ninguna clase, inmediatamente: si Moisés hablaba cara a cara con Dios, como un hombre habla con un amigo, Cristo, por el contrario, comunicó con Dios “de alma a alma” (“de mente ad mentem”).⁵³ Y de esta manera Dios, a través del alma de Cristo (“per mentem Christi”) reveló los designios de Dios al género humano.⁵⁴ El alma de Cristo ocupa en la nueva revelación el lugar que ocupaba en la de Moisés la voz que éste oía; por eso la voz de Cristo, piensa Spinoza, puede ser llamada “la voz de Dios”,⁵⁵ o como dice en otro lugar: “Cristo es la misma

⁴⁹ Estas tres cuestiones me vienen inspiradas por A. Matheron, “*Le Christ et le Salut...*”, p. 90.

⁵⁰ Cfr. nota 12.

⁵¹ *T. T. P.*, IV, (II) 7; V, (II) 13.

⁵² *T. T. P.*, V, (II) 11-22.

⁵³ *T. T. P.*, I, (I) 362-363. Brunschvicg traduce así: “Si Moïse parlait à Dieu face à face comme parle un homme à son compagnon, c'est à dir, par l'intermédiaire de deux corps, le Christ, lui, à communiqué avec Dieu *esprit à esprit*”. “*Spinoza et ses contemporains*”, p. 18.

⁵⁴ *T. T. P.*, I, (I) 362: “Adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aërea”.

⁵⁵ *T. T. P.*, I, (I) 362: “Et ideo vox Christi, sicuti illa quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest”.

boca de Dios".⁵⁶ No quiere decir Spinoza que Cristo sea algo así como el "ventrílocuo" del absoluto, sino que es su mismo pensamiento consciente lo que constituye la revelación de Dios; lo contrario sería pensar la presencia inmediata de Dios en Cristo como una posesión, y nada más extraño al pensamiento spinoziano.

En virtud de esa presencia inmediata de Dios, Cristo conoció la revelación "como una verdad eterna", no como un mandato o una ley. Dicho con otras palabras, Cristo tuvo un "conocimiento adecuado" de la revelación de Dios.⁵⁷ Conocer adecuadamente la verdad de Dios es conocerla "racionalmente", como una verdad. El conocimiento del segundo y tercer género son ambos adecuados, pero mientras el primero, basado en las nociones comunes, no nos da a conocer la esencia de las cosas particulares, el tercero, o "ciencia intuitiva", aprehende las cosas como eternas al mismo tiempo que singulares; es un conocimiento por el que el espíritu aprehende de una manera directa la íntima unión de las cosas singulares con Dios. Es el conocimiento perfecto. Los profetas, lo hemos repetido varias veces, percibieron las cosas a través de la imaginación, esto es, inadecuadamente. Cristo, pues, percibió a través del entendimiento lo que los profetas percibieron por la imaginación, concibiendo entonces lo revelado como necesario y eterno. Y como la Razón es el lugar de lo universal, la revelación de Cristo no está condicionada por la facticidad y estructura contingente de la subjetividad humana, ni por el espacio ni por el tiempo. Pertenece al dominio de lo universal. Sería absurdo, por ello, afirmar, dice Spinoza, que Dios acomodó sus revelaciones a las opiniones de Cristo, como también lo hubiera sido decir que en el Antiguo Testamento los acomodó y adaptó a los ángeles a través de los cuales se revelaba a los profetas: percibida por el intelecto, la revelación queda liberada de la situación contingente y fáctica del sujeto; yendo más allá de lo categorial, se instala en el dominio de lo trascendental.⁵⁸

Tenía que ser así, además, por otra razón: Cristo no fue enviado a enseñar solamente a los judíos, sino a todo el género humano; para ello no podía acomodar su mente a las opiniones de los judíos, sino también, y sobre todo, a las opiniones y doctrinas comunes al género humano, es decir, a las "nociones comunes y verdaderas" que son el objeto de la Razón.⁵⁹

⁵⁶ *T. T. P.*, IV, (II) 7: "nam Christus non tam Propheta quam os Dei fuit".

⁵⁷ *T. T. P.*, I, (I) 362; IV, (II) 7.

Todo esto es lo que Spinoza quiere decir cuando afirma que Cristo percibió la revelación “con la pura inteligencia” (“pura mente”).⁶⁰

La universalización de la revelación supone la espiritualización de la misma. Cristo opera, según Spinoza, la interiorización de la religión. Moisés, en los cinco libros que se le atribuyen, sólo promete a los judíos la felicidad temporal, es decir, los honores, la fama, las victorias, las riquezas, etc., y aunque esos cinco libros contienen muchas cosas morales, sin embargo, no figuran allí como tales enseñanzas morales comunes a todos los hombres, sino como mandatos externos adaptados a la capacidad y al ingenio de los hebreos y cuya finalidad es el mantenimiento de su Estado. Moisés, por ejemplo, ordena “no matar” y “no robar”, no en calidad de doctor, sino en tanto que legislador y príncipe. Por ello no prueba con el razonamiento la verdad de estos mandatos, sino que les añade la amenaza de un castigo. Lo mismo hay que decir del precepto de no cometer adulterio: Moisés sólo contempla la utilidad del Estado, con lo cual dicho precepto deja de ser una norma moral.⁶¹ Las enseñanzas de Cristo son otra cosa: no sólo condena el acto exterior, sino sobre todo la intención, el acto interno, y por ello mismo su doctrina pertenece al orden de la moral, se refiere a la tranquilidad del alma y la verdadera felicidad del hombre. Así es como hay que entender e interpretar el sermón de la montaña de Mt. 5: “Cristo, repite Spinoza, ha sido enviado no para conservar el Estado y establecer leyes, sino para enseñar la ley universal (natural)”.⁶² La ley de Moisés y las enseñanzas universales de Cristo pertenecen a órdenes distintos: la primera al orden político, la segunda al orden moral. Es por ello erróneo pretender que Cristo abrogó la ley de Moisés con leyes nuevas.⁶³ Siendo la enseñanza de Cristo esencialmente moral, se comprende que sólo prometiera a los “obedientes” recompensas de orden espiritual: de esta forma Cristo liberó a sus fieles de la servidumbre de la ley, confirmán-

⁵⁸ *T. T. P.*, IV, (II) 7: “Quapropter aequè a Ratione alienum esse statuere Deum suas revelationes opinionibus Christi accommodavisse, ac quod Deus antes suas revelationes opinionibus angelorum, hoc est vocis creatae et visionum, accommodaverit”.

⁵⁹ *T. T. P.*, IV, (II) 7; VII, (II) 42-43; XII, (II) 97-98.

⁶⁰ *T. T. P.* IV, (II) 7.

⁶¹ *T. T. P.*, V, (II) 12-13.

⁶² *T. T. P.*, V, (II) 13: “... nam Christus, uti dixi, non ad imperium conservandum et leges instituendum, sed ad solam legem universalem docendum missus fuit”. Cfr. también *T. T. P.*, VIII, (II) 43.

⁶³ *T. T. P.*, V, (II) 13: “Et hinc facile intelligimus, Christum legem Mosis minime abrogavisse, quandoquidem Christus nullas novae leges in rempublicam introducere voluerit...”).

dola y grabándola para siempre en sus corazones.⁶⁴ El hombre libre es el del “consentimiento interior”, el de la auténtica obediencia y rectitud de intención. La novedad de la predicación de Cristo hay que buscarla aquí: Cristo, dada su superioridad humana y su unión íntima con Dios, conoció de una manera inmediata y como una “verdad eterna” la revelación de Dios; en consecuencia, su enseñanza, esencialmente moral y racional, tiene como fin la auténtica felicidad del hombre, su beatitud, y es por ello totalmente espiritual e interior. Universalidad, espiritualización e interiorización son los aspectos formales que confieren a la predicación de Cristo su atractiva novedad. Pero, con todo, no por ello hay que perder de vista la unidad de contenido de ambos testamentos.⁶⁵

¿QUÉ FORMA ADOPTÓ LA ENSEÑANZA DE CRISTO?

Cristo se vio forzado a utilizar dos tipos de enseñanza. Según fuera el oyente, exponía la revelación como *verdad eterna* o como un *mandato*. Escribe Spinoza: “Así pues, Cristo percibió las cosas reveladas verdadera y adecuadamente, y si alguna vez las prescribió como leyes, fue a causa de la ignorancia y la obstinación de sus oyentes. Actuando así hizo las veces de Dios (“quare in re vicem Dei gessit”) acomodando la revelación a la capacidad del pueblo. Por ello, aunque haya hablado un poco más claramente que los profetas, sin embargo enseñó las cosas reveladas de una manera oscura y mediante parábolas, principalmente cuando hablaba a aquellos a quienes no les era dado entender el Reino de los Cielos (Mt. 13,10). Pero, sin duda alguna, a quienes les fue dado conocer el misterio de los cielos, enseñó las cosas como verdades eternas y no las prescribió como leyes”.⁶⁶ Cristo impartió, pues, su enseñanza de dos maneras: una *exotérica*, dirigida a la mayoría de la gente incapaz de comprender los argumentos de la Razón; es una exposición “inadecuada” de la doctrina, destinada al hombre que no se ha elevado más allá de la experiencia y de la imaginación, doctrina toda ella repleta de antropomorfismos y concesiones a la ignorancia. Tenía que ser necesariamente así, pues de lo contrario la doctrina evangélica no hubiera podido llegar al vulgar. Spinoza no se hace demasiadas ilusiones acerca del hombre; sabe que el hombre real se mueve por la pasión y es ignorante; y este hombre vulgar solo tiene posibilidad de

⁶⁴ T. T. P., V, (II) 13; IV, (II) 8; XII, (II) 94.

⁶⁵ T. T. P., V, (I) 13; XI, (II) 98.

⁶⁶ T. T. P., IV, (II) 7-8.

salvación en la medida en que se le adapten las doctrinas.⁶⁷ Impartió, también, una enseñanza *esotérica*, reducida a un grupo forzosamente reducido de individuos, a los discípulos más iniciados. Los Evangelios reflejan casi exclusivamente la enseñanza exotérica, pues tienen como fin último promover la fe: “La doctrina evangélica, dice Spinoza, no contiene nada que supere la simple fe”.⁶⁸ Pero aún siendo la doctrina evangélica antropomórfica y aún estando adaptada a la mentalidad del vulgar, supone un serio paso adelante respecto a la presentación misma de la doctrina profética.

LA DOCTRINA DE CRISTO

De la doctrina *esotérica* de Cristo Spinoza no dice nada, pues el mismo Evangelio la silencia. Pero podemos afirmar sin temor a equivocarnos que Spinoza piensa que no sería distinta de la doctrina de la Ética. De hecho, la doctrina contenida en el Evangelio, interpretada “racionalmente”, corresponde punto por punto a las conclusiones de la *Ética*. El Evangelio sería una versión antropomórfica de la Filosofía. Además, y esto es un punto en el que Spinoza pone mucho énfasis, las dos versiones de la misma doctrina, la racional y la antropomórfica, conducen a las mismas consecuencias prácticas: el sabio es justo y caritativo porque ello es una exigencia misma de la verdad que posee; el vulgar practica la justicia y la caridad movido por la obediencia que supone la fe. Podemos por ello afirmar que la doctrina evangélica es un “spinozismo reducido a sus conclusiones”.⁶⁹ Y, en consecuencia, la doctrina *esotérica* sería un spozismo pleno.

CRISTO SEGÚN EL ESPÍRITU

La doctrina de Cristo, en la medida que trasciende al mismo Cristo histórico, es llamada por Spinoza “Espíritu de Cristo”. “Cristo según el Espíritu”, “Sabiduría de Dios”, “Idea de Dios”, “Conocimiento ver-

⁶⁷ Spinoza nunca quiso tomar como punto de partida de su estudio al hombre ideal, sino al hombre tal como realmente es. Ello le impide ser un “moralizante” en ética y un utópico en política. Cfr. *T. T. P.*, Prefatio, (I) 349-350; *Tractatus Politicus*, (II) 269-270; 170-171; *Ética*, III, prop. III y siguientes, (I) 124 y siguientes.

⁶⁸ *T. T. P.*, XIV, (II) 108: “Evangelica autem doctrina nihil praeter simplicem fidem continet”.

