



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

**SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA CRÍTICA DE LA  
RELIGIÓN DE CARÁCTER POLÍTICO EN EL  
*TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS* DE SPINOZA**

Informe final de seminario de grado para optar al grado de  
licenciado en filosofía

**LUCAS MARTÍN ORELLANA MELIN**

Profesor guía: Dr. Luis Placencia García

Santiago, Chile 2020

## **Agradecimientos**

Escribir e investigar en tiempos donde la fortuna es aún más incierta de lo habitual, y constantemente nuestros afectos nos llevan al miedo y la desesperanza, junto con lo solitario que a menudo es realizar una tesina de filosofía, fue una ardua tarea que hubiese sido menos soportable de no ser por el gran apoyo en todo sentido de mi familia, en especial mis padres, hermano y sobrina que siempre creyeron en mí para seguir el incierto y a veces frustrante, pero a la vez gratificante y fascinante camino de la filosofía. Su apoyo y paciencia ante lo insoportable que puede llegar a ser un individuo que estudia esta disciplina es algo de lo cual estaré eternamente agradecido. Tampoco puedo obviar mencionar a mi familia Melin, a mi abuelita, mis tías, tíos, primas y primos que de alguna u otra forma me motivaron a seguir adelante.

Menos puedo obviar el recuerdo de mis amigos y amigas, tanto con los y las que crecí hace años como los y las de la universidad, cuyos buenos momentos, consejos y apoyos antes y durante la cuarentena, me brindaron ideas e imágenes que instigaron en mí los más bellos afectos alegres que formaron parte importante de la fuerza de mi temple para terminar este escrito.

No menos importante, agradezco el apoyo y guía de mi profesor de tesis Dr. Luis Placencia cuyos certeros comentarios, críticas y recomendaciones enriquecieron muchísimo este trabajo.

Finalmente, mi motivación por lo que estudio y estudiaré hubiese sido menos intensa de no ser por los y las profesores y profesoras, del colegio y de la universidad, que me hicieron afortunado de recibir tanto sus consejos y ánimos como su sapiencia y compromiso por la enseñanza.

## Tabla de contenido

<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo I: Sobre la idea de una crítica de la religión en el TTP</b> .....	10
1. Lo ‘teológico político’ del TTP .....	10
2. La tensión entre filosofía y teología .....	17
3. La búsqueda de los lectores filósofos .....	19
4. Las intenciones implícitas .....	24
5. La idea de la “crítica de la religión” como una política .....	26
<b>Capítulo II: La antropología del TTP</b> .....	31
1. La triada fortuna-superstición-prejuicio .....	31
2. Las ceremonias y el dispositivo del prejuicio .....	38
3. El esquema de Spinoza.....	42
4. Los deseos del ser humano .....	45
<b>Capítulo III: El reposicionamiento de los profetas y sus consecuencias políticas</b> .....	50
1. El método hermenéutico como antesala .....	50
2. La autoridad de los profetas .....	56
3. Un nuevo lugar para los profetas .....	60
4. El divorcio entre teología y religión a través de los profetas .....	66
5. La verdadera religión .....	70
<b>Conclusión</b> .....	72
<b>Bibliografía</b> .....	74

## Resumen

Pocos textos en la historia de la filosofía fueron tan polémicos para su época como lo fue el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza, de hecho, muchos prominentes teólogos de la época afirmaban que era “un libro forjado en el infierno”. Su pronta censura y prohibición para publicarlo, si lo comparamos con otras obras de la filosofía moderna, fue considerablemente más agresiva.

El TTP resulta ser una obra compleja que defiende la libertad de filosofar y la independencia entre razón y fe en una época ideológica y políticamente convulsa como lo fueron los tiempos en las Provincias Unidas en la Europa del siglo XVII. Entre sus muchos elementos polémicos, la presente investigación tiene por objetivo defender la posibilidad de la existencia de un hilo conductor que atravesaría gran parte de la obra, a saber, que hay una crítica de la religión oculta, por el mismo autor, a los lectores inadecuados para la obra, y que viene a cuestionar las consecuencias políticas de muchos de los supuestos que pregona la teología de ese entonces. Esta crítica de la religión, sin embargo, no consiste en un clásico ataque racional contra la fe, en realidad se trata de afirmar la validez de ambas fuentes para sus respectivos objetivos. Fe y razón no se contradicen ni se complementan pues remiten a objetivos distintos, y es la teología el saber que busca confundir dicha independencia a través del vapuleo hacia la razón y el aprovechamiento político de la fe. Para llevarlo a cabo, la teología se sirve teóricamente de una serie de prejuicios acerca de la naturaleza divina y de los profetas, los cuales vienen a justificar su posición como saber rector. Esta posible crítica de la religión viene a dismantelar los supuestos de dicho saber mediante su aislamiento, dejando a la teología como un saber (o pseudo-saber) supersticioso y deseoso de poder.

Esta tesina defenderá la posibilidad de dicha crítica, y, además, se servirá de dos elementos relevantes. dentro del TTP. que hacen que esta crítica tenga una carácter político: la antropología subyacente en el tratado y la posición de los profetas en las Sagradas Escrituras.

## Tabla de Abreviaciones y Citas

La siguiente es una lista de las abreviaciones que serán utilizadas a lo largo del texto:

- *Ética demostrada según el orden geométrico* (*Ética*)
- *Tratado político* (TP)
- *Tratado teológico-político* (TTP)

Las citas de la *Ética* remitirán a la parte en cuestión junto con la proposición, definición, o según sea el caso. Las abreviaciones serán las habituales entre los estudiosos de Spinoza: “ap” para “apéndice”, “ax” para “axioma”, “d” para “definición”, “def. Aff.” para “definición de afectos”, “dem.” para “demostración”, “p”: proposición, “prol” para “prólogo”, “s” para “escolio”.

Por su parte, tanto el TP como el TTP serán citados según la edición de Gebhart.

## Introducción

Mi propósito en esta tesina es argumentar, a partir de una lectura comentada, la posibilidad de la existencia de una crítica de la religión implícita en el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza; y analizar las connotaciones políticas que esta poseería. En específico, quiero ahondar en la primera parte del tratado en cuestión con el fin de extraer elementos expuestos por el filósofo holandés que permitan afirmar, primero, la existencia de esta crítica de la religión implícita y, segundo, que dicha crítica es de carácter político.

El *Tratado teológico-político* se presenta como un texto que viene a marcar una línea divisoria entre la política y la religión en la medida en que realiza una defensa de la libertad de filosofar frente a la aparente necesidad de someter este saber al examen de la teología. Para la Europa del siglo XVII, época en que fue publicado, el tratado se presentó como un texto divulgativo que defendía la irrestricta libertad de filosofar junto con la separación entre filosofía y teología. Pero para sorpresa de sus lectores, el tratado se torna de una complejidad particular la cual hace cuestionable reducir la totalidad del tratado a esos únicos objetivos explícitos por el mismo autor<sup>1</sup>. Se trata de una obra que, para probar muchos de sus puntos más importantes, se sirve de un método propio y original de interpretación de los textos de las Sagradas Escrituras cuyos principios indicadores parten de la base de considerar la Biblia como un libro que requiere del estudio de la *historia*<sup>2</sup> de sus elementos internos; que además presenta una versión spinoziana del contrato social con un carácter mucho más democrático que su contemporáneo Hobbes; y a su vez ahonda en la relación entre razón y fe como fuentes de saberes distintos; proponiendo por otra parte una cierta antropología que viene a anticipar parte de lo que será desarrollado más detalladamente en la *Ética*. En resumen, para llegar a los objetivos planteados por el autor se hace un recorrido analítico y crítico de conceptos y fuentes concernientes a la filosofía, la religión, la teología y la política.

---

<sup>1</sup> Así lo reconocen comentaristas como Balibar o Strauss.

<sup>2</sup> Aquí historia refiere específicamente al estudio analítico de las condiciones bajo las cuales aparecen los textos sagrados: la particularidad de la lengua original en la cual fue escrito, la vida de los profetas, el contexto histórico que engloba las historias bíblicas y la función específica de las historias de los profetas y las parábolas religiosas en pasajes específicos.

Una de las particularidades del tratado son las precauciones que toma el mismo autor a la hora de exponer sus puntos. Difícilmente se puede encontrar en la historia de la filosofía un tratado que haya sido tan polémico para su época y que haya motivado una serie de ataques, críticas y refutaciones que lo llevaron prontamente a ser censurado. Jimena Solé destaca que, por ejemplo, entre los teólogos y filósofos alemanes del siglo XVII existía la presión para que los más prominentes de esas áreas se pronunciasen respecto al TTP. Los elementos externos que rondaron en el proceso de la escritura del tratado y que fueron justificados por las reacciones mencionadas, por lo tanto, motivaron un singular estilo de escritura para el TTP. Dicho estilo queda manifiesto con el Prefacio, en donde la advertencia al lector es de hecho una declaración de principios. La relevancia de este punto consiste en que el carácter polémico del contenido del tratado en conjunto con todos los elementos metatextuales al propio tratado exige al autor una “puesta a la defensiva” del texto. Spinoza delimita un lector específico y deshecha la lectura prejuiciosa del vulgo y de quienes piensan que la teología debe ser rectora de la filosofía y de la razón. Siguiendo a Strauss, esta tensión latente en el proceso de escritura viene a presionar al filósofo holandés a ser cauto con su estilo de escritura, ocultar a su lector non grato puntos particularmente polémicos que corren el riesgo de ser tachados derechamente de heréticos, y, finalmente ser pedagógico con sus argumentaciones considerando a su lector grato que estime tanto a la filosofía como a la religión. Ese será el primer tópico que desarrollaré en el primer capítulo, y los elementos que saldrán de esta parte consistirán en afirmar la existencia de puntos teóricos que no están dichos explícitamente pero que traen consigo una consecuencia: la crítica de la religión como crítica que viene no a separar la razón de la fe, sino a aislar a la teología como saber mediante la separación entre la superstición y la fe verdadera.

Esta crítica se articularía como un hilo conductor que atravesaría gran parte del TTP y aquí quiero exponer en dos puntos importantes: la antropología mencionada desde el Prólogo hasta el capítulo IV donde específicamente trataré la idea de la tendencia natural hacia la superstición y los tres objetos básicos de todo deseo humano, y, finalmente, el reposicionamiento de la figura de los profetas.

Con respecto al primer punto, quiero demostrar la relevancia de la composición humana expuesta en el tratado para la relación entre razón y fe, en donde la superstición y los prejuicios juegan el papel de dispositivos que dan mayor complejidad a dicha relación.

Por otra parte, con el segundo punto quiero apuntar directamente a una parte de la hermenéutica de Spinoza donde redefine lo que se entendería por profecía y, por extensión, reinterpretar la posición de los profetas como sujetos facilitadores de la revelación.

Ahora bien, es preciso dejar constancia que esta investigación se trata de un tópico que se reconoce como *implícito*. Es decir, que no hay evidencias textuales en el TTP donde se deje expuesta la idea de una crítica de la religión de carácter político, pero sí estimo que los hay para al menos plantear su posibilidad. Es por ello por lo que me serviré de pasajes cruciales del texto donde a partir de estos, apoyándome también en comentarios de estudiosos de Spinoza, extraeré la idea de la posibilidad de una crítica de la religión y, posteriormente, las consecuencias políticas que acarrearía dicha crítica. En otras palabras, mi intención es plantear que hay razones para poder interpretar el TTP a partir de este hilo conductor que sería la crítica de la religión, y que además es un tópico de carácter político.

También es preciso aclarar que la exposición de estos elementos no es exhaustiva sino propositiva, esto es, que no busco que estos elementos mencionados sean los únicos de la crítica de la religión, los objetivos de esta investigación van por la idea de exponer a estos elementos como posibles evidencias para firmar la existencia de esta crítica implícita, por lo que la exposición de la crítica de la religión no tocará todos sus elementos sino algunos de los más importantes para su propia comprensión. El carácter propositivo de esta investigación consistirá, por lo tanto, en el planteamiento de estos elementos como puntos suficientes para sostener la posibilidad de la existencia de esta crítica y que son de naturaleza política.

Esta investigación, en consecuencia, constará de tres capítulos. En el primero defenderé la posibilidad de la existencia de una crítica de la religión implícita de carácter político en el TTP, este capítulo a su vez se dividirá en cinco apartados: el primero consistirá en una indagación sobre el carácter ‘teológico político’ del tratado; el segundo seguirá el mismo hilo argumental enfocándose en la tensión presente entre teología y filosofía extraída a partir del primer apartado; por su parte el tercero se concentrará en el elemento metatextual del tratado acerca de la advertencia al lector; luego el cuarto argumentará, en base a la advertencia

textual, la posibilidad de que en el tratado existan intenciones implícitas; y, finalmente, en el quinto apartado se reunirán los elementos tratados los cuatro apartados anteriores para hacer una síntesis y finalmente afirmar la existencia de una crítica de la religión implícita; El segundo y el tercer capítulo serán destinados a defender el carácter político de dicha crítica de la religión, para lo cual estimé conveniente dividirlos. El segundo capítulo tiene por objetivo exponer la antropología presente en el tratado como elemento importante para apoyar teóricamente al tercer capítulo y poseerá cuatro apartados: el primero será una exposición de los tres conceptos primarios y fundamentales en la antropología del tratado, a saber, la fortuna, la superstición y el prejuicio; el segundo profundizará más en la función del prejuicio como estadio más sofisticado de la superstición y que tiene su expresión en las ceremonias; el tercero por su parte estará concentrado en dar cuenta del gobierno de Dios como forma de esquema ontológico que englobará la totalidad de la antropología; y por último el cuarto apartado se enfocará en explicar el concepto de deseo en Spinoza con ayuda de la *Ética* donde sería la expresión de una parte del gobierno de Dios en el ser humano. Finalmente, el tercer capítulo buscará extraer las consecuencias políticas a partir de la hermenéutica del filósofo holandés, en particular, del reposicionamiento de la figura de los profetas. Dicho capítulo se dividirá en cinco apartados: el primero tiene la intención de exponer los puntos importantes del método de interpretación de las Sagradas Escrituras; el segundo apartado profundizará más en la figura de los profetas que se dibuja a partir del mismo método hermenéutico; el tercero, por su parte, tendrá su enfoque en analizar el reposicionamiento de los profetas desde la figura tradicional a como lo está presentando Spinoza y el rol político que estos toman; el cuarto viene a argumentar que a partir de lo mencionado se concluye la separación entre teología y religión; finalmente, el quinto viene a esclarecer la idea de verdadera religión que se ha venido gestando desde el principio del tratado.

## Capítulo 1

### Sobre la idea de una crítica de la religión en el TTP

Antes de ir de lleno a la parte antropológica con sus respectivas consecuencias en la teoría del filósofo holandés, pretendo ahondar más en el supuesto bajo el cual parte esta tesis, en la crítica de la religión presente en el tratado.

Será de utilidad repasar, a modo de comentario, el carácter ‘teológico político’ del tratado y lo que podría significar; y, en segundo lugar, las pretensiones del filósofo holandés en el tratado, y esto se hará con la intención de desarrollar la idea de que la crítica de la religión, así tal cual la está planteando Spinoza, es un asunto con las pretensiones de ser un diagnóstico y desvelamiento de supuestos aceptados por su contexto ideológico. Finalmente se cerrará con la aclaración de lo que aquí se está entendiendo por crítica y por qué esta idea de crítica está presente en el tratado en cuestión.

#### 1. Lo ‘teológico político’ del TTP

Considero, en primer lugar, interesante indagar brevemente sobre el carácter del propio título del tratado, esto es, el adjetivo que Spinoza optó por poner en el título de su obra, un tratado en que su tema sería lo ‘teológico-político’. Puede leerse de buenas a primeras como un concepto que quiere proponer el filósofo y posteriormente desarrollar a lo largo de las páginas del libro, o simplemente se está indicando dos partes temáticamente diferenciadas. Con todo, qué significa *teológico-político* y qué tiene de relevancia esto para el tratado parece ser una primera interrogante que se asoma al enfrentarse a esta obra, interrogante que se acrecienta cuando las primeras páginas nos detallan la finalidad del texto, dándonos a entender que el adjetivo de ‘teológico político’ en el tratado iría en función de un objetivo muy específico que el prólogo ya nos lo deja en claro: una apología a la libertad de filosofar.

Una lectura del título completo del tratado podría propiciarnos más información de lo que Spinoza nos quiere mostrar: “Tratado teológico-político. Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella

la paz del Estado e incluso la piedad’’<sup>3</sup>. Evidentemente el objetivo de hacer una defensa de la libertad de filosofar resulta ser la prioridad, y luego de ser expresado este objetivo principal tenemos la relación de tipo necesaria que Spinoza quiere establecer entre esta libertad de filosofar con la paz del Estado y con la piedad. Con esto en cuenta, parece ser que el concepto de ‘teológico-político’ tendría un papel subordinado a su objetivo último. De hecho, es notorio constatar que Spinoza a lo largo de su tratado no hace un tratamiento detallado ni menos sistemático del término ‘teológico-político’, al punto en que ni siquiera es mencionado en alguna parte del libro si no es en el título. Esto último nos podría dar a entender que la palabra es más una conjunción que revela dos partes a tratar, una remitiendo a los fundamentos de la fe y la piedad y otra enfocada a los fundamentos del Estado, que un concepto particular que posea su propia definición clara y distinta de sus dos conceptos separados<sup>4</sup>. Esto se puede notar en la superficie<sup>5</sup> de los movimientos del TTP, la cual va desde el análisis del Antiguo Testamento y partes del Nuevo, hasta argumentaciones a partir de la naturaleza humana que de ahí se deriva un orden político acorde a dicha naturaleza, orden que sería reunido en la entidad unitaria del Estado o las supremas potestades. Pero esto resulta insatisfactorio incluso para el propio contenido del TTP, pues tampoco es que se trate tan separadamente un tema de otro sino que muchas veces lo que tenemos es una combinación de ambos, como por ejemplo ocurre en el capítulo XVII, el cual habla acerca del Estado hebreo, cuestionando el mito fundacional del cual sectores de la teología han querido usar para redirigir la política hacia una teocracia, siendo que un capítulo atrás se estaba hablando del Estado y el derecho de las supremas potestades. Lo teológico y lo político, por ende, se terminan por fusionar y es el mismo tratado el cual nos muestra que esta síntesis no aparece solo en los últimos capítulos del texto.

---

<sup>3</sup> TPP Prólogo G III 4.

<sup>4</sup> Se puede pensar que la lectura del título con el subtítulo respectivo de este tratado en particular es una obviedad, pero para un texto de la complejidad que posee el *Tratado teológico-político*, complejidad que detallaré más adelante, podría ser una condición imprescindible para una lectura honesta. Nunca se puede olvidar que el TTP es, en su intención y objetivo más fundamental, una defensa de la libertad de filosofar en vista de la palpable amenaza de la censura y la persecución llevadas a cabo por los más fuertes prejuicios que desprecian la razón y la virtud a ojos del filósofo de Ámsterdam. Y el subtítulo se encarga de mostrar este objetivo como la intención expresa de la obra.

<sup>5</sup> Con superficie quiero decir lo que una primera lectura del tratado nos presenta estos temas.

Aquí, de todas formas, no me enfocaré en el término teológico-político en tanto concepto teórico que podría estar implícito o no en la obra de Spinoza, ni a su propio tratamiento en la historia de la filosofía<sup>6</sup> en comparación a cómo lo toma el holandés, pero sí de la relación que este término tiene con los propios objetivos de la obra del TTP y con lo que quiero desarrollar en esta tesis, pues es ineludible que la vinculación entre lo teológico y lo político es un tópico relevante en Spinoza aun cuando la conjunción ‘teológico-político’ no esté lo suficientemente esclarecida por el propio filósofo como para darle un tratamiento especial como concepto diferenciado. Considero relevante detenerse en este primer tema pues ayudará a esclarecer sobre los objetivos e intenciones que hay detrás del TTP.

Me remitiré aquí a citar algunos extractos de Spinoza que pueden entregar un poco más de luz sobre la connotación de lo ‘teológico-político’ en la propia obra:

“Estos son, pues, los pensamientos que me embargaban: [...] que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte; *y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición*”<sup>7</sup>;

Y también en las cartas a su corresponsal Oldenburg, cuando hace alusión a un texto en el que estaba trabajando, donde explica las razones que motivaron al filósofo su redacción, entre las cuales estaba:

“la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, *ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores*”<sup>8</sup>.

