

LA «LIBERTAS PHILOSOPHANDI» EN SPINOZA

Ernesto M. D. Guereñu

«Sei du mir gesegnet, grosser, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des Höschsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben!»

(Fr. H. JACOBI)

SUMARIO: I. TRASFONDO HISTÓRICO Y BIOGRÁFICO. 1. *El documento básico*. 2. *Discriminación atávica y proscrición personal*. 3. *El entorno del Tractatus*. 4. *Intención original y situación real*. 5. *Repercusión*. II. EXPOSICIÓN DE SU PENSAMIENTO Y ANÁLISIS DIACRÍTICO. 1. *La «libertas judicandi et loquendi» substantiva*. 1.1 Escisión bipolar y cuadro clínico. 1.2 «Status naturae» y «Respublica». 1.3 «Jus agendi» y «jus judicandi» u «oboedientia» y «pietas» versus «libertas judicandi». 1.4 Anticipación y permanencia. 1.5 El anticipo del pensamiento libre. III. LA «LIBERTAS PHILOSOPHANDI». IV. EPÍLOGO.

I. TRASFONDO HISTÓRICO Y BIOGRÁFICO

1. EL DOCUMENTO BÁSICO



A obra en que expone Spinoza su pensamiento acerca del tema que nos ocupa es el «Tractatus Theologico-Politicus» (en lo sucesivo aludido como Tractatus o TTP). Es la única obra de madurez que publicó en vida, si hacemos excepción de su obra primeriza «Korte Verhandeling», sólo conservada en holandés, y las otras dos en que expone más bien y da a conocer a un público más amplio que el francés la filo-

sofía cartesiana, sus «Principia Philosophiae Cartesianae» y sus «Cogitata Metaphysica»¹. Otras obras filosóficas, como su «Ethica more geometrico demonstrata», y sus inacabados «Tractatus Politicus» y «Tractatus de intellectus emendatione» son, como es sabido, todas ellas póstumas². La intolerancia y condena, desatadas precisamente por la publicación, aún anónima, de su Tratado Teológico-Político fue la razón determinante y definitiva de su publicación póstuma³.

El «Tractatus» no va dirigido al público en general, a quien creía Spinoza irremediabilmente descartado de toda capacidad real de regeneración racional. Tampoco a un sector dirigente, ya que ellos, al igual que la masa que dirigen, están «aquejados de idéntico apasionamiento» hostigan a aquella con sus predicaciones⁴.

El destinatario expreso de su libro es el «lector filósofo», el estudioso y profesional del pensamiento y presumiblemente también políticos de mentalidad abierta dentro y fuera de su país que pudieran influir en un cambio de la situación⁵.

¹ Cito la obra de Spinoza siguiendo fundamentalmente la edición crítica de Carl Gebhardt: *Benedictus de Spinoza. Opera*, Gesamtausgabe. 5 vols., Heidelberg, 1925 (reeditados sin alterar en Carl Winter Verlag, 1973). Consigno las citas según volumen, paginación del margen exterior y número o números de líneas; por tanto, III, 125, 32-43, remite al vol. tercero, p. 125, líneas 32 a 43, con la salvedad de que, por ejemplo II, 275-276, 31-14 remite, en el vol. segundo de la línea 31 de la p. 275 hasta la línea 14 de la p. 276. El volumen más citado es el vol. III que contiene el TTP y el Tractatus Politicus.

Los pasajes de su «Ethica» los señalo según la partición detallada del mismo Spinoza, añadiéndole suplementariamente la paginación de la vieja edición de sus obras de Bruder, por haberla tenido más a mano: «Benedicti de Spinoza OPERA quae supersunt omnia, vol. I, Lipsiae (Leipzig), 1843, señalada como Bruder I.

De la traducción de las citas de su original latino es responsable el autor del presente trabajo. La única traducción contrastable que he tenido a mano es la hecha por C. Gebhardt del TTP y reeditada por Günter Gawlick: (BARUCH DE SPINOZA, *Tehologisch-Politischer Traktat*, Hamburgo 1976), edición a cuyas notas he acudido en ocasiones en alusiones históricas no fácilmente comprensibles desde el original. Para una lectura ampliada en lengua española existe ya, según mis noticias, una traducción de la obra filosófica completa de Spinoza en Alianza Editorial, que no he tenido ocasión de consultar, dirigida, traducida y con introducciones y notas de Atilano Domínguez. Sólo en la «Ética» se reproduce la traducción que hizo Vidal Peña. Del TTP existe, además, la que hizo E. Reus Bahamonde (Salamanca, 1976), aparte de la selección del TTP y del Tractatus Politicus traducida en su día por E. Tierno Galván en Ed. Taurus, 1966.

² Vid. «C. Gebhardt, Die Drucklegung der Opera Posthuma», en OPERA II, 311-319.

³ Un año después de la prohibición del TTP, en el verano de 1675, se trasladó a Amsterdam con vistas a publicar anónima la nueva y definitiva redacción de su *Ethica*. Vid. J. FREUDENTHAL, *Spinoza. Leben und Lehre* (partes I y II en un mismo tomo) (=t. V de Bibliotheca Spinozana), Heidelberg, 1927 (2.ª ed.), I, 233. No obstante tuvo que desistir a la vista de la campaña en su contra que habían planeado en connivencia teólogos y cartesianos. Vid. C. Gebhardt, l.c.

⁴ III, 5 y 11; *ib.* 97-98, 3-10; *ib.* 12, 13-19.

⁵ III, 12, 3-7. Entre los políticos el más señalado, sin duda, Jan de Witt. Vid. J. Freudenthal, I, esp. 150-156.

Es ésa justamente una de las razones por las cuales escribe ésta, al igual que las demás obras en lengua latina, al objeto de encontrar entre los eruditos una repercusión más universal y, en el caso concreto de este Tratado, en razón de debatir un problema común, en lo esencial, a todo el Occidente. El haberlo escrito en holandés hubiera tenido, además, en su entorno más inmediato, una repercusión virulenta, revulsiva y sumamente peligrosa⁶.

2. DISCRIMINACIÓN ATÁVICA Y PROSCRIPCIÓN PERSONAL

En realidad, ¿quién era Spinoza y qué relación tenía su persona con el tema de la tolerancia y la libertad del pensamiento? Forzoso es recordarlo en un brevísimo apunte:

Baruch de Espinosa⁷ es hijo, nieto y bisnieto de judíos hispano-portugueses que generacionalmente tuvieron que emigrar, por causa de su religión, de España a Portugal, de Portugal a Francia y de Francia, por fin, a Holanda, país en el que, por último, pueden practicar libremente su religión.