⁶⁹ Tomo la expresión de A. Matheron, *Le Christ et le salut...*, pág. 126.

dadero”, “Religión verdadera”, “Espíritu de Cristo” son expresiones equivalentes.⁷⁰ Tanto lo que hemos denominado doctrina esotérica como la doctrina exotérica son “Espíritu de Cristo”. Pero de un modo especial Spinoza retiene la expresión para la segunda. Espíritu de Cristo es así, fundamentalmente, la doctrina evangélica, la Escritura como Palabra de Dios, la religión universal y verdadera. La referencia a Cristo hace justicia al hecho de que esta religión ha sido expuesta de una manera directa y completa por el Cristo de la historia; denota que esta “sabiduría” se ha manifestado en Cristo de una manera eminente y privilegiada. Ahora bien, esto no debe hacer olvidar lo esencial: que en todas las cosas y en todos los hombres, antes y después de Cristo, se manifiesta la sabiduría de Dios. Siendo absolutamente necesaria para alcanzar la salvación, no se puede limitar su posibilidad a aquellos que han conocido a Cristo según la carne y permanecen dentro del área de lo que denominaríamos cristianismo sociológico. Sería injusto condicionar la salvación al conocimiento y a la adhesión a un individuo espacial y temporalmente situado. Spinoza puede así afirmar, siguiendo una tradición que remonta al Evangelio de S. Juan, y que brillantemente expusieron los Santos Padres, que hubo cristianos antes de Cristo, como los hay también entre quienes, después de Cristo, no adhieren a su persona o no conocen su historia. “Los patriarcas del pueblo judío, dice Spinoza, llevados por el espíritu de Cristo, recuperaron la libertad perdida”,⁷¹ y “los turcos de hoy, y en general todos los gentiles, si adoran a Dios con el culto de la justicia y la caridad, tienen también el Espíritu de Cristo, y se salvan, sea cual fuere la creencia que, por ignorancia, profesen acerca de Mahoma y sus oráculos”.⁷² Pero, según esto, es también posible, y Spinoza lo subraya especialmente, que muchos cristianos según la carne, hombres que profesan una fe en el Jesús de la historia, están bautizados, pertenecen a una Iglesia, etc., no posean su espíritu por haberlo perdido a causa de su conducta anticristiana,⁷³ o bien

⁷⁰ *Ética*, IV, prop. LXVIII, sch., (I) 227: “Spiritus Christi, hoc est Dei idea”. Ep. LXXVI, (II) 418. Ep. LXXIII, (II) 418. Ep. LXXIII, (II) 412.

⁷¹ *Ética*, IV, prop. LXVIII, sch., (I) 227: “(libertatem) quam Patriarchae postea recuperaverunt, ducti Spiritu Christi, hoc est, Dei idea, a qua sola pendent ut homo liber sit...”.

⁷² *Ep.* XLIII, (II) 350: “Quod autem ad ipsos Turcos et reliquos Gentes attinet, si Deus cultu justitiae et charitatae erga proximos adorent, eosdem Spiritum Christi habere credo, et salvos esse, quidquid de Mahometo et oraculis ex ignorantia persuasum habeant”.

⁷³ *T. T. P.*, Praefatio, (I) 352: “Miratus saepe fuit, quod homines, qui se christianam religionem profiteri jactant, hoc est amorem, gaudium, pacem, continentiam, et erga omnes fidem, plus quam iniquo animo certarent, et acerbissimum

porque, a causa de su ignorancia, han transformado la verdadera religión en superstición.⁷⁴ Quien posee la sabiduría, o quien, a través de la fe, vive según la justicia y la caridad, sea del país o de la época que sea, ése es quien posee el Espíritu de Cristo.

La religión universal predicada por Cristo se identifica con la Escritura, no ciertamente en su literalidad, sino en tanto que "Palabra de Dios". "Palabra de Dios significa, sobre todo y principalmente, dice Spinoza, la ley divina, es decir, la religión universal, común a todo el género humano, que enseña la verdadera manera de vivir, la cual no consiste en las ceremonias, sino en la caridad y en la sinceridad."⁷⁵ Tanto los textos de los profetas como los escritos de los apóstoles afirman claramente que esta Palabra de Dios está escrita en el corazón del hombre, en su pensamiento, como una imagen de Dios.⁷⁶ Pero esta "Palabra" se encuentra también en la Escritura. La Escritura es como el reconocimiento exterior y explícito de lo que implícitamente hay en el interior de cada hombre; ratifica con palabras escritas el testimonio del alma. Nos confirma, además, lo más importante y lo que la Luz Natural no nos puede enseñar: que la simple obediencia es vía de salvación. Aporta con ello un gran consuelo, pues impide dudar de la salvación de la mayoría.⁷⁷ Pero en sí misma es sólo la ocasión que permite reconocer la religión universal y no tiene ninguna prioridad respecto del testimonio que cada uno puede encontrar dentro de sí. Se equivocarían pues, quie-

in invicem odium quotidie exercerent, ita ut facilius ex his quam illis fides uniuscuiusque noscatur; jam dudum enim res eo pervenit, ut neminem fere quisnam sit, num scilicet Christianus, Turca, Judeus, vel Ethnicus, noscere possis, nisi ex corporis externo habito et cultu...". T. T. P., XIV, (II) 109: "Atque ex his iterum requiritur, eos revera Antichristus esse, qui viros honestos et qui justitiam amant, persecuntur, propterea quod ad ipsis dissentiunt, et cum ipsis eadem fidei dogmata non defendunt".

⁷⁴ Ep. LXXIII, (II) 411-412: "... adeo fidem, licet veram, in superstitionem vertunt".

⁷⁵ T. T. P., XII (II) 97. El concepto de *ley divina* no está muy claro en Spinoza, a pesar de que dedica a su estudio todo el capítulo IV del T. T. P. En el texto que hemos citado *ley divina* significa religión universal. Pero en el mismo capítulo IV escribe: "Per divinam (legem) autem (intelligo) quae solum summum bonum, hoc est Dei veram cognitionem et amorem, spectat" (T. T. P., IV (II) 3). Este "conocimiento" es la filosofía. Spinoza pasa de un sentido a otro con bastante facilidad. Y aunque la ley divina en tanto que religión universal posee algunos rasgos de la ley divina en tanto que "conocimiento natural de Dios", sin embargo, lo que realmente quiere poner de manifiesto Spinoza es que son dos caminos paralelos. Cfr. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation...*, p. 97-98.

⁷⁶ T. T. P., XII (II) 94.

⁷⁷ T. T. P., XII (II) 94; XV (II) 118-120.

nes, por el hecho de que la Escritura es “Palabra de Dios” la tomaran por sagrada en su materialidad, llegando incluso, como sucede en las iglesias cristianas, a adorar un simple papel.⁷⁸ Esto sería una de las más bajas supersticiones. Con la ayuda, sin embargo, de un método histórico y crítico de interpretación, se puede evitar este peligro y, desgajando su contenido esencial, encontrar en ella la verdadera “Palabra de Dios”.

Para este trabajo se ha de tener en cuenta toda la Escritura; no olvidemos que entre ambos testamentos no hay diferencia de contenidos. La Escritura entera, aunque no de la misma manera ni con la misma claridad, enseña la religión universal.⁷⁹ Pero en la medida en que Cristo predicó directa y completamente esta doctrina, son los Evangelios los que fundamentalmente hay que tener en cuenta. De ellos hemos de sacar los dogmas de la religión universal.

LA RELIGIÓN CATÓLICA SE COMPONE DE ENSEÑANZAS MUY SIMPLES

Afirmar que la Escritura es Palabra de Dios no quiere decir que contiene misterios profundos o una sabiduría inaccesible a los hombres que no dispongan de una luz sobrenatural. En tanto que palabra de Dios, la Escritura sólo contiene enseñanzas muy simples, fácilmente captables por todos; su finalidad no es enseñar la verdad siguiendo el método deductivo, sino mover la obediencia mediante simples enunciados confirmados sólo por la experiencia.⁸⁰ La Escritura no tiene como objeto enseñar filosofía, y las pocas verdades especulativas que contiene, son de fácil comprensión y no están expuestas según el orden de los razonamientos.⁸¹ La misma Escritura lo dice explícitamente: el conocimiento natural de Dios no es, como la obediencia, un don común a los fieles. Interpretando correctamente Éxodo 6,2, se llega a la conclusión de que ningún mandamiento obliga a los hombres a conocer los atributos de Dios y que este conocimiento especulativo es un don particular concedido a algunos fieles solamente.⁸² Por otro lado, el único conocimiento que, a través de los profetas y apóstoles, Dios exige a todos, y que cada uno está, por ello, obligado a poseer, es el de la justicia y la caridad divinas, y ello porque son atributos necesarios para poder imitarle según

⁷⁸ *T. T. P.*, XII (II) 95-96.

⁷⁹ *T. T. P.*, XII (II) 99.

⁸⁰ *T. T. P.*, XIII (II) 101; VI (II) 29-30; IV (II).

⁸¹ *T. T. P.*, XIII (II) 102.

⁸² *T. T. P.*, XIII (II) 103-104.

una cierta regla de vida. ⁸³ Jeremías (22, 15-16), el Éxodo (35, 6-7) todos los escritos de San Juan son especialmente claros a este respecto. Según la Escritura, pues, los fieles sólo están obligados a conocer a Dios "como modelo único de vida verdadera". ⁸⁴ No pretende hacer sabios a los hombres, sino obedientes, y por ello se ha adaptado a la mentalidad de vulgar. ⁸⁵ En consecuencia, todas las pretendidas verdades profundas y altamente difíciles que, según los teólogos, contiene la Escritura, sólo son puras invenciones.

LOS DOGMAS DE LA RELIGIÓN UNIVERSAL

Todas las verdades que contiene la Escritura necesarias para la salvación están implicadas en el mandato fundamental del amor a Dios y al prójimo, o son consecuencia de él, y, en calidad de tales, pertenecen a la religión universal. Lo mismo hay que decir de las verdades de orden moral que se siguen con toda evidencia del mandato fundamental, como practicar la justicia, socorrer al indigente, etc. Estas verdades o dogmas son fundamentalmente siete:

1. Existe un Dios, es decir, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, modelo de vida verdadera. Quien no lo conoce o no cree en su existencia no puede reconocerlo ni tenerlo como juez.

2. Dios es único. Nadie, dice Spinoza, puede dudar de la necesidad de esta afirmación para que Dios pueda ser objeto supremo de devoción, admiración y amor. La devoción, admiración y amor nacen de la excelencia del único ser que está por encima de todos.

3. Dios está presente en todas partes, o también, todas las cosas le están presentes. Si se creyera que alguna cosa puede estarle oculta y se ignorara que ve todas las cosas, se podría dudar de la equidad de su justicia que lo dirige todo.

⁸³ *T. T. P.*, XIII (II) 103.

⁸⁴ *T. T. P.*, XIII (II) 105: "Videmus itaque, Jeremiam, Mosem, Johannem Dei cognitionem, quam unusquisque scire tenetur, paucis comprehendere, eamque in hoc solo, ut videbamus, ponere; quod scilicet Deus sit summe justus, et summe misericors, sive unicum vitae verae exemplar".

⁸⁵ *T. T. P.*, XIII (II) 105-106: "Loquuntur nimirum secundum captum vulgi, quem Scriptura non doctum, sed obedientem reddere studet". Cfr. también *T. T. P.*, XIII (II) 101-102; XIV (II) 113; XI (II) 93; VII (II) 37-38; VIII (II) 56; XIX (II) 163-164.

4. Dios tiene supremo derecho y poder sobre todas las cosas, y no hace nada obligado jurídicamente, sino todo por su absoluto beneplácito y por su gracia singular. Todos están obligados a obedecerle, pero él no obedece a nadie.

5. El culto o la obediencia a Dios consisten en la sola justicia y caridad, esto es, en el amor al prójimo.

6. Todos los que obedecen a Dios, y sólo ellos, siguiendo esta regla de vida, se salvan. Los otros, los que viven bajo el imperio de las voluptuosidades, se pierden. Si los hombres no creyeran esto firmemente, no habría razón alguna para preferir obedecer a Dios en lugar de a las voluptuosidades.

7. Finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepienten. No hay quien no cometa pecado, y en consecuencia, si no se estableciera esto, todos desesperarían de su salvación y no habría ninguna razón para creer en la misericordia divina. Pero quien cree firmemente esto, que Dios por su misericordia y su gracia, que todo lo dirige, perdona los pecados de los hombres, se enciende más en el amor a Dios, conoce a Cristo según el espíritu y Cristo habita en él.⁸⁶

En estos dogmas de la religión universal no hay ninguna referencia a Cristo según la carne. Se sitúan plenamente en el plano de lo universal. Y por eso no contienen ningún elemento cristológico. El credo de ésta religión se separa conscientemente del símbolo de los Apóstoles. Y en consecuencia, no coincide con ninguno de los cristianismos históricos.

Estos dogmas están formulados en un lenguaje que, si bien no es el de la Ética, tampoco es el antropomórfico de la superstición. Podemos llamarlo discurso neutro.⁸⁷ En un lenguaje interpretable de suyo en los dos sentidos. Pero las dos interpretaciones posibles quedan, en tanto que tales, fuera de la fe: la interpretación adecuada o filosófica, porque pertenece ya al saber; la antropomórfica, porque es superstición.⁸⁸ El primer artículo afirma, por ejemplo, que existe un Dios, un ser supremo modelo de vida verdadera; esta formulación no se compromete a nada más; no dice, por ejemplo, cuál es la naturaleza de Dios, ni en qué sentido es modelo de vida verdadera. A estas cuestiones se puede responder de dos maneras: mediante una formulación filosófica, esto es, con el lenguaje de la Ética, y decir que Dios es pensamiento absoluto

⁸⁶ *T. T. P.*, XIV (II) 110-111; XII (II) 100; V (II) 19.