En ambos casos, se recalca el peligroso poder que tiene el clero sobre la esfera pública, haciendo de jueces y agitadores contra las opiniones disidentes que eventualmente surgen de la libertad de filosofar. Evidentemente estas opiniones hacen directa referencia hacia las disputas que de hecho se dieron en el momento histórico desde el cual Spinoza escribía.

---

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, las reflexiones de Schmitt acerca del concepto en Carl Schmitt, *Teología Política* (Madrid: Editorial Trotta, 2009).

<sup>7</sup> TPP Prólogo G III 9/15-22. Cursivas mías.

<sup>8</sup> Carta XXX, p.166. Cursivas mías.

Nadler hace un retrato general del clima religioso de Ámsterdam, el cual, a pesar de la relativa tolerancia de las autoridades políticas con las diferentes sectas y credos que allí pululaban, distaba de ser una coexistencia pacífica. La fuerte influencia de la iglesia reformada neerlandesa, adherente a un calvinismo ortodoxo y que además era aliada declarada de la casa monárquica de los Orange, presencia de otras sectas protestantes y herejías más heterodoxas como los menonitas, cuáqueros, o el particular caso de los *predikanten*, un grupo de predicadores calvinistas de una considerable influencia en los sectores populares de las Provincias Unidas “cuyos interesados sermones semanales apelaban a las creencias supersticiosas del pueblo y manipulaban sus pasiones”<sup>9</sup>. Ambas citas hacen el hincapié en este aspecto.

Pero quiero ir un poco más allá de las circunstancias históricas en que Spinoza se encuentra escribiendo y destacar, como hace Chaui, Negri, Strauss<sup>10</sup>, entre otros, que aquí el filósofo holandés no está solo dando cuenta de una época desde la cual se quiere posicionar con ella misma, sino que el problema radica en cómo se está comprendiendo, a un nivel teórico, los fundamentos de la política y de la teología y la relación entre ambas esferas. Spinoza es bastante concreto en el tratado cuando quiere personificar este problema, y lo hace cuando menciona al séquito de los teólogos, un grupo de personajes los cuales se ven beneficiados por las consecuencias que producen estos prejuicios. Prejuicios que muestran una pernicioso forma de comprender el gobierno civil y espiritual, aprovechándose de la tendencia natural del ser humano a la superstición<sup>11</sup>. De hecho, este problema es la base pasional del “gran secreto del régimen monárquico”, el cual consiste en lograr el dominio sobre el cuerpo y la mente de sus súbditos<sup>12</sup>. La pernicioso ‘teología política’, presente en esta suerte de alianza entre el clero y la monarquía que parece mencionar Spinoza, nutre su metafísica con dos pasiones inherentes a la naturaleza humana (el miedo y la esperanza), y

---

<sup>9</sup> Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (New Jersey: Princeton University Press, 2011), pag. 22-25. Traducción mía.

<sup>10</sup> Marilena Chaui, *Política En Spinoza*, ed. Eduardo Rinesi, 1° edición (Buenos Aires: Gorla, 2004); Antonio Negri, *La Anomalía Salvaje: Ensayo Sobre Poder y Potencia En Baruch Spinoza*, 1° edición. (Barcelona: Editorial Anthropos, 1993); Leo Strauss, “Cómo Estudiar El Tratado Teológico-Político de Spinoza,” in *La Persecución y El Arte de Escribir*, ed. Amelia Aguado, 1° edición (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 177–248.

<sup>11</sup> TTP G III 69, 97s, 172, 218.

<sup>12</sup> TPP Prólogo G III 7/5-10

este es un aparataje teórico que el holandés pone su empeño en desactivar. De esta manera el problema ‘teológico-político’ se basa en una errónea forma de entender la relación entre la política, la teología y la filosofía. Y tentativamente podríamos considerar esto una razón por la cual el TTP tiene ese título.

Bagley, quien manifiesta la misma intriga por el nombre bajo el cual se decidió titular el tratado, se pregunta por los otros títulos posibles que pudo haber tenido considerando la propia temática de la obra (tratado filosófico-político o tratado filosófico-teológico). Interrogarse esto tiene bastante sentido, pues el TTP resulta ser una obra que no trata de un tema que en sentido estricto sea únicamente ‘filosófico’. En efecto, todos los capítulos del tratado remiten ya sea al ámbito de la teología o al de la política, ninguno directamente al campo de la filosofía, y, sin embargo, el objetivo principal del escrito es defender la libertad de filosofar. A ojos de Bagley, el TTP es “una enseñanza teológico-política bajo la supervisión de la filosofía”<sup>13</sup> y esto sería totalmente coherente con el objetivo último de la obra. La razón de ello reside en cómo se está entendiendo la relación entre los tres términos.<sup>14</sup> Me permito adelantarme a lo que hablaré el próximo capítulo sobre la “parte antropológica” del TTP sólo con la intención de desarrollar esta idea. Los tres deseos fundamentales del ser humano según Spinoza consisten en tres: entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud, y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Tanto el primer como el segundo deseo remiten al dominio de la naturaleza humana individual, la virtud es conocimiento y la búsqueda del conocimiento también es la búsqueda de la virtud<sup>15</sup>, por lo tanto, ambos concernirían a las pretensiones de la filosofía. Pero esta disciplina choca con la realidad de que la naturaleza humana está profundamente atravesada por sus sentimientos y afectos, los seres humanos en su gran mayoría *no se rigen por un*

---

<sup>13</sup> P. J. Bagley, *Philosophy, Theology, and Politics: A Reading of Benedict Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*, *Philosophy, Theology, and Politics* (Tuta Sub Aegide Pallas 1683, 2009), Introduction.

<sup>14</sup> Al respecto habría que hacer una precisión: son dos los tipos de relación que hay entre los tres términos, un tipo de relación tiene que ver con una relación *de facto*, esto es, que se comprende la relación entre filosofía, política y teología dentro de una ‘conciencia general’ o ‘estado ideológico de la época’; y el otro sería el concerniente a cómo Spinoza quiere corregir el primero y así proponer el “verdadero” tipo de relación entre los términos ya mencionados. Si aceptamos la tesis de Bagley se podría afirmar que sí hay un momento en que Spinoza va más allá de su modesta labor de desenmascarar los prejuicios difundidos sobre esta temática, es cuando da nombre a su tratado y se propone revisar la relación que se está dando por sentada entre los tres términos.

<sup>15</sup> Bagley, Óp. Cit.

*criterio firme* para su vida, al contrario, están muy expuestos a los vaivenes de la fortuna y al deseo de cosas inciertas. Es por ello por lo que buscan respuesta no en la razón sino en lo que sus pasiones le digan. De esta forma, el segundo deseo difícilmente puede cumplirse mediante la sola vía de la razón, y ahí es cuando la teología o religión (en el sentido benigno que la define Spinoza) entra al esquema, y pone a disposición del vulgo las enseñanzas de las Sagradas Escrituras que no son más que el amor al prójimo y la práctica de la obediencia a Dios, en otras palabras, la práctica de una virtud acorde a la fe. Con esto, el ejercicio del dominio de las pasiones está garantizado para la gran mayoría de los seres humanos. El tercer deseo se puede afirmar como la condición “material” básica para el cumplimiento de los otros dos deseos, y solo mediante la conformación de una sociedad y un Estado es concebible cumplir ese deseo. De esta manera tenemos la concordancia de los tres deseos con sus tres respectivos términos, y provisoriamente<sup>16</sup> podemos tener por hipótesis que este es el esquema de Spinoza y que quiere defender en el TTP.

Cabe agregar que si bien filosofía, teología y política responderían a deseos distintos, las dos últimas tienen un punto en común que no lo tienen con la filosofía, y es que su fuente no es la razón sino la experiencia concreta, el escenario predilecto donde las acciones humanas son impulsadas primordialmente por las pasiones. Hay que convencer a estos seres pasionales por qué vivir en un Estado garantiza seguridad y por qué el dominio de las pasiones genera virtud. Y la filosofía, cuya fuente (la razón) es la más capaz de acercarse a dicha virtud, puede aportar con sus razonamientos claros y distintos que no requieren de más examen que el de la razón (una facultad universal a todo el género humano), no obstante, se hace insuficiente debido a la propia composición humana, que no solo posee razón sino además afectos y pasiones, donde el camino que impone la razón es reconocido por el propio filósofo como muy difícil para pretender que toda la humanidad sea rija por él. De esta manera, la teología (o religión) y la política cobran la importancia que no tendrían en un universo de seres puramente racionales.

¿Cuál es el problema con esto? La ‘trama’ teológico política radica en una errónea idea de la relación que debiese tener teología, política y filosofía, o lo que se puede traducir *mutatis mutandis* a la fe, el gobierno civil y la búsqueda de la verdad. El estado de las cosas

---

<sup>16</sup> Como ya indiqué, esto será desarrollado más profundamente en los próximos capítulos.

es que la política y sobre todo la teología (ahora en su forma supersticiosa y corrompida) quieren ir más allá de los deseos que primeramente les correspondería satisfacer, y dirigirse a otros. Entonces tenemos dos problemas relacionados entre sí: la naturaleza pasional del ser humano que sin control deviene en excesos y defectos, y el desborde de las pretensiones de la política y la teología. La política en su forma tiránica por ejemplo, no solo busca la seguridad de sus súbditos, también tiene pretensiones de inscribir en ellos una forma de vida e incluso de pensar. La teología, por otra parte, en su forma perniciosa quiere abarcar los tres deseos, difundiendo prejuicios como, por ejemplo, los oscuros misterios sobre la naturaleza divina que poseerían las Escrituras y que este sería el tipo de conocimiento más perfecto y cercano a la verdad, o constituyéndose como una autoridad intermediaria entre Dios y el pueblo cuya obediencia es necesaria. El problema incluso es más grave, pues dada la cercanía explicada en el párrafo anterior que hay entre teología y política, estas pueden llegar a tal nivel de tergiversación y devenir, en conjunto, bajo la forma del régimen monárquico. Esta situación pone en grave peligro la garantía de una adecuada satisfacción del primer deseo y, sobre todo, al dominio que le corresponde: La filosofía peligra como disciplina independiente con esta perversión, ahora sí, teológico-política, corriendo el grave peligro de ser avasallada por la voluntad del clero o de un tirano o de ambos, coaptada mediante la persecución y la censura terminando por ser desplazada como disciplina necesaria para la satisfacción del primer deseo. Esta es la trama teológica-política que Spinoza quiere desactivar a través de desenmascarar los prejuicios que la sustentan. La enseñanza teológico-política del filósofo holandés es que la adecuada satisfacción de los tres deseos fundamentales mediante estas tres áreas resulta imposible si la teología desconoce sus límites y busca una alianza con una política para abarcar los tres deseos. Como bien explica Sanz Santacruz, el trazo de unión entre teología y política viene solo a recalcar la intención más esencial de Spinoza, una apuesta decidida por la filosofía y la libertad de filosofar como el único método para liberar al hombre de la tiranía de los teólogos y los magistrados<sup>17</sup>, quienes incurren en el intento ‘antinatural’ de conseguir dominio de la mente de los hombres.

---

<sup>17</sup> Víctor Sanz Santacruz, “¿En Qué Sentido es ‘teológico’ El Tratado ‘Teológico-Político’? Sobre ‘teología’ y ‘Religión’ En Spinoza,” *Scripta Theologica* 33, no. 1 (2001): pág. 226.

Esta es una buena razón para que el nombre del tratado tenga el apellido de *Teológico-Político*: el tratado quiere, como una de sus intenciones, entregarnos quizás la única enseñanza abiertamente normativa del TTP, que el bienestar general de una sociedad depende de una adecuada relación entre teología y política que prevenga de la trama “teológica-política”, y dicha adecuación se logra comprendiendo sus fundamentos y objetivos bajo el examen de la razón y, por extensión, de la filosofía.

## 2. La tensión entre filosofía y teología

Si en el primer apartado acabo de esclarecer, al menos parcialmente, la connotación del término ‘teológico-político’ del título del tratado por medio de una revisión de los objetivos de cada término involucrado, incluyendo la filosofía, ahora me remitiré a las fuentes de estos dominios, en particular, a las fuentes de la filosofía y la teología, y su tensión irreductible.

Desde la teología se hace frecuente la divulgación de prejuicios acerca de temas especulativos que afectan de una manera particular los afectos del vulgo. Estos prejuicios, además, por su propio contenido, el cual reivindica la superioridad de la revelación profética por encima del pensamiento lógico, indican una clara dicotomía y oposición contra la fuente de la filosofía: la razón. En suma, la contraposición a la filosofía que profesan estos prejuicios se basa en que conceptualmente repugna a la fuente de la primera, y dicha oposición se manifiesta mediante la negación hostil de la parte contraria.

“Estos son, pues, los pensamientos que me embargaban: que *la luz natural no sólo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe.*”<sup>18</sup>

Aquí la connotación del término ‘teológico-político’ se relaciona intrínsecamente con el objetivo primario del tratado, la libertad de filosofar. Si uno de los problemas que se ve en la relación establecida entre teología y política es la excesiva autoridad otorgada al grupo de los teólogos, permitiéndoles a estos influir tanto en asuntos relacionados al orden civil como al espiritual, entonces este poder permitió una gran influencia en la sociedad por parte de este grupo. Esta influencia adquiere un carácter peligroso dada la oposición que la doctrina de la

---

<sup>18</sup> TTP Prólogo G III 9/15-20

teología va difundiendo en la opinión general del vulgo, una doctrina basada en las especulaciones de estos, una oposición contra la facultad de la razón. La teología a lo largo de todo el tratado es comprendida como una doctrina basada en la fe y la obediencia a Dios, pero también constantemente asociada a una superstición organizada que desprecia la razón mediante prejuicios.

Para el esclarecimiento de una adecuada relación entre los términos se requeriría, en teoría, de una definición de cada uno por separado, la distinción entre uno y otro, y los elementos comunes que permitirían una relación menos antagónica. No obstante, el caso de la teología parece tener la particularidad de que por sus propias fuentes y fundamentos es contraria e irreconciliable a la filosofía. La teórica brasileña Marilena Chaui lo retrata de la siguiente manera: “Aparentando separar teología y filosofía, Spinoza demuestra en realidad que del lado de la primera no puede haber saber, pues es el reino de una autoridad incontestada e incontestable”<sup>19</sup>. La teología tiene por fundamento expreso la obediencia, y es una obediencia dirigida a las enseñanzas de Dios por medio de la revelación profética que se encuentra en las fuentes de las Sagradas Escrituras<sup>20</sup>, y en tanto garantiza la obediencia requeriría de la figura de una autoridad, y si bien la autoridad primaria de la teología sería la Biblia, sucede que esta disciplina tiene prejuicios difundidos acerca de su propia fuente, alimentando la idea de los oscuros secretos que guardarían estos textos por lo que habría una distancia entre la autoridad primaria y quienes le rinden obediencia. Es aquí cuando surge la figura de la teología en el sentido peyorativo que la menciona Spinoza. Esta teología asumiría el rol de autoridad intermediaria entre los fieles y la autoridad primaria, configurando así un orden jerárquico que saca provecho de la obediencia original a Dios. Si a este orden le sumamos los prejuicios y la odiosidad propia del gremio de los teólogos tenemos a una teología que guarda una tensión latente con la filosofía porque esta última tiene por fuente y autoridad el ejercicio libre, único y exclusivo de la razón. Toda vez que los prejuicios de los teólogos busquen la explicación de las cosas por sus primeras causas por medio de prejuicios de la naturaleza divina y de los oscuros secretos de la revelación, está buscando la

---

<sup>19</sup> Marilena Chaui, “Política y Profecía,” en *Política En Spinoza*, ed. Eduardo Rinesi, 1° edición (Buenos Aires: Gorla, 2004), pág.20.

<sup>20</sup> TTP XV G III 184/30-35; 185/1-10.

subyugación de la filosofía. En otras palabras, la teología rivaliza con la filosofía a la hora de buscar la satisfacción del primer deseo fundamental del ser humano.

Si tal es el estado de las cosas, las enseñanzas que nos quiere entregar el TTP corren inmediato peligro de siquiera ser sometidas a examen debido a que buscan desactivar la razón de ser de la rivalidad que la teología guarda con la filosofía. La expresión de estas enseñanzas adquieren un riesgo que sobrepasa el terreno teórico y toca directamente el campo político: si Spinoza quiere desactivar prejuicios que ya se encontrarían instalados en la opinión general su tratado puede ser censurado incluso antes de su publicación. Con ello se hace particularmente difícil una crítica frontal que sea capaz de eludir la censura editorial que no quiera involucrarse en la difusión de ideas heterodoxas. Es así como se hace necesario la delimitación de un lector, de poner el texto “a la defensiva”. Strauss comenta esto cuando declara que “la persecución [de textos con ideas heterodoxas], entonces, da origen a una peculiar técnica de escritura y, con ello, a un peculiar tipo de literatura, en la cual la verdad acerca de todas las cosas fundamentales se presenta exclusivamente entre líneas”<sup>21</sup>. Siguiendo esta tesis del comentarista germano-estadounidense, las circunstancias ideológicas de la época condicionan la presentación y publicación de ideas potencialmente subversivas, haciendo necesaria una exposición entre líneas, oculta, de sus ideas fundamentales para evitar la persecución frontal y la inminente censura. El tiempo después de la publicación del TTP le dio la razón a esta actitud. Pocas veces en la historia de la filosofía un tratado es tan vapuleado, atacado, refutado y prohibido con tanto esmero por autoridades civiles y religiosas como ocurrió con el caso de este.

### 3. La búsqueda de los lectores filósofos

Frente a la dificultad propia de la temática que el filósofo holandés desea tratar en sus páginas, se hace necesario determinar los objetivos de la obra, pero antes de ahondar en sus objetivos quiero detenerme en uno de los aspectos particulares del TTP que lo convierten en una obra compleja y que responde al punto que introduje en el apartado anterior: la delimitación de su destinatario. Creo que detenerse a pensar en esta parte específica del prólogo da luces sobre los objetivos de Spinoza, tanto los explícitamente dichos por el

---

<sup>21</sup> Leo Strauss, *La Persecución y El Arte de Escribir*, 1° edición (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), pág. 33.

filósofo, como los que posiblemente puedan estar ocultos a una primera lectura. Con el objetivo de indagar más en este punto, me permito citar este pasaje que se encuentra al final del prefacio:

“He ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen. Confío en que, por la importancia y la utilidad del asunto, tanto de toda la obra como de cada capítulo, serán bien acogidos. Aún añadiría otras muchas cosas, pero no quiero que este prefacio se convierta en volumen. Aparte de que lo más importante es, según creo, de sobra conocido por los filósofos. Y, en cuanto a los demás, no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo. Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar. Por consiguiente, no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo con todo. Pues, aparte de que ellos no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente, si no se lo dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología. A éstos, en efecto, estoy seguro que esta obra les será sumamente útil.”<sup>22</sup>

Strauss ya notaba esta particular advertencia al lector de Spinoza. El comentarista considera que aquí hay un signo con el que se puede pensar la idea de que existe una lectura esotérica en el TTP<sup>23</sup>. Aquí hay una explícita alusión a un grupo determinado de lectores, o mejor, filósofos lectores, y que, según el mismo filósofo holandés, acogerán sus ideas de

---

<sup>22</sup> TTP Prefacio G III 12/1-20.

<sup>23</sup> “En el *Tratado*, Spinoza se dirige a cierto tipo de filósofos potenciales, mientras el vulgo escucha. Habla, por consiguiente, de manera tal que el vulgo no entienda lo que quiere decir. Por eso se expresa en términos contradictorios [...] quienes se escandalicen con su declaraciones heterodoxas se calmarán por obra de las fórmulas más o menos ortodoxas” Strauss, “Cómo Estudiar El Tratado Teológico-Político de Spinoza.” Pag. 228. Evidentemente son más los elementos que considera Strauss para sugerir esta lectura esotérica del TTP, pero es de particular relevancia que destaque precisamente este último párrafo como un signo que explicita Spinoza de aquello que quiere demostrar.

buena forma. Esta acción se presenta como una delimitación de su lector ideal, siendo esto un poco desconcertante y enigmático considerando la utilidad práctica que pretende tener el tratado<sup>24</sup>, aun así, dicho posicionamiento no deja de tener sentido dado el riesgo inminente que potencialmente contrae (y efectivamente se mostró) la publicación del tratado y de la lectura de las ideas heterodoxas que contenía. Ahondaré en tres puntos que quiero destacar de esta cita y que expondré a continuación.