Su padre, Miguel de Espinosa, que había nacido ya en el Sur de Portugal, se establece en Amsterdam en 1615⁸, diecisiete años antes del nacimiento de su hijo (1632). Éste coincide los quince primeros años de su juventud, por vecindad, con otro judío largo tiempo marginado, pero ahora en la cumbre de su maestría, Rembrandt, que vive a poca distancia⁹. Spinoza es durante muchos años, desde su niñez hasta los dieciocho años, alumno permanente de la escuela rabínica de la comunidad sefardita de Amsterdam, donde en el correr de los años aprende desde los primeros elementos de la lengua hebrea¹⁰ hasta las más

⁶ Cuando al año de la publicación del TTP se enteró por su fiel amigo Jarig Jelles de que se estaba preparando su traducción al holandés, le intimó por carta a que hiciese todo lo posible por impedirlo. Vid. Carta 44, Opera IV, 227 y G. Gawlick en su *Einleitung* a la Trad. al *op. cit.*, p. XIV.

⁷ Sobre cuál de las grafías del apellido es de preferir entre las usadas por él mismo y en los documentos oficiales de la época referidos a él hay variadas opiniones entre los eruditos, aunque «Spinoza» es la que prevalece. Vid. VV. AA., «Le nom de SPINOZA», en *Choricon Spinozanum II*, La Haya, 1922, pp. 251-254. Vid., también, Atilano DOMÍNGUEZ, «El nombre, la patria, la lengua», en *Introducción a «Spinoza. Correspondencia»* (Trad. del mismo), Madrid, 1988, pp. 24-30.

⁸ FREUDENTHAL, *op. cit.*, I, 318 nota ad p. 19.

⁹ Entre los años 1640-1656. Vid. FREUDENTHAL, *op. cit.*, I, 64, 84, 85. Para una comparación entre el estilo del célebre pintor y el estilo de pensar de nuestro filósofo v. C. GEBHARDT, «Rembrandt und Spinoza», en: *Chronicon Spinozanum IV*, La Haya, 1926, pp. 160-183. Rembrandt hizo un retrato magnífico del maestro de Spinoza y famoso rabino Manasse ben Israel.

¹⁰ Entre sus obras póstumas no filosóficas está su *Compendium grammatices linguae Hebraeae*, que revela un conocimiento eximio de dicha lengua, al igual que los pasajes del AT comentados por él en el TTP.

sutiles disquisiciones del Talmud escuchando las más alquitaradas interpretaciones de boca de grandes rabinos eruditos, como Manassé ben Israel y Saúl Leví Morteira. Las únicas lenguas de enseñanza son el español y el hebreo. El latín tuvo que aprenderlo más tarde por su cuenta ¹¹.

En el seno de la comunidad safardita circulan recuerdos y noticias espeluznantes de encarcelamientos, torturas y quema en la hoguera de judíos o judaizantes emparentados o amigos en esos otros países. El joven Spinoza conoce muy de cerca la suerte que corrió el padre de su maestro Manassé, que con el cuerpo desgarrado ya por el tormento de la Inquisición ¹² pudo al fin escapar a Holanda.

Él mismo menciona en su carta 76 (enero ? 1676) el caso de Don Lope de Vera y Alarcón (=Judá, el Fiel), judaizante, que por no abjurar de su fe fue quemado vivo en Valladolid (1644), y transcribe las últimas palabras del ya casi agonizante: «En tus manos encomiendo mi alma» ¹³.

Pero también dentro de la comunidad sefardita de Amsterdam es testigo directo de una intolerancia repulsiva e intermitente frente a los disidentes de la ortodoxia rabínica, como Uriel de Acosta o da Costa ¹⁴ y otros, y, por último, en su propia persona.

En efecto, en 1656, a sus casi veinticuatro años, es excomulgado y anatematizado del seno de la Sinagoga y posteriormente desterrado por sus ideas blasfemas ¹⁵. Esta marginación, maldición y proscripción («herem») en razón de sus ideas religiosas en el seno mismo de su comunidad natural, esta expulsión desde ghetto in tenebras exteriores, comportaba a la vez una marginación sobrevenida a la que ya estaba confinado cualquier judío incluso en un país de mayor libertad como era la Holanda del XVII; suponía, en concreto, un cerco mucho más estrecho a sus posibilidades de supervivencia profesional y vital. Siendo judío no podía aspirar a la carrera política y administrativa, pero tampoco a la enseñanza pública

¹¹ Cfr. J. FREUDENTHAL, I., 36, quien, a su vez, se basa en Colerus ib. 320s ad locum. Von DUNIN-BORKOWSKI, *Der junge De Spinoza* (C.I), Münster, 1933, p. 468 y 591 ss., es quien transmite datos más fehacientes sobre el particular. Citado por FREUDENTHAL, *ib.* Su fantástico profesor de latín Frans van den Enden, ex-jesuita y gran humanista, tuvo, por cierto, en el joven Spinoza un alumno espléndido, a juzgar por el correctísimo latín que emplea en sus escritos.

¹² Vid. J. FREUDENTHAL, I, 26.

¹³ Vid. carta 76 en IV, 316-324 y J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, I, 26s y n. en p. 319 ad loc.

¹⁴ Vid. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (B.A.C), Madrid, 1967, II, 214-218, que transcribe y traduce el sobrecogedor Testamento de Uriel de Acosta escrito poco antes de morir, y J. FREUDENTHAL, *ib.*

¹⁵ V. Bruder I, Praef. pp. VIII con nota 14 al pie y p. XI; con más precisión histórica J. FREUDENTHAL *op. cit.*, I, 85.

en liceo o universidad, que hubiera sido lo ideal para un espíritu cultivado aun no teniendo más títulos académicos que el rabínico¹⁶. Ya anteriormente a su proscripción había renunciado a otros menesteres viables: la profesión de mercader, como su padre, y a la otra profesión típica judía, la medicina, que no le interesó.

Pero ahora se le había dado un portazo sonoro a la otra posibilidad que había abrazado, incluso con ilusión, de ser teólogo y filósofo rabino con la amplitud de espíritu con que la habían ejercido sus admirados Maimónides, de quien discrepará en un tema importante¹⁷, Abraham ibn Esra y otros humanistas extramuros de la ortodoxia confesional.

Ese cerco progresivo a su desenvolvimiento personal es lo que probablemente le determina a elegir, de entre los oficios artesanales con que vivir de sus manos, el de óptico. Este le permitirá subsistir y de paso adquirir un saber práctico relacionado con su afición a la ciencia natural y a su cultivo de la filosofía innovada por Descartes¹⁸.