⁸⁷ Tomo la expresión de A. Matheron, *Le Christ et le salut...*, p. 99.

⁸⁸ *T. T. P.*, XIV (II) 111-112.

y modelo de vida verdadera porque todas las cosas son y actúan por Él y en consecuencia, también nosotros conocemos por Él, y por Él solo, lo que es perfecto y bueno. Pero también podemos responder recurriendo a un lenguaje antropomórfico y decir, por ejemplo, que Dios es fuego, espíritu, luz, etc. y que es modelo de vida verdadera porque tiene un alma justa y misericordiosa.⁸⁹ Lo mismo podemos decir de los siguientes artículos: “Dios está presente en todas partes” puede ser interpretado diciendo que está presente en virtud de su esencia (filosofía) o en virtud de su potencia (superstición); “Dios tiene un derecho soberano sobre todo y no está sujeto a nada” puede entenderse en el sentido de que Dios dirige todas las cosas en virtud de una necesidad de la naturaleza (filosofía) o en virtud de una voluntad libre (superstición), que enseña su doctrina como una verdad necesaria o como una ley; el artículo sexto puede también interpretarse concibiendo la salvación y la perdición como realidades naturales (filosofía) o como realidades sobrenaturales (superstición).⁹⁰ Spinoza no ofrece ninguna interpretación del artículo séptimo, pues dicho artículo no es susceptible de una formulación filosófica: el arrepentimiento no es una virtud, sino una pasión;⁹¹ puede, sin embargo, preparar psicológicamente al hombre para tomar el camino de la virtud y, en este sentido, figurar como uno de los artículos de fe.⁹²

Esta formulación neutra era necesaria. Había que buscar un camino que tuviera para el ignorante las mismas consecuencias prácticas que la filosofía para el sabio; había que elaborar un sistema de creencias simple y estable capaz de conducir a los hombres a la salvación. Pero este sistema de creencias no podía ser simplemente falso, como lo es la superstición, la cual no hace en absoluto virtuosos a los hombres, sino que los sujeta al miedo y los somete a dependencias de todo tipo, y sólo puede engendrar una apariencia de virtud. Este sistema de creencias sólo podía ser una versión adaptada de lo que el filósofo sabe como verdad necesaria; ésta es la razón por la que este credo participa de algunas de las propiedades del sistema de verdades puramente especulativo, como la interioridad, la espiritualidad y la universalidad. ¿Quién podía estar capacitado para llevar a cabo ésta formulación? Este hombre debía ser más que un simple filósofo; de hecho sólo podía ser el Cristo según la carne. Spinoza no demuestra en el *Tractatus Theologico-Politicus* que Cristo ha sido el único en enseñar los siete artículos de la

⁸⁹ *T. T. P.*, XIV (II) 111.

⁹⁰ *T. T. P.*, XIV (II) 111.

⁹¹ *Ética*, IV, prop. 54 (I) 217.

⁹² Sobre este punto cfr. A. Matheron, *Le Christ et le salut...*, pp. 111-114.

religión universal, pero demuestra que ni Moisés ni los profetas, ni tan siquiera los apóstoles limitaron su enseñanza a este credo mínimo; en consecuencia le es lícito afirmar que sólo Cristo mantuvo su enseñanza dentro de los límites del lenguaje neutro.⁹³ “El evangelio predicado por Cristo, dice, sólo contiene la simple fe”.⁹⁴

LOS RITOS Y LA FE EN LA HISTORIA

Esta palabra de Dios o religión universal, no necesita, en consecuencia, un sistema de ceremonias, ni exige la fe en las narraciones históricas, ni, por último, tiene nada que ver con la filosofía.

No necesita un sistema de ceremonias. Los ritos y las ceremonias fueron instituidos por los hebreos y adaptados a su estado con una finalidad política clara; hacer que los israelitas actuaran siempre y en todo según el decreto de otro (Moisés) y nunca según el suyo propio, y confesaran en todas sus meditaciones y en todas sus acciones su total dependencia.⁹⁵ No afectan en modo alguno a la beatitud del hombre, sino solamente a los bienes del cuerpo, pues su función es exclusivamente política. La situación de la ley divina o Palabra de Dios es muy otra: dirigida a todos los hombres, sólo mira la felicidad verdadera, nada tiene que ver con leyes del estado y carece de toda función política directa, no necesitando, por ello, de los ritos y las ceremonias.⁹⁶ Las enseñanzas de Cristo, hemos dicho, sólo contienen preceptos de orden moral. ¿No tiene la religión cristiana ritos y ceremonias? ¿No serán de algún modo necesarias para la religión católica? No está claro, dice Spinoza, si los sacramentos cristianos, como el bautismo y la comunión del Señor, fueron instituidos por Cristo o por sus discípulos,⁹⁷ pero en todo caso lo fueron como signos exteriores de la Iglesia Universal y no como cosas que contribuyan a la felicidad o tengan algún carácter sagrado.⁹⁸ En consecuencia, es necesario excluir de la religión universal todos los ritos y ceremonias y considerar todos los textos que los prescriben como espúreos.

⁹³ *T. T. P.*, II (I) 378-382.

⁹⁴ *T. T. P.*, XIV (II) 108.

⁹⁵ *T. T. P.*, V (II) 17-18.

⁹⁶ *T. T. P.*, V (II) 13-14.

⁹⁷ *T. T. P.*, V (II) 18.

⁹⁸ *T. T. P.*, V (II) 18: “Eae (ceremoniae) non nisi ut universalis Ecclesiae signa externa institutae sunt, non autem ut res quae ad beatitudinem aliquid faciunt”.

No exige la fe en las narraciones históricas. Las narraciones históricas cumplen una función subsidiaria en la medida en que sirven para establecer una doctrina. Para exponer una verdad con las solas nociones del intelecto, dice Spinoza, se precisa un largo encadenamiento de percepciones, una extremada prudencia, un espíritu clarividente y un gran dominio de sí, cualidades todas ellas raramente presentes en los hombres; esta es la razón por la que la mayoría prefiere dejarse instruir por la experiencia, en lugar de concluir todas sus ideas de un número reducido de axiomas. Por ello, si se quiere enseñar una doctrina a toda una nación, o a todo el género humano, y hacer que todo el mundo la comprenda, será necesario establecerla apelando a la experiencia y adaptando las definiciones y las razones de las cosas a enseñar a la comprensión de la masa, que constituye la mayor parte del género humano, y renunciar al concatenamiento riguroso de verdades.⁹⁹ Este es el caso de la religión universal. Su credo mínimo lo constituyen los siete dogmas, únicos necesarios para alcanzar la beatitud; para que todo el mundo les entienda, la Escritura los establece recurriendo a la experiencia, es decir, mediante las historias que cuenta, sin dar definiciones, sino adaptando en todo momento su pensamiento a la comprensión del vulgar. Y, aunque la experiencia, conocimiento del primer género, no puede ofrecer un conocimiento adecuado de las cosas, instruye y esclarece a los hombres lo suficiente para imprimir en sus almas la obediencia y la devoción.¹⁰⁰ La fe en las historias de la Escritura es, pues, necesaria al vulgar, ya que gracias a ella puede acceder al conocimiento de los dogmas que constituyen la religión católica.¹⁰¹ No todas las historias, sin embargo, son igualmente necesarias. Dentro de la Escritura se impone una selección, dando mayor importancia, como es lógico, a aquellas que son más aptas para mover y disponer a la piedad. Y como el vulgar, por lo general, no es capaz por sí mismo de hacer esta selección, tiene necesidad de pastores y de ministros de la Iglesia que le ayuden a ello.¹⁰²

Esta necesidad que tiene el vulgar de la fe en las historias no debe, sin embargo, hacernos olvidar lo más importante: que, en sí misma considerada, esta fe nada tiene que ver con la Ley Divina o verdadera religión, que no confiere por sí misma la salvación.¹⁰³ Absolutamente hablando, se puede llegar a la verdadera regla de vida, aunque se ignoren

⁹⁹ *T. T. P.*, V (II) 18-19.

¹⁰⁰ *T. T. P.*, V (II) 19.

¹⁰¹ *T. T. P.*, V (II) 19 y 20.

¹⁰² *T. T. P.*, V (II) 20.

¹⁰³ *T. T. P.*, V (II) 20.

estas historias; sin ellas se puede poseer, y de hecho se posee, el Espíritu de Cristo.

RELIGIÓN UNIVERSAL Y FILOSOFÍA

No tiene nada que ver con la filosofía. Es este un tema muy importante en el spinozismo y en el que conviene insistir. La Palabra de Dios, es decir, la religión católica universal, es totalmente independiente de las especulaciones filosóficas, y viceversa. Según declaración del propio Spinoza, todo el *Tractatus Theologico-Politicus*, está destinado a esclarecer este punto.¹⁰⁴ “Entre la Fe o Teología y la Filosofía, dice Spinoza, no hay ningún parentesco y ningún consorcio”; “cada una tiene su reino propio, la Razón el de la verdad y la sabiduría; la Fe el de la piedad y la obediencia.”¹⁰⁵ La fe y la filosofía difieren tanto por su objeto como por su fundamento: el de la filosofía son las nociones comunes, que deben sacarse de la naturaleza sola, mientras que la historia y la filología lo son de la fe.¹⁰⁶ Separando netamente ambos campos, aparecen como absurdas y sin fundamento las teorías clásicas que establecen entre fe y filosofía relaciones de dependencia y subordinación. Tanto los que subordinan la fe a la razón, como Maimónides y todos los exégetas racionalistas en general, como los que, por el contrario, someten la razón a la fe, postura de los escépticos, entre los cuales Spinoza sólo cita al judío Judas Alphacar,¹⁰⁷ parten de un mismo supuesto: que la fe y la filosofía enseñan verdades del mismo orden que hay que hacer compatibles mediante la interpretación; en realidad sólo difieren en la manera de llevar a cabo dicha interpretación debido a la prioridad que atribuyen a uno u otro término. Es este común punto de partida lo que Spinoza rechaza; para él la fe y la filosofía enseñan verdades de diferente orden, difieren tanto por su fundamento como por su contenido. La

¹⁰⁴ Spinoza repite en varias ocasiones que el fin último del *T. T. P.* consiste en separar definitivamente fe y filosofía. Cfr. *T. T. P.*, XIV (II) 107: “Fides ejusque fundamentalia determinanda sunt; quod quidem in hoc capite facere constitui simulque Fidem a Philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit”. Cfr. también *T. T. P.*, Praefatio (I) 353-354; XIV (II) 113; XV (II) 121; *Ep.* XXX (II) 305.

¹⁰⁵ *T. T. P.*, XIV (II) 112: “Superest jam ut tandem atendam, inter Fidem sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem”. XIV (II) 117: “Sed unaquaeque (Theologia et Philosophia) suum regnum obtineat. Nempe, Ratio regnum veritatis et Sapientiae, Theologia autem pietatis et obedientiae”.

¹⁰⁶ *T. T. P.*, XIV (II) 112-113.

¹⁰⁷ *T. T. P.*, XIV (II) 113.

teología, es decir, la revelación en tanto que indica el fin al que tiende la Escritura, pretende establecer, y en ello consiste todo su empeño, que los hombres pueden llegar a la salvación mediante la obediencia; determina también cuáles son los dogmas necesarios para fundar dicha obediencia. Y nada más; su trabajo no debe ir más allá, no es su función interpretar estos dogmas desde el punto de vista de la verdad. Esto es lo propio de la razón.¹⁰⁸ El trabajo de la razón puede y debe comenzar donde termina el de la teología, interpretando racionalmente estos dogmas de manera que la adhesión de los hombres no sea dubitativa.¹⁰⁹ Pero esta interpretación cae de suyo fuera de la fe, y, en consecuencia, ésta no tiene sobre sus resultados ninguna autoridad. Tampoco la razón, por otro lado, puede nada contra la teología así definida. Por lo demás, el dogma fundamental de la fe (el sexto) no puede ser determinado por la razón y, en consecuencia, la teología no se convierte en una parte de la filosofía.¹¹⁰ De este dogma, como hemos dicho, sólo podemos tener una certeza moral.¹¹¹

La filosofía y la teología siempre estarán de acuerdo y nunca podrán contradecirse. “Comprendida así la Teología, dice Spinoza, si se consideran los preceptos y enseñanzas que da para la vida, estará completamente de acuerdo con la Razón; y si se consideran su objeto y su fin, nada se encontrará en ella que contradiga a la Razón.”¹¹² Por ello, todo lo podamos encontrar en la misma Escritura como contrario a la razón, se puede ignorar sin peligro para la caridad, no pertenece a ella en tanto que Palabra de Dios. En consecuencia cada cual puede pensar al respecto lo que quiera. “La Fe, dice Spinoza, reconoce a cada uno una soberana libertad de filosofar, de tal manera que cada cual puede pensar sin crimen lo que quisiera acerca de estas cosas; sólo condena como heréticos y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones que inducen a la insumisión, al odio, al espíritu combativo y a la cólera.”¹¹³ La religión universal y la filosofía son, pues, independientes. Entre la misma Escritura, entendida como Palabra de Dios, y la filosofía no puede haber ninguna controversia. Perteneciendo a una esfera de verdades distinta, la fe deja a los hombres en libertad en lo que respecta a verdades

¹⁰⁸ *T. T. P.*, XIV (II) 117.