En primer lugar, la delimitación de su lector, el lector filósofo. Es conocido el círculo intelectual en el que se desenvolvía Spinoza y que podemos acceder a algunas de sus discusiones mediante el intercambio epistolar que el filósofo holandés mantenía con otros intelectuales europeos, en cuyo intercambio también se apreciaba la circulación de manuscritos de las obras de Spinoza, confiando este en el juicio de sus interlocutores y del ímpetu que pondrían estos en la búsqueda de la verdad. La apelación al *filósofo lector*, por lo tanto, podemos primeramente asumir que es una directa alusión (pero no exclusiva) a este grupo de intelectuales del así llamado “círculo espinosista”. No obstante, el espectro de los filósofos lectores se amplía inmediatamente en tanto la temática de la obra sea *bien acogida*. Se trata, por ende, de que quien sea que lea el TTP como mínimo sea alguien en sintonía con el proyecto de su autor o, precisando más, con la actitud intelectual de Spinoza respecto a las cuestiones que conciernen a la filosofía y la investigación. El filósofo lector que pueda hacer buena acogida del tratado estaría en sintonía con el ánimo de los filósofos de la filosofía moderna temprana cercanos o simpatizantes con el proyecto cartesiano: a saber, el compromiso con la búsqueda de la verdad y del método adecuado para acceder a ella haciendo uso exclusivo de la facultad de la razón<sup>25</sup>. La figura del *lector filósofo* puede entenderse como un primer gesto de sinceridad de Spinoza quien, evidentemente consciente de la doctrina heterodoxa de su tratado, pone esta advertencia para aquellos quienes no compartan esta actitud intelectual, y dado que las declaraciones del TTP en algunos momentos son abiertamente críticas e incluso heréticas tanto para el cristianismo católico

---

<sup>24</sup> Los comentarios de Spinoza sobre esta obra y sus objetivos detallados en el prólogo dan evidencia para creer que la intención del TTP es que tenga influencia en las esferas del poder de su país, específicamente en la facción afincada en la burguesía neerlandesa que tenía afinidad con el Gran Pensionario Jan de Witt.

<sup>25</sup> Anthony Kenny, *The Rise of Modern Philosophy*, vol. III. Introduction. (New York: Oxford University Press, 2006); Stuart Hampshire, *Spinoza*, ed. Vidal Peña (Madrid: Alianza Editorial, 1982).

como para el calvinista<sup>26</sup>, y en otros resultan medidas<sup>27</sup>, y como el tratamiento heterodoxo de las temáticas que toca el TTP acarrea inevitablemente consecuencias políticas como la prohibición del mismo texto y el potencial escarnio público hacia su autor, sólo el compromiso con la búsqueda racional de la verdad salvaría al tratado y al autor de la total censura y persecución. Por lo tanto, quien lo lea debería ser capaz de someter a examen el contenido del TTP sólo en tanto su cercanía o no con la verdad alcanzable por la razón, que además guarde distancia con lo problemático que de por sí es analizar y cuestionar desde una perspectiva crítica la religión y sus fuentes, y ese compromiso se hace condición para la buena acogida del TTP.

En segundo lugar, quiero destacar el rechazo a la lectura del vulgo. Si en el primer punto se apela a un lector que comparta una cierta postura intelectual, siendo un gesto que muestra la sinceridad del autor, ahora se interpela directamente contra quienes no comparten la base más fundamental de la postura intelectual de Spinoza. Si y solo si el lector comparte esta base, que la razón es la fuente exclusiva para llegar al conocimiento de la verdad, es posible comprender debidamente el TTP. Por ello es por lo que se explicita el repudio del filósofo hacia el vulgo, el cual, a su modo de ver, no puede librarse de sus propias pasiones y se encuentra como colectivo en un estado de engeguamiento por prejuicios que nacen a partir de su propia naturaleza contumaz y supersticiosa. Y esto no solo deja al vulgo susceptible a rechazar la doctrina heterodoxa del libro, muy seguramente también este se dejaría llevar por sus impulsos para execrar con todas sus fuerzas tanto al tratado como al mismo Spinoza. Lejos de ser arrogante, el rechazo a que el vulgo lea el tratado responde a la cautela del filósofo holandés.

---

<sup>26</sup> “Los profetas pudieron ignorar, sin menoscabo de su piedad, no sólo estas cosas, sino otras más importantes, y de hecho las ignoraron [cosas como la rotación y traslación de la Tierra, teoremas matemáticos, entre otros) En realidad, no enseñaron nada particular sobre los atributos divinos, sino que tuvieron opiniones bien vulgares acerca de Dios” TTP II G III p.37/10-15, paréntesis míos; “Los milagros [...] están, pues, tan lejos de mostrarnos la existencia de Dios, que, antes por el contrario, nos harían dudar de ella; sin ellos, en cambio, podemos estar seguros de la existencia divina” TTP IV G III p.85/5-10; por citar algunos ejemplos.

<sup>27</sup> “La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres.” TTP I G III p.15; “De ahí que, si en la naturaleza se produjera algo que no se siguiera de sus leyes, contradiría el orden que Dios estableció para siempre en ella mediante las leyes universales de la naturaleza; ese hecho estaría, pues, en contra de las leyes de la naturaleza, y la creencia en él nos haría dudar de todo y nos conduciría al ateísmo” TTP VI G III p.87

Finalmente, en tercer lugar, se presenta una descripción un poco más aclaratoria de su “lector filósofo”. Ahora son aquellos que podrían sintonizarse plenamente en la misma actitud intelectual de Spinoza *de no ser* por el prejuicio de que la razón deba estar subordinada a la teología. Si en el primer punto destaco la sinceridad con la que Spinoza presenta su tratado heterodoxo, y en el segundo pondero que al mismo tiempo el autor toma cautela con sus posibles detractores, aquí quiero detenerme en la actitud pedagógica del tratado que se muestra en esta alusión a lectores virtuosos que sin embargo tienen este prejuicio. Es una actitud pedagógica porque amplía la idea del filósofo lector hacia lo que Strauss dice *filósofos potenciales*<sup>28</sup>, aquellos en quienes existe una gran posibilidad de, una vez despejados sus prejuicios acerca de la relación entre razón y teología, estar en la misma sintonía de Spinoza y, por lo tanto, podrán examinar el TTP bajo el mandato del solo compromiso con el conocimiento racional de la verdad por sobre todo. El tratado, entonces, cobra gran importancia para estos filósofos potenciales en la medida que desmonta las razones que hay detrás del prejuicio en cuestión por medio de la facultad de la razón, una facultad que dichos filósofos potenciales, que podríamos llamar cristianos razonables, de todas formas reconocen como un medio válido de conocimiento. De esta manera se presenta al TTP como un libro que acompaña y ayuda a los hombres racionales de su época a desligarse de sus prejuicios sin el riesgo del rechazo inmediato y el repudio.

No obstante esto último, estos tres puntos destacados de la advertencia al lector crean una cierta ambigüedad respecto a las intenciones del TTP. ¿a quién, finalmente, está dirigido el tratado para su adecuada comprensión? ¿al filósofo lector a secas que comparta la actitud intelectual del autor? ¿o a sólo cierto sector de ese grupo que está coartado por los prejuicios sobre la relación entre la razón y la fe, la filosofía y la teología? ¿o a ambos? La descripción al final del pasaje resulta insatisfactoria porque abre una nueva interrogante: si ya en un primer momento se espera la buena acogida de los filósofos lectores, o sea, quienes ya tienen sintonía con la actitud intelectual de Spinoza y no son esclavos de las pasiones como el vulgo, al final deja abierta la posibilidad de que el tratado sea leído por un grupo más amplio, el de los filósofos potenciales, aquellos que mantienen ciertos prejuicios pero que a la vez sí valoran la facultad de la razón. Es cierto que esta preocupación resulta irrelevante para la

---

<sup>28</sup> Strauss, “Cómo Estudiar El Tratado Teológico-Político de Spinoza.”.

reacción de facto que tuvo un tratado de las características del TTP desde el momento de su publicación, pero teóricamente esta necesidad de Spinoza de delimitar a su lector nos entrega luces sobre los objetivos que se propone el autor con su tratado. La búsqueda del destinatario se puede entender en base a esto como una conciencia no solo del estado intelectual de sus posibles destinatarios, sino también y por sobre todo, del contexto ideológico que el TTP interpela. La delimitación del lector y la puesta a la defensiva del texto en el Prólogo podrían funcionar, en conjunto, como indicio de que hay otros objetivos implícitos igual de importantes que la defensa de la libertad de filosofar, objetivos que de todas maneras estarían relacionado a este principal.

#### 4. Las intenciones implícitas

Ahora bien, con estos tres puntos destacados ¿es suficiente para decir, a la manera de Strauss, que hay una doctrina esotérica o al menos un mensaje oculto o entrelíneas a lo largo de las páginas del *Tratado teológico-político*?

Evidentemente los objetivos expresamente declarados por el propio Spinoza en el tratado no dan espacio a segundas lecturas que pretendan ver en estos una doble intención, la defensa de la libertad de filosofar y el desenmascaramiento de prejuicios teológicos son lo suficientemente claros a lo largo del contenido desarrollado en el texto, la misma elección del título de la obra responde a estos objetivos explícitos. No obstante, la claridad de las intenciones de Spinoza comienza a nublarse cuando se hace patente la ambigüedad del filósofo con respecto a varios momentos del TTP donde toca temas que pueden ponerlo en serios problemas. De hecho, es en pasajes relacionados a la fe en que el filósofo holandés trata de ser lo más diplomático posible con sus afirmaciones, afirmando ideas lo suficientemente ortodoxas o respetuosas con el sentido común religioso de su época<sup>29</sup>, y, sin embargo, también es en estos pasajes donde se leen sus declaraciones más polémicas<sup>30</sup>. Todo

---

<sup>29</sup> “La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres”, “Se llama sagrado y divino aquel objeto que está destinado a la práctica de la piedad y de la religión”, “[sobre la definición de fe] consiste simplemente en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente” (TTP GIII 15/1-10; 160/10-13; 175/10-20)

<sup>30</sup> “los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias”, “Si ellos [los hombres] dejan de ser piadosos, *ipso facto* dejará él también [el objeto sagrado o divino] de ser sagrado; y si lo dedican para hacer cosas impías, se convertirá en

ello se complica aún más considerando la intención política que tiene el tratado, el cual busca ser un aporte para los aliados políticos del autor. Es muy sugerente esta cita de Strauss al respecto:

“En el *Tratado*, Spinoza se dirige a cierto tipo de filósofos potenciales, mientras el vulgo escucha. Habla, por consiguiente, de manera tal que el vulgo no entienda lo que quiere decir. Por eso se expresa en términos contradictorios: quienes se escandalicen con sus declaraciones heterodoxas se calmarán por obra de las fórmulas más o menos ortodoxas.”<sup>31</sup>

Como bien se expresa, la delimitación de su lector en la obra, en la cual afirma explícitamente que está dirigida para unos y no para el vulgo, pone de manifiesto que el TTP tendrá una forma de escritura particular, una escritura que buscaría entregar su mensaje deseado al destinatario apropiado y que, al mismo tiempo, sea capaz de que este mensaje pase desapercibido en la lectura del vulgo<sup>32</sup>. Sumémosle lo anteriormente dicho sobre las declaraciones aparentemente contrarias entre sí que Spinoza reparte en las distintas páginas del tratado. Pero ¿es todo aquello suficiente para afirmar la idea de una doctrina esotérica en el TTP? Nadler, por ejemplo, desestima que a partir del hecho de que Spinoza no haya puesto lo que realmente piensa en varios pasajes sea suficiente para aceptar que exista la doctrina esotérica que afirma Strauss<sup>33</sup>. La respuesta a esta interrogante bien puede ameritar una investigación paralela a esta, pero no es en lo que se quiere profundizar en esta tesis. La intención que hay detrás de sacar a colación esta interesante discusión es por un aspecto puntual de la misma. Sea o no que haya una doctrina esotérica, la discusión parte desde el hecho de que hay elementos en el texto que dan a entender que Spinoza no está siendo tan transparente como lo aparenta ser en el Prefacio, hay una cierta disonancia entre lo dicho en

---

inmundo y profano lo mismo que antes era sagrado”; “la fe no exige expresamente dogmas verdaderos, sino los necesarios para la obediencia” (TTP GIII 28/1-7; 160/10-20; 176/28-32)

<sup>31</sup> Strauss, “Cómo Estudiar El Tratado Teológico-Político de Spinoza.”, pág 228.

<sup>32</sup>Para un estudio pormenorizado de las reacciones y discusiones entorno a las obras de Spinoza, estudio que a mi parecer mantiene un equilibrio adecuado entre un análisis histórico de la obra y la reflexión filosófica, ver: María Jimena Solé, *Spinoza En Alemania (1670-1789): Historia de la Santificación de un Filósofo Maldito*, 1º Edición (Córdoba: Editorial Brujas, 2011).

<sup>33</sup> Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. página 22, nota al pie 6.

el TTP y lo que piensa Spinoza, disonancia que dependiendo de los comentaristas puede variar en grado. El argumento de Strauss se puede resumir en que las contradicciones de una obra en autores de la talla de Spinoza, que además hacen referencias a temas polémicos y publicadas en un contexto complejo, son un signo de una apuesta por la lectura entre líneas de la propia obra. El libro en cuestión estaría operando a más de un nivel de lectura. Sin embargo, no resulta suficiente que las precauciones de un autor impliquen por sí mismas un indicio de “doctrina” paralela a la explícitamente escrita en su obra, es por esta razón que en esta tesis no comparto la conclusión de Strauss pero sí sus observaciones, y esto porque no deja de tener razón cuando afirma que la persecución política del autor en cuestión sí motiva e influye una particular forma de escritura, cosa que hemos comprobado con la exposición tanto del momento del Prefacio en que el filósofo holandés busca su propio destinatario como de las propias dificultades ideológicas que rondan en la teoría del TTP, y este argumento sí resulta suficiente para hablar de la existencia de intenciones implícitas en la obra, o al menos que ideas tuyas se encuentran entrelíneas pero no a la manera de afirmar que aquello es una doctrina paralela. Estas ideas son de particular relevancia al punto que incluso nos permite entender el porqué de la controversia en torno a la publicación del TTP: la crítica de la religión subyacente.

Su particularidad reside en que no es una crítica que presume a la religión como un campo externo, como si fuese una serie de dogmas morales, ideas sobre Dios y la naturaleza preestablecidas que son acatadas por fe. En Spinoza, al contrario, la religión es un asunto profundamente humano, unido intrínsecamente a la composición entre razón y sentimientos que corresponde a la esencia nuestra. Y dicha relación fundamental entre religión y naturaleza humana necesariamente se ve reflejada en la construcción y conformación de una sociedad y, por extensión, de un Estado.

##### 5. La idea de “crítica de la religión” como una política

En otras palabras, aparte de los objetivos planteados por el mismo Spinoza en el TTP, hay una forma singular de crítica de la religión implícita que, dado su propio contenido, se conforma con un carácter político.

Convencionalmente, se entiende por crítica de la religión en Spinoza el examen de los fundamentos más elementales de la religión revelada, examen que implica el estudio

detallado de sus fuentes, sus objetivos, la búsqueda por una adecuada y correcta interpretación de las mismas fuentes que no son sino las Sagradas Escrituras, y, finalmente, el análisis y posterior puesta en duda de los dogmas de la religión histórica. Esto último es lo más relevante a considerar para hablar de una crítica de la religión debido a que es lo que más la distingue como crítica. La crítica de la religión de Spinoza viene a poner en tela de juicio la autoridad de la ortodoxia teórica de la teología y, sobre todo, su expresión política; viene a advertir sobre los peligros bajo los cuales la naturaleza humana está expuesta a ideas erróneas sobre la divinidad y cuán dañino puede resultar ello. Su objetivo final es esclarecer la posición adecuada en la que debiese situarse la fe y la religión dentro de una sociedad y de un Estado. En este sentido sí hay una crítica de la religión explícita en el TTP, y la expresión clara de esta forma está en casi la totalidad de la primera parte del Tratado, la parte “teológica”, en especial lo relativo a la interpretación de las Sagradas Escrituras y los principios hermenéuticos que el filósofo propone.

La crítica de la religión, no obstante, también opera a un nivel no explícito, o al menos no mencionado como objetivo principal. Sostengo que esta parte de la crítica *oculta* a los “lectores inadecuados” del tratado el sistema filosófico detrás del texto que Spinoza profundizará más en la *Ética*. En definitiva, lo que se oculta de la crítica de la religión es que parte de esta sostiene unas ideas políticas implícitas en sus afirmaciones y cuestionamientos. Y esta investigación se enfocará en alguno de los elementos que forman parte de ella, los cuales consisten, en este caso, en una cierta antropología que concluye en ciertas consecuencias políticas. Las características de esta antropología y de esta filosofía política las desarrollaré en los siguientes capítulos, pero adelanto que corresponden a un sistema que pone al ser humano en su centro de estudio, un ser compuesto de imaginación y entendimiento, de alma y cuerpo, con una multiplicidad de afectos que responden a su esencia (y no a una corrupción innata), cuyos miedos afloran y necesitan ser gobernados adecuadamente. Esta concepción implica necesariamente la asociación de estos individuos bajo un Estado de raíz profundamente democrática, donde el poder de cada uno forme parte de la composición del poder de la sociedad, que no es más que el conjunto de todos los individuos dispuestos a conformarla. La crítica de la religión se encuentra aquí en el gobierno de los afectos humanos, en la precaución de las derivas fanáticas que pueden escapar desde la fe pero también en su comprensión. La antropología del TTP es un elemento de la crítica

de la religión porque es un estudio reflexivo de la composición del ser humano, de sus deseos más elementales y de sus miedos más profundos cuya relación con la superstición y las ideas erróneas acerca de la divinidad se hace notar. Pese a que en este tratado no encontraremos un desarrollo tan exhaustivo y riguroso como se presenta en la *Ética*, resulta suficiente para explicarnos cómo se está comprendiendo al ser humano en el texto, y que esa comprensión se relaciona profundamente con los aspectos de la fe para, finalmente, demostrar que para el autor el rol del ser humano en la religión y la fe es mucho más activo de lo que suelen aceptar los prejuicios teológicos.

Como he ido mencionando, el TTP es una obra que desborda el campo de lo puramente teórico relativo al contenido que expone. Es un tratado que a la vez es un método de interpretación de las Sagradas Escrituras, una defensa a la libertad de filosofar, una polémica contra la teología y la superstición, un manifiesto democrático, pero por sobre todo, una crítica en su sentido más extenso. Una crítica que significa análisis, refutación de ideas, subversión de conceptos y llamadas a la reflexión de los términos con los que trabaja. La crítica de la religión en este sentido está contenida en el campo de esta crítica global que significa el TTP.

Ahora bien, ¿por qué es una crítica de la religión y no una crítica de la teología propiamente tal? Si una de las conclusiones del tratado es lo peligroso que significa el desborde del campo de la teología de sus límites por qué no atacarla directamente, la respuesta se encuentra en las implicancias que el mismo Spinoza visualiza a la hora de preguntarse por la relación y diferencias entre filosofía y teología. Si la segunda se adjudica una autoridad fiscalizadora o legisladora de la primera, incluye con ello el dominio de un área del saber relativo a la especulación y el razonamiento; o, en otro caso, que teología y filosofía son dos áreas que se contradicen y excluyen mutuamente de manera tal que sería imposible concebir que ambas estén reconocidas al mismo tiempo como modos válidos de saber. En ambos casos son dos fuentes las que están en juego: razón y fe. Y lo particular de Spinoza es que tiene en cuenta que reprocharle a la teología de sinsentido o de pura superstición, así sin más, implica tener que hacer frente a la pregunta sobre los límites entre ambas áreas, por qué la filosofía sería un saber válido y verdadero mientras que la teología no, cuestión que en Spinoza no tiene razón de ser ya que ambos campos son completamente

diferentes. Y como segunda razón, está en que no sería muy estratégico ni conveniente para Spinoza como autor, avalar a la razón como fuente de la filosofía y desechar la fe, de la cual la teología dice que es su fuente. La crítica de la religión, entonces, es *de la religión* porque la separación entre fe y razón por parte del filósofo holandés es en realidad una afirmación y valoración de ambas fuentes. Con el TTP Spinoza no quiere contraponer la razón a la fe, lo que quiere es desactivar o al menos advertir del discurso según el cual ambas fuentes se contraponen, y la forma en que lo hace sin caer en circularidad es aislando a la teología, concibiéndola ya no sólo como una antifilosofía sino también como una antirreligión parafraseando a Balibar<sup>34</sup>. La crítica de la religión disecciona internamente el discurso de la teología logrando de esta manera cuestionarle su autoproclamado dominio sobre la fe, la verdadera expresión de la fe es la religión verdadera.