La ulterior marginación y ola de renovada intolerancia que experimentó más adelante después de la publicación del «Tractatus» y en razón precisamen-

¹⁶ Sin embargo, es justo reseñar que bastantes años más tarde, incluso después de la publicación del TTP (1670), recibió de fuera de Holanda una invitación de parte del Príncipe Elector Karl Ludwig, del Palatinado, muy abierto a un cristianismo de concordia confesional, de investirlo con una profesura ordinaria de Filosofía en la Universidad de Heidelberg, invitación que Spinoza, tras una larga deliberación de seis semanas, finalmente, y con toda cortesía y agradecimiento rechazó, «pues en primer lugar estimo que tendría que renunciar al cultivo de la filosofía» —contesta al intermediario—, «si tuviese que dedicarme a la enseñanza de la juventud. Estimo, además, que desconozco dentro de qué límites ha de incluirse esa libertad de filosofar, si se ha de evitar la impresión de que pretendo convulsionar la religión públicamente reconocida, pues las controversias religiosas no se originan tanto por ferviente celo religioso cuanto por apasionamiento y espíritu de contradicción. Y si yo he adquirido esta experiencia ya incluso en mi vida retirada y solitaria, ¿cuánto más es de temer si soy elevado a tan alta dignidad? Ya ve V. M. mi muy estimado señor, que no estoy vacilando en la esperanza de una mejor fortuna, sino por amor a una mayor tranquilidad, que creo poder asegurármela de alguna manera sólo si me abstengo de ejercer una docencia pública». V. Epist. 48, IV, 235-236 y J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, I, 249-252. y Bruder I, Praef. p. XII y XI, quien señala acertadamente el año 1673 como fecha de la oferta principesca.

¹⁷ III, 113-116, 7-11, y Carta 43 (IV, 225, 1-5) a J. Ostens (1671).

¹⁸ Bruder I, Praef. p. IX: «Secundum Talmudi praecepta iam ante artem vitrum torquendi didicerat» (Se refiere al precepto del Talmud en Pirké Aboth II.2, de, además del estudio de la Ley, aprender un oficio o arte y ejercerlo para el propio sustento), V. ib. n. 16 Aliter: J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, I, 82s, que lo interpreta como una mera recomendación de gran tradición en el judaísmo entre eruditos, pero señala a la vez que para cuando Spin. aprendió ese oficio el Talmud ya no tenía sentido para él. Describe ese oficio como pulimento de lentes de anteojos, microscopios y telescopios, oficio en que desarrolló gran maestría, pero que al tener que ingerir incesantemente polvo de vidrio en sus pulmones agravó en él la «tisis» heredada de su madre, quebrantó su salud y, unido a la intensidad de su trabajo intelectual, precipitó su muerte.

Descartes había escrito varios discursos sobre Dióptrica, que, sin duda, conoció Spinoza. Vid. DESCARTES, *Oeuvres et Lettres* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, París, 1953, pp. 180-220, edición en que se recogen los seis primeros discursos. Vid. ib. André Bridoux, Introducción, p. 22.

te de las ideas de tolerancia en él expuestas, es algo a lo que me referí muy brevemente más abajo.

Lo dicho hasta aquí, aunque en escorzo, basta para advertir en el autor del TTP una marginación ancestral y personal múltiple, pertinaz y cumulativa.

3. EL ENTORNO DEL TRACTATUS

Los Países Bajos, un siglo antes de la llegada de los Espinosa, habían sido escenario truculento de las más encarnizadas luchas y guerras políticas por causa de la religión. Sin duda que esa lucha y esa hartura de sangre les aleccionó, a lo largo de una centuria, en una búsqueda mayor y más resuelta de la pacificación. De hecho Spinoza señala en términos muy elogiosos, al final de su libro, el goce de mayores libertades de los Países Bajos y en concreto de su ciudad natal Amsterdam¹⁹. Ese disfrute de mayor libertad es la razón por la que Descartes, Pierre Bayle y, posteriormente, no pocos de los ilustradores franceses o bien se refugian allí o bien publican allí sus obras.

Sin embargo, las confesiones y denominaciones religiosas del entorno de Spinoza y su interferencia en la esfera política no presentaban un panorama que pudiera llamarse apaciguado. Por una parte aparecía en el Sur y Este el bloque monolítico doctrinal y disciplinar de la Iglesia católica hormigonado un siglo antes por el Tridentino²⁰. Por otra parte, las congregaciones de orientación protestante habían proliferado en sectas y grupúsculos. A dos de ellas, los Menonitas y los Colegiantes, estuvo muy próximo Spinoza²¹. Mientras tanto el calvinismo ortodoxo se había propagado extensamente por Holanda y se había adueñado de la situación en la zona nordeste.

¹⁹ III, 245-246, 31-11.

²⁰ Cfr. H. DENZINGER y I. B. UMBERG, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Freiburg de Br., 1947, 26, pp. 278-349., n.º 782-1000. Como botón de muestra sirva el Decreto de la Sesión IV, de fecha 8.4.1546, sobre el modo de interpretar la S. E.: «Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum.... sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimen sensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent». *Vid. ib.* n.º 786, pp. 280 y ss.

²¹ *Vid. supra*, nota 4.

4. INTENCIÓN ORIGINAL Y SITUACIÓN REAL

La intención que perseguía Spinoza al escribir su «Tractatus» la formula a lo largo de su obra un mínimo de ocho veces²². Voy a enunciar aquí la formulación más frecuente y típica menospreciando variantes marginales o distintas modulaciones puntuales: «... Nos incumbe investigar ahora hasta qué punto se puede y se debe conceder a cada individuo esa libertad quedando a salvo la paz de la República y quedando a salvo el derecho de los poderes supremos, cual ha sido el propósito principal de esta mi obra»²³. O sea, su intención directa no es tanto afirmar la libertad de juicio y expresión cuanto señalar sus límites frente a lo que es legítima competencia del poder y señalar también su perfecta conciliación. Esto es así y efectivamente Spinoza así lo desarrolla.

Sin embargo, el Spinoza de la intimidad, el que se expresa en las cartas a sus amigos, nos presenta una versión algo diferente de su propósito. En su carta a su gran amigo y confidente H. Oldenburg de septiembre de 1665 le anuncia: «Estoy escribiendo un Tratado sobre cómo entiendo yo la (sagrada) Escritura: tres cosas me mueven a hacerlo: 1.º Los prejuicios de los teólogos; porque me consta que ellos son los obstáculos principales de que la gente se interese por la filosofía: me preocupa poner esos prejuicios al descubierto y extirparlos de la mente de los más sensatos. 2.º La opinión que de mí tiene la gente corriente, que no paran de acusarme de ateísmo: me veo en la precisión de refutar esa opinión en la medida de lo posible. 3.º La libertad de filosofar y de decir lo que pensamos, que quiero defenderla por todos los medios, pues por aquí, en razón de la excesiva autoridad e insolencia de los predicadores, se la elimina sin más»²⁴.