¹⁰⁹ *T. T. P.*, XIV (II) 106-107; XV (II) 114.

¹¹⁰ *T. T. P.*, XV (II) 117 y 118.

¹¹¹ *T. T. P.*, XV (II) 118.

¹¹² *T. T. P.*, XV (II) 117.

¹¹³ *T. T. P.*, XV (II) 112-113: “Fides igitur summam unicuiques libertatem ad philosophandum concedit, ut quidquid velit, de rebus quibuscumque, sine scelere sentire possit, et eos tantum tamquam hereticos et schismaticos damnet qui opiniones docent vel contumaciam odia, contentiones et iram suadendum”.

de orden especulativo. En nombre de la Fe no se puede imponer a los hombres ningún sistema de verdades.

¿QUIÉN ES UN HOMBRE FIEL?

¿Qué criterios nos permiten discernir en los hombres el Espíritu de Cristo? ¿Quién es un hombre fiel? La fe, desde el punto de vista subjetivo “consiste, dice Spinoza, en atribuir a Dios por el pensamiento caracteres tales cuya ignorancia debe implicar la destrucción de la obediencia, y que, puesta la obediencia, estos caracteres están necesariamente puestos”.¹¹⁴ Dos consecuencias se siguen de esta definición: la primera es que la fe no produce la salvación por sí misma, sino por la obediencia que engendra, o, como dice Santiago (2,1): la fe sin obras está muerta. La segunda, que quien es verdaderamente obediente posee necesariamente la verdadera fe, cuyo fruto es la salvación; así lo dice también Santiago (2,18) y Juan (I Jn. 4,7-8).¹¹⁵ La primera pone claramente de manifiesto que la adhesión a una doctrina y la aceptación de un sistema de dogmas, incluso la aceptación de los mismos artículos de fe de la religión universal, no es relevante si no produce buenas obras; son, pues, las obras las que, en definitiva, salvan al hombre. Por consiguiente, la “ortodoxia” no sirve para determinar quién es un fiel o un infiel; el único criterio válido es la “ortopraxis”: el recto obrar.¹¹⁶ La segunda declara que, de hecho, la “*ortopraxis*” implica necesariamente la ortodoxia: “En esto conocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros, en que nos ha dado su Espíritu (I Jn. 4,13), es decir, su caridad, añade Spinoza; por esto sabemos que le conocemos: si observamos sus preceptos. Quien dice “yo le conozco” y no observa sus preceptos es un mentiroso y la verdad no está en él (I Jn. 2,2-4).¹¹⁷ Hay que llamar, pues, infiel o anticristiano a aquel que persigue a los hombres honestos y que aman la justicia sólo porque piensan de distinta manera que él, y por el contrario hay que llamar fiel y cristiano a quien ama la justicia y practica la caridad. La referencia a un sistema concreto de creencias no cualifica a la persona y no lo sitúa, sin más, en la vía de la salvación.¹¹⁸

¹¹⁴ T. T. P., XIV (II) 108: “(Fides) nihil aliud sit quam de Deo talia sentire, quibus ignorantis tollitur erga Deum obedientia, et hoc obedientia posita, necessario ponuntur”.

¹¹⁵ T. T. P., XIV (II) 108-109.

¹¹⁶ T. T. P., XIV (II) 109.

¹¹⁷ T. T. P., XIV (II) 109.

¹¹⁸ T. T. P., XIV (II) 109.

Spinoza va todavía más lejos. La fe, dice, no requiere tanto dogmas verdaderos como dogmas piadosos, capaces de mover el alma a la obediencia.¹¹⁹ No quiere decir Spinoza que se puede imponer deliberadamente un sistema de falsedades piadosas; quien esto hiciera sería un mentiroso y un impostor. Pero puede ocurrir que un sistema de creencias sea objetivamente falso y, sin embargo, capaz de engendrar obediencia y, en consecuencia, la salvación; siempre, claro está, que subjetivamente sea tenido por verdadero.¹²⁰ Ahora bien, si una religión suscita en sus fieles la ortopraxis, en virtud de lo que se viene diciendo, hay que afirmar, sin temor a equivocarnos, que el núcleo central de sus creencias será correcto, independientemente de otros dogmas secundarios admitidos por ignorancia.

De lo que acabamos de decir se impone una conclusión: puesto que hay que considerar para apreciar la piedad o la impiedad solamente la obediencia o la isumisión de quien profesa una doctrina, y no la falsedad o la verdad de la misma, y, como por otro lado, la constitución común de los hombres es tan diversa que no todos encuentran descanso en las mismas ideas, sino que están gobernados por opiniones diferentes, que a unos excitan a la devoción, mientras que a otros a la risa y al desprecio, hay que afirmar que la fe católica o universal no contiene dogmas respecto de los cuales pueda haber controversia entre hombres honestos.¹²¹ Es más, pertenecen solamente a esta religión aquellos que implican necesariamente la obediencia; los otros, impíos para unos y píos para otros, sujetos a constante controversia, quedan fuera de la verdadera fe.¹²² Los siete dogmas antes enumerados son los únicos que reúnen la condición de engendrar necesariamente la obediencia. Por ello, si los hombres se atuvieran a la religión católica como la única necesaria y consideraran todo lo demás como accesorio, desaparecerían todas las disputas teológicas y todas las querellas de religión.

* * *

Los hombres se salvan cuando, conociendo la doctrina de Cristo, esto es, poseyendo su Espíritu, viven según la justicia y la caridad. Sal-

¹¹⁹ *T. T. P.*, XIV (II) 109-110: "Sequitur denique, Fidem non tam requirere vera quam pia dogmata, hoc est talia, quae animum ad obedientiam movent, tametsi inter ea plurima sint, quae nec umbram veritatis habent; dummodo tamen eae qui eadem amplectitur eadem esse falsa ignoret, alias rebellis necessario esset".

¹²⁰ *Ep.* XLIII (II) 350.

¹²¹ *T. T. P.*, XIV (II) 110: "Hinc sequitur, ad Fidem Catholicam sive universalem nulla dogmata pertinere de quibus inter honestos potest dari controversia".

¹²² *T. T. P.*, XIV (II) 110.

varse es acceder, gracias al Espíritu de Cristo, a la auténtica libertad. No consiste en la entrada en un espacio imaginario en donde la vida de la memoria y del afecto perdurarían eternamente sin las limitaciones del dolor y de la muerte. Sólo la imaginación puede entenderla así. Recordemos lo dicho acerca de la resurrección de Cristo. La salvación se da ya en este mundo, es la virtud verdadera, la libertad que se alcanza bien por medio de la obediencia, bien a través del conocimiento pleno de las cosas; es el amor intelectual de Dios que va unido al saber intuitivo.¹²³

IV

CRISTO SEGÚN LA CARNE Y CRISTO SEGÚN EL ESPÍRITU

Llegados a este punto hemos de preguntarnos por la relación existente entre el “Cristo según la carne” y el “Cristo según el espíritu”. ¿Se trata de una relación meramente extrínseca como la mayoría de los textos de Spinoza inclinan a pensar, o existe otra posible interpretación? Creo que podemos dar una respuesta bastante exacta a esta cuestión si procuramos conjugar y armonizar tres afirmaciones spinozianas: (1) que lo histórico es de suyo irrelevante para alcanzar la salvación; (2) que Cristo es un individuo único en la historia; (3) que en el orden de la Naturaleza todo está internamente determinado y que, en consecuencia, la historia es contingente “ex defectu cognitionis”, pero no desde la sabiduría, es decir, cuando se contemplan las cosas “sub specie aeternitatis” (esta última afirmación, máxima fundamental del spinozismo, bien que presente en el *Tractatus Theologico-Politicus*, es en la *Ética* donde encuentra su desarrollo).

1. Me inclino a pensar que la primera afirmación tiene un sentido fundamentalmente crítico. Spinoza quiere decirnos que la creencia de algunas sectas cristianas de poseer el monopolio de la verdad salvífica es una superstición originada por la ignorancia. Ni la situación objetiva de pertenecer a un determinado grupo religioso, ni los libros sagrados, ni los ritos y leyes religiosas, ni la vida, pasión y muerte de Cristo, ni, en general, cosa alguna o acontecimiento son capaces de producir “en sí y

¹²³ *Ética*, V, prop. XXXIII-XXXVIII, (I) 259-262. Sobre este tema, cfr. Faucci, “*Amor Dei intellectualis*” e “*charitas era proximum*” in Spinoza, pp. 461-480.

absolutamente" la salvación. Sólo la *vida* que esas situaciones objetivas, cosas o personas sean capaces de suscitar les puede conferir un cierto valor soteriológico: sólo en cuanto *relativas* a las personas pueden poseer alguna relevancia. Pero en ese mismo momento trasciende lo objetivo y lo exterior para situarse en el plano de la subjetividad, es decir, de la vida que lo objetivo y exterior es capaz de engendrar.¹²⁴ El pensamiento de Spinoza puede esclacerse estableciendo una analogía entre la relación de la Escritura y de la Palabra de Dios, por un lado, y la relación entre el "Jesús según la carne" y el "Jesús según el Espíritu", por otro. La Escritura es sagrada o profana según mueva o no a la piedad. "Algo es sagrado y divino, dice Spinoza, cuando está destinado al ejercicio de la religión" y este carácter sagrado lo mantiene durante todo el tiempo que los hombres se sirven de ello religiosamente; si usan de las cosas para un fin contrario a la piedad, lo que era sagrado se vuelve profano o impuro.¹²⁵ Nada, pues, tomado en sí y absolutamente es sagrado, profano o impuro, sino solamente respecto al pensamiento o uso de los hombres.¹²⁶ En otras palabras, es el "sentido" que algo tiene para la vida religiosa de alguien lo que convierte ese algo en sagrado, y su falta de sentido lo que lo hace profano.¹²⁷ Spinoza da un ejemplo especialmente interesante: "Jeremías, en el cap. 7,4, dice que los judíos de su tiempo llaman falsamente al Templo de Salomón Templo de Dios; porque, añade en el mismo capítulo, el nombre de Dios sólo puede pertenecer a este Templo durante el tiempo que es frecuentado por hombres que honran a Dios y mantienen la justicia; pero si es frecuentado por homicidas, ladrones, idólatras y otros hombres criminales, entonces es más bien cueva de ladrones".¹²⁸ Apliquemos todo esto a la Escritura: "mientras mueve a los hombres a la devoción hacia Dios es sagrada y divina, pero si se la descuida enteramente, como antaño hicieron los judíos, no es más que un papel ennegrecido ("sed si ab iisdem (hominibus) prorsus negligatur, ut olim a Judeis, nihil est praeter chartam et atramentum").¹²⁹ Cuando la Escritura mueve a los hombres a la devoción auténtica aconsejando la práctica de la justicia y la caridad, es Palabra de Dios, enseña la verdadera religión. Sólo, pues, el *sentido* de

¹²⁴ *T. T. P.*, V, (II) 20-21; XII, (II) 95-96.

¹²⁵ *T. T. P.*, XII, (II) 95.

¹²⁶ *T. T. P.*, XII, (II) 95: "Ex quo sequitur nihil extra mentem absolute, sed tantum respective ad ipsam, sacrum aut profanum aut impurum esse".

¹²⁷ *T. T. P.*, XII, (II) 99: "Sensus, ratione cujus tantum oratio aliqua divina vocari potest".

¹²⁸ *T. T. P.*, XII, (II) 95-96.

¹²⁹ *T. T. P.*, XII, (II) 96.

la Escritura es “Palabra de Dios”. Todo lo demás es idolatría del papel, adoración supersticiosa de la letra.¹³⁰

Si trasladamos ahora lo dicho a la relación entre el “Cristo según la carne” y el “Cristo según el espíritu”, podemos afirmar que cuando Spinoza dice que no es necesario conocer al “Cristo según la carne” para salvarse, lo que quiere decir es que, el Jesús de la historia es soteriológicamente relevante, es la Sabiduría encarnada, en la medida en que los hombres, tomando contacto con él, acceden al Espíritu de Cristo, a la doctrina que les hace entrar en la verdadera religión; nos dice que es su “sentido” para la vida de los hombres lo que le confiere una importancia excepcional y lo que le convierte en “camino de salvación” para muchos. Quiere decir también que si Cristo dejara de ser el motivo de practicar la verdadera religión, si fuera olvidado, o en su nombre se cometieran atrocidades, crímenes, injusticias, etc., ya no podría ser llamado “sabiduría de Dios encarnada”; que es muy fácil trasladar la importancia del “sentido” al hombre que lo revela, centrar toda la religión en Jesús de Nazaret, en su vida, considerarlo en sí y absolutamente divino, y en consecuencia, idolatrar la *carne* y la *historia*. Y que, por el contrario, si se interpreta de esta manera la relación entre ambos Cristos, nadie puede arrogarse el privilegio de poseer la verdad apelando al criterio de la fidelidad histórica, ni el de la fidelidad a la letra de la Escritura; nadie tiene el monopolio de la verdad salvífica.¹³¹

2. Pero esta interpretación basada en la analogía con la sacralidad de la Escritura, tiene sus límites. Es válida en lo que tiene de crítica frente a toda superstición de la historia, frente a toda objetivización de la religión. Pero la presencia de la Sabiduría de Dios en el hombre Jesús de Nazaret tal vez sea más profunda que la presencia de la Palabra de Dios en la Escritura. Spinoza ha afirmado que Jesucristo es un individuo único en la historia, que es más que un profeta y más que un filósofo. Si el “Espíritu de Cristo” se manifestó, en sus dos sentidos, y de una manera eminente, en el Cristo histórico, hasta el punto de poder afirmar que “la sabiduría ha asumido en él naturaleza humana”, ello quiere

¹³⁰ *T. T. P.*, XII, (II) 99-100.