Una de las motivaciones de tratar este tema, es porque considero que la crítica de la religión de Spinoza en el TTP es uno de los primeros precedentes al tratamiento del concepto de ideología como forma de saber y discurso dominante que valida un determinado orden social. Pese a que Larraín haga caso omiso, quizás por desconocimiento, del contenido de uno de los tratados más polémicos y atacados de la historia de la filosofía (si es que no es el que más lo ha sido)<sup>35</sup>, sí reconoce que parte importante de la discusión política en la filosofía moderna se concentraba precisamente en la crítica de la religión, siendo Thomas Hobbes uno de sus grandes exponentes, autor con el cual muchas veces suele compararse con Spinoza debido a la relación entre sus filosofías políticas, y también porque el filósofo holandés hace alusión al inglés en el TTP, dando a entender que conocía sus trabajos teóricos.

Sin embargo, como afirmé en la introducción, una de las limitantes de este trabajo será en que no será analizada la completa crítica de la religión presente en el TTP, dadas las mismas complejidades de cada uno de sus puntos y también las propias limitaciones más respecto a estudios que aborden el tema de la interpretación bíblica por ejemplo. No obstante, aquí sí serán tratados elementos que considero importantes para esta crítica que residen en la primera parte del TTP, en específico, entre los capítulos I hasta el VI sobre la antropología

---

<sup>34</sup> Etienne Balibar, *Spinoza and Politics*, ed. Peter Snowdon, Translated (New York: Verso, 2008).

<sup>35</sup> Jorge Larraín, *El Concepto de Ideología. Vol. 1*, 1º edición (Santiago: LOM, 2007).

que elabora Spinoza y cómo está sirve de base tanto para la fe verdadera como para los prejuicios teológicos y, en extensión, de la servidumbre hacia los reyes y los teólogos.

## Capítulo 2

### La antropología del TTP

En este capítulo me enfocaré en lo que se podría denominar la ‘antropología’ del TTP, que será observada bajo la idea de ser un elemento principal para la comprensión de la crítica de la religión que quiero desarrollar. En específico expondré el vínculo que establece el filósofo holandés entre la composición de las pasiones inherentes al ser humano con la superstición y el prejuicio, y qué implicancias tiene ello para la propia antropología del TTP. El objetivo será destacar estos elementos para luego, en el próximo capítulo, explicar la ‘teologización’ de estos mismos.

Si en el primer capítulo expuse elementos *metatextuales* del tratado que permite la posibilidad de una crítica de la religión implícita, en estos dos capítulos siguientes haré referencia a los elementos internos al propio contenido del TTP que pueden dar cuenta de esa crítica de la religión.

#### 1. La triada fortuna-superstición-prejuicio

Para la primera parte del capítulo me permito citar este párrafo del Prólogo para comprender tres conceptos relevantes: fortuna, superstición y prejuicio.

“Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engreídos.”<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> TTP Prólogo G III 5/1-8.

Este primer párrafo del tratado condensa el fundamento de una de las ideas centrales que estará presente como hilo conductor en toda la obra: la situación humana frente a los bienes de la fortuna y que esto lleva a los seres humanos a fluctuar entre esperanza y miedo, condición que, a su vez, genera la tendencia a creer cualquier cosa que apacigüe sus pasiones, ya sea el miedo a un mal mayor o la esperanza de un bien mayor.

Pero ¿qué se está entendiendo por fortuna aquí? El concepto, si bien no es un término técnico en la filosofía de Spinoza, bien puede resumirse como aquello que está sujeto a causas externas a la propia naturaleza humana y que, por tanto, están fuera de nuestro control. Además de este punto, también posee un carácter de inesperada por razón de su propia definición (externa al control humano), en donde la urgencia de las circunstancias muchas veces encuentra desprevenido a quien haya ideado un plan a futuro. Este último carácter de inesperado motiva aún más la tendencia afectiva del ser humano a esperar tanto a que ocurra un bien mayor o un mal menor como a que no suceda un bien menor o un mal mayor, así también es una de las razones por las cuales se hace imposible regirse por un criterio firme propio, que solo dependa de acciones y eventos disponibles en el campo del dominio humano.

Para una definición más sumaria del concepto de fortuna me remito a Placencia con las tres notas formales que destaca del término: “1) la fortuna se vincula directamente con la variabilidad de los asuntos humanos en el tiempo: la creencia en la superstición está presente ahí donde el agente constata su debilidad en relación al futuro desconocido; 2) la experiencia de la fortuna es repetitiva: los individuos la viven en más de una ocasión y ella parece ser vivida de modo estructuralmente idéntico en el caso de diferentes individuos, 3) la fortuna es independiente de nosotros: la fortuna es expresión de que no podemos arreglar nuestros asuntos de acuerdo a un criterio o un plan de vida del cual tengamos absoluto control”.<sup>37</sup>

En otras palabras, la fortuna se caracteriza por ser cambiante en el tiempo, creando incertidumbre en las expectativas de los seres humanos con respecto a su propia vida; además resulta ser una experiencia universal en la forma en que se presenta en distintos individuos, dándole así un carácter de vivencia colectiva; y finalmente, está completamente fuera de

---

<sup>37</sup> Luis Placencia, “Superstición, Prejuicio y Fortuna En Spinoza: Un Breve Comentario a La Introducción Del Tratado Teológico-Político,” en Azar, *El Sacro Desorden de Nuestras Vidas*, ed. Iván de los Ríos (Madrid: Abada, 2010), 107–31.

nuestro control, impidiendo la realización efectiva de un proyecto de vida dependiente enteramente de nosotros.

El punto 1) en conjunto con el 3) dan cuenta de la situación a nivel cognitivo en que la fortuna posiciona al ser humano con respecto al mundo, hay sucesos que nos afectan directamente y que son considerablemente cambiantes respecto al efecto, ya sea negativo o positivo, que pueda ocurrirnos de una situación a otra y, además, la realización de estos sucesos parece estar fuera de nuestro control. Si tomamos por separado los puntos 1) y 3) dan respectivamente el carácter de voluble e incontrolable a la fortuna como ya lo explican por sí mismos; lo interesante es que estos puntos, en conjunto, dan a la fortuna el carácter de algo impredecible y, por lo tanto, sorpresivo. Los seres humanos lejos quedan de tener alguna certeza acerca de estos sucesos por lo variable de los asuntos humanos y por la independencia que tienen las cosas externas respecto a nuestro control. La variabilidad entrega un grado de desconocimiento ante los próximos eventos, pero aun así pueden controlarse parcialmente los efectos de esos sucesos si se establecen mecanismos que permitan predecirlos al menos a un modo suficiente. Es cuando esta variabilidad es, además, independiente de nosotros mismos cuando los mecanismos que se disponen para la predicción de hechos futuros terminan por ser inefectivos en gran medida. Con la sola variabilidad de los sucesos de la fortuna hay un espacio en que por lo menos es posible controlar ciertas variables que puedan tener incidencia en sucesos futuros y así hacer suficientemente efectiva una predicción, pero si aquellas variables son imposibles de ser manipuladas por nosotros el panorama cambia significativamente. Por ende, estos dos elementos en conjunto sitúan a los seres humanos en una posición problemática: una impotencia ante sucesos que pueden afectar profundamente la vida misma incluso llegando a amenazarla. Finalmente, con el punto 2) esta condición es reconocida como un aspecto universal a todos, no universal en un sentido epistémico relativo a la razón, sino universal en tanto vivencia que se experimenta de forma estructuralmente idéntica entre los distintos individuos, que es colectiva. Entonces, estos tres puntos en conjunto determinan el carácter impotente del ser humano en tanto modo finito de ser.

No estamos ante una situación de ‘impotencia solipsista’ en la cual se hace imposible ir más allá de los propios límites de la mente y la experiencia, se está, en realidad, en una situación colectiva que trasciende la prudencia o virtud que pueda estar repartida entre los

individuos, se trata de un estado de vulnerabilidad material frente al mundo, ya que no es solo la capacidad cognitiva del ser humano la que puede estar comprometida ante los vaivenes imprevisibles e incontrolables de la fortuna, es el cuerpo mismo el que corre riesgos, expuesto a la probabilidad muchas veces presente de su destrucción.

El panorama que proyecta esta situación causa una incertidumbre generalizada y se hacen necesarios, al menos a un nivel afectivo, mecanismos que permitan aliviar esta incertidumbre mediante el intento de anticiparse a estos sucesos, o al menos buscar señales que nos den algún mensaje sobre el futuro próximo. Esto último es debido a que, independiente de lo que aconseje toda prudencia, necesitamos tener alguna certeza sobre asuntos que pueden perturbar nuestra vida para así lograr anticiparnos a esos resultados y de esta forma evitar temer por el porvenir y buscar métodos de reducir la amenaza o contentarnos con el tiempo próximo que pueda ser favorable a nosotros. Es aquí cuando Spinoza afirma que surge la superstición, como una respuesta afectiva ante esta impotencia generalizada frente a los bienes de la fortuna.

De hecho, el filósofo holandés será aún más tajante y expone a la superstición no solo como una respuesta de orígenes afectivos que intenta neutralizar la incertidumbre ante los bienes de la fortuna, sino que, por sobre todo, es una tendencia natural: “[...] *todos los hombres son por naturaleza propensos a ella* (la superstición)”<sup>38</sup>. Contra lo que podríamos suponer de un ataque “racionalista” contra la superstición, en vez de considerarla como un mal externo a erradicar mediante la razón parte desde la base de que es algo profundamente arraigado en nosotros en tanto seres humanos. Y las razones de esta inclinación natural hacia ella estriban en el cómo esta nace, en las pasiones de las cuales ella se alimenta para surgir.

Para desarrollar esta idea es de utilidad considerar la versión extrema de una conducta supersticiosa que, para Spinoza, se ejemplifica en aquellos quienes desean sin medida cosas inciertas. La superstición es, como se dijo anteriormente, una respuesta afectiva, y lo que la instiga a surgir son dos elementos: 1) la causa externa de los bienes de la fortuna, y 2) la causa interna de la composición de la naturaleza humana. Una observación es que la primera causa de la superstición son los mismos bienes de la fortuna porque el ser humano, en el

---

<sup>38</sup> TTP Prefacio G III 6/15-20

momento de existir en el mundo, ya se encuentra condicionado gracias al gran grado de impotencia material y cognitiva que implica un modo de ser finito. Por esta razón es que no tiene sentido intentar erradicar la superstición, el proceso correcto es exponerla. Erradicarla o negarla sería una pretensión vana que iría en contra de la propia naturaleza humana, como un intento de negación de que somos vulnerables ante las cosas externas a nosotros. En cambio, exponer cuando estamos ante ideas supersticiosas nos permite reconocer nuestra propia finitud, y asimismo nos previene de aceptar estas ideas sin un ejercicio crítico, además esta exposición incluso puede ayudar a acercarnos un poco más a ideas verdaderas. No obstante, como segunda observación: si bien acabo de afirmar que la primera causa de la superstición son los mismos bienes de la fortuna, habría que precisar que sólo son la primera causa en tanto es una condición impuesta al ser humano y, en realidad, a todos los seres finitos que hay. De ser la causa última y exclusiva condenaría al ser humano a que la superstición sea parte de la definición de su propia naturaleza, y esto sería un error ya que la superstición en realidad es una tendencia natural<sup>39</sup>. Quien desea excesivamente cosas que dependen enteramente de los bienes de la fortuna si bien se deja absorber por este estado de impotencia material y se entrega a los resultados de las causas externas, es gracias a la composición de su propia naturaleza en que esta situación de inseguridad lo lleva irremediablemente a una profunda incertidumbre, conllevándolo, luego, a desear algún bien incierto que pueda traer la fortuna para contrarrestar la inseguridad de una situación incierta, terminando, finalmente, en un círculo vicioso. La consecuencia nefasta que Spinoza adelanta es que la creencia supersticiosa se potencia mientras más sea la incertidumbre, al punto de producir ideas erróneas que no solo están en contradicción con la razón, sino que incluso son hostiles hacia ella, buscando la ayuda de Dios y el conocimiento de las causas de los bienes de la fortuna en las entrañas de los animales o en la voz de los locos. Si la fortuna fuese siempre favorable (causa externa) o si el ser humano siempre se rigiera por la razón (causa interna) no existiría la superstición como la respuesta afectiva que es en su primera aparición en los individuos. Los bienes de la fortuna no acarrearán inmediatamente la superstición, es en

---

<sup>39</sup> Es importante destacar esta sutileza conceptual pues puede llevar al error de creer que Spinoza afirma que el ser humano es una criatura esencialmente supersticiosa. Que la superstición sea tendencia significa que hay elementos en la composición de la naturaleza humana que hacen que seamos *propensos* a que nuestros afectos y pasiones, no siendo debidamente moderados, nos lleven a ideas supersticiosas. En otras palabras, la superstición no aparece por definición de la naturaleza humana, nace porque se alimenta de uno de sus elementos esenciales.

conjunto con la composición de la naturaleza humana, que primero desea todo lo que puede antes de razonar<sup>40</sup>.

Pero ¿es toda la composición de la naturaleza humana causa de la superstición? El deseo hacia cosas inciertas produce un afecto específico con respecto a la imagen de aquello incierto, es un miedo ante la incertidumbre de que ocurran o no en un futuro, y esto último es lo que hace surgir efectivamente a la superstición<sup>41</sup>. Es el miedo ante la probabilidad de un mal proveniente de estos vaivenes incontrolables e inesperados de la fortuna. Spinoza, citando a Quinto Curcio, lo recalca: “La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo [...] (Alejandro Magno) Sólo comenzó a acudir a los adivinos, movido por un sentimiento supersticioso, cuando, a las puertas de Susa, experimentó por primera vez temor a la fortuna”<sup>42</sup>. En el mismo lugar del prefacio recalca: “*Los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo*”<sup>43</sup>.

En definitiva, es el miedo la pasión detonante de la superstición. Un miedo al carácter desconocido, imprevisible y sorpresivo de la fortuna. Y como tal, es un miedo que varía constantemente en intensidad, llegando, en ocasiones, a incitar el pánico de un individuo por su futuro, o, también, alentar una esperanza con respecto al tiempo próximo debido a la ausencia de algo que motive miedo<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Esta idea del deseo a todo lo que se puede es sobre todo desarrollado en la versión spinoziana del *estado de naturaleza* en el capítulo XVI del tratado en cuestión.

<sup>41</sup> Por esta razón no habría superstición si no existiese la causa interna (*Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme*) o la causa externa (*si la fortuna les fuese siempre favorable*).

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid. *Cursivas mías.*

<sup>44</sup> Esta idea de que el miedo y la esperanza no son más que pasiones que se acompañan casi inseparablemente se puede ver en la *Ética*, en E3p18s2: “La *esperanza* no es sino una *alegría inconstante surgida* de la *imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos*. Por su parte, el *miedo* es una *tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa*”. Estructuralmente son afectos idénticos en tanto comparten el hecho de que ambas surgen de una expectativa *inconstante* con respecto a una *imagen futura* cuya realización es dudosa. La diferencia estriba en si esta expectativa es movida por una alegría o por una tristeza. A partir de esto se comprende por qué Spinoza habla de la esperanza y el miedo casi indistintamente para referirse a los afectos que para la superstición sirven de fuente. También ver en E3p5s: “No creo, por lo demás, que merezca la pena mostrar aquí las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y el miedo, ya que la de la sola definición de estos afectos se sigue que no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza”.

Por la propia naturaleza bajo la cual surge la superstición, de dos sentimientos que nacen desde la incertidumbre en torno a una idea dudosa o probable, por extensión, esta misma es inconstante con respecto a lo que desea. Quien desea siempre cosas inciertas nunca mantiene por mucho tiempo las ideas que nacen a partir de sus expectativas. De la idea de que por naturaleza todos los hombres son propensos a la superstición “Se sigue, además, que la superstición debe ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera”<sup>45</sup>. De esto se puede extraer que la superstición, en tanto tendencia natural, es constante en el ánimo de aquellos que desean desmedidamente cosas inciertas, y a la vez inconstante respecto a las ideas que esta hace surgir. A partir de la búsqueda de presagios alguien supersticioso puede pasar fácilmente a cualquier otra creencia que satisfaga su incertidumbre: el miedo a lo que puede suceder en el núcleo familiar de un hogar puede suscitar tanto la idea de no abrir paraguas dentro de la casa como la de no guardar loza trizada en los muebles, ideas que también van variando de persona en persona; el miedo a la eventualidad de sucesos desfavorables en el trayecto entre el hogar a un destino determinado produce otra superstición como el que se considere de mal augurio devolverse al hogar por haber olvidado llevar alguna cosa consigo, asimismo como en otros lugares se trata de evitar dar la primera pisada con el pie izquierdo en el momento de levantarse de la cama. Tan numerosas y variadas son las creencias supersticiosas sobre situaciones cotidianas específicas que se hace al menos muy difícil estar al tanto de todas y esperar que estas sean acatadas por todos los demás y de la misma forma. Por lo tanto las ideas supersticiosas como ideas singulares no son sostenibles por sí mismas, su propia inconstancia y variabilidad les hace difícil dar una certidumbre estable a largo plazo frente al miedo constante ante los bienes de la fortuna, sumándole a esto la peligrosa variabilidad en los ánimos provocado por este miedo y que puede derivar en conflicto entre los individuos<sup>46</sup>. Es aquí cuando se introducen las ceremonias, las cuales recopilan algunas de estas ideas y las canalizan en un tipo de creencia más constante que se autoafirma cada vez que se acata la conducta impuesta por la ceremonia específica.

---

<sup>45</sup> TTP G III 10/20-25

<sup>46</sup> Para un trato similar de la variabilidad de la superstición movida por la misma variabilidad de los afectos humanos ver: E3p50s.: “Estamos por naturaleza constituidos de tal suerte que creemos fácilmente las cosas que esperamos y difícilmente, en cambio, las que tememos, y que las valoramos más o menos de lo justo. Y de aquí han surgido las supersticiones, cuyos conflictos sufren en todas partes los hombres”.

## 2. Las ceremonias y el dispositivo del prejuicio

La creencia supersticiosa se complejiza hasta llegar a una forma más sofisticada que tiene la ventaja de ser constante en el tiempo con respecto a su antecesora. Si la superstición es una respuesta pasional que intenta hacer frente a la incertidumbre ante los bienes de la fortuna, esta nueva creencia, ahora más estabilizada, tiene una mayor capacidad de desarrollar un sistema lo suficientemente coherente consigo mismo, lo que permite establecer una forma de percibir y comprender la realidad que se manifiesta con el prejuicio. Es importante destacar que la ceremonia consiste en llevar a cabo una conducta con pautas, se pasa desde el plano enteramente pasional a uno que plantea una cierta uniformidad en la conducta. Además de esto necesita del factor social para su asimilación y repetición. El bautismo, por ejemplo, es establecido como un ritual según el cual la persona bautizada es iniciada y aceptada en la comunidad cristiana, lo cual significa vincular al individuo a una relación con intermediarios cuya función es fiscalizar el que se lleve a cabo la ceremonia específica. Se reconoce una autoridad de fe que no es Dios y se fija la creencia de que dicha ceremonia es necesaria para ser reconocido como un fiel en camino a la salvación.

Las creencias que nacen a partir de aquí son prejuicios que, además de ser ideas erróneas motivada por el miedo, también denotan un signo de manipulación e incluso esclavitud<sup>47</sup>. La función estabilizadora de las ceremonias da paso a una orientada hacia la obediencia: “La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no era autónomos, sino totalmente dependientes de otro”<sup>48</sup>.

El prejuicio se entiende aquí como un estado de carácter epistémico, ya no solo pasional, que implica tener una idea falsa sobre Dios<sup>49</sup>, y esta opinión viene dada por el mismo intento de hacer frente a la incertidumbre ante los bienes de la fortuna. Es importante

---

<sup>47</sup> “A la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos le llamo *esclavitud*; pues el hombre que está sometido a los afectos, no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se forzado a seguir lo peor” E4pról.