Tenemos derecho a pensar que éstas fueron las auténticas motivaciones originales. La primera, la lucha contra los prejuicios, la vemos confirmada por el desarrollo de su obra y nos pone alertas. La segunda, disipar la acusación de ateísmo, está también, a mi juicio, perfectamente clara, pero se traspone a un segundo plano de carácter implícito y de expresión más indirecta y despersonalizada²⁵. La tercera, defensa de la libertad filosófica, se enuncia en la carta sin ninguna restricción y se presenta como ineludible.

²² Vid. ex. gr. III, 7, 27s; 240, 28; 189, 4-8; 242, 18; 195, 21-23; 174, 4-5; 180, 6-12; 221-222, 32-1; y recapitulando al final del libro, 247, 17-22.

²³ III, 240, 28-32.

²⁴ IV, 166. Epist. 30.

²⁵ Cfr. G. GAWLICK, *Einleitung*, op. cit., p. XII. Efectivamente, al publicarse anónimo el TTP, la defensa inicialmente prevista contra la acusación personal del ateísmo perdía, en cuanto tal, su razón de ser.

El corrimiento de intención que se constata entre el enunciado epistolar y su desarrollo posterior, entre los móviles íntimos y auténticos y su presentación en plaza, obedece sin duda a una visión más realista de lo que hubiera significado, en su entorno religioso-político, una proclamación ilimitada de esa libertad sin ninguna salvaguarda para el poder.

¿Qué pudo influir en ello? Podemos sospechar que casos, como el que ocurrió en Amsterdam en julio del 1668, por tanto dos años antes de la publicación del *Tractatus*, pudieron haber influido tanto en la moderación del tono general de la disertación como en el sesgo restrictivo que imprimió finalmente Spinoza a su defensa radical y sincera de la libertad de expresión. Me refiero al procesamiento, encarcelamiento despiadado y posterior muerte en prisión del librepensador calvinista Adriaan Koerbagh. Éste se había señalado en sus escritos, publicados en lengua vernácula²⁶, no sólo por sus ideas teológicas muy afines o incluso muy dependientes de Spinoza, sino por un estilo irritante, sardónico y ridiculizante, muy lejos del equilibrio y moderación posterior spinozana, y en un tono tan panfletista que concitó contra sí incluso a los espíritus más receptivos a las ideas de renovación²⁷.

La modificación que imprimió Spinoza a la ejecución definitiva de su propósito inicial no debe considerarse como amilanamiento ante el previsible riesgo de su persona, dado que el fondo de su mensaje conservaba toda su radicalidad, sino, por una parte, como percatación de la situación real de quien no quiere malograr temerariamente el fruto de sus prolongadas reflexiones y su sincero afán de mejora y, por otro, por ser ése no sólo su talante característico, sino su propia convicción de racionalidad, ya que el influjo del apasionamiento en las ideas (véase en su «Ética» su concepción de los «Afectos»)²⁸, es lo más opuesto a aquélla. Y en verdad sorprende y maravilla en su exposición la mesura y equilibrio de su pen-

Sin embargo, el hecho de que bajo la protección del anonimato siga manifestándose a lo largo del TTP una afirmación racional explícita de Dios está en perfecta sintonía con la confianza vertida en la carta a su amigo Oldenburg. La cuestión, muy ampliamente debatida desde siempre, pero especialmente en el s. XVIII en Alemania, de si la concepción Spinozana de Dios es deísta, panteísta, panteísta-«acosmista» (Hegel) o proclive o decididamente atea no es el tema del presente estudio. Baste mencionar que diversos pensadores (Lessing, Goethe, Herder, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Novalis, Hegel, Hölderlin, Jacobi, por citar los más paradigmáticos) han visto en él, con muy diversas modulaciones, un pensador teísta en el sentido menos convencional de la palabra. V. J. P. DESCHEPPER, «Le Spinozisme», en *Historie de la Philosophie II (Pléiade)*, París, 1993 (reimpr.) pp. 501-506; C. LACORTE, *Il primo Hegel*, Florencia 1959, pp. 281-291.

²⁶ «In der Landessprache», v. GAWLICK, «Einleitung», *op. cit.*, p. XIV, citando a su vez a K. O. MEINSMA, *Spinoza und sein Kreis*, Berlin, 1909, pp. 348 y ss.

²⁷ El fiscal había pedido treinta años de prisión, amputación del pulgar derecho, perforación de la lengua con un hierro candente y confiscación de sus bienes. La condena final (27.7.1668) se sustancia en diez años de trabajos forzados, otros diez de destierro y pago de 6.000 florines. Ver J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, I, pp. 137-141, que se apoya, a su vez, en K. O. MEINSMA (V. nota precedente).

²⁸ *Ethica III*, v. *Bruder I*, pp. 271-328, pero también TTP, en III, 8, 23 ss. y 188, 7-9.

samiento pese a la trascendencia y enorme calado de lo que dice. En modo alguno se observa en él asomo de resentimiento, y, si algún poso le queda, ha quedado esclarecido en la alquitara de la reflexión; rara vez carga las tintas en su exotérica «Tendenzschrift», por muy nítido que se trasluzca el calor humano de sus asertos. Todas sus 260 páginas, escritas en exquisito y correctísimo latín académico, respiran sobriedad, cautela, sencillez de exposición y lucidez mental. Sólo, como digo, en contados pasajes, da rienda suelta a su indignación o su desprecio ²⁹.

5. REPERCUSIÓN

Aunque el libro se publicó en Amsterdam, como dijimos, anónimo y con nombre de lugar de edición y de editor ficticios, enseguida se adivinó cuál era su verdadero autor. Agotada en seguida la primera, experimentó cuatro ediciones seguidas absolutamente idénticas con el fin de que pasasen desapercibidas ³⁰.

Inmediatamente se alinearon en contra diversos sínodos de Iglesias, singularmente de la reformada calvinista, exigiendo de los poderes públicos su prohibición. Ésta tuvo lugar, por fin, en 1674 por un Decreto de la Corte de Holanda donde, junto con otras obras, como el *Leviatán de Hobbes*, se prohibía bajo penas su impresión, difusión y venta ³¹.