¹³¹ En este sentido responde Spinoza a la carta de Albert Burg. Burgh, recién convertido al catolicismo, le escribe a Spinoza una inconveniente carta en la que le insta a abrazar también el cristianismo romano, y exhibe argumentos tales como su “antigüedad”, “su continuidad apostólica”, etc. (*Ep. LXV*, (II) 394-403). Spinoza le responde tajantemente: Cristo está presente allí donde están la justicia y la caridad, ausente donde faltan; y ello independientemente de cualquier otro criterio. Por ello ninguna religión cristiana puede pretender poseer la verdad (*Ep. LXXVII*, (II) 418; *T. T. P.*, XIV, (II) 109).

decir que el Cristo histórico es un individuo privilegiado en orden a la salvación de los hombres. En toda cosa y en todo hombre se manifiesta el Espíritu de Cristo, pero en nada ni en nadie de una manera tan plena y eminente como en el Cristo histórico. En este sentido, si bien es verdad que Cristo no es la única vía de salvación, es sin embargo cierto que es la más eficaz y la más evidente, y goza de una prioridad singular. Afirmar que conocer al Cristo según la carne no es necesario para la salvación, no quiere decir que sea indiferente: los hombres acceden con mayor facilidad a la religión verdadera y universal a través del conocimiento del Jesús de la historia. Y si el Templo de Salomón pudo dejar de ser Templo de Dios, el Jesús de la historia no puede dejar de ser una interpelación constante que conduce a los hombres a la salvación o libertad. Cuando los que se llaman cristianos apelan a su fe para justificar una vida de enemistad y odio, lo que ocurre es que ni tan siquiera conocen al Cristo según la carne, son ignorantes y supersticiosos.

Añadamos a la consideración que acabamos de hacer el hecho de que la mayoría de los hombres no tienen un conocimiento adecuado de las cosas, no conocen los primeros fundamentos de la razón y las verdades que de ellos se deducen; la mayoría de los hombres no son filósofos, ni pueden salvarse por la vía filosófica.¹³² ¿Están necesariamente condenados? ¿Cómo se salvan si no? Los filósofos no lo saben; ellos saben que el verdadero conocimiento conduce a la libertad, pero ignoran cómo pueden salvarse los que carecen de este conocimiento. Sólo Cristo lo sabe; él conoció adecuadamente, y no como un profeta, el vínculo existente entre la práctica de la justicia y la caridad y la salvación. Por ello es el único filósofo que se ha doblado en predicador: Cristo anunció la Buena Nueva a todos los hombres, mujeres, niños, etc., les pidió obediencia y les dijo que la obediencia los salvaría. En este sentido su mediación fue y es necesaria; es un "camino de salvación" necesario para todos aquellos que no poseen el conocimiento adecuado. Es verdad que todos los "buenos turcos" y demás gentiles que practican la justicia y la caridad se salvan y no conocen a Cristo. Pero también es verdad que sólo sabemos que se salvan gracias a Cristo. Desde este punto de vista, los cristianos gozan del privilegio de alcanzar con mayor facilidad al Espíritu de Cristo y de saber que la práctica de la justicia y de la caridad confieren la salvación.

3. Digamos solamente dos palabras sobre el último punto. Para Spinoza todo se produce según un orden causal internamente determinado; todo cuanto es y sucede es un efecto necesario de la causa inma-

¹³² *T. T. P.*, XIII, (II) 102-103; XV, (II) 118-120.

nente que es Dios. Los modos finitos únicos (como lo es Cristo) surgen porque necesariamente tenían que surgir y cumplen la función que necesariamente tenían que cumplir. Sólo nos aparecen como contingentes cuando los consideramos desde el punto de vista de la experiencia y nuestra ignorancia. Pero visto desde el entendimiento, “sub specie aeternitatis”, nada hay contingente. Cristo, su vida y su doctrina son así internamente necesarios, aunque nuestra pequeñez humana no logre captar dicha necesidad.¹³³

Teniendo en cuenta estos tres puntos podemos afirmar con seguridad que la relación entre el “Cristo según la carne” y el “Cristo según el Espíritu” es más íntima y estrecha de lo que pudiera parecer. Spinoza quiere subrayar que lo importante del Cristo histórico es la obra que puede realizar en nosotros conduciéndonos a la verdadera religión, y que hay que evitar toda idolatría de la historia. Pero afirma, también, que, dada la singularidad del “Cristo histórico”, es un camino privilegiado y necesario para el no filósofo. En ese sentido, los gentiles, y los no cristianos en general, carecen de una ayuda preciosa, aunque en sí, puesto que la sabiduría de Dios se manifiesta también en toda alma humana, nada les impide vivir según sus exigencias y salvarse. La mediación de Cristo les sería altamente significativa como una interpelación externa que les obligara a reconocer el testimonio de la sabiduría de Dios en su alma. En todo caso, y Spinoza subraya especialmente esto, el Cristo según la carne no es en absoluto significativo para el filósofo. La vía propuesta por Cristo en su predicación y la vía filosófica son, y deben permanecer, paralelas.¹³⁴ La mediación histórica de Cristo es así “relativamente necesaria” para los no filósofos, para los ignorantes. Gracias a Cristo los ignorantes se salvan, descubren en sí mismos la sabiduría de Dios, acceden a la religión universal, se liberan de la idolatría y de la superstición; alcanzan, aunque de una manera misteriosa para nosotros, la auténtica libertad.

V

EL CRISTIANISMO HISTÓRICO

¿Es el cristianismo histórico exponente fiel del cristianismo universal? La respuesta de Spinoza es negativa. Las diferentes confesiones cristia-

¹³³ Cfr. *Ética*, I, prop. XVI-XXIII, (I) 51-56.

¹³⁴ *T.T. P.*, XIV, (II) 112-113; XV, (II) 113-120.

nas están muy lejos de conformarse a la religión universal. Spinoza les acusa de haber confundido lo "divino" con lo "humano", engendrando así la superstición y la división. En los orígenes mismos del cristianismo se encuentra el germen de esta confusión.

LA PREDICACIÓN APOSTÓLICA

El cristianismo histórico comenzó con la predicación de los apóstoles; por eso, para conocer mejor su origen y su naturaleza, Spinoza se pregunta en calidad de qué escribieron y enseñaron los apóstoles.

Los apóstoles, según Spinoza, recibieron de Cristo el mandato de extender el Evangelio a todo el mundo y para ello recibieron de él la autoridad de predicar como profetas y de enseñar y escribir como doctores. Predicaron como profetas, pues habían recibido *orden* de Cristo para predicar en todas partes y *poder* para confirmar sus palabras con signos. Para convertir a los hombres al Evangelio y confirmarlos en su fe, la presencia de los apóstoles y de los signos era absolutamente necesaria.¹³⁵ Si en su predicación faltan algunos de los rasgos característicos de la predicación profética, ello se debe a que su vocación es diferente: su vocación es universalista.¹³⁶ Una prueba suplementaria de que sólo cuando predicaron y confirmaron su predicación con signos actuaban como profetas, la tenemos en el hecho de que cuando hablan del Espíritu Santo que poseen, se refieren siempre a su actividad de predicadores. Spinoza afirma, pues, que para poder extender el Evangelio tuvieron que actuar necesariamente como profetas, confiando una autoridad extrínseca a sus palabras.

Pero, por otro lado, afirma también que los apóstoles escribieron sus cartas como doctores y recibieron también de Cristo la autoridad para hacerlo.¹³⁸ En efecto, el estilo y la manera de comunicar la doctrina no se parece en nada al estilo y forma de los escritos proféticos. En sus cartas, los apóstoles usan razonamientos, exponen su propio pensamiento, sus convicciones; en vez de profetizar, dialogan y discuten; y todo esto es fruto de la luz natural, y no de una revelación singular y sobrenatural.¹³⁹ Son, sobre todo, las cartas de San Pablo las que sirven de fundamento a la afirmación de Spinoza. Escribe: "Tanto las maneras

¹³⁵ *T. T. P.*, XI, (II) 89.

¹³⁶ *T. T. P.*, XI, (II) 90.

¹³⁷ *T. T. P.*, XI, (II) 91.

¹³⁸ *T. T. P.*, XI, (II) 90; XII, (II) 99.

de decir, como las maneras de enseñar de los apóstoles en sus epístolas indican claramente que estos escritos no tienen por origen una revelación y un mandato divino, sino solamente el juicio propio y natural de sus autores, y no contienen más que una admonición fraternal mezclada con urbanidad (nada más contrario a la manera de expresar su autoridad un profeta), como en esta excusa que presenta Pablo (Rom. 15,15): “Os he hablado, hermanos, con una audacia excesiva”. Podemos sacar la misma conclusión del hecho de que no leemos en ningún sitio que los apóstoles hayan recibido orden de escribir, sino solamente de predicar por todas partes y confirmar sus palabras con signos”.¹⁴⁰

Lo que los apóstoles enseñan en sus cartas no pertenece al orden de lo natural, no son verdades filosóficas; y sin embargo lo enseñan por la sola luz natural. Se podría pensar que esto no es posible. Pero en realidad, teniendo en cuenta el método spinoziano de interpretar la Escritura¹⁴¹ toda dificultad desaparece. Spinoza afirma que “aunque el contenido de la Biblia supera a menudo nuestra comprensión, se puede, no obstante, intentar esclacerlo con seguridad siempre que no admitamos más principios que los que se sacan de la Biblia misma; de la misma manera, continúa afirmando, los apóstoles podían, de lo que habían visto, oído y conocido por revelación, sacar numerosas conclusiones y enseñárselas a los hombres siempre que les pareciera bien”;¹⁴² además, “la religión tal como la predicaron los apóstoles, esto es, la simple historia de Cristo, aunque no es del orden de la razón, cada cual puede fácilmente alcanzarla con la sola luz natural, ya que su contenido esencial consiste, como toda la doctrina de Cristo, en enseñanzas puramente morales”.¹⁴³ Los apóstoles, puede concluir Spinoza, no tenían necesidad de una luz sobrenatural para adaptar a la comprensión común de los hombres, haciéndola así más aceptable para toda alma, la religión cuya verdad habían establecido previamente mediante signos; como tampoco la necesitaban para dar a los hombres admoniciones religiosas. Les bastaba la luz natural.¹⁴⁴

La consecuencia de este hecho es que cada uno de los apóstoles eligió la vía que le pareció más conveniente para transmitir su enseñanza; quien posee autoridad para enseñar, posee también la autoridad para elegir la vía que crea mejor.¹⁴⁵ Esto, que es lógico, puede también

¹⁴⁰ *T. T. P.*, XI, (II) 89 y 90.

¹⁴¹ *T. T. P.*, VII, (II) 37-55.

¹⁴² *T. T. P.*, XI, (II) 91.

¹⁴³ *T. T. P.*, XI, (II) 91; *Annotatio XXIII*, (II) 186.

¹⁴⁴ *T. T. P.*, XI, (II) 91.