<sup>48</sup> TTP V G III 76/1-5

<sup>49</sup> Placencia, “Superstición , Prejuicio y Fortuna En Spinoza: Un Breve Comentario a La Introducción Del Tratado Teológico-Político.” Pág. 11.

destacar la diferencia, como hace Placencia, entre estos dos estados, entre superstición y prejuicio, pues ambos son una forma diferente de creencia, que están relacionadas pero son cualitativamente distintas: Ambas vienen motivadas por el miedo que surge frente a la fortuna, pero en la superstición prima el elemento pasional, en donde el individuo se elabora nociones que intentan anticipar situaciones adversas o afortunadas de un futuro incierto, que además tienen muy presente la fragilidad e impotencia con que el cuerpo se ve enfrentado a esta incertidumbre por lo que sus reacciones son visiblemente cambiantes conforme la situación muta; en cambio, el prejuicio no solo se alimenta del miedo, también su fuerza y estabilidad residen en el elemento del culto y las ceremonias, en otras palabras, es socialmente construido por medio de una autoridad repartida entre las mismas ceremonias y los encargados de dirigir las. Y en la medida en que el prejuicio posee una validación social y es posible de ser transmitido de un individuo a otro sin sufrir una gran mutación en su contenido, moldea una opinión acerca de lo que se considera la causa de todas las cosas y, por extensión, de los bienes de la fortuna, en otras palabras, de Dios. En tanto en cuanto el prejuicio es una creencia validada por una autoridad socialmente aceptada, este deja de tener únicamente un carácter de creencia epistémica y comienza a ganar el distintivo de ser un dispositivo político. Bajo esta idea, no sería errado afirmar que el filósofo holandés vea en cierta forma de religión no más que una superstición más elaborada bajo la forma de las ceremonias.

Una de las grandes interrogantes que se plantea el filósofo holandés en su tratado es ¿cómo y por qué los gobernados acatan la autoridad de sus gobernantes cuando los mandatos de los segundos van en contra de los intereses de los primeros, y consideren dicha obediencia como una virtud? Es de hecho lo que está aquí en juego con el tratamiento de la superstición y el prejuicio. La natural tendencia hacia estas creencias implica que el miedo del cual se nutre tiene repercusiones hacia la estabilidad de una sociedad, y las ceremonias en este sentido permiten ser una herramienta para que instituciones canalicen dicho miedo para su propio beneficio, de ahí que no es sorprendente que el filósofo afirme que “bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a

execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano’’<sup>50</sup>. Y de hecho lleva esta idea a su consecuencia política:

“Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y alma para el orgullo de un solo hombre’’.<sup>51</sup>

La principal preocupación del filósofo está en esta utilización política del miedo a través de una superstición organizada. Es por medio de este miedo en que se hace posible garantizar la esclavitud de los hombres<sup>52</sup>. El problema de las ceremonias estaría en que no son sino una elegante maniobra de encubrir el miedo originario de la superstición y hacerlo pasar por obediencia e incluso fe. Si bien las ceremonias son estabilizadores de la superstición, que le dan ciertas pautas y regularidad a su contenido y forma de expresión, estas no buscan anular la fuerza de los afectos con la que un colectivo pueda dirigirse hacia un objeto, en realidad su función consiste más en redirigir y controlar sus ánimos de un modo más uniforme y estable, y de paso establecer una autoridad hacia esas ceremonias y hacia quienes las lideran. El gran engaño de la monarquía pone su acento precisamente en esta idea de ‘canalizar la superstición’ con el fin de ocultar el miedo mediante el cual son presos los gobernados<sup>53</sup>. En la medida en que una institución sea capaz de canalizar este miedo adquiere

---

<sup>50</sup> TTP Prólogo G III 6/30-35

<sup>51</sup> TTP Prefacio G III 7/5-10

<sup>52</sup> En el *Tratado Político* se retoma esta idea del poder de uno sobre los otros: “Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que así mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio [...] quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo.” TP II §10 G II 280/8-15.

<sup>53</sup> En el *Tratado Político* se retoma esta idea del poder de uno sobre los otros: “Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que así mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio [...] quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo.” TP II §10 G II 280/8-15.

<sup>53</sup> Spinoza es especialmente ambiguo a la hora de referirse al colectivo de los gobernados. Su evidente desprecio hacia muchos de los comportamientos de lo que denomina “el vulgo” no entregan muchas luces acerca de la consideración que el filósofo haría respecto a la totalidad de los gobernados. Al menos en el TTP tiene algunas menciones sobre la ‘sociedad’, sobre todo en los últimos capítulos relativos a los fundamentos del Estado, pero

un poder de mandato y autoridad sobre los afectos de los hombres, que no es nada subestimado por Spinoza.

Aquí me interesa seguir el hilo que se gesta desde la condición de la impotencia ante los bienes de la fortuna, la cual genera tendencia a la superstición, y que esta última puede devenir en prejuicio. Este hilo sirve de premisa para la configuración de una antropología que habla sobre las características de la naturaleza humana. Con esta triada fortuna-superstición-prejuicio se afirma, en primer lugar, que, en términos generales, la composición de la naturaleza humana consiste en una fusión entre entendimiento y afectos. La tendencia natural a la superstición es la prueba de que las primeras respuestas de esta naturaleza humana ante su propia condición existencial son afectivas, motivadas por su deseo primordial de autoconservación de la propia vida. En segundo lugar, nos advierte de este siempre posible devenir en superstición y prejuicio, lo cual es visto por el filósofo como una forma de esclavitud, terminando sometidos a las pasiones más elementales surgidas de la condición humana, de la cual se puede sacar gran provecho por parte de los gobernantes.

El prejuicio consiste en el primer elemento para la trama “teológica-política” que funciona como dispositivo político. Recapitulando, el prejuicio consiste en una idea errónea pero estable, en tanto es sostenida y aceptada socialmente. Y como ya he destacado, la diferencia se encuentra en la propia estabilidad y mayor coherencia interna del prejuicio con respecto a la superstición. Esta diferencia es relevante para comprender mejor el argumento de Spinoza, sin embargo, a pesar de ella sí existe un punto de unión entre el prejuicio y la superstición, y este punto es que ambos tienen su origen en los afectos de la esperanza y el miedo hacia los bienes de la fortuna, esto significa que la diferencia no es solo de carácter epistémico sino también modal: si ambos términos comparten un origen afectivo, esto es, que

---

no queda lo suficientemente claro si ‘vulgo’ y ‘sociedad’ son términos equivalentes y menos si estos dos conceptos sirven de referencia a la totalidad del espectro de “los gobernados”, sobre todo considerando la carga negativa que le dirige el filósofo al primer término y, por el contrario, el tratamiento relativamente neutro que recibe el segundo. Si nos remitimos a los términos latinos tenemos que sociedad corresponde a *societatis*, vulgo a *vulgi* y multitud (que Negri en particular le atribuye el ser una síntesis de la potencia del pueblo) a *multitudo*, según el diccionario de Latín-Castellano de Blanquez *societatis* significa ‘alianza, asociación, confederación’, mientras que *vulgi* es “muchedumbre, pueblo”, por otra parte *multitudo* significa ‘multitud, muchedumbre’. Con esto último se despeja la confusión que deja la traducción, vulgo sería una manera de referirse peyorativamente a las masas medias y populares mientras que ‘sociedad’ tiene un carácter más específico y remite a la asociación de grupos o individuos, tiene, por ende, una connotación política. Por otro lado ‘multitud’, con esta definición, dista mucho de ser un concepto que sintetizaría al grupo total de los gobernados.

ambos sean canalizadores del miedo y la esperanza, la diferencia se encuentra en que la superstición funciona más como una primera respuesta afectiva frente a la impotencia de controlar los eventos futuros, en cambio, el prejuicio, dada su validación social y coherencia interna, se constituye como un canalizador de afectos más efectivo. La diferencia modal consiste en que el prejuicio, cuando opera como dispositivo, implica a la superstición y necesita de ella para funcionar. Como lo hace notar sutilmente el autor en su exposición en el Prefacio, siempre surge primeramente un ánimo supersticioso antes que un prejuicio sobre lo mismo, la búsqueda de bienes futuros en las entrañas de los animales vino temporalmente antes que la institución de una iglesia que se asuma como autoridad, pero esta última requiere del mismo ánimo que impulsa al vulgo a validar esa superstición específica.

### 3. El esquema de Spinoza

Hasta ahora he expuesto el paso que hay desde el miedo o esperanza ante los bienes de la fortuna hasta la instauración de ceremonias. Pero antes de continuar quiero repasar sobre el esquema ontológico que Spinoza está introduciendo en el capítulo IV, pues creo que será de utilidad para comprender de mejor forma la condición ontológica misma del ser humano en el TTP, y como esta se expresa en el conatus, término que desarrollaré en el siguiente apartado.

La naturaleza humana, sin embargo, no es un elemento aislado que determina su propia condición, esta se encuentra inscrita en un sistema ontológico-metafísico el cual es denominado *gobierno de Dios*, o, en otras palabras, “el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales”<sup>54</sup>, un sistema en el cual las leyes universales de la naturaleza a partir de las cuales se hacen y determinan todas las cosas siempre implican verdad y necesidad en tanto todas ellas son decretos de Dios. El gobierno de Dios es, entonces, equivalente a las leyes de la naturaleza. A partir de esta definición es posible dividir en dos las formas en que se expresa el gobierno de Dios, en lo que el filósofo llama *auxilio interno* y *externo* de Dios. La distinción es simple pero no por ello le quita profundidad: el *auxilio interno* de Dios consiste en aquello a partir de lo cual la naturaleza humana puede por

---

<sup>54</sup> TTP III G III 45-46/30-1

sí sola aportar a la conservación de su propio ser<sup>55</sup>; Por otro lado, el *auxilio externo* de Dios es toda utilidad que pueda servirle a la naturaleza humana a partir del poder de las causas externas<sup>56</sup>.

Tanto el auxilio interno como el externo forman parte del gobierno de Dios. Para el filósofo es muy importante la correcta interpretación de esta idea, considerando que en el momento de exponer estas definiciones tiene por objetivo dismantelar la idea de que el pueblo hebreo haya sido elegido por alguna cualidad elemental de este que lo distinga de los demás pueblos. El gobierno de Dios es equivalente a las leyes universales de la naturaleza, por lo tanto todo cuanto se desarrolle en la naturaleza corresponde al poder de Dios. De esta idea se sigue que la naturaleza humana no es más que una expresión de este poder divino en cuanto significa lo mismo que las leyes de la naturaleza. El auxilio interno es el poder de Dios contenido en la naturaleza humana, y el auxilio externo es este poder expresado en las causas externas. El gobierno de Dios con respecto al género humano en este sentido no se distingue del gobierno divino con respecto a otros individuos o incluso en las cosas inertes. Tanto los demás animales como el ser humano disponen todo su poder acorde a las leyes de la naturaleza, expresando así el gobierno mismo de Dios.

Ahora consideraré los dos auxilios por separado para distinguirlos mejor: el *auxilio externo* de Dios parece tener equivalencia conceptual con el concepto de fortuna explicado anteriormente. Si el auxilio externo es toda la utilidad a partir de la cual se puede ver beneficiado el ser humano gracias al poder de las causas externas ¿qué diferencias guarda esto con la definición de fortuna que de hecho da unas líneas más adelante? “Finalmente, por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas.”<sup>57</sup> La sutileza puede estar en que el auxilio externo refiere al poder de las cosas externas en tanto son capaces de afectar la vida humana mientras que la fortuna alude al gobierno de Dios en un sentido más general pero ¿acaso no acababa de decir el filósofo que todo aquello cuanto acontece y es en la naturaleza es

---

<sup>55</sup> “[...] podemos llamar auxilio interno de Dios a cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de su propio ser” TTP III G III 46/10-20

<sup>56</sup> “[...] y auxilio externo de Dios, a toda utilidad que pueda provenirle (al ser humano), además, del poder de las causas externas” Ibid. Paréntesis míos.

<sup>57</sup> TTP III G III 46/22-26

determinado y causado por sus leyes universales que no son sino el gobierno de Dios? Y la verdad es que no parece que haya intención alguna en querer diferenciar estos dos conceptos, llevándonos a la posibilidad de que en realidad sean equivalentes, y solo variarían en tanto a la referencia que están considerando<sup>58</sup>.

Respecto al auxilio interno ya tenemos la definición pero no se ahonda mucho en su contenido al menos en esta parte del TTP, y, de hecho, no es tratado profundamente como concepto individual sino más bien es una definición general de lo que es la potencia de la naturaleza humana. Por esta razón creo que aquí podemos sacar a colación la estrecha relación que guarda este auxilio interno con el *conatus* explicado con más detalle en la *Ética*. De la idea que a partir de la naturaleza humana hay un impulso natural hacia la autoconservación explica la angustia por el porvenir que potencialmente puede disminuir el mismo ser. “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”<sup>59</sup> expresa el filósofo en la *Ética*. El *conatus* resultaría ser un principio de autoconservación que se encuentra en la propia naturaleza de la cosa en cuestión, y, además, que dicho principio no es exclusivo de la naturaleza humana sino de las cosas singulares en tanto modos de ser y que impulsa la búsqueda de todos los medios para realizarse. Al respecto Deleuze afirma: “Tiende (el modo de ser) en efecto a preservar en la existencia, esto es, a mantener y renovar las partes que le pertenecen según su relación [...] tiende a perseverar en la existencia una vez que el modo queda designado para existir, es decir, para subsumir en su relación una infinidad de partes extensivas”<sup>60</sup>. Vale decir que el tratamiento sobre el concepto de *conatus* en Spinoza es complejo, y si introduzco este concepto es con la intención de mostrar el esquema ontológico general que está visualizando Spinoza.

---

<sup>58</sup> La aparente falta de rigor en las definiciones de Spinoza podría responder a la adecuación que hace el filósofo de su doctrina para un tratado que por su estilo y contenido se puede considerar como un texto de divulgación. En este sentido no deja de ser interesante que nos está introduciendo una definición que muy fácilmente puede ser aceptada por los cristianos razonables, a saber, que la fortuna corresponde al gobierno de Dios, y si por gobierno de Dios aceptamos que es el *orden fijo e inmutable o la concatenación de las causas naturales*, el filósofo logra que este público específico esté de acuerdo con definiciones elementales para la base de su sistema inmanentista, a saber, que tanto el auxilio interno como externo corresponden ambos al gobierno de Dios y por lo tanto el ser humano, como una expresión singular de este gobierno, solo es libre en tanto reconoce este gobierno y actúa acorde a sus leyes.

<sup>59</sup> E3p6.

<sup>60</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica*, 1º edición (Buenos Aires: Tusquets Editores, 2004), pág. 120-121. Véase también en la *Ética*: E3p7-9

#### 4. Los deseos del ser humano

Ya hablé en el capítulo anterior sobre el paralelismo que se puede establecer entre estos deseos y el conjunto temático que toca el TTP (filosofía, religión, teología y política) pero no se ahondó en la posición de este concepto en la exposición del tratado. Quiero profundizar en la relevancia que tienen estos tres deseos básicos o fundamentales en el argumento de Spinoza y para ello se hace necesario indagar sobre el concepto general de *deseo* en Spinoza, y dado que no es sino en la *Ética* donde se profundiza este concepto, acudiré también a dicha obra en este apartado.<sup>61</sup>

Tres son los objetos principales los que se dirige el deseo humano:

“Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo y que pueden ser considerados como sus causas próximas y eficientes, residen en la misma naturaleza humana; su adquisición, depende, pues, principalmente de nuestro propio poder de las leyes de la naturaleza humana”<sup>62</sup>

En este apartado destacaré la noción antropológica que está subyacente en esta idea, además, esta cita será retomada para el siguiente capítulo con el fin de destacar su relación con la religión.

---

<sup>61</sup> Es útil mencionar que una constante que se repite en la literatura especializada en Spinoza es el papel político que se le reconoce tanto a su teoría de los afectos como a su metafísica. En otras palabras, lo que se quiere decir con ello es que la reflexión política es una constante transversal en la obra de Spinoza y que de hecho resulta importante de recalcar a la hora de querer entender la filosofía de este. Atilano Domínguez expresa que “la filosofía de Spinoza no es una metafísica, sino una ética y una política. Su fin no es destruir la religión y la moral, sino asegurar la libertad y la felicidad humanas. Pero estas no surgen del vacío, sino que se apoyan en una metafísica dualista, de sustancia y modos finitos, y sobre una antropología paralelista (alma y cuerpo) y ambivalente (imaginación y razón). Si no se admiten estas distinciones, con todos los matices que se quiera, la mayor y mejor parte de la obra de Spinoza pierde su sentido, ya que se interpretará exclusivamente a partir del *Deus sive Natura*” Atilano Domínguez, “Libertad y Democracia En La Filosofía Política de Spinoza,” *Revista de Estudios Políticos*, no. 11 (1979): 131–56. No se trata aquí de ponderar la política por encima de las otras materias igual de relevantes en las que aporta el filósofo holandés, pero sí de ahondar en una de las que se repite en su filosofía y tal es la política. Por esta razón es que recorro en esta parte de la investigación a parte de la teoría esbozada en la *Ética*. Sobre todo aquí, donde tocamos los deseos, vemos la ineludible conexión entre la así llamada “teoría de los afectos” con la política.

<sup>62</sup> TTP GIII 46/25-30

En primer lugar, tenemos una noción del concepto de deseo que apunta hacia estos tres objetos, al respecto es importante destacar que el concepto de deseo guarda estrecha relación con el recién mencionado concepto de *conatus*:

“Este *conato*, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. Este no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre *apetito* y *deseo* no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.” (E3p9esc.)

El deseo viene a ser el apetito concientizado por quien lo experimenta en cuanto quien lo padece es consciente del mismo apetito. Para poner en concordancia las respectivas definiciones: el deseo consiste en el esfuerzo consciente de preservación de nuestro ser (*conato*), esfuerzo que surge desde el alma y el cuerpo en conjunto. Si el *conatus* es un principio presente en todas las cosas singulares, en tanto modos finitos de ser de la sustancia única e infinita (Dios), el deseo es lo mismo aplicado en este caso al ser humano y llevado a cabo por este de manera consciente y simultánea por su alma y cuerpo, y como tal, corresponde a su esencia en tanto el mismo ser humano se compone de alma y cuerpo. Es innegable el papel fundamental que el deseo cumple en la teoría de los afectos de Spinoza, siendo parte de los tres afectos más básicos (alegría, tristeza y deseo) en los primeros acercamientos que hace la *Ética*, pero que, conforme va precisando los términos, el deseo como esencia parece ser la base que impulsa la acción, guiado por la consciencia de una idea, y que dicha acción puede derivar ya sea en tristeza o alegría. Como afirma Escalante “Al igual que no tenemos cuerpo, sino que somos cuerpos, el espinosismo nos conduce a decir que más que tener deseos, somos deseo, es decir, nos identificamos con nuestro esfuerzo consciente, mental y corporal, por perseverar en la existencia de acuerdo a nuestras

respectivas naturalezas’’<sup>63</sup>. El deseo es de donde surge la potencia del ser humano y donde también este se proyecta y dispone todo su poder para conseguirlo, es por esto por lo que el esfuerzo de preservación del propio ser puede considerarse un deseo elemental dado que no es menos que el impulso de vida y autopreservación presente en cada ser humano.

Pero ¿cuál es la diferencia entre el deseo y los afectos? Si por afectos se define “las afecciones del cuerpo, con las que aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones’’, resulta difícil establecer una clara diferencia, pues el deseo implica la esencia del ser humano en acto, en él se contiene la posibilidad de aumento o disminución del propio ser a la cual refieren los afectos. Están irremediablemente emparentados como conceptos, ahí está la dificultad de su distinción. Pero esto nos puede indicar un tópico más relevante que la diferenciación entre los dos conceptos, un tópico que pone al ser humano como un cuerpo con interacción con otros cuerpos en donde el deseo y los afectos no se producen como emanaciones surgidas a partir de la propia esencia y definición de la naturaleza humana sino como propiedades constitutivas. La disminución o aumento de ser ocurre debido al carácter modal del ser humano, el cual no es una sustancia individualizada sino un modo de la única sustancia que es Dios, por razón de lo cual queda sometido a una compleja red de relaciones entre los demás modos que también son modificaciones de la misma sustancia. El cuerpo interactúa con otros cuerpos porque necesariamente está en relación con lo demás, es un sistema que pondera la interdependencia y la interrelación por sobre la trascendencia. Esto último es lo que De Pablos denomina la “alteridad constitutiva’’. En breve, este concepto significa que todo ser guarda relación con algo que no es su propia individualidad intransferible, individualidad que, de hecho, también está constituida por la interacción con otros cuerpos. Su individualidad está atravesada tanto por un autorreconocimiento como por la relación con los otros cuerpos y mentes, “De la mano del deseo, el ser humano se descubre consciente de su esfuerzo y en las maneras en las que expresa ese esfuerzo se topa con la necesidad de lo otro, de lo que rebasa sus confines individuales’’<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Raúl De Pablos Escalante, “El Deseo de Razón y La Alteridad Constitutiva. Apuntes Sobre El Ser Humano En La Ética de Spinoza,” *Co-Herencia* 15, no. 28 (2018): 245–69, p. 250.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 253.