A una persecución física de su persona no se llegó, quizá en razón de su vida retirada, es decir, de su implícito destierro fuera de las ciudades y universidades ³². Pero la furiosa polémica político-religiosa y académica que desencadenó podemos calificarla de tormenta huracanada, que Spinoza soportó impertérrito, displicente y altivo, y que nos hace recordar los versos de Horacio:

*Iustum et tenacem propositi virum...
si fractus inlabatur orbis
Impavidum ferient ruinae* ³³.

²⁹ III, 5-12; 97, 9 ss; 112, 19; 159, 13; 225, 26 ss.

³⁰ Cfr. WILLEM MEIJER, «De veris et fictis Tractatus Theologico-Politici editoribus», en *Chronicon Spinozanum I* (1921), pp. 264-267.

³¹ Vid. Carl Gebhardt, en SPINOZA, *Opera III*, p. 363 («Zur Testgestaltung»). Id. G. GAWLICK, *Einleitung*, op. cit., p. XIV. El documento textual de la prohibición v. en J. FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten* (ed. por), Leipzig: Veit 1899, pp. 139 y ss. Vid. también, del mismo: SPINOZA, *Leben und Lehre*, I, 231 ss.

³² Cfr. las muy atinadas razones de ello en J. FREUDENTHAL, op. ult. cit., I, pp. 239 y ss. Por cierto que, aparte de las muchas e injustas inectivas que Spinoza recibió con motivo de su TTP, recibió también críticas sinceramente objetivas, bien fundadas y desapasionadas, que él, no obstante, enfrentó generalmente con displicencia o irritación. *Ib.* 217-252, donde se hace un estudio amplio y detallado de la repercusión del TTP, que en el cuerpo del presente estudio queda meramente esbozado.

³³ HORACIO, *Carmina III*, 3, vv. 1, 6 y 7.

II. EXPOSICIÓN DE SU PENSAMIENTO Y ANÁLISIS DIACRÍTICO

Me ha parecido conveniente presentar la etopeya³⁴ que antecede para tratar de proyectar el pensamiento de Spinoza sobre ese trasfondo vital de su persona, tanto por imperativo interno de hallar respuesta a determinadas preguntas que surgen de la lectura del *Tractatus* como por involuntaria aquiescencia a lo que W. Dilthey propugnaba y pretendía al reconstruir la «Entwicklungsgeschichte» del pensamiento de Hegel³⁵. La historia del desarrollo de las ideas —decía— ha de atenerse a la obra escrita, y al hacerlo se autocomprende como ciencia exacta. Pero al mismo tiempo vive y se nutre de la presunción de una conexión viva entre la vida y la obra que trae como fruto a la figura histórica. Ese estudio de doble vertiente lo calificaba de contribución a la «Fenomenología de la Metafísica»³⁶.

No he tenido obviamente tan alta pretensión en este diseño de trazo grueso, pero sí de dejar entrever algo de la raíz vital —una cuando menos— de que se nutre el pensamiento spinoziano acerca de la libertad de expresión.

En cuanto a la exposición de ideas que sigue quisiera dejar sentado que quiero interpretar su pensamiento sensurrecto. Es decir, que no parto de una idea preconcebida acerca por ejemplo del «marranismo» de sus ideas y, en conformidad con ello, de su conducta como escritor³⁷. Quiero ver y veo en el Spinoza del *Tractatus* no un juego hábil de enmascaramiento e hipocresía que le permite revestir y travestir su auténtico pensamiento en un ropaje conceptual y verbal más aceptable para su entorno gracias al equívoco. Creo, al contrario, que su ethos de filósofo y escritor y toda su persona está detrás de cada frase y que sólo una interpretación redomada y sinuosa como la que él mismo pronostica en su prólogo³⁸ puede tergiversar la absoluta sinceridad de lo que

³⁴ Cfr. QUINTILIANO, *Institutiones oratoriae*, 9,2,58 e Isidoro DE SEVILLA, *Etymologiarum seu originum*, l. XX, 2, 14, 1-2 sobre el papel retórico de la «ethopoeia».

³⁵ V. Wilhelm Diltheys *Gesammelte Werke*, t. IV, Berlin/Leipzig, 1921, p. V y VI y, del mismo, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1899/1900, p. XXXVI.

³⁶ V. W. DILTHEY, *Jugendgeschichte Hegels* (Berlin, 1905), *op. cit.*, t. IV, p. 3, y Ernesto de GUEREÑO, *Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu, Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, V. Karl Alber, Freiburg/München, 1969, pp. 21 y ss. Para una visión más profundizada de la filosofía diltheyana de la vida con relación a la Historia y Ciencias del Espíritu v. Peter HÜNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1967, pp. 133-291. Y H. G. GADAMER, *op. cit.* [en n. 55], pp. 205-228.

³⁷ *Vid.*, a este respecto, YIRMIYAHU YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya et M. Muchnik, Barcelona 1995, pp. 21-209 (Trad. del ingl. de M. Cohen).

³⁸ *Vid. supra* nota 4 y III, 12, 15-17.

afirma. Que al hilo de esa sinceridad, convicción e incluso obstinación esporádica actúa con soberana independencia de criterio, aunque su equilibrada prudencia —que no astucia— le obliga, en un libro parcialmente exotérico, a exponer su pensamiento revolucionario y extremoso con una gran moderación en la forma para no malograr su legado intelectual. Spinoza sólo es redomado y alambicado, tal vez, en su argumentación lógica, mas no en sus intenciones. Estemos o no de acuerdo con él, es un pensador de una sola pieza.

1. LA «LIBERTAS JUDICANDI ET LOQUENDI» SUBSTANTIVA

1.1 ESCISIÓN BIPOLAR Y CUADRO CLÍNICO

El «Tractatus Theologico-Politicus» es, por su carácter estratificado y poliédrico, un libro altamente complejo que ha dado lugar a muy variadas interpretaciones, cuya enumeración y suma recoge Günter Gawlick en su introducción a la traducción alemana³⁹.

En el tema que nos atañe, la libertad de pensar, tema ciertamente medular y principal, la dificultad interpretativa es ejemplarmente compleja, hallándose entreverado con una variedad de temas que le afectan y que, cual *diseicta membra poetae*, se hallan dispersos en una aparente maraña argumental que fácilmente convida a la preterición somera. Mas, si obedeciendo a un ineludible afán clarificador, tratamos de salvar esa inextricabilidad y agrupar en un cuadro clínico la variada sintomatología que presenta esa libertad atropellada de Spinoza contempla, diagnóstica y trata de remediar, pienso que podríamos describirlo aproximativamente en la manera que sigue.