¹⁴⁵ *T. T. P.*, XI, (II) 92; XII, (II) 99.

probarse por el testimonio de la Escritura. En Rom. 15,20, Pablo dice: "yo ponía todo mi empeño en anunciar la Buena Nueva de Cristo donde aún no se había pronunciado su nombre; no quería construir sobre cimiento ajeno". Y comenta Spinoza: "Ciertamente, si todos los apóstoles hubieran seguido el mismo camino para enseñar y hubieran edificado la religión de Cristo sobre el mismo cimiento, Pablo no hubiera podido, bajo ningún aspecto llamar fundamento ajeno al fundamento de otro apóstol, pues todos hubieran tenido el mismo. Pero lo llama fundamento ajeno, de donde se concluye necesariamente que cada uno edificaba la religión sobre fundamentos diferentes y que los apóstoles, en el ejercicio de su función de doctores, estaban en la misma situación que los otros doctores, teniendo cada uno su método personal. Y como desearon enseñar a aquellos que estaban completamente sin instrucción, no se dedicaron a aprender ni la lengua, ni las ciencias, ni tan siquiera las matemáticas, cuya verdad nadie pone en duda".¹⁴⁶ "Si recorremos atentamente sus escritos, escribe Spinoza, veremos cómo todos los apóstoles están de acuerdo en la misma religión, pero discrepan grandemente en sus fundamentos. Por ejemplo, Pablo enseñó que nadie puede gloriarse de sus obras, sino solamente de su fe; que nadie puede estar justificado por sus obras. Santiago, por el contrario, enseña que el hombre se justifica por sus obras, y no por la fe sola, fundamenta toda su religión en estos pocos principios y deja de lado las discusiones de Pablo."¹⁴⁷

LA ADAPTACIÓN DE LA FE

Esta condición de doctores de los apóstoles y la consiguiente diversidad de fundamentos sobre los que elaboran la religión única enseñada por Cristo, está en el origen de los cismas y de las distintas confesiones cristianas, así como de muchas controversias y disputas.¹⁴⁸ Los apóstoles hicieron ya una primera "adaptación", y por ello desnaturalización, de la doctrina de Cristo. No tuvieron más remedio que hacerlo, pues al ignorar los hombres el Evangelio, y para que la novedad de la doctrina no hiriera demasiado sus oídos, la adaptaron en la medida de lo posible a la capacidad de los hombres de su tiempo, procurando edificar la doctrina sobre los fundamentos más conocidos y admitidos en su época. Nadie ha filosofado más que Pablo, llamado a predicar a los gentiles; los otros apóstoles, que se dirigían a judíos, despreciadores de la filosofía,

¹⁴⁶ *T. T. P.*, XI, (II) 92.

¹⁴⁷ *T. T. P.*, XI, (II) 92-93.

¹⁴⁸ *T. T. P.*, XI, (II) 93.

tuvieron que atenerse a los presupuestos judíos y enseñar la religión desnuda de toda especulación filosófica.¹⁴⁹ El cristianismo es sustancialmente uno. Las diferencias no pertenecen a la fe, sino que son las distintas concepciones del mundo, opiniones o filosofías que los apóstoles aceptaron para hacer inteligible el mensaje.

Esta adaptación o acomodación de la fe es necesaria. Los apóstoles, y con ellos todos los cristianos y teólogos, se vieron y se ven obligados a acomodar los dogmas fundamentales del cristianismo, primero a su comprensión propia, para poder darles un asentimiento firme, pleno y sin reservas, de modo que la obediencia surja de “un alma constante”;¹⁵⁰ y luego, a la comprensión propia de los oyentes del mensaje. Y esta labor, los cristianos y teólogos de todos los tiempos deben continuarla. Spinoza piensa que no es suficiente descubrir el “sentido” de los textos de la Escritura y el pensamiento de los profetas o de Cristo: esto no pasa de ser un primer momento de la exégesis. Afirma que, después de haber determinado el verdadero sentido, es necesario usar el juicio y la razón para poder dar a este sentido o pensamiento nuestro asentimiento.¹⁵¹ Esta adaptación a las opiniones propias de uno mismo y a las opiniones de los demás es lo que tradicionalmente se ha llamado teología. Pero Spinoza reserva este nombre, cuando lo usa positivamente, para indicar la misma revelación en tanto que indica el objeto al que tiende la Escritura, esto es, llama teología a la revelación en la medida en que nos muestra las razones por las que hay que obedecer y cómo hay que obedecer; a la revelación en tanto que resumida en los siete dogmas. Teología (en sentido positivo) y Palabra de Dios se identifican.¹⁵²

Pero estas adaptaciones o interpretaciones, aún siendo muy necesarias, no pertenecen a la esencia de la fe; no pertenecen las que se encuentran en la misma Escritura, pero mucho menos las elaboradas por los teólogos posteriores a partir de la misma Escritura. La Escritura, dice Spinoza, además de la Palabra de Dios propiamente dicha, contiene las opiniones y los prejuicios, las adaptaciones e interpretaciones de los hombres que la escribieron; e incluso pueden contener invenciones humanas, maliciosamente insertadas en el texto para beneficiarse de la autoridad divina, sobre todo cuando se trata de materias de orden especulativo o filosófico, invenciones que han introducido los cismáticos.¹⁵³ Es, en

¹⁴⁹ *T. T. P.*, XI, (II) 93; XII, (II) 99.

¹⁵⁰ *T. T. P.*, XIV, (II) 111-112.

¹⁵¹ *T. T. P.*, XIV, (II) 106-107; XV, (II) 114.

¹⁵² *T. T. P.*, XV, (II) 117.

¹⁵³ *T. T. P.*, XII, (II) 101.

consecuencia, muy importante no confundir todas estas invenciones con la auténtica Palabra de Dios, ya que de lo contrario estaríamos aceptando como divinos los prejuicios del vulgar de tiempos pasados, prejuicios capaces de cegar y ocupar el pensamiento.¹⁵⁴

DIVISIONES Y CONTROVERSIAS. LOS TEÓLOGOS

El cristianismo primitivo es, pues, diverso en sus “fundamentos” y los fieles de todas las épocas tienen también que adaptar necesariamente a sus opiniones el mensaje evangélico. Esto, que es bueno porque es necesario, entraña un gran peligro. En la medida en que no se sepa, o no se quiera, distinguir entre el mensaje mismo y sus interpretaciones, se corre el peligro de suscitar en la Iglesia divisiones, cismas y controversias sin fin. “La Iglesia, escribe Spinoza, no ha dejado de sufrir (estas controversias y cismas) desde el tiempo de los apóstoles y las sufrirá eternamente hasta el día en que se separe la religión de las especulaciones filosóficas, y se la reduzca a un pequeño número de dogmas muy simples que Cristo enseñó como suyos.”¹⁵⁵ Y como estas especulaciones que se confunden con la misma religión no son sino opiniones particulares y prejuicios, ideas inadecuadas e infundadas, concepciones imaginarias del mundo propias de los hombres inclinados a ver misterios por todas partes y crédulos ante lo que supuestamente es maravilloso, Spinoza no duda en llamarlas supersticiones.¹⁵⁶ Y por eso exclama: “¡Dichosa nuestra edad, si pudiéramos verla liberada también de toda superstición!”.¹⁵⁷

Pero la verdad es que los teólogos de todos los tiempos, al no distinguir entre sus especulaciones y la Palabra de Dios, son los responsables de los males que aquejan al cristianismo: divisiones, persecuciones, intolerancias, etc. Dice Spinoza: “Vemos a los teólogos preocupados en mayor parte por sacar de los libros sagrados sus invenciones y descos, reforzados con la autoridad divina... Casi todos venden por la Palabra de Dios sus propias invenciones y no tienen otra preocupación que la de obligar a los demás a pensar como ellos, bajo pretexto de religión”.¹⁵⁸ Spinoza acusa a los teólogos de actuar con ligereza y con

¹⁵⁴ *T. T. P.*, XIV, (II) 113.

¹⁵⁵ *T. T. P.*, XI, (II) 93.

¹⁵⁶ *T. T. P.*, XI, (II) 93; VII, (II) 37-38; VIII, (II) 56.

¹⁵⁷ *T. T. P.*, XI, (II) 93: “Iam autem felix profecto nostra esset aetas, si ipsam etiam ob omni superstitioni liberam videremus”.

¹⁵⁸ *T. T. P.*, VII, (II) 37.

pocos escrúpulos en la interpretación de la Escritura; de preocuparse más de no ser rebatidos por los otros que de ser fieles a la Palabra de Dios; de ser hombres de mala voluntad. “Si estos hombres, afirma Spinoza, fueran sinceros en el testimonio que dan de la Sagrada Escritura, tendrían otra regla de vida; sus almas no estarían agitadas por la discordia y no se combatirían con tanto odio; no estarían poseídos por un ciego y temerario deseo de interpretar la Escritura y de descubrir en la religión novedades que no posee; por último, estos sacrílegos, que no temer alterar la Escritura en no pocos sitios, se hubieran guardado de cometer un tal crimen y no hubieran puesto sobre ella su mano sacrílega. Una ambición criminal ha hecho que la religión consista no tanto en obedecer las enseñanzas del Espíritu Santo cuanto en defender invenciones humanas, y, más aún, en dedicarse a extender entre los hombres, no ya la caridad, sino la discordia y el odio más cruel, disfrazado de celo divino y fervor ardiente.”¹⁵⁹ Hombres que proceden así no pueden ser sinceros, y su teología es siempre interesada.

Todos los teólogos, además, comparten el prejuicio de que la Escritura contiene misterios profundos y sublimes especulaciones; por ello enseñan a despreciar la naturaleza y la razón, y a admirar todo aquello que los contradice; “imaginan, dice Spinoza, grandes misterios escondidos en la Escritura y se fatigan investigándolos, hasta el punto que descuidan lo útil por lo absurdo; y todo lo que inventan en este delirio lo atribuyen al Espíritu Santo, procuran defenderlo con todas sus fuerzas y con todo el ardor de la pasión”.¹⁶⁰ Se jactan de poseer una luz sobrenatural superior a la natural del común de los mortales; no quieren ceder en conocimiento a los pobres filósofos reducidos a sus propias fuerzas naturales. Pero, a la hora de enseñar algo realmente nuevo en el orden de la pura especulación, algo que no sea perfectamente fútil en la filosofía de los gentiles, se encuentran vacíos.¹⁶¹ “Que se busquen, dice Spinoza, cuáles son estos misterios escondidos en la Escritura, visibles para ellos solos, y sólo se encontrará las invenciones de Aristóteles o Platón, invenciones que con frecuencia cualquier hombre simple podría reproducir casi soñando, antes que un erudito pudiera hallarlas en la Escritura.”¹⁶² Maimónides pensó así en lo referente al Antiguo Testamento, y la mayoría de los teólogos cristianos lo creen firmemente del Nuevo. Se ven obligados, en consecuencia, a interpretar metafísica y

¹⁵⁹ *T. T. P.*, VII, (II) 37.

¹⁶⁰ *T. T. P.*, VII, (II) 37-38; XIII, (II) 101-102; XIX, (II) 163-164; XIII, (II) 106.

¹⁶¹ *T. T. P.*, XIII, (II) 101-102.

¹⁶² *T. T. P.*, XIII, (II) 101-102.

alegóricamente toda la Escritura, sacando solamente de ella lo que previamente habían puesto: sus prejuicios, opiniones y filosofías.¹⁶³ Han convertido la Iglesia en una Academia, la religión en una ciencia, o mejor, en una controversia. Hay que recordar, pues, a estos hombres, que la Escritura no contiene sublimes especulaciones ni asuntos filosóficos, sino cosas muy simples, captables incluso por la mente más perezosa.¹⁶⁴ Es absolutamente necesario eliminar de la Escritura las especulaciones de todo orden, afirmar que la Escritura no impone ninguna filosofía, sino solamente una doctrina moral que conduce a la salvación; que los hombres son libres, en consecuencia, de profesar la filosofía que crean verdadera. Sólo así, piensa Spinoza, se evitarán la intolerancia y el fanatismo.

No ataca Spinoza a los teólogos porque interpretan la Escritura según sus opiniones, sino porque se niegan a distinguir luego entre sus opiniones y la revelación, porque confunden malévola e interesadamente sus opiniones con la Palabra de Dios, porque son fanáticos, y porque niegan a los otros esta libertad que ellos poseen.¹⁶⁵ Spinoza se propone, precisamente, corregir y eliminar estos prejuicios comunes de la teología, liberar las mentes de tan perniciosas ideas. Para ello es indispensable elaborar un verdadero método de interpretación de la Escritura, un método histórico y crítico a lo que dedica todo el cap. VII del *Tractus Theologico-Politicus*.¹⁶⁶ No se hace, con todo, demasiadas ilusiones: "Temo, confiesa, que mi tentativa venga demasiado tarde; las cosas han llegado a un punto en que los hombres no soportan ser corregidos en este asunto y defienden pertinazmente lo que han abrazado como religión; no hay sitio para la razón, a no ser en un pequeño número de ellos: hasta tal punto los prejuicios han ocupado las mentes de los hombres".¹⁶⁷

Esta es la verdad, según Spinoza: el cristianismo histórico se encuentra dividido, unas confesiones hacen la guerra a las otras, porque los cristianos, guiados por teólogos, confunden las especulaciones y las invenciones humanas con la verdadera revelación: Y como estas invenciones humanas son, en la mayoría de los casos, auténticos insultos a la razón, y como proponen como verdaderas doctrinas que van contra la

¹⁶³ *T. T. P.*, VII, (II) 38; pp. 52-55.

¹⁶⁴ *T. T. P.*, XIII, (II) 101.

¹⁶⁵ *T. T. P.*, XIII, (II) 105-106; XII, (II) 101; VII, (II) 37-38; XIV, (II) 107-108.

¹⁶⁶ *T. T. P.*, VII, (II) 37-55.

¹⁶⁷ *T. T. P.*, VIII, (II) 56.

Naturaleza, las puede llamar supersticiones. Y así, Spinoza, puede afirmar que es la superstición lo que separa y divide a los cristianos.