Finalmente, es necesario hacer una distinción entre deseo como *cupiditas* y las formas del deseo que van desde la venganza, el deseo sexual, el anhelo, etc. Para ello recurriré a la distinción que hace Atilano Domínguez entre cuatro sentidos en que se dice deseo: deseo-acción, deseo-pasión, deseo-original y deseo-derivado: “El deseo esencial es la esencia del hombre en cuanto que, como ser vivo o cuerpo animado, tiende, en virtud de su teleología inmanente, al propio desarrollo; el deseo pasión es esa esencia, en cuanto que depende de las cosas exteriores en forma de contingencia o fortuna; los deseos secundarios (o derivados) son aquellos que surgen de otros afectos previos y dependen de ellos; el deseo acción, en fin, es la esencia del hombre en cuanto potencia de la razón y fortaleza de ánimo”<sup>65</sup>. A partir de esto último se puede afirmar que estas subcategorías responden a cómo se está siendo considerado el deseo, bajo qué modo de ser se expresa, ya sea si es deseo correspondiente al ser humano en tanto ser humano (esencia), en tanto ser pasional, en tanto ser con diferentes afectos específicos, o en tanto hombre libre guiado por la razón.

Ya expresado este resumen de parte de la teoría de los afectos y el deseo en Spinoza, quiero subrayar dos puntos:

En primer lugar, a partir de este deseo esencial hay ramificaciones pero no inmediatamente en formas derivadas de deseo (como la venganza, la libido, la gloria, etc.), la fuente sigue siendo el esfuerzo por la preservación del propio ser pero no surgen de un afecto particular, son derivaciones primarias que estarán determinadas por el factor al cual depende su deseo: tales son el deseo-pasión que corresponderá a una dependencia con los bienes de la fortuna y, en general, aquellos factores externos al propio cuerpo y mente; en cambio, si aquel deseo esencial se enfoca en el conatus ligado a la razón, en el esfuerzo por preservar y aumentar como ser racional, tenemos el deseo acción y base importante para la virtud. Así se estructuran las subcategorías del deseo de forma tal que el deseo esencia sea la base a partir de la cual se expresa, ya sea en la forma del deseo pasión o del deseo acción, para luego manifestarse en las formas específicas del deseo. Cabe precisar que el deseo no es un concepto estático del cual emanan sus ramificaciones, no existe superioridad conceptual ni hay alguna jerarquía entre estas formas, el deseo es, en realidad, un principio dinámico

---

<sup>65</sup> Atilano Domínguez, “Amor y Deseo En Spinoza,” in *El Gobierno de Los Afectos En Baruj Spinoza*, ed. Eugenio Fernández and María Luisa de la Cámara (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 239–61. Pág.244. paréntesis míos.

porque siempre implica una potencia de ser que busca actualizarse y desarrollarse. De esta manera la distinción entre las formas del deseo se comprende como una distinción de grado: todas las formas del deseo expresan el esfuerzo de autopreservación, tanto en el deseo-acción como en el deseo-razón este principio busca realizarse con dependencia de partes específicas de la composición humana, el deseo-pasión, por su parte, dependerá de la fortuna.

En segundo lugar, la función y posición del deseo en este esquema de los afectos nos indica que es condición necesaria pero no suficiente para dirigir acciones que específicamente busquen el aumento de ser. Spinoza es completamente consciente de que a partir de un deseo que en primera instancia puede ser benigno con respecto a la preservación del ser propio, como el deseo por el conocimiento, puede degradar en afectos y pasiones tristes condicionadas por causas externas como los bienes de la fortuna, pasando a ser afectos tristes convertidos en pasión (en términos espinosistas<sup>66</sup>) en vez de una acción. La búsqueda por el conocimiento puede impulsarnos a ser más sabios, reconocer nuestra ignorancia y abrirnos a nuevas verdades, pero también el mismo impulso de igual manera puede convertirnos en vanidosos, atrapados en el beneplácito propio por acceder a nuevos conocimientos que el resto no, valorando más nuestra sapiencia por defecto de los demás que por virtud de uno mismo. El impulso de vida que constituye el deseo en su forma más esencial es importante para la acción y el cultivo de la virtud, pero no deja de ser insuficiente pues, al fin y al cabo, el deseo es un punto de partida. El ejemplo de esto y que hemos ido tratando a lo largo de este capítulo es la superstición, que sirve de medio para cumplir los objetivos de los deseos básicos, y, sin embargo, no ayuda al aumento de ser del ser humano sino que, por el contrario, lleva a los hombres a la servidumbre.

---

<sup>66</sup> “Así, pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión”. E3deff.

## Capítulo 3

### Los profetas y los primeros elementos de la crítica de la religión

Hasta ahora hemos establecido una idea que guía la totalidad de la investigación, la cual consiste en la crítica de la religión como forma de crítica política, la cual se podría leer *entrelíneas* en el tratado teológico-político.

En el capítulo anterior expliqué la naturaleza supersticiosa hacia la cual el ser humano tiende por razón de su propia composición, también destacué varios elementos que conectaré con las figuras y los principales prejuicios con los que la teología opera, a saber: esperanza y miedo ante los bienes de la fortuna, la tendencia hacia la superstición y la naturaleza de los deseos.

En resumen, en este capítulo se hará énfasis en elementos de la crítica de la religión explícita que hay en el tratado, la cual adelanto que, más que ser tal, es en realidad una crítica de la teología o de los prejuicios teológicos. El capítulo anterior en este sentido servirá para nutrir el análisis de este capítulo, en específico la antropología del TTP que será la base bajo la cual se podrán extraer algunos elementos propios de la crítica de la religión implícita en la crítica explícita. En definitiva, en este capítulo se hará exposición de dos elementos importantes de la crítica de la religión implícita, elementos que serán extraídos a partir de la crítica de la teología.

#### 1. El método hermenéutico como antesala de la crítica implícita de la religión

Gran parte del TTP se enfoca precisamente en la desconstrucción de los puntos que sustentan los prejuicios teológicos más difundidos y que el filósofo define como los más peligrosos para el libre pensamiento e incluso para la propia fe. El método de Spinoza para dicha desconstrucción se sirve en buena parte de la interpretación de las fuentes en las que estos prejuicios dicen tener su sustento, a saber, en la fe y la religión revelada. Y *dado que hoy no existen profetas* que puedan servir de mensajeros de la revelación divina es preciso ir a la principal fuente que se tiene de la religión revelada: las Sagradas escrituras, en particular

el Antiguo testamento. Spinoza se sirve de un particular modo de interpretación de la Biblia que le permite deshacerse de estos mismos prejuicios.

Las Sagradas Escrituras, acorde al filósofo, contienen en general doctrinas tan simples debido a que estas están dedicadas al pueblo y como tal, no buscan la demostración sino la apelación a sus afectos con sus relatos, moralejas y milagros.

Este método consiste en tomar la interpretación de la doctrina revelada en las Escrituras como actividad análoga a la interpretación de la naturaleza a partir de sus leyes y componentes. Esto significa que se analizará la Biblia considerándola por sí misma y bajo su propio contenido, sin intermediar doctrina externa alguna que no esté explícitamente dicha en las mismas escrituras. De esta forma, todo cuanto se concluya de la doctrina que profesan las escrituras estaría directamente extraído a partir de su propio contenido, y sólo será considerado divino, profético, sagrado, entre otros eufemismos, lo que la Escritura diga explícitamente que es. Esta investigación, de todas maneras, no se concentrará exhaustivamente en el método hermenéutico de Spinoza pero sí mencionaré sus elementos importantes con el fin de desapegarnos lo menos posible de la propia argumentación de Spinoza y, principalmente, hablaré de este método por la principal razón de extraer a partir de este los dos tipos de crítica de la religión que destaco: la explícita y la implícita.

El objetivo de esta nueva hermenéutica consiste en develar el verdadero sentido de las Escrituras sólo a partir de las Escrituras mismas. El punto de partida será una actitud que denominaré “naturalista”, la cual se basa, como dije, en la afirmación de que el método de interpretación de las Escrituras está en plena concordancia con el método para interpretar la naturaleza. La razón de esto se apoya en que en ambos casos se establece una historia de las acciones en las cuales se expresan sus principios y definiciones<sup>67</sup>, actividad que termina por definir un principio “esotérico” de lectura e interpretación que será el que regirá todo el método: Interpretar las Escrituras por sí solas, sin ayuda de ningún elemento que no esté

---

<sup>67</sup> “Finalmente, la Escritura, lo mismo que la naturaleza, no nos da las definiciones de las cosas de que habla. Por tanto, así como las definiciones de las cosas naturales hay que deducirlas de las diversas acciones de la naturaleza, así también, la definiciones de las cosas de la Escritura hay que extraerlas de las distintas narraciones que sobre cada una de ellas aparecen en las Escrituras. De ahí que la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia” TTP GIII 99/25-30.

contenido en las mismas<sup>68</sup>. De esta forma ni siquiera la razón es válida como recurso de interpretación, y esto repercutirá en el método en que no podrá descartarse nada de la Escritura incluso si el contenido de estas contradiga a la misma razón o algún otro principio externo a las propias Escrituras, sino solo aquello que la misma Escritura ignore. Esto es lo que quiere decir Spinoza cuando quiere ocuparse del *sentido* y no de la *verdad* de los textos sagrados.<sup>69</sup>

Pero, para la coherencia misma de lo que dice Spinoza, el método que propone debiera ser, él mismo, posible de ser extraído a partir de la Escritura ¿es así como ocurre? La decisión para usar este método se reconoce como la única forma correcta de acercarse a la Biblia debido a que su propio contenido, en particular el conocimiento revelado o profético, es de tal naturaleza que hace imposible comprobar si efectivamente lo que se dice como profecía en las Escrituras corresponde a una revelación dada por Dios. Aquí Spinoza quiere evitar a toda costa hablar directamente de los elementos y mecanismos por los cuales se hace posible la revelación pues de acceder a ello estaría dando por hecho una fuente si no superior al menos alternativa y distinta a la razón para acercarse al conocimiento de Dios, y *dado que actualmente no existen profetas* a los cuales se pueda consultar, lo mejor es tomar a la Escritura por sí misma<sup>70</sup>.

Pero si el autor del TTP quiere analizar la fuente de la revelación, sin reconocer que esta misma sea un medio alternativo a la razón para acceder al conocimiento de Dios, debe ser consistente en su propia intención de darle importancia a las fuentes de la fe. ¿Con que fin analiza las Escrituras si el propio Spinoza rechaza una doctrina de la doble verdad, en donde razón y fe serían dos caminos hacia lo mismo? ¿Por qué sería necesario un método de interpretación de la Biblia si, como afirma el mismo Spinoza, la doctrina de esta es tan simple y, por lo demás los argumentos esgrimidos en los capítulos anteriores a VI resultan

---

<sup>68</sup> Este principio no solo es la base fundamental de la cual se sostiene todo su método hermenéutico, es también un principio que regirá todo el TTP cada vez que el filósofo estime conveniente sacar a colación algún pasaje de la Biblia para defender sus argumentos.

<sup>69</sup> TTP GIII VII 100/15-20

<sup>70</sup> Ver TTP Cap. I GIII 16/20-35

suficientes para decir que varios prejuicios importantes (como la naturaleza de la revelación o la autoridad de los profetas) quedan ya analizados?

Este método de interpretación tendrá tres ejes de análisis que se guiarán por el principio naturalista:

1) Eje filológico: se llevará a cabo una historia de la lengua hebrea, considerando sus expresiones, modismos, formas gramaticales particulares y todo elemento relativo a esto que nos permita acercarnos mejor a lo que en el idioma original de las Escrituras se quiso expresar<sup>71</sup>.

2) Eje temático: también trazará una sumaria investigación de las temáticas principales de los distintos libros que conforman las Escrituras. En este eje se busca recoger las opiniones de cada libro y reducirlas a temas generales, dividiendo estas opiniones entre claras y oscuras dependiendo del contexto mismo en que son expresadas.<sup>72</sup>

3) Eje histórico: igual de importante será la historia de la vida de sus autores, profetas y personajes, también el detalle sus costumbres, contexto histórico, relaciones políticas, económicas. Esto permite entre otras cosas saber distinguir el sello del autor para así comprender mejor sus palabras.

Resulta llamativo en un tratado que, entre sus diversos objetivos, propone un nuevo método de interpretación bíblica, que este mismo método sea explicado recién en el capítulo VIII, luego de ya haber pasado varios capítulos en los cuales se analizaron varios temas y definiciones relativos a la fe, la religión y la teología, haciendo uso de pasajes de las Escrituras para ejemplificar o sostener sus argumentos antes del mencionado capítulo VIII. En efecto, el filósofo se sirve de, por ejemplo, muchos pasajes del Éxodo para apoyar su argumento de que la elección del pueblo hebreo tendría una razón temporal relativa al Estado político particular que estos tenían en esa época específica, o también cuando da constancia de la imaginación profética en base a la historia misma de los profetas.

---

<sup>71</sup> De hecho, el filósofo menciona que no analiza el Nuevo Testamento debido a su propia falta de dominio de la lengua griega.

<sup>72</sup> Como aclaración, cuando Spinoza habla de opiniones “oscuras” no tiene relación a que si estas son comprensibles o no por la razón, sino que, respetando el sentido esotérico, oscuro es aquello difícil de comprender según el propio contexto dado en el pasaje específico de las Escrituras que se esté leyendo.

Al respecto se puede especular sobre las razones por las cuales Spinoza hace esto. Una opción tentativa podría ser que, en un plano metatextual, en cada caso se le estaría hablando a lectores distintos dentro de la heterogeneidad posible de los que cumplirían con las condiciones advertidas en el Prefacio. En otras palabras, el filósofo holandés tendría distintos públicos en los que pondría su foco a lo largo del tratado. De esta forma, el lector más cercano a la filosofía que a la teología vería en los razonamientos de los primeros capítulos una desconstrucción de las definiciones tradicionales sobre temas como la verdad revelada, la profecía o los milagros, y que hace uso constante de la deducción a partir de definiciones aceptadas para llevarlas a su conclusión en los casos particulares. El método hermenéutico, que es más de carácter inductivo, por su parte, estaría enfocado en los lectores cristianos más devotos que tienen en gran estima las Escrituras como fuente válida de la revelación, logrando así también tranquilizarlos por las posibles declaraciones polémicas dichas por Spinoza en los primeros capítulos. La especialista en Spinoza Susan James, de hecho, afirma que una de las importantes razones del filósofo para elaborar esta hermenéutica consiste en hacerse cargo de las discusiones teológicas que rondaban en la Holanda del siglo XVII, y que para efectos de la época, implicaban una tensión política<sup>73</sup>. Con esto podríamos afirmar, que cuando Spinoza da a entender que someterá a la Biblia a un análisis crítico por la razón de que esta es la fuente de la revelación y la fe que tenemos a mano, también está reconociendo la connotación ideológica de la obra, en la medida que su tratado quiere dismantelar prejuicios que precisamente competen a la fe y a la revelación, y que como hemos dado entender en el capítulo anterior, dichos prejuicios perfectamente se prestan para una maquinación política. En definitiva, esta hermenéutica es en parte un análisis técnico de cuestiones entorno a la autoría de ciertos personajes, doctrinas mal interpretadas, entre otras cuestiones, pero también tiene la intención de constituir una crítica a las ideologías que cooptan una adecuada manera de comprender las Escrituras y, por lo tanto, la fe y su relación con otros saberes y dominios como la filosofía y la política. Los primeros pasajes del capítulo en cuestión expresan esta intención:

“[...] y vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que

---

<sup>73</sup> Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics: The Theologico-Political Treatise* (New York: Oxford University Press, 2012).

piensen como ellos. Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más de la veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo.’’<sup>74</sup>

En efecto, el filósofo holandés manifiesta explícitamente su preocupación por la utilización política de las Escrituras. Virtualmente podríamos especular que a partir de esta crítica explícita a la religión, la cual, en realidad, es una crítica hacia los prejuicios teológicos y hacia la propia teología, se configura una crítica implícita que consta tanto de este elemento metatextual del TTP, como tratado que confronta a la doctrina teológica imperante de su época, como también de las implicancias que acarrea consigo el contenido mismo de la crítica explícita. Dicho de otra manera, cuando Spinoza analiza, como veremos en el desarrollo de este capítulo, la figura de los profetas, el carácter ateo de los milagros y la tensión latente entre lo que expresan las opiniones teológicas con la doctrina de la así llamada “religión verdadera”, hay un objetivo no expreso que trasciende la develación de la naturaleza supersticiosa de estos prejuicios, y este objetivo es manifestar la tensión entre la teología monárquica y la religión verdadera en total sintonía con los principios bajo los cuales se funda un Estado democrático y, también, con la libertad de filosofar. Así, pese a que el tratado muestra una clara distinción entre una parte teológica y otra política, es la política la que atraviesa toda la obra y en todo momento en que se confronta todo prejuicio teológico.

El método de la interpretación bíblica viene a formar parte del particular híbrido entre análisis técnico, propuesta política, defensa de la libertad de filosofar y crítica de la religión que es el TTP, y esta hermenéutica tiene su función específica en servir para desactivar la aparente hostilidad entre la doctrina de las mismas Escrituras con la filosofía y la razón que postulan los teólogos.

A continuación me referiré a un elemento que considero importante y que forma parte de esta crítica de la religión a partir de la interpretación de las Escrituras de Spinoza: la figura de los profetas.

---

<sup>74</sup> TTP GIII 97/5-15

## 2. La autoridad de los profetas

Las primeras líneas del capítulo I del TTP dictan así:

“La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres. Y profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que solo pueden aceptarlas por simple fe”<sup>75</sup>.

Según Spinoza, el conocimiento natural también puede ser considerado profecía, en la medida que todo cuanto conocemos por la razón depende exclusivamente del conocimiento de Dios y de las leyes la naturaleza que este haya dispuesto, quedando esto en plena concordancia con el sistema inmanentista del filósofo. Inmediatamente la primera tensión que busca instalar este prejuicio entre razón y fe es cuestionado por la idea de que todo conocimiento pertenece al dominio de Dios en la forma de revelación, así, tanto las leyes de la matemáticas como las moralejas de los profetas son conocimiento revelado, y por tanto, profecía. De todas maneras es contraintuitivo llamar profetas a los investigadores de las ciencias y a los filósofos. Evidentemente existen diferencias de las cuales es necesario hacer notar: en primer lugar, el conocimiento natural puede ser demostrado por sí mismo mediante la razón, mientras que el conocimiento profético es aceptado por fe, en donde el profeta afirma ser mensajero de una revelación divina; en segundo lugar, siguiendo el mismo hilo conductor del primer punto, dado que el conocimiento natural puede ser demostrado mediante la razón este puede ser difundido universalmente entre los seres dotados de razón, en cambio, el conocimiento profético no hace profetas a sus oyentes y sólo es acatado por la propia autoridad del profeta.

También, es relevante mencionar la calidad de intérprete de los profetas. Estos establecen un puente entre la revelación divina y los demás fieles incapaces de acceder a ella; es, entonces, esta posición de mensajero mediador la que da fundamento a la autoridad de los profetas. No obstante el prejuicio no se queda ahí y también afirma que la figura de los profetas está también dotada de un alma particular que la hace susceptible de acceder a la revelación profética.

---

<sup>75</sup> TTP Cap. I GIII 15/1-10

El primer prejuicio que examina Spinoza es aquel según el cual la profecía y los profetas quienes la difunden poseen una naturaleza tal que consta de oscuros misterios y, por tanto, se encuentra dotada por un particular conocimiento revelado directamente por Dios al género humano. Una parte importante de la tensión que instala la teología entre razón y fe se funda precisamente en que la profecía consistiría en un saber más excelso, con mayor complejidad y superior a la simpleza de las demostraciones típicas del conocimiento natural. Considerando esto se comprende la razón por la que Spinoza dirige su primera crítica del tratado hacia una las figuras principales de la religión revelada junto con el mensaje que transmite este mismo, antes que a los mismos teólogos. Se trata de analizar primeramente la aparente discordia entre los fundamentos de la profecía y los de la luz natural para comprobar si efectivamente hay algo que hace superior a la primera.