Para ello tenemos que decir de entrada que en su línea argumental se observa constantemente, tanto al establecer e identificar la diagnosis como al proponer el tratamiento, una visión dicotómica. A mi modesto entender ella suministra la clave de un más adecuado entendimiento de su objetivo argumental. Por ello no seguiré paso a paso el hilo de su exposición, sino trataré de entresacar y elucidar los pasajes en que esa dicotomía se hace tangible o enfática.

En todo el convoluto de problemas que aborda se observa una preocupación fundamental de Spinoza ante la fusión y confusión múltiple que contem-

³⁹ Vid. G. GAWLICK, *Einleitung, op. cit.*, p. XXI, que enumera siete distintas interpretaciones del conjunto, aunque subraya que todas ellas tienen su verdad y son integrables.

pla en el mundo de las ideas y en el mundo de los hechos. Este vasto campo de general confusión está protagonizado por una serie de parejas o agregaciones binarias. Pero lo grave de esa confusión es que en cada caso y en cada agregación uno de los elementos devora al otro. La superstición devora a la religión, la tradición interpretativa devora a la Escritura, la autoridad pontificia a la divina, el prejuicio a la razón, la autoridad eclesiástica a la civil, el poder político y religioso a la libre expresión del pensamiento. En todo ese panorama de confusión o, mejor, ingurgitación de un extremo por su contrario, observa, por tanto, constantemente un abuso de poder en que siempre sale perdiendo la libertad o la realidad genuina y racional del elemento sojuzgado. El abuso de dominio va recorriendo distintas etapas que van de la pura extralimitación, pasando por el estrangulamiento y mordaza hasta la usurpación, suplantación y supresión del contrario. Se trata, por tanto, en la intersección de elementos abusivos, de toda una esfera de realidades o ficciones de influencia perniciosa creadas por el hombre.

Frente a esa esfera artificiosa y abusiva de relaciones binarias, con sobrepeso de un elemento y axfisia del otro, la terapia que propone Spinoza no es la de propugnar un equilibrio en esas dicotomías, sino, si hacemos excepción del poder político, de completa eliminación y extirpación del elemento nocivo y pernicioso. No es ya que les ponga límite a su abuso, tumoración y excrecencia, sino que se les niega su razón de existir y su legitimidad. Sólo el poder político queda a salvo y se le somete a una reducción de sus potestades, justamente frente a la libertad individual de pensamiento y expresión, pero ampliándole aquéllas casi sin límite a toda prescripción del obrar externo, incluido el *jus circa sacra*⁴⁰.

1.2 «STATUS NATURAE» Y «RESPUBLICA»

Es aquí, en la defensa de la libertad de pensamiento, donde recurre a la teoría contractual con su concepción dicotómica de estado natural y estado civil. Sin duda que este esquema conceptual ampliamente aceptado por sus previsibles lectores estudiosos le resultaba cómodo para una plataforma de debate y plausibilidad. Pero no creo que sea, sin más, una «concesión formal» al esquema contractualista⁴¹. Responde, más bien, en su desarrollo coherente,

⁴⁰ Vid. c. XIX del TTP. (III, 228-238)

⁴¹ Cfr. GUIDO FASSÒ, *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. II, Madrid, 1979 (Trad. de J. F. Lorca Navarrete), p. 118.

a las convicciones profundamente democráticas de Spinoza que difícilmente podía cimentarlas sobre la entelequia de un comodín puramente formal. Expresamente dice y reitera que el régimen democrático y la libertad de juicio son los más acordes con la naturaleza humana y los que más se aproximan al estado natural⁴², y que «cuanto menos se tolera la libertad de juicio tanto mayor es el distanciamiento del estado natural»⁴³. Más adelante me referiré a otra razón menos explícita, pero de inserción más medular, si cabe, en su vertebración argumentativa.

Pero citemos antes a Spinoza en una de sus formulaciones de cómo concibe el pacto que da origen a la sociedad civil: «... si consideramos que los humanos sin mutua ayuda viven en la mayor de las miserias y sin posibilidad de cultivar su razón... veremos con toda claridad que, para vivir en seguridad y de la mejor manera posible, tuvieron que ponerse de acuerdo de mancomún, y, en consecuencia, llevar a efecto, el que el derecho que cada uno por naturaleza tenía a todo, lo tuviesen ahora colectivamente, y que en adelante ya no se determinase (ese derecho) por la fuerza y la codicia de cada cual, sino conjuntamente por el poder y la voluntad de todos. Éste, sin embargo, hubiera sido un intento inútil si no hubieran querido seguir más que lo que el apetito les dictase, y de esa manera tuvieron que estatuir y pactar entre sí con toda firmeza el dirigirse en todos los asuntos por el dictamen exclusivo de la razón...»⁴⁴.

Y en otro pasaje, refiriéndose también al paso del estado natural al político pactando la transferencia de los derechos naturales, precisa: «Cada uno, por tanto, cedió por propia decisión solamente en su derecho a (determinar) sus actos externos, pero no en el derecho a razonar y juzgar»⁴⁵. E igualmente «...éstas (facultades de discernir lo verdadero y lo falso y qué criterios le deben motivar a cada cual en su relación con Dios) son derechos del individuo intransferibles e incoercibles»⁴⁶.

Del contenido de estas citas podemos desprender el siguiente razonamiento, que aunque en este *Tractatus* no está explicitado permite implementarlo con la doctrina de su *Ética* y de su posterior «*Tractatus politicus*», en la siguiente forma: Si la mente humana, que para Spinoza es a la vez codicia e inteligencia en uno⁴⁷, es decir, razón vital, ha puesto en marcha, gracias a su

⁴² III, 245, 23-29.

⁴³ *Ib.* 244, 9 y ss.

⁴⁴ III, 191, 19-30.

⁴⁵ III, 241, 14-16.

⁴⁶ Por ejemplo, III, 117, 1-5 y 225, 17-21.

⁴⁷ *Vid. Ethica II.*, prop. 49, corol. (Bruder I, 263)

capacidad de juzgar y decidir, a la sociedad civil dotándola con parte de esos derechos que eran suyos, o sea: si su capacidad natural de juicio y decisión ha sido la palanca que originó y sostiene la estructura armónica de la convivencia y crea fundacionalmente la posibilidad de un Estado como equilibrio de decisiones libres, sería absurdo que ella misma, la mente humana, dejase precisamente de ser libre, interna y externamente, dentro de ese cosmos producto de su libertad.