EL CATOLICISMO HISTÓRICO

Sin embargo, este juicio global sobre las distintas confesiones cristianas, puede ser matizado. Hay unas religiones cristianas más puras que otras. En una carta dirigida a Alberto Burgh, Spinoza escribe: “Todo aquello por lo que la Iglesia Romana se distingue de las otras es enteramente superfluo, y sólo reposa sobre la superstición”.¹⁶⁸ Y termina aconsejando a este joven: “Abandonad, pues, esta funesta superstición y reconoced la razón que Dios os ha dado; cultivadla si no queréis alinearos entre los brutos; cesad de llamar misterios a absurdos errores, de confundir lo desconocido con creencias cuya absurdidad está demostrada, como los terribles secretos de esta Iglesia que creéis supera tanto más el entendimiento cuanto más se opone a la recta razón”.¹⁶⁹ Y, después de exhortarle a leer los capítulos VII y XV del *Tractatus Theologico-Politicus*, añade: “Si queréis examinar la historia de esa Iglesia, cosa que parece ignoráis, veréis cuántas contraverdades contienen los libros pontificios y por qué destino y con qué artificios el pontífice romano, seiscientos años después del nacimiento de Cristo, conquistó el mando de la Iglesia; entonces no dudo de que volveréis en sí”.¹⁷⁰ La única ventaja que la Iglesia Romana ofrece sobre las otras es de orden político e ideológico: “El orden (o disciplina) de la Iglesia Romana, que tan trabajosamente alabáis, confieso no reconocerlo ventajoso sino en lo político, o mejor, en el lucro material; creo que ninguna otra estaría mejor organizada para engañar al pueblo y coaccionar el espíritu de los hombres, si no existiera la Iglesia mohometana que, con mucho, la supera”.¹⁷¹

Para la unificación de las distintas confesiones cristianas, es, pues, necesario eliminar toda superstición, reconocer como esenciales un mínimo de verdades que hay que tomar como Palabra de Dios y dejar el

¹⁶⁸ *Ep.* LXXXVI, (II) 418.

¹⁶⁹ *Ep.* LXXXVI, (II) 420: “Apage hanc exitiabilem superstitionem, et quam tibi Deus dedit, Rationem agnosce, eamque cole, nisi inter bruta haberi velis. Desine, inquam, absurdos errores mysteria appellare, nec turpiter confunde ella quae nobis incognita vel nondum reperta sunt, cum iis, quae absurda esse demonstrantur, uti sunt hujus Ecclesiae horribilia secreta quae, quo magis restae Rationi repugnant, eo ipsa intellectum transcendere credis”.

¹⁷⁰ *Ep.* LXXXVI, (II) 420-421.

¹⁷¹ *Ep.* LXXXVI, (II) 420.

resto al libre albedrío de cada uno. La Escritura, Spinoza repite esto con insistencia, deja en libertad a cada cual para elegir su filosofía. La libertad de pensar no se opone a la revelación. Spinoza es uno de los *pioneros* y más decididos defensores de la tolerancia y libertad religiosa.

VI

CRISTIANISMO, PODER CIVIL Y POLÍTICA

Si la religión cristiana, y en general toda religión, consistiera solamente en el culto interior a Dios, el poder civil no tendría derecho sobre ella, pues el “acto interior de piedad”, el culto de la pura voluntad y los medios por los que los hombres se disponen a rendir un homenaje sincero a Dios, pertenecen plenamente al individuo. Lo mismo hay que decir del amor intelectual de Dios, fruto de la filosofía, y de la misma filosofía, religión superior y verdadera: no están subordinadas al poder civil.¹⁷²

Pero lo cierto es que la religión cristiana consiste también en un “ejercicio de la piedad”, es decir, en un “culto exterior”, y que este culto tiene sus normas tanto sobre las cosas como sobre las personas que lo administran y que, en consecuencia, hay un *derecho divino*. Y es cierto también que la misma esencia de la revelación, la exhortación a la práctica de la justicia y de la caridad, y el Reino mismo de Dios, que consiste en la puesta en acto de esta exhortación, sólo pueden adquirir fuerza de ley y convertirse en norma social de vida si se le reconoce y se le establece como tal por aquel que tiene el derecho de mandar: “El Reino de Dios, dice Spinoza, sólo puede establecerse mediante el decreto de los que poseen el poder público.¹⁷³ La religión exterior y el derecho divino están subordinados al poder civil”.¹⁷⁴

Las relaciones entre el poder sacral y el poder civil ha sido uno de los problemas más espinosos del mundo occidental, una fuente perma-

¹⁷² *T. T. P.*, XIX, (II) 156-157; VII, (II) 54-55; *Tractatus Politicus*, III, (II) 10, 282-283.

¹⁷³ *T. T. P.*, XIX, (II) 156-157.

¹⁷⁴ *T. T. P.*, XVI, (II) 129-131; XIX, (II) 156-161. Todo el capítulo XIX está destinado a demostrar esto. La exposición detallada del razonamiento de Spinoza necesitaría todo un estudio. Cfr. también *Tractatus Politicus*, III, (II) 10, 282-283.

nente de conflictos. La revelación judía nunca planteó este tipo de problemas. Moisés puso de manifiesto que ésta estaba al servicio del Estado y que, en consecuencia, estaba sometida al poder civil. En Israel la Iglesia comenzó al mismo tiempo que el Estado. Moisés, soberano del pueblo, fue quien enseñó la religión, ordenó el ministerio sagrado y eligió los ministros. De este modo su autoridad real se impuso con fuerza sobre el pueblo y los reyes tuvieron desde el origen un derecho muy amplio sobre lo sagrado.¹⁷⁵ El problema sólo surge, y con qué acritud, con el cristianismo histórico, y ello en virtud de su mismo origen. “El cristianismo, dice Spinoza, comenzó con la predicación de hombres privados, que por sí mismos se organizan, se reúnen y eligen sus ministros. La consecuencia es que más tarde, cuando los jefes de los Estados se convirtieron al cristianismo, estos mismos hombres privados tuvieron que enseñar a reyes y jefes la religión, obligándoles con ello a reconocerlos como doctores e intérpretes autorizados en calidad de vicarios de Dios, y los reyes y los jefes mantuvieron siempre una relación de dependencia respecto de estos hombres privados. Y para que más tarde los reyes cristianos no pudieran ampararse de esta autoridad, los eclesiásticos tomaron hábiles medidas preventivas, tales como la prohibición del matrimonio para los más altos ministros de la Iglesia y el intérprete supremo de la religión. A esto hay que añadir, continúa diciendo Spinoza, el hecho de que los dogmas aumentaron en número y de tal manera que confundieron con la filosofía que su supremo intérprete debía ser un filósofo o un teólogo de primer orden, los cuales se aplicaron a inútiles especulaciones, cosa sólo posible a gente con suficiente ocio para ello”.¹⁷⁶ Pero esto no debe ocultarnos lo fundamental: que en virtud de la naturaleza misma del poder civil, la religión, en su manifestación exterior, está totalmente sometida a dicho poder y que las pretensiones de las iglesias cristianas no pueden tener ninguna justificación racional.¹⁷⁷

Aunque sometido al poder civil, el cristianismo, sobre todo el cristianismo transhistórico, es de gran utilidad para el Estado. Spinoza insiste frecuentemente en esto: “¡Cuán saludable y necesaria es esta doctrina (el cristianismo universal) en el Estado, si se quiere que los hombres vivan en la paz y en la concordia! ¡Cuántas causas de disturbios y crímenes se eliminan, dejo a todos que lo juzguéis!”.¹⁷⁸ En efecto, por

¹⁷⁵ *T. T. P.*, XIX, (II) 164-165.

¹⁷⁶ *T. T. P.*, XIX, (II) 163-164.

¹⁷⁷ Sobre la relación entre el derecho natural, el derecho divino y el poder civil, cfr. *T. T. P.*, XVI, 129-131; XIX, (II) 156-161.

¹⁷⁸ *T. T. P.*, XIV, (II) 112; cfr. también XVI, (II) 119.

un lado, la religión refuerza desde dentro los vínculos sobre los que se cimienta la vida civil. Si los hombres regularan su vida según la religión universal, las relaciones humanas tendrían como fundamento el amor y el respeto mutuo, lo que necesariamente engendraría la concordia y la paz. Por derecho natural los hombres son enemigos unos de otros, pues, queriendo conservarse en su ser, buscan mantener su independencia sometiendo a los demás. El Estado sólo es posible cuando los hombres renuncian a ese derecho y lo transfieren a la Suprema Potestad, creando así una sociedad civil con leyes que definen lo justo, lo bueno, etc. En esta situación, la religión universal refuerza esos vínculos sociales, ayuda al mantenimiento de la sociedad civil al hacer depender la salvación eterna de la práctica de la justicia y de la caridad. Por otro lado, en la medida en que elimina las principales causas de discordia y controversia, favorece también negativamente la concordia y la paz, y evita el fanatismo y la intolerancia. La religión ya no puede ser motivo de guerra.

Por su propio bien y el del Estado, el cristianismo debe quedar reducido a los dogmas, poco numerosos y de fácil comprensión para el vulgo, que constituyen la religión universal. Debe despojarse de todas las adherencias históricas que los intereses humanos le han añadido. De esta forma, el cristianismo se convertirá, no sólo de derecho, sino también de hecho, en la vía universal de salvación para los hombres que no poseen al saber filosófico.

CONCLUSIÓN

La filosofía de Spinoza es una filosofía de la interioridad que tiene como fin supremo conducir a los hombres a la verdadera libertad. Es una filosofía que quiere salvar al hombre mediante el saber, y es, en consecuencia, de naturaleza religiosa. Como filosofía de la interioridad afirma que el pensamiento humano no necesita mediaciones de orden sensible, es decir, espacial y temporal, y que el filósofo supera esta condición sensible de la mayoría de los hombres instalándose, sin necesidad de intermediarios, en el reino de lo puramente inteligible y eterno. La experiencia, la imaginación, el tiempo y la historia, las mismas palabras, son un lastre del que, en definitiva, hay que desprenderse. La cristología de Spinoza y su interpretación del cristianismo se hacen comprensibles desde estos supuestos.

1. En lo referente a Cristo, Spinoza nos ofrece una *interpretación gnóstica y naturalista a la vez*. La terminología de la cristología clásica está deliberadamente ausente en su obra. Para Spinoza Cristo fue un

Maestro de sabiduría, tal vez el mayor de la humanidad, y al mismo tiempo un predicador. Su doctrina exotérica, contenida en los evangelios, y cuyo contenido es puramente moral, se presenta como un camino de salvación para los no sabios. Los hombres se salvan cuando sus obras se ajustan a la verdadera fe, pero la fe por sí misma no es salvífica. Sólo la doctrina en tanto que engendra la obediencia es importante. La vida de Cristo y su muerte en la cruz no tienen ninguna significación especial para los hombres, a no ser la de constituir un modelo de vida; no son realidades soteriológicas. El dogma de la encarnación de las iglesias proviene de interpretar un texto oriental con categorías occidentales; de suyo, nada indica de sobrenatural. Los milagros sólo existen para la ignorancia y la resurrección es una manera alegórica de hablar de la libertad auténtica y de la eternidad del alma de Cristo. Los sacramentos de la Iglesia son puros signos exteriores que en nada contribuyen a la salvación. La importancia del conocimiento del Cristo histórico está en función de la mayor o menor facilidad de conocer la doctrina; es más relevante de lo que pudiera pensarse, pero objetivamente hablando, y en la medida en que la doctrina moral predicada por Cristo se encuentra escrita en el alma del hombre, no es necesario: el hombre puede salvarse sin la mediación histórica de Cristo. Por ello el dogma cristológico no figura entre los de la religión universal. Spinoza viene a decir que en los evangelios Cristo no se propone a sí mismo como objeto de fe, sino que propone una doctrina moral; las iglesias son las que, más tarde, habrían pasado del “*Evangelium Christi*” al “*Evangelium de Cristo*”, como dirían hoy algunas escuelas teológicas. Esta es la razón por la que no tiene en cuenta toda la cristología de las cartas apostólicas; las considera ya como una acomodación.

¿Podían los cristianos del tiempo de Spinoza aceptar esta cristología? Al menos, ciertas sectas sí. Malet, siguiendo a Menzel, sostiene que la cristología de Spinoza coincide sustancialmente con la de los colegiantes.¹⁷⁹ Pero el hecho es que un cristiano tan liberal como Oldenburg no pudo reconocer en ella su fe. En la carta de 1675 Spinoza le pide a Oldenburg que le dé a conocer los pasajes del *Tractatus Theologico-Politicus* que puedan extrañar a la gente culta, pues piensa añadir a dicho tratado unas notas aclaratorias para hacer desaparecer en lo posible las prevenciones que se puedan tener contra él.¹⁸⁰ Oldenburg le responde: “Creo que son, en primer lugar, aquellos pasajes en los que se tratan ambiguamente sobre Dios y la Naturaleza; muchísimos piensan que

¹⁷⁹ Malet, “*Le Traité Théologique-Politique...*”, pp. 285-291.