A continuación voy a detallar sobre los dos principales puntos de la naturaleza de la profecía y los profetas que el filósofo holandés pone en cuestión: la fuente y el contenido.

Particularmente es el capítulo I del tratado el que habla sobre la fuente de la profecía. La primera causa de la divina revelación, según Spinoza, es la propia naturaleza del alma humana, pues, dada su composición, contiene ella misma la naturaleza de Dios y participa de ella, siendo esta una posición ontológica que en la *Ética* se denomina *modo* de la única sustancia<sup>76</sup>. Por lo tanto, todo ser humano es capaz de acceder al conocimiento divino en este sentido amplio que está dando el autor, la composición del alma humana es, entonces, la primera causa tanto del conocimiento natural como de la profecía. En principio, ambos son contenidos en el conocimiento revelado por Dios, y este conocimiento es posible de ser conocido debido a la propia participación del alma en la naturaleza divina en donde, además, es contenida por esta. Ahora bien, es clara que hay diferencia entre el conocimiento natural, cuyas verdades son simples y demostrables mediante razonamientos, y la profecía, en la que su contenido supera los límites a los cuales puede acceder la luz natural por sí sola. El prejuicio en cuestión afirma que la causa de la profecía se debe a una particularidad en el alma de los profetas cuya naturaleza se concibe superior a la humana dando así cabida a la posibilidad de conocer la divina revelación en su forma profética. La autoridad de los profetas

---

<sup>76</sup> Ver TTP Cap. I GIII 16/10-20; E1deff.1; E2p6; E2p7e.

se acepta pues se reconocería en estos una mayor cercanía con la divinidad respecto al resto de los mortales.

En efecto, si el alma humana, por su propia composición, está facultada para acceder al conocimiento revelado por Dios, ¿qué diferencia guarda la profecía con el conocimiento natural respecto a su fuente?<sup>77</sup> Con el fin de indagar sobre esta cuestión, el autor se concentrará en la fuente por la cual los profetas acceden a la profecía, o, en otras palabras, la causa de que estos sean capaces de recibir esta revelación mientras que para otros sea imposible. Para ello el autor considerará únicamente los testimonios sobre la profecía y los profetas que se hallen en las Sagradas Escrituras, siguiendo el principio esotérico que expliqué en el apartado anterior. En estas, Spinoza hará notar que los profetas recibieron la revelación únicamente por medio de palabras, figuras e imágenes tanto verdaderas como imaginarias dependiendo del profeta en particular. Y en la medida en que sean estos elementos los que permiten a la mente del profeta recibir la revelación, la fuente y causa por la cual los profetas son capaces de recibir este mensaje se debe que estos poseen una mayor potencia imaginativa, o, que es lo mismo, la fuente de la profecía reside en la facultad de la imaginación.

Si reconocemos que la totalidad del conocimiento de Dios es superior a todo cuanto sea concebible por la mente humana, pues una mente finita no puede contener lo infinito, y el conocimiento revelado es sólo una parte de este conocimiento de Dios accesible a la mente humana pues también puede ser deducido a partir de los propios principios bajo los cuales opera dicha mente, se sigue que quienes son depositarios de un conocimiento que no puede ser deducido a partir de estos principios de la mente humana, el aparente excelso conocimiento profético, deben tener una mente superior y más poderosa. Pero consta por la misma Escritura que sólo Cristo fue capaz de comprender la revelación profética por medio de su mente, y por tanto este es el único a quien se le puede reconocer una naturaleza superior a la humana. De hecho es interesante que en el tratado en ningún momento, cuando lleva a cabo su hermenéutica, menciona a Cristo como un profeta sino como una manifestación de Dios mismo en donde la misma palabra de Cristo es ella misma una revelación de la palabra

---

<sup>77</sup> En esta pregunta por la “fuente” de la profecía y del conocimiento natural, por tal término me refiero a qué parte del alma humana permite el acceso al conocimiento en cuestión.

de Dios.<sup>78</sup> Esto solo consta para la figura de Cristo, no así con los demás profetas que aparecen en la Escritura por lo que se hace urgente delimitar la naturaleza de estos. Y dado que queda descartada la posibilidad de recibir las revelaciones divinas por medio de la mente, sólo la facultad de la imaginación, que precisamente se forma ideas que pueden sobrepasar las capacidades de la razón a partir de imágenes y palabras, les puede permitir a los profetas acceder al conocimiento profético<sup>79</sup>. Por lo tanto la fuente de la profecía no es la palabra de Dios misma sino la imaginación de los profetas, por lo que se puede afirmar que la excelencia y distinción de estos con respecto a los demás se debe a su imaginación más vivaz y vigorosa, sin que esto implique que los profetas sean de una naturaleza diferente de la humana.

No obstante, si los profetas reciben la revelación a través de su imaginación, esta por sí sola no implica una idea clara y distinta ¿cuál es, entonces, la certeza que estos tienen para validar sus propias ideas proféticas? Esto se verá principalmente en el capítulo II. La profecía, en la medida que tiene por fuente a la facultad de la imaginación, por consiguiente, no puede por sí sola implicar certeza, de modo que no sería un conocimiento demostrable por sí mismo como lo es el conocimiento natural. En efecto, en varios pasajes bíblicos se relata de que en varias ocasiones ni siquiera los mismos profetas estuvieron muy seguros si lo que recibían era efectivamente una revelación divina, tan así que le demandaban signos a Dios con los cuales podrían tener mayor certeza. Pero tampoco los signos son recurso suficiente para garantizar la certeza profética ya que pueden ocurrir casos, como el de los falsos profetas, en que estos signos tengan la función de engañar a su receptores y hacerlo obrar impíamente. Es aquí cuando Spinoza introduce el elemento clave con el cual se caracteriza a la profecía y los profetas: la certeza moral, esto es, que motiva el ánimo, tanto del profeta como de los fieles quienes son testigos de sus profecías, hacia la práctica de la justicia y la piedad. Con este tipo de certeza, que quedaría a medio camino entre la certeza matemática demostrable por sí misma y la mera opinión, Spinoza desactiva la tensión que instala este prejuicio entre profecía y la luz natural. En efecto la certeza matemática se explica por sí sola y es comprendida mediante la razón, mientras que la certeza moral por sí sola no implica una

---

<sup>78</sup> Con esto último me refiero a que la palabra de Dios entregada a los apóstoles fue a través del mensaje de Cristo. Esto consta por TTP GIII 21/1-30

<sup>79</sup> En rigor, para Spinoza no existe el conocimiento profético pero dado que este capítulo es el primero que abre el contenido del tratado el filósofo se procura discreción con sus afirmaciones.

verdad sino que requiere de un signo específico que consiste en las acciones piadosas que confirman dicha certeza mediante la imaginación. En otras palabras, la certeza matemática es verdadera por definición mientras que la certeza moral lo es sólo a través de los actos piadosos. Si la certeza matemática implica una verdad incondicionada y la mera opinión es tan posible de ser verdadera como falsa y, por ende, no hay forma de comprobar su verdad ni mediante elementos internos a la opinión en cuestión ni por elementos externos, la certeza moral implica verdad siempre y cuando esté asociada a una acción piadosa, es, por lo tanto, una certeza condicionada a la acción, y por lo tanto, quedaría como una certeza superior a la opinión en la medida que puede ser confirmada pero inferior a la matemática pues no es capaz de confirmarse por sí misma sino que depende enteramente la calidad de la acción que motive.

Con esto no habría tensión ni exclusión entre ambas sino que remitirían a certezas distintas y por ende a conocimientos diferentes.

### 3. Un nuevo lugar para los profetas

La exposición anterior deja entrever varias consecuencias que agruparé en este apartado. La que deseo destacar es, en particular, el reposicionamiento de la figura de los profetas, que constaría en que se le resta su importancia teológica para darle un protagonismo político. Esta consecuencia, a su vez, será explicada a partir de tres puntos importantes que se extraen de la crítica explícita de Spinoza a la figura de los profetas.

Como hemos mostrado en el reciente apartado, el carácter imaginativo de la profecía junto con su certeza moral viene a resituar la figura de los profetas cuya versión teológica estaba basada en el prejuicio. Estos se mostraban como sabios e individuos más cercanos a la naturaleza divina que el resto de los mortales. Se pasaban por profecías los prejuicios y especulaciones con los que estos complementaban su revelación, produciéndose de esta manera un híbrido difícil de discernir a primera vista entre genuina revelación profética y opiniones del profeta en particular. Pues, como Spinoza nos lo aclara, dado que la profecía se sirve de la facultad de la imaginación, por su propia incertidumbre se necesitan signos con los cuales el profeta sea convencido de que está recibiendo la revelación profética, de modo que estos signos estarán directamente relacionados con las opiniones que poseía el profeta tiempo previo a la revelación. Es así como un profeta pastor vería en sus revelaciones signos

relacionados con el ganado o el clima, o un profeta soldado vería ejércitos y batallas, entre otros ejemplos que se entregan. El carácter imaginativo de la profecía también afecta la totalidad del mensaje divino que interpreta el profeta, influyendo en su prosa y discurso, haciéndose este carácter imaginativo un factor notorio que se dejará ver en la diferencia de estilos para profetizar entre los distintos profetas, siendo algunos bastante toscos cuando venían de orígenes humildes, y otros por su parte se daban a entender con gran elegancia en sus palabras. Incluso el estado de ánimo específico del profeta es un factor del cual también hay que considerar a la hora de enfrentarse a las profecías de las Escrituras. Finalmente, el filósofo holandés termina por concluir que “la profecía nunca hizo más doctos a los profetas, sino que los dejó en sus opiniones previamente adoptadas, y que, por lo mismo, nosotros no estamos obligados a creerles acerca de materias meramente especulativas”<sup>80</sup>, y también agregando más adelante que “Los profetas pudieron ignorar, sin menoscabo de su piedad, no sólo estas cosas, sino otras más importantes y de hecho las ignoraron. En realidad no enseñaron nada particular sobre los atributos divinos, sino que tuvieron opiniones bien vulgares acerca de Dios. Ahora bien, sus revelaciones fueron acomodadas a esas opiniones”<sup>81</sup>.

Entonces, cuando Spinoza le atribuye el carácter imaginativo y moral a la profecía está restándole autoridad teológica al profeta, ya que son sus propias opiniones las que se expresan en cualquier especulación sobre la naturaleza divina presente en las Escrituras y no la propia revelación la que intercede en ese mensaje. No obstante pierde esta autoridad, la gana como inspirador de virtudes en los fieles, pues es en esa certeza moral donde descansa la revelación divina. Se podría afirmar con esto que Spinoza resitúa la figura del profeta, desmontando la visión supersticiosa defendida por los teólogos de este como ser superior, para darle mayor protagonismo práctico.

“que Dios adaptó las revelaciones a la capacidad y a las opiniones de los profetas; que los profetas pudieron ignorar y de hecho ignoraron las cosas que sólo se refieren a la especulación y no a la caridad y a la vida práctica; y que tuvieron opiniones contrarias. Por consiguiente, no hay que buscar en ellos, ni mucho menos, el conocimiento de las

---

<sup>80</sup> TTP Cap. II GIII 35/20-25

<sup>81</sup> TTP Cap. II GIII 37/10-20

cosas materiales y espirituales. Nuestra conclusión es, pues, la siguiente: fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, no estamos obligados a creer a los profetas; en lo demás, cada uno es libre para creer como le plazca’’<sup>82</sup>

Para demostrar este punto quiero precisar en las características del profeta spinoziano para así tener elementos con los cuales pueda sostener la reposición de la figura del profeta, que en Spinoza evidentemente conlleva a cambios en la forma de comprenderla a partir de la Escrituras, y dichos cambios se concretizan en los siguientes puntos:

1) La autoridad teológica que se le atribuía a esta figura religiosa queda desprovista de sentido con este profeta spinoziano que únicamente, en tanto profeta, inscribe virtudes en el pueblo. La reciente cita termina por dejar en entredicho cualquier intento de hacer uso de la revelación profética para validar la simple opinión del profeta en cuestión, debido a la naturaleza imaginativa que tuvo la revelación para estos mismos y también por la certeza moral, y no matemática, que acarrea consigo.

Para profundizar en esta idea es interesante reflexionar entorno a lo que significa para la teología el que los profetas sean autoridades respecto a la naturaleza divina y otros asuntos de índole similar ¿cuál es, en realidad, la utilidad que guarda para sí la teología al ponderar la figura del profeta a la altura de una autoridad respecto a materias especulativas como la naturaleza divina? Una importante disputa para la teología precisamente se concentra en la autoridad de intérprete. Los profetas establecen esta suerte de intermediación entre la revelación divina y el pueblo, ya que estos son los depositarios de la profecía que consiste en una interpretación de los signos, pero en esta versión “supersticiosa” de los profetas el prejuicio de los profundos misterios que evocaría la profecía funciona como motivo para una segunda intermediación en la llegada del mensaje revelado a los fieles. Si los aforismos proféticos junto con sus historias y muchas de sus declaraciones acerca de la naturaleza divina contienen esta suerte de misterio y superioridad a la capacidad del vulgo, la intermediación de la teología entre este mensaje profético y los fieles se presenta como opción válida. Por esta razón es que, independiente de toda epistemología, a la teología le

---

<sup>82</sup> TTP Cap. II GIII 43/25-35

sirve considerar las opiniones de los profetas como parte del mensaje revelado, porque así se sirven de la autoridad de segundos intérpretes de la revelación.

El problema de esta suposición radica en que el objeto del cuál los teólogos dicen ser sus intérpretes es de naturaleza imaginativa, y como tal, evoca imágenes y palabras que, combinadas, potencialmente son capaces de crear ideas numéricamente superiores a las ideas de la razón, y, en la medida que los teólogos repudian o subvaloran esta última capacidad, estos se permiten la autoridad de discernir a juicio propio qué parte del mensaje del profeta es profecía y cuál no. Sin embargo, esto aún no es totalmente problemático ya que el mensaje profético en sí mismo es de certeza moral, de forma tal que mientras quienes dicen ser sus intérpretes motiven tanto a sí mismos como a los demás a la práctica de la virtud no habría conflicto. Pero a esto cabe agregar una característica de la teología que la hace inaceptable como intérprete de segundo grado de la profecía: que su fuente es la obediencia. Si su fuente es tal, entonces la interpretación de la interpretación del mensaje revelado pretende tener la misma fuerza de autoridad para imponerse en la fe del pueblo. La doctrina que los teólogos concluyan de los aparentes misterios de los profetas se convierte ella misma en profecía de facto en el sentido de autoridad. La consecuencia final de esto es el sectarismo combinado con la censura. Así como muchas fueron las opiniones de los profetas sobre materias especulativas, también los teólogos vienen con opiniones propias que, haciéndose pasar por interpretaciones de la revelación profética, determinan el significado de la misma profecía, y como los teólogos no reconocen a la razón sino a la obediencia como primera fuente, estos impondrán su interpretación de la profecía y encima censurarán las interpretaciones disidentes o contrarias con la excusa de que, bajo la idea de una interpretación de segundo grado, estas son heréticas y pervierten el contenido profético de las Escrituras, en suma, la defensa de dogmas de fe.

La certeza moral de los profetas viene a dar más relevancia a las acciones que a las palabras de los fieles, valorando significativamente más la práctica de la fe por encima de los dogmas de fe. La relevancia de las especulaciones de los profetas, con esta certeza moral, queda reducida solamente a la mera opinión. La consecuencia final de esta idea es que, se

opine lo que se opine de la naturaleza divina, la fe estará determinada por los *actos*, y no por los *pensamientos*, virtuosos y piadosos.<sup>83</sup>

2) Los profetas, al ser depositarios de la revelación solo son mensajeros de esta. Emiten un discurso que, precisando, apela directamente a su calidad de autoridad intérprete del mensaje divino. De esta manera el profeta no habla por sí mismo sino como intermediario de Dios con el pueblo. Empleando finalmente un discurso autoritario y de carácter moralista.

Para complementar esta idea puede ser de utilidad recurrir a la distinción que el filósofo hace entre los apóstoles y los mismos profetas en el capítulo XI<sup>84</sup>. Al respecto se afirma sobre la vocación de los dos: ‘Estos [los profetas], en efecto, no fueron llamados para predicar y profetizar a todas las naciones, sino únicamente a algunas especiales, y por eso necesitan un mandato expreso y concreto para cada una de ellas. Los apóstoles, por el contrario, fueron llamados para predicar absolutamente a todos los hombres y para convertirlos a todos la religión’.<sup>85</sup> Tomando el caso de Moisés, el profeta recibe una revelación divina por medio de signos y a través de su imaginación, interpretando el mensaje con el fin de, luego, adaptarse al pueblo y emitir dicho mensaje. El profeta en definitiva no razona con los demás para transmitir la revelación porque no es él como individuo quien está enviando el mensaje,

---

<sup>83</sup> Para aclarar más este punto lo explicaré a través de una posible interrogante. He establecido que la función teórica de los profetas como sabios es anulada en función de potenciar su utilidad práctica como instigadores de la acción virtuosa. No obstante, la función especulativa que los teólogos le atribuyen a los profetas sí tiene una finalidad práctica en tanto las supersticiones que difundirían estos profetas son la base para la constitución de un prejuicio, que de hecho son dispositivos políticos. Teniendo en cuenta esto quiero aclarar dos cosas que, en conjunto, considero que dan mayor luz a la comprensión de esta idea: En primer lugar, cuando hablo de ‘práctico’ me refiero a una definición más acotada del concepto general. ‘Práctico’ para esta distinción significa aquello que remite a la acción y no a la aplicación de un noción previa, haciendo énfasis en su raíz griega de *praxis*. En este sentido, el carácter práctico del profeta significa que este únicamente motiva acciones en los fieles, mientras que la función especulativa de su versión supersticiosa se adjudica una sabiduría a partir de la cual busca aplicarse mediante acciones. En segundo lugar, es importante tener en cuenta que en Spinoza el profeta nunca pondera sus propias opiniones sino que habla reinterpreta el mensaje divino. Son en realidad los teólogos quienes hacen uso indiscriminado de las opiniones de los profetas para mezclarlas con la revelación. Es por esto por lo que el punto decisivo está en si aquello que dice profeta dirige o no la acción de los fieles hacia la práctica de la justicia, la caridad y el amor al prójimo y de eso se trata específicamente su carácter práctico. Con estos dos puntos, entonces, se puede entender mejor que esta nueva posición de los profetas no instaura ninguna autoridad interpretativa de la revelación sino que únicamente pondera la piedad hacia Dios, que consistiría precisamente en la práctica de la justicia, la caridad y el amor al prójimo.

<sup>84</sup> ‘si prestamos atención al estilo de dichas epístolas [de los apóstoles], constataremos que es lo más ajeno al estilo de la profecía. Lo más corriente entre los profetas era, en efecto, testificar por doquier que hablaban por mandato de Dios’ TTP Cap. XI GIII 151/15-20

<sup>85</sup> TTP Cap. XI GIII 154/20-35

sino Dios. Hablan, de hecho, *a la capacidad del vulgo* y a un pueblo específico. Si bien para Spinoza el don profético no es particular del pueblo hebreo sí afirma que la ley del Estado hebreo es particular a su contexto específico, de modo que el mismo Moisés, por ejemplo, fue profeta de los hebreos y no de los ninivitas o asirios. El filósofo holandés llega incluso a afirmar que Moisés nunca emite argumento alguno. La fuerza del discurso profético, entonces, reposa en que este es un mandato expresamente enviado por Dios y que, como tal, instiga virtudes en sus destinatarios. Aquí se puede reconocer que Spinoza no le quita este carácter de *guía espiritual* que tiene tradicionalmente la figura del profeta pero le hace un giro hacia la connotación moral y autoritaria, quitándoles a su vez la idea de que el profeta implica sabiduría.

3) La profecía y los profetas se han manifestado en diversos contextos históricos, y, debido a esto, la expresión de la profecía ha ido variando en la medida que se adapta a la capacidad del vulgo. Por lo que la figura de los profetas no es unívoca ni estática sino dinámica a la época que tenga presente, de esta manera, al menos en las Escrituras, Spinoza da cuenta de dos tipos de profetas: el profeta legislador y el profeta guía espiritual. Ambos con importancia política, pero diferentes en su expresión.

Y como tal figura política, es importantes mencionar que Spinoza siempre ve al profeta como un hijo de su tiempo. Los profetas, dependiendo del contexto en que aparecían, cumplían siempre el rol de guías pero con objetivos diferentes. El caso de Moisés, como he mostrado, sirvió como el de un instituidor de un Estado con leyes basadas únicamente en la revelación divina, un Estado teocrático donde el crimen de impiedad es también un crimen contra las leyes civiles. Pero en otros casos como Isaías o Josué, operan en tanto dirigentes para incitar la virtud de su pueblo y redirigir sus afectos a la obediencia a Dios sin apelar a ninguna ley de un estado particular.