Lo que antecede no está dicho a humo de pajas. Oigámosle: «De los fundamentos del Estado («Reipublicae») arriba explicados se desprende con toda evidencia que su fin último no es el de dominar ni secuestrar a los seres humanos en el temor convirtiéndolos en esclavos, sino al contrario, quitarle a cada uno de ellos el miedo a fin de que viva en seguridad dueño de su destino, esto es, para que siga manteniendo su derecho natural a existir y a actuar de la mejor manera posible sin daño propio ni ajeno. Estoy diciendo que el fin de la Respublica no es convertir a seres racionales en bestias o autómatas, sino, al contrario, que su mente y su cuerpo cumplan todas sus funciones con toda garantía («tuto»), empleando ellos mismos su razón libre...» «Por tanto» —concluye— «el fin del Estado es, en puridad de verdad, la libertad»⁴⁸.

1.3 «JUS AGENDI» Y «JUS JUDICANDI» U «OBOEDIENTIA» Y «PIETAS» VERSUS «LIBERTAS JUDICANDI»

El constructo bipolar «status naturae» y «Respublica», unido a la distinción bipolar, antes aludida, de «jus agendi» y «jus judicandi et dicendi»⁴⁹ va a resultar de un considerable potencial explicativo y dialéctico que aquí no podemos sino insinuar.

Consideremos más de cerca su concepción. Todo individuo existe en virtud del derecho de su naturaleza y obra, por tanto, legítimamente siguiendo los impulsos de su naturaleza. Cada uno tiene en su mano, por consiguiente, el decidir lo que es bueno o malo, es decir, lo que es útil o dañoso. Hay una coextensión entre su derecho y su potencia, dice en consonancia con su rígido sistema metafísico. Cuanto más poderoso tanto más perfecto es. Ahora bien: si los hombres en ese estado viviesen de acuerdo con su razón no se originaría perjuicio ajeno alguno en la ejecución de esos principios. Cada uno buscaría su utilidad en el recto conocimiento de Dios sin daño para los demás. Pero en la

⁴⁸ III, 240-241, 33-8

⁴⁹ *Ib.* 241, 14 y ss.

realidad los seres humanos no viven obedeciendo a las leyes de la razón, sino que viven en dependencia de sus afectos y pasiones, que son más fuertes que el poder de su razón y más fuertes que su naturaleza. De ahí que vivan sumergidos en luchas y odios mutuos y destruyan todos su propia felicidad. Pero es justamente ese dominio ilimitado de las pasiones el que hace desembocar en su propio correctivo. Esas pasiones sin freno acabarían aniquilando esa potencia y ese derecho individuales y con ello a la colectividad. Se hace, por tanto, necesario un pacto de Estado que asegure la vida de todos y ponga barreras a ese derecho natural en estado bruto⁵⁰.

En primer lugar, en lo que se refiere a la vida civil. Al Estado se le han cedido mediante pacto todos los derechos a configurar la vida en común: legislar, gobernar, hacer justicia. Esta universal gobernación, en el caso más acorde con el derecho natural, se realiza por consenso explícito o implícito de la colectividad. El ciudadano, por su parte, debe ajustarse en sus actos externos a lo que dictan las leyes. En ello Spinoza bosqueja algunos límites a la actuación del poder público, pero no contempla explícitamente el derecho, por ejemplo, a la desobediencia civil, aunque sí apunta que el régimen tiránico, al ir perdiendo con sus excesos el soporte del consenso de la mayoría, rebaja él mismo la ecuación natural originaria derecho = Potencia. No tiene —dice—, poder absoluto ni, por tanto, derecho absoluto para ello, pues el derecho del poder público queda determinado por su potencia. Pero la mengua de su derecho está igualmente unida a la pérdida de su sano juicio. Huelga decir que al establecer tales límites tan amplios adolece de ingenuidad, o tal vez de excesiva cautela generosa, proveniente sin duda de su preocupación por liberar al poder público, y no sólo al ciudadano, de la excesiva influencia o intromisión de toda autoridad religiosa⁵¹.

Junto a esa sumisión externa y omnímoda a las leyes, que denomina «pietas», y que razona que se trata de una sumisión de persona libre⁵², subsiste y persiste en el estado civil, indestructiblemente, el derecho natural a la libertad de pensamiento, enseñanza y publicación: «jus judicandi et sentiendi quae vult», que también es «jus dicendi, docendi et loquendi», y razona: «Así pues, si nadie puede abdicar de su libertad de juzgar y opinar lo que quiera, sino que

⁵⁰ Cfr. III, 189, 12 a 190, 12; *ib.* 190-191, 13-2; 192, 12 y ss. Igualmente, *Tractatus Politicus*, II, 276-277, 27-2 y II, 281, 13-31.c

⁵¹ III, 240, 6-14 y 195, 2-4: «Illa Respublica maxime libera est, cujus leges sana ratione fundatae sunt». Que tres siglos antes de la irrupción sin precedentes del régimen «totalitario» Spinoza no pudo prever la manipulación y perversión total del individuo en sus ideas y sentimientos es algo absolutamente obvio que trata de ejemplificar J.-D. ROUGEMONT, «Spinoza et le Totalitarisme», en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 127 (1995), pp. 127-141.

⁵² III, 194-195, 25-5.



cada uno, por derecho natural supremo, es dueño de sus pensamientos, si sigue que jamás se podrá intentar en el Estado, si no es con resultado aciago, que los seres humanos, aun teniendo pareceres distintos y opuestos, no digan cosa alguna que vaya en desacuerdo con los mandatos de los Poderes Supremos»⁵³.

Tenemos aquí, por tanto, una división tajante, en un primer bloque de realidad pública, entre el «jus agendi» y el «jus judicandi», división que establece una barrera entre la esfera de competencias públicas y la esfera privada del ciudadano. Pero éste, a su vez, tiene ahora desdoblada su existencia social como individuo entre su obediencia y sumisión absoluta en libertad, en el terreno de sus acciones externas, y su originaria soberanía absoluta en el reino acotado, pero libre, de su pensamiento y expresión. Junto a una heteronomía absoluta, de la que ya no dispone, en el Estado civil, pero que libremente acata, sigue gozando del derecho omnímodo a opinar y, por supuesto, también a equivocarse.

1.4 ANTICIPACIÓN Y PERMANENCIA

Esta defensa de la libertad de pensamiento y expresión, contemplada hoy desde la perspectiva de exactamente trescientos veinticinco años de su publicación, nos puede parecer demasiado obvia, vulnerable o deficitaria por estar ya consagrada con mayor precisión en nuestras constituciones democráticas, pese a haber padecido aquí, y análogamente en otras latitudes, durante cuatro décadas, la supresión absoluta de esa libertad y la persecución de toda discrepancia civil o religiosa de la doctrina oficial. Pero en 1670, todavía en el primer albor de las ideas de la Ilustración, estas ideas, aún dichas con moderación y en lengua latina, resultaban explosivas. Spinoza es en esta defensa y fundamentación un auténtico pionero. Su estricto contemporáneo Locke, con su *Epistula de Tolerantia*, publicada en 1689, es decir, diecinueve años más tarde, no es tan radical, sobre todo por lo que vamos a ver más adelante⁵⁴.