¹⁸⁰ *Ep.* LXVIII, (II) 404.

confundes ambas cosas. Además no pocos opinan que quitas toda autoridad y valor a los milagros, siendo así que casi todos los cristianos tienen la convicción de que solamente en ellos puede apoyarse la certeza de la Divina Revelación. Dicen también que ocultas tu opinión sobre Jesucristo, Redentor del mundo y único Mediador de los hombres, sobre su Encarnación y Satisfacción, y te piden que les expongas claramente tu pensamiento sobre estos tres puntos.¹⁸¹ En las cartas LXXIII, LXXV y LXXVIII Spinoza responde con la cristología que conocemos. A Oidenburg le cuesta aceptar esta doctrina, y después de insistir varias veces en los mismos puntos,¹⁸² llega a la conclusión de que las afirmaciones de Spinoza carecen de fundamento bíblico: “Cuando afirmas, dice, que la pasión de Cristo, su muerte y su sepultura deben ser tomados literalmente, mientras que la resurrección alegóricamente, no aportas a mi parecer, ninguna prueba. La resurrección de Cristo parece haber sido transmitida en los evangelios tan literalmente como el resto. Y en el dogma de la resurrección se apoya toda la religión cristiana y su verdad y, si lo suprimes, la misión de Cristo y su doctrina celeste desaparecen. No puede ocultársete cuánto se esforzó el Cristo resucitado de entre los muertos para convencer a sus discípulos de la verdad de su resurrección propiamente dicha. Pertender convertirlo todo en alegoría es lo mismo que querer quitar toda verdad a la historia evangélica”.¹⁸³ La objeción de Oidenburg se centra en el problema de la interpretación de los textos; Spinoza parece incoherente con sus principios hermenéuticos y falsea la realidad del cristianismo.

En el mismo sentido argumentan también algunos comentaristas contemporáneos. S. Zac escribe: “Cuando se trata del Nuevo Testamento Spinoza abandona su regla de oro de exégesis bíblica y cae en el mismo error que reprocha a Maimónides: explica alegóricamente los textos y repiensa el cristianismo a la luz de su propia filosofía”.¹⁸⁴

¿Es este realmente el problema de fondo? Creo que no. La interpretación que Spinoza hace de los textos del Nuevo Testamento, además de ser perfectamente coherente con sus principios hermenéuticos, es la consecuencia directa de su manera global de considerar a Cristo y el cristianismo; lo que hace que un cristiano no pueda reconocer su fe en esta cristología está en lo que llamamos “gnosticismo”. La interpretación de los textos no es sino la manifestación superficial de una diferencia más fundamental: “Spinoza, dice con razón Malet, pone toda

¹⁸¹ *Ep.* LXXI, (II) 409.

¹⁸² *Cfr. Ep.* LXXIV, (II) 413-414; LXXVII, (II) 421-422.

¹⁸³ *Ep.* LXXIX, (II) 425.

¹⁸⁴ S. Zac, “*Spinoza et l'interprétation*”, p. 193.

la grandeza de Cristo en el conocimiento";¹⁸⁵ siguiendo la tradición del intelectualismo cristiano medieval, y de acuerdo con sus mismos principios filosóficos, no repara que "la aparición de Jesús en el mundo no pertenece al orden de la especulación, sino al del acontecimiento".¹⁸⁶ Jesús no es un sabio ni un filósofo, sino el enviado de Dios para anunciar y realizar la promesa de su Reino. Su mediación histórica es por ello necesaria, aunque pueda ejercerse en lo implícito.¹⁸⁷ Desde esta perspectiva los acontecimientos de la vida de Cristo, como su muerte y su resurrección, momentos del acontecimiento único de la realización de la promesa, son plenamente significativos para la salvación. Una cristología intelectualista es la que más adecua con una filosofía de la interioridad obsesionada por liberar la religión de todo apoyo sensible y temporal. Tal vez la cristología de Spinoza sea la conclusión necesaria de las teologías medievales. Hay una cierta incoherencia en interpretar a Cristo desde el conocimiento y luego conferir valor religioso a lo exterior, sea la vida de Cristo o los sacramentos. Los cristianos del tiempo de Spinoza se resistían con razón a la relativización del Jesús según la carne y de su mediación salvadora, pero en el fondo partían de los mismos presupuestos intelectualistas que él, y por ello le combatían al nivel de interpretación de textos. No se percataron que la divergencia entre spinozismo y cristianismo era más radical. Como dice J. Lacroix, "el sentido de la doctrina esencial del spinozismo, por lo que se opone radicalmente al cristianismo, es la eternidad. Puesto que sentimos y experimentamos que somos eternos, y que nuestra salvación consiste en la eternidad, hay que liberar de todo lo que nos aparta de ella, de todo lo que es del orden del tiempo".¹⁸⁸ Desde la perspectiva de la eternidad era necesario reducir el acontecimiento a "gnosis".

2. La consecuencia de la interpretación gnóstica de Cristo es la reducción a *ética* de toda su doctrina. Spinoza afirma constantemente que Cristo enseñó solamente la doctrina moral. Una moral dirigida al alma del creyente para encontrar en ella su eco. Está convencido de que la predicación de Cristo es sólo un reflejo de la conciencia de todo hombre. Lo propio de esta moral es que es funda en la fe y no en la sabiduría. En el filósofo el comportamiento ético es una consecuencia de su saber, en el hombre vulgar de su fe, y lo propio del hombre de fe es obedecer. La Escritura, la predicación de Cristo y los propios evan-

¹⁸⁵ Malet, "*Le Traité Théologique-Politique...*", p. 291.

¹⁸⁶ Malet, "*Le Traité Théologique-Politique...*", p. 292.

¹⁸⁷ H. Dumery, "*Philosophie de la Religion*", tomo II, p. 60, nota 1.

¹⁸⁸ J. Lacroix, "*Spinoza et le problème...*", p. 115.

gelios consisten en su núcleo central en enseñanzas morales muy sencillas y en una exhortación a ponerlas en prácticas. La Escritura no contiene profundos misterios, no encierra conocimientos de orden especulativo, nada enseña acerca de la naturaleza de Dios, del hombre o del mundo. La filosofía y la teología, la razón y la fe, pertenecen a áreas distintas, no pretenden directamente lo mismo ni hablan de la misma realidad, aunque coincidan en los resultados.

Es muy fecunda y apropiada la idea de Spinoza de que la verdad de la religión y de la Escritura es “específicamente” distinta y de otro orden que la verdad científica y que, en consecuencia, es injusto juzgar la una desde la otra. Con ello Spinoza quiere poner de relieve la libertad de pensar frente a todo dogmatismo religioso. Razón y fe nunca pueden contradecirse. Pero lo problemático es determinar esta especificidad. ¿Puede afirmarse sin más que es de tipo moral? ¿No será más bien de orden religioso, es decir, una verdad que atañe a las relaciones del hombre con Dios? Además, ¿se puede separar tan radicalmente entre razón y fe, entre filósofo y creyente? ¿Es verdad que el filósofo, por el mero hecho de serlo, ya no vive de la fe ni la necesita? ¿No precisa el creyente dar razón de su fe? ¿No pertenecemos todos, en mayor o menor medida, a los dos mundos?¹⁸⁹ Sin negar que la verdad religiosa sea de otro orden que la verdad filosófica, científica o histórica, es necesario afirmar también que pertenece a la dinámica interna del creyente la “intelección de su fe”. Si pertenecemos a los dos mundos nos es ineludible buscar la coherencia entre ambos. La solución que propone Spinoza parece demasiado simple.

Hay algunos textos, sin embargo, en los que Spinoza matiza su teoría y hace, según creo, un planteamiento más correcto. Nos ha dicho Spinoza que “después de haber investigado el verdadero sentido (de la Escritura) es necesario usar el juicio y la razón para poderle dar nuestro asentimiento”,¹⁹⁰ es decir, que el sentido claro de la Escritura debe pasar por la crítica de la razón, y sólo cuando ésta no encuentre en él nada que la contradiga, puede el hombre darle su asentimiento. El sentido, además de manifiesto, ha de ser verdadero. Y no es otra cosa lo que hace Spinoza al interpretar desde la razón (su filosofía) la encarnación y la resurrección de Cristo. Sin pretenderlo, ha descrito el trabajo de la teología como inteligencia de la fe. Sólo que, según él, este trabajo interpretativo queda fuera de la fe.

Sus afirmaciones sobre la fe en las historias y las ceremonias se entienden perfectamente desde una filosofía de la interioridad. “Obsesio-

¹⁸⁹ G. Van Riet, *Philosophie et Religion*, pp. 159-161.

¹⁹⁰ *T. T. P.*, XV, (II) 114; cfr. también XIV, (II) 107; *Ep.* XXI, (II) 275-276.

nado, dice Dumèry, por escapar de las trampas de la imaginación, olvidada a veces que todos los planos de la conciencia, incluso interiorizados, continúan ejerciendo su actividad en el sujeto concreto. Por ello la historia, al nivel de la conciencia psicofísica, la institución y el culto, al nivel de la conciencia psicosociológica, tienen algunos derechos”.¹⁹¹ Lo sensible debe ser pensado como la condición de posibilidad de la manifestación de lo inteligible, no como su obstáculo. Las imágenes posibilitan los conceptos, las palabras el pensamiento y el cuerpo el alma. ¿Qué sería una religión sin la mediación de los gestos, sean personales o comunitarios? El espíritu se hace presente a través de la corporeidad, el Verbo Eterno en Jesús de Nazaret, la gracia en los sacramentos y el Cuerpo Místico en la institución Iglesia. La exterioridad no es una dificultad, sino lo que permite acceder a la interioridad. Lo inteligible pasa por la pedagogía de lo sensible.

3. La crítica que Spinoza dirige a las iglesias cristianas está en parte justificada. Las Iglesias no han sabido mantener su doctrina y sus costumbres en la pureza evangélica. Los teólogos han abusado de la Escritura cuando han pretendido encontrar en ella profundos misterios en materia especulativa que la mayoría de las veces no eran sino su propia doctrina disfrazada de verdad religiosa; han filosofado en demasía. Pero si afirmamos que es necesario acomodar a cada época la doctrina evangélica, como Spinoza supone, es decir, si no podemos eludir el dar razón de nuestra fe desde nuestra situación intelectual, entonces no se puede ser tan duro con ellos. Hay que exigirles que realicen su trabajo con fidelidad y honradez intelectual, que eliminen todo dogmatismo e intolerancia ideológica, pero no podemos pedirles que dejen de interpretar la fe. Las interpretaciones de la fe no son sin más un cuerpo extraño a la misma fe, o fácilmente distinguibles de ella; entre la fe y su interpretación la frontera no está tan delimitada como piensa Spinoza. Los teólogos no deben, y en ello tiene razón Spinoza, confundir su interpretación con “la fe” y han de dejar, por ello, el horizonte abierto a otras posibles interpretaciones. Pero les será casi imposible distinguir, en su fe lo que es contenido esencial y lo que es interpretación, por la sencilla razón de que, en no escasa medida, creen porque “entienden”, esto es, creen porque han encontrado una interpretación que hace plausible su creencia.

¹⁹¹ H. Dumery, “*Philosophie de la Religion*”, tomo II, p. 62, nota 5.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

I. Fuentes

BENEDICTI DE SPINOZA Opera quodquod reperta sunt. Recognoverunt J. Van Vloten et J. P. N. Land. La Haya, Martinus Nijhoff, 1895. 2.^a ed., 3 vol.

II. Traducciones

SPINOZA, *Œuvres*. Traduction, notices et notes par Ch. Appuhn. Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 4 vol.

ESPINOZA, *Ética*. Traducción y notas por Vidal Peña. Madrid, Editora Nacional, 1975.

III. Estudios

AIQUIE, F., *Servitude et Libertè selon Spinoza*. C.D.U., Les cours de la Sorbonne, 1971.

BRUNSCHVICG, L., *Spinoza et ses contemporains*. Paris, P.U.F., 1951.

DEIBOS, V., *Le Spinozisme*, Paris, J. Vrin, 1950.

DUMERY, H., *Philosophie de la Religion*, Paris, P.F.F., 1957, 2 vol.

FAUCCI, D., "Amor Dei intellectualis" e "Charitas erga proximum" in Spinoza. En "G.crit.d.Filos.ital.", VIII 4 (1954) 461-480.

FLOISTAD, G., *Spinoza's theory of knowledge Applied to the Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1972, pp. 249-275.

GUEROULT, M., *Spinoza II (L'Ame)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

HARRIS, E. E., *Salvation from Despair a reapraisal of Spinoza's philosophy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.

LACROIX, J., *Spinoza et le problème du salut*, Paris, P.U.F., 1970.

MALET, A., *Le Traité Theologico-Politique de Spinoza et la Pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966 (Publications de L'Université de Dijon, XXXV).

MATHERON, A., *Le Crist et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

—, *Remarques sur l'immortalité de l'âme chez Spinoza*, en "Les Etudes Philosophiques", juillet-sept., 1972, pp. 369-378.

PARKINSON, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1954.

SIWEK, P., *Spinoza et pantheisme religieux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.

VAN RIET, G., *Philosophie et Religion*, Louvain, Publications Universitaires, 1970.

WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza*, New York, Schocken Books, 1969. 2 vol.

ZAC, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1963.

—, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, P.U.F., 1965.