Moisés es reconocido por el filósofo holandés como el profeta por excelencia, quien expone sus revelaciones al pueblo hebreo. En este punto Spinoza ya ha mostrado la calidad contingente de los profetas en la medida que le hablan a un pueblo específico y que también están atravesados por sus propias opiniones, historias y ánimos, en donde lo único universal de sus enseñanzas reside en su motivación hacia la práctica de la justicia y la piedad. El caso de Moisés resulta icónico para esto último, pues su profecía desborda el campo de la acción

piadosa para constituir un Estado político en una época específica. Efectivamente cuando el pueblo hebreo, luego de la huida de Egipto, se agrupa en un Estado decide no servirle a nadie más que a Dios, de modo que realizan un pacto con este, pero su propia incapacidad de comprender o siquiera recibir el mensaje revelado le llevó a depositar en Moisés la responsabilidad de la intermediación ya no solo profética entre Dios y los hebreos, sino también política. Es así como relata el filósofo de Ámsterdam el nacimiento de la teocracia hebrea. Moisés se constituye como profeta y a la vez como legislador, por lo tanto la obediencia que exige la fe termina siendo lo mismo que la obediencia a la autoridad del Estado, en otras palabras, el derecho civil del Estado y la práctica de la piedad y la obediencia terminan siendo lo mismo en esta teocracia. En este sentido Moisés evoca cierto patriotismo en los fieles a los cuales transmite su profecía, siempre teniendo en cuenta que la obediencia a Dios y al Estado en la teocracia hebrea son lo mismo por lo que el amor a Dios es un amor patriótico. Aquí el carácter de dirigente político es claro, y es un dirigente y no gobernante pues Moisés nunca se constituye como rey de los hebreos sino como el intérprete y preservador de sus leyes.

Por otro lado, está el profeta *fuera de toda teocracia*. Es el caso de Isaías, Amós, Jeremías, entre otros. Aquí el mensaje del profeta no implica una obediencia hacia un Estado sino únicamente a la piedad y a Dios mismo, concentrado en la sola certeza moral. Los profetas aquí operan como una suerte de dirigentes políticos en el sentido de que, dada la ausencia de un Estado en donde la obediencia a Dios y a las leyes civiles son los mismo, coordinan y canalizan las pasiones del pueblo hacia una fe interior. A un conjunto de ánimos que van enfocados hacia la sola obediencia a Dios por intermediación de un profeta, actualizando dicha obediencia mediante la práctica de la piedad, la caridad y la justicia, abalando el respeto y amor al prójimo y repudiando la impiedad y las acciones profanas. Este tipo de profetas tiene su foco en los afectos religiosos de los fieles con el fin de suscitar una práctica constante de obras y acciones piadosas y que deja un fructífero terreno para la coexistencia pacífica dentro de una sociedad.

#### 4. El divorcio entre teología y religión a través de los profetas

El reposicionamiento de los profetas termina por apartar a la religión revelada de las especulaciones interesadas de los teólogos. Los puntos anteriores vienen a enfatizar en esta

idea, pues cada uno es una desconstrucción de prejuicios teológicos que había entorno a la profecía. Los elementos que hasta ahora he expuesto, en conjunto, aportan una importante consecuencia para la crítica de la religión. A saber, que no se trata de que fe y razón estén enfrentadas o se necesiten mutuamente, en realidad, el punto decisivo está en el paulatino aislamiento de la teología a lo largo de cada argumento y redefinición de conceptos en el TTP. En definitiva, la teología queda desprovista de relevancia tanto para la fe verdadera como para la luz natural quedando al descubierto el interés de sus integrantes por conservar dichos prejuicios y los privilegios que consiguen a través de dichos prejuicios. En este breve apartado desarrollaré más esta idea con apoyo del capítulo XV.

En dicho capítulo se establece una distinción definitiva entre razón y teología con el fin de concluir que ninguna es esclava de la otra:

“Por teología entiendo estrictamente aquí la revelación, en cuanto indica, según hemos dicho, qué fin busca la Escritura: cuál es el fundamento de la obediencia y la forma de practicarla, es decir, los dogmas de la fe y de la piedad verdaderas. En otros términos, la teología es lo que se llama propiamente la palabra de Dios, la cual no consiste en cierto número de libros [...]. Quien entienda así la teología, comprobará que está acorde con la razón en cuanto a sus preceptos o enseñanzas de vida, y que no la contradice en absoluto en cuanto a su meta y su fin, y que por consiguiente es válida para todos sin excepción”<sup>86</sup>

Es llamativo que durante todo el tratado las alusiones a la teología y a los teólogos estuvieron provistas de connotación negativa, siempre ligada a la superstición y al odio sectario, y es en los capítulos finales donde finalmente se establece una definición no abiertamente negativa de lo que Spinoza concibe como teología. A todas luces esto se puede leer como una separación entre una teología supersticiosa y una teología piadosa, sin embargo lo que aquí se está definiendo por teología es un concepto específicamente elaborado para separarlo de la razón, siendo esto último el objetivo de este capítulo. Esta teología, cuando hace alusión a los dogmas de la fe, refiere a que son un conjunto de ideas simples acerca de la naturaleza divina que extrae Spinoza a partir de las Escrituras y que había desarrollado en el capítulo anterior a este. Por lo que se hace necesario indagar sobre

---

<sup>86</sup> TTP Cap. XV GIII 184/30-185/5

los dogmas de fe que concluye el filósofo holandés, solo así comprenderemos adecuadamente la razón de que Spinoza haya hecho este giro frente a su tratamiento de la teología.

En el capítulo XIV por fe se entiende por “simplemente pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente”<sup>87</sup>. Las consecuencia de dicha definición se resumen en que la fe necesariamente implica una práctica piadosa y enfocada hacia la obediencia, y quien la lleva a cabo, quien es obediente, necesariamente posee una fe verdadera. La fe, en efecto, no exige con esto dogmas verdaderos acerca de la naturaleza divina, sino únicamente dogmas piadosos que “confirman el ánimo en el amor al prójimo, ya que sólo por él cada uno está en Dios y Dios está en cada uno”<sup>88</sup>. Por lo tanto, si la fe solo exige obras piadosas y obediencia a Dios, esta no tiene nada que decir frente a las controversias respecto a temas especulativos, los dogmas de fe no motivan disputa alguna pues solo tienen un enfoque práctico. Y estos dogmas quedan reducidos a siete muy simples, que de hecho son aquellos que sostienen toda la doctrina de las Escrituras: (1) que Dios es ser supremo, justo y misericordioso, modelo de vida; (2) único; (3) omnipresente y omnisciente; (4) tiene derecho y dominio sobre todas las cosas; (5) su culto y obediencia únicamente implican la justicia, la caridad y el amor al prójimo; (6) sólo los fieles que obedecen a Dios según esta forma de vida son salvados; (7) y que, finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepienten.

Si ponemos estos dogmas frente al esquema inmanentista del filósofo se puede comprender por qué dogmas, como los primeros cuatro, que aparentan ser los más “teóricos” en realidad también van enfocados hacia la obediencia. Dios como sustancia única, infinita y perfecta de la cual provienen todos los modos de la existencia es modelo de ellas mismas, de forma tal que el ser humano, como modo, contiene parte del poder de esta sustancia infinita, por lo que una vida virtuosa lo acerca a sacar el mayor potencial posible del poder divino que le es inmanente en cuanto modo de la substancia. Así los cuatro primeros dogmas vienen a ser la justificación de la virtud subyacente a la práctica de la obediencia a Dios,

---

<sup>87</sup> TTP Cap. XIV GIII 175/10-25

<sup>88</sup> TTP Cap. XIV GIII 176/25-35

mientras que los tres dogmas siguientes vienen a unir esta práctica virtuosa con la adoración religiosa a Dios mismo.

Estos son, finalmente, los dogmas contenidos en la definición de teología del capítulo XV. Es una teología desprovista de toda disputa y sectarismo y que queda indistinguible de ser la doctrina de la fe verdadera. Con esta definición Spinoza le sustrae toda la connotación de disciplina especulativa que tradicionalmente se asociaba con la teología, restándole de esta manera su relevancia para las diferentes sectas cristianas y, de paso, su función política. Dado que ya no es posible de ser separada de la doctrina de la verdadera fe, la teología histórica no tiene cabida y de hecho, según las conclusiones que se sacan a partir de los mismos dogmas de esta fe, la teología histórica queda relegada a un saber impío. Es aquí cuando Spinoza finalmente divorcia la religión de la teología entendida ahora en este sentido peyorativo que le asocia el filósofo. Su único sentido válido, que sea coherente con los dogmas de la fe extraídos a partir de la misma Escritura, es ser precisamente estos dogmas.

Los profetas por su parte dejan de ser fuente de disputas acerca de la naturaleza divina, ya no dividen sino que unifican, reúnen a la comunidad piadosa en función de la puesta en práctica ya no de dogmas especulativos sino de dogmas únicamente piadosos que incitan en el pueblo las obras caritativas y justas en función del amor al prójimo y, por sobre todo, del amor a Dios. El odio teológico con el que la masa es inducida a execrar o adorar a sus gobernantes es anulado en tanto perdure el sentido práctico de la verdadera fe, traída a los distintos pueblos por medio de los profetas y la revelación. En otras palabras, el *profeta filósofo* con el que los teólogos decían ser sus intérpretes y fundaban sus cismas con las demás sectas, es reemplazado por el profeta como *dirigente político* y como *guía espiritual*. Es dirigente político en cuanto motiva los ánimos de los fieles a la justicia y la sana convivencia dentro de un Estado que puede o no profesar la religión verdadera, ello no tiene relevancia ya que la doctrina de la fe es interior; y como *guía espiritual* pues sirve de consuelo para aquellos incapaces de llegar a la vida virtuosa por medio de la luz natural, y el profeta aquí les ofrece el mismo camino mediante la obediencia a Dios.

Será todo lo que representa la figura de los profetas en tanto profetas, junto con los dogmas de la teología verdadera, lo que forma la totalidad de la religión verdadera.

## 5. La verdadera religión

Finalmente, a partir de la figura del profeta, ahora comprendida como dirigente político, en conjunto con la separación radical entre teología y religión, sale a la luz lo que el filósofo holandés define como religión verdadera, una religión que se ve a sí misma como el medio del pueblo para lograr únicamente el adquirir el hábito de la virtud, uno y sólo uno de los objetos fundamentales a los cuales apunta el deseo humano. En este apartado retomaremos los conceptos importantes del capítulo anterior con el fin de establecer una relación con lo dicho en este capítulo.

Queda confirmada, por la Escritura, que la religión verdadera no consiste en más que en una serie de preceptos simples y piadosos contenidos en la doctrina de la fe verdadera, y estos tienen la finalidad de inscribir en el ánimo de los fieles la práctica de la obediencia a Dios, la cual consiste en la caridad, la justicia y el amor al prójimo. Dejando total libertad para todo lo relativo a materias especulativas como la trinidad, la naturaleza divina, de los ángeles, etc., pues esto no significa ninguna falta a la religión mientras sus obras estén guiadas por la virtud y la obediencia.

Los profetas ahora repositionados como guías espirituales y dirigentes políticos, y no como sabios sobre materias que escapan tanto el dominio de la fe como el de la razón, vienen a redirigir los ánimos de la religión desde su forma supersticiosa, la cual genera odio en la masa de los fieles, para situarla a un ámbito más interior y espiritual, sin dejar esto de tener relevancia política. El profeta termina por ser un agente que canaliza los afectos del pueblo hacia la obediencia, propiciando con esta redirección de los ‘afectos religiosos’, como afirma Lagrée, un clima muy favorable para la paz del Estado, la concordia y la supresión de la criminalidad y las revueltas políticas.<sup>89</sup> Hasta cierto punto se puede afirmar que aquí Spinoza queda en el lado de la moderación.

Como he demostrado en el capítulo anterior, tres son los objetos fundamentales del deseo humano que están en juego en todo afecto que implique precisamente deseo, y también, que las áreas de la filosofía, la política, la religión y la teología tienen pretensiones de cubrir uno o más de esos mismos deseos. Mostré además que en el momento en donde surgía parte

---

<sup>89</sup> Jacqueline Lagrée, “Los Afectos Religiosos y El Amor a La Verdad,” in *El Gobierno de Los Afectos En Baruj Spinoza*, ed. Eugenio Fernández and María Luisa de la Cámara (Madrid: Trotta, 2007), 297–311.

de la teología supersticiosa era en el desborde de esta por reunirse con la política y así querer abarcar la totalidad de los tres deseos básicos. Así también, en el segundo capítulo mostré que el deseo tiene un carácter interpersonal que implica asociación de los individuos en un colectivo con mayor poder y capacidad de actualizar sus deseos, y que, también, por la tendencia natural del ser humano a la superstición, este deseo puede llevar a afectos tristes que hacen impotente al individuo. En efecto, el solo deseo por estos objetos fundamentales no implica necesariamente la buena actualización de ellos, ejemplos de ellos son la tiranía que consigue que los súbditos den su vida por la de un solo hombre y que consideren ello como el más grande honor cuando en realidad es un inequívoco signo de esclavitud, o también la censura y persecución a la libertad de filosofar en un Estado.

Es en esta incertidumbre frente a la posibilidad de un mal devenir del Estado por la propia naturaleza humana, tendiente a la superstición y que suele desear inmoderadamente, donde la religión verdadera viene a aportar. Su contribución a la conformación de una sociedad consiste en que otorga el consuelo de la vida virtuosa por medio de la obediencia. La religión verdadera se sitúa como la “vía popular” para lograr “dominar las pasiones y adquirir el hábito de la virtud”.

## Conclusión

Los objetivos fundamentales que se propuso esta investigación consistieron en plantear la existencia de una crítica de la religión implícita en el tratado y que, a su vez, esta tiene carácter político o, que es lo mismo, acarrea consecuencias políticas. A lo largo del desarrollo de esta tesina expuse tres puntos que buscaban cumplir los objetivos asumidos: el primero consistía en abordar la tensión entre filosofía y religión por una parte, con respecto a la teología, y que mediante elementos metatextuales e internos, a saber, la puesta a la defensiva del texto en el prefacio y la declaración de principios en el mismo respectivamente cabría la posibilidad de estipular una crítica de la religión implícita. De esta manera, quise establecer un hilo conductor el cual me permitiría elaborar los siguientes puntos; Estos puntos, que fueron dos, tenían la finalidad de, en conjunto, comprobar el carácter político de dicha crítica. Así, el primer elemento de este segundo objetivo consistió en destacar la composición elemental de la antropología del TTP y que a partir de ahí se presenta un terreno para la política, pues, como se explicó, la organización en sociedad si bien no es una característica esencial al ser humano se torna necesaria en la medida que hace óptima la actualización del conato y de los objetos fundamentales de todo deseo humano. Por otra parte, el segundo elemento de este segundo objetivo consistió en destacar el reposicionamiento de la figura de los profetas en el análisis y crítica hermenéutica explícita en el TTP, y a partir de esto último sacar algunas consecuencias relativas a la función política que viene a tener la figura de los profetas y que esto, finalmente, separa definitivamente a la religión verdadera de la teología.

Para las expectativas de esta investigación considero que los objetivos se cumplieron a suficiencia. Se logró plantear adecuadamente la posibilidad de una crítica de la religión y se entregaron elementos que permiten pensarla como una crítica de carácter político. No obstante, dado el propio punto de partida de esta investigación, la cual se concibió de carácter propositivo y sumario pero no exhaustivo, aún no queda suficientemente justificado que efectivamente haya una crítica de la religión implícita pensada por el mismo autor. En tanto en cuanto el objetivo consistía en defender la *posibilidad* de dicha crítica, no resulta suficiente para que efectivamente exista, en otras palabras, las premisas de esta investigación pueden ser verdaderas pero aún hay cabida para que una conclusión fuerte, como la existencia efectiva de esta crítica de carácter político, sea falsa.

Se reconoce, por lo tanto, que una limitación de esta investigación fue su propia intención propositiva y sumaria. Los elementos aquí expuestos son necesarios para construir dicha crítica de la religión pero insuficientes para sostener su efectiva existencia. Se deja abierta, entonces, la posibilidad de futuras investigaciones donde se ahonde más sistemáticamente en puntos que fueron abordados de manera más superficial en este trabajo como lo fue la exposición sumaria del método de interpretación bíblica, y también en puntos que no fueron tocados aquí como la relación que habría entre la antropología del TTP y el estado de naturaleza spinoziano, cómo se expresaría esta crítica implícita en el análisis que hace el filósofo holandés sobre el Estado Hebreo en el penúltimo capítulo del tratado o, también, qué rol cumplen las otras figuras religiosas (como el doctor y los apóstoles) para afirmar la existencia de dicha crítica.

## **Bibliografía**

### **Diccionarios**

Blánquez, Agustín. *Diccionario latino-español*. Quinta edición. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1975.

### **Textos de Spinoza**

Spinoza, Baruch. *Correspondencia*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

———. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, 2000

———. *Tratado Político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

———. *Tratado Teológico Político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

### **Bibliografía secundaria**

Bagley, P. J. *Philosophy, Theology, and Politics : A Reading of Benedict Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*. *Philosophy, Theology, and Politics*. Tuta Sub Aegide Pallas 1683, 2009.

Balibar, Etienne. *Spinoza and Politics*. Edited by Peter Snowdon. Translated. New York: Verso, 2008.

Chauí, Marilena. *Política En Spinoza*. Edited by Eduardo Rinesi. 1° edición. Buenos Aires: Gorla, 2004.

———. “Política y Profecía.” In *Política En Spinoza*, edited by Eduardo Rinesi, 1° edición.,

- 15–86. Buenos Aires: Gorla, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía Práctica*. 1° edición. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2004.
- Domínguez, Atilano. “Amor y Deseo En Spinoza.” In *El Gobierno de Los Afectos En Baruj Spinoza*, edited by Eugenio Fernández and María Luisa de la Cámara, 239–61. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- . “Libertad y Democracia En La Filosofía Política de Spinoza.” *Revista de Estudios Políticos*, no. 11 (1979): 131–56.
- Hampshire, Stuart. *Spinoza*. Edited by Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- James, Susan. *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics: The Theologico-Political Treatise*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Jimena Solé, María. *Spinoza En Alemania (1670-1789): Historia de La Santificación de Un Filósofo Maldito*. 1° Edición. Córdoba: Editorial Brujas, 2011.
- Kenny, Anthony. *The Rise of Modern Philosophy*. Vol. III. New York: Oxford University Press, 2006.
- Lagrée, Jacqueline. “Los Afectos Religiosos y El Amor a La Verdad.” In *El Gobierno de Los Afectos En Baruj Spinoza*, edited by Eugenio Fernández and María Luisa de la Cámara, 297–311. Madrid: Trotta, 2007.
- Larraín, Jorge. *El Concepto de Ideología. Vol. 1*. 1° edición. Santiago: LOM, 2007.
- Nadler, Steven. *A Book Forged in Hell: Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Negri, Antonio. *La Anomalía Salvaje: Ensayo Sobre Poder y Potencia En Baruch Spinoza*. Edited by Editorial Anthropos and Universidad Autónoma Metropolitana de México. 1° edición. Vol. 53. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.
- Pablos Escalante, Raúl De. “El Deseo de Razón y La Alteridad Constitutiva. Apuntes Sobre El Ser Humano En La Ética de Spinoza.” *Co-Herencia* 15, no. 28 (2018): 245–69.

Placencia, Luis. “Superstición , Prejuicio y Fortuna En Spinoza: Un Breve Comentario a La Introducción Del Tratado Teológico-Político.” In *Azar, El Sacro Desorden de Nuestras Vidas*, edited by Iván de los Ríos, 107–31. Madrid: Abada, 2010.

Sanz Santacruz, Víctor. “¿En Qué Sentido Es ‘teológico’ El Tratado ‘Teológico-Político’? Sobre ‘teología’ y ‘Religión’ En Spinoza.” *Scripta Theologica* 33, no. 1 (2001): 213–30.

Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Strauss, Leo. “Cómo Estudiar El Tratado Teológico-Político de Spinoza.” In *La Persecución y El Arte de Escribir*, edited by Amelia Aguado, 1<sup>o</sup> edición., 177–248. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

———. *La Persecución y El Arte de Escribir*. 1<sup>o</sup> edición. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.