Pese a las ideas al respecto expresadas por Pierre Bayle y bastante más tarde en plena Ilustración Francesa por Voltaire (1765), un avance en profundidad en las ideas de la libertad de pensamiento no se da hasta ciento y pico años

⁵³ *Ib.* 240, 15-20.

⁵⁴ Sin embargo, data de 1667 su primer *Essay concerning Toleration*, si bien excluyendo de la Tolerancia a los «papistas» y fundamentándola en razones económicas. Pero, también, en su *Essay concerning Human Understanding* (1671) anticipa los fundamentos racionales de la libertad y subraya que, dado que nuestro entendimiento es falible, debemos tolerarnos unos a otros (IV, c. 16, 4). *Vid.*, también, la aportación de Jesús Ignacio MARTÍNEZ GARCÍA en esta misma publicación, amén de los otros autores sobre Locke.

más tarde con toda la obra de Kant, pero explícita y condensadamente en sus dos escritos: «Respuesta a la pregunta ¿qué es ilustración?» (1783) y «¿Qué significa orientarse en el pensar?» (1786), este último precisamente con ocasión de la discusión sobre Spinoza entre M. Mendelssohn y Fr. H. Jacobi⁵⁵.

1.5 EL ANTITIPO DEL PENSAMIENTO LIBRE

Pero pasemos a otra distinción spinoziana de especial relevancia y de insospechado calado: su visión o, casi diría, avizoramiento de los prejuicios (*praejudicia*) como bastión en que se encastilla todo lo más opuesto a la libertad de juicio.

El prejuicio (*préjugé*, *Vorurteil*) es, como se sabe, uno de los conceptos emblemáticos más significativos de lo que va a ser la lucha por la Ilustración. «La palabra, prejuicio, es la expresión más adecuada del gran afán de la Ilustración, de la voluntad de un examen libre e imparcial: prejuicio es el unívoco correlato polémico a la palabra demasiado plurívoca de libertad»⁵⁶.

Ya en el prólogo de Spinoza a su *Tractatus Theologico-Politicus* la encontramos repetidas veces mencionada en un sentido muy negativo y en relación directa con el término «superstitio»⁵⁷. El tono fuertemente polémico del prólogo resalta con el estilo y exposición francamente mesurados del resto

⁵⁵ Inmanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, y del mismo, «Was heisst: sich im Denken orientieren?», en KANT, *Werke* (ed. W. Weischedel), tomos VI y III, pp. 53-61 y 267-283 resp. Cfr., además, Fr. H. JACOBI, *Briefe über die Lehre des Spinoza*, Breslau, 1785, y Moses MENDELSSOHN, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre Spinozas*. Ambos escritos dieron lugar al conocido como *Pantheismusstreit*, que tanto despertó el interés por Spinoza en los jóvenes Schelling, Hegel y Hölderlin.

⁵⁶ Cfr. Leo STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin, 1930, p. 163, cit. por H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, p. 255, nota 1. *Vid.*, también, Ernst CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, México 1972 (en al. 1932), pp. 184 y ss.

⁵⁷ El spinoziano de este concepto, en escritos donde expone su propia filosofía, es el que aparece en su «Korte Verhandeling» o Tratado Breve (escrito según la opinión más corriente entre 1656-1661). En él aparece, a mi juicio, por primera vez el término «vooroordeel» o prejuicio como una de las causas de la pasión admirativa (*Verwondering*) junto con el «desconocimiento» previo («onwetendheid», que no conviene traducir aquí por «ignorancia»). *Vid.* I, 61, 27 de sus *Opera* (=KV, II, cap. IV). Pese a la proximidad cartesiana del tratamiento de esta «pasión», la concepción spinoziana es muy distinta y, en gran parte, discrepante. Descartes, en su paralelo correspondiente, no aduce para nada el «préjugé», término tan característico de él, como causa de la admiración, sino, además del «desconocimiento» previo de la cosa, como más tarde Spinoza («les choses auparavant ignorées», «une chose qui nous était inconnue», *vid. infra*, en art. 75), la «nouveaueté» (art. 72), «les objets qui lui semblent rares et extraordinaires» (art. 70). *Vid.* DESCARTES, «Les passions de l'âme», II, arts. 70-78, en *Oeuvres et Lettres, op. cit.*, en 18 pp. 728-732. La cita textual de SPINOZA: «Deze dan (o sea la «Verwondering»), dewijl die of uyt onwetendheid, of vooroordeel kommt te onstaan is een onvolmaaktheid in den mensch, die deze ontroering onderworpen is».

de la obra, pero el verdadero contenido, involucrado en este cuerdo comedi-
miento, constituye una estratégica concatenación de explosiones controladas
tendientes a dinamitar, por así decirlo, en cámara lenta, la mampostería aparato-
sa de la superstición, con su cúmulo de prejuicios, como principal obstáculo
del pensamiento libre. Las expresiones, por tanto, un tanto apasionadas y del
prólogo quedan amortiguadas, pero sólo aparentemente, en el resto de la obra,
ya que para un lector avisado continúan marcando, como un «basso ostinato»,
la temática fundamental.

Y con razón. El enemigo más peligroso del saber libre y del creer en
libertad no es el error o la duda, sino la cerrazón dogmática; no es tampoco la
ignorancia pura y simple la que afecta a la médula del conocimiento, sino la
que se presenta como verdad inconcusa y trata de imponerse como tal. Ya no
se trata de error, sino de engaño o de autoengaño compensatorio por las frustra-
ciones, miedos o vanas esperanzas que pone el hombre en su vivir cotidiano.
Esta amenaza vale no sólo para el saber, sino también para la fe. La auténtica
oposición a la fe no está en la incredulidad, sino en la superstición y el fanatis-
mo. Éste es el enemigo común de la Filosofía y la Religión contra el que Spi-
noza quiere presentar batalla desde una racionalidad y en defensa de la racio-
nalidad⁵⁸.

De ahí que su principal ofensiva se centra en aquello que suele ser, fre-
cuentemente y señaladamente, fuente de prejuicios: las Teologías y las autori-
dades religiosas. Y dado que aquéllas y éstas acuden a legitimarse en la autori-
dad de la Tradición y ésta en la de las Escrituras, Spinoza, rabino heterodoxo
«défroqué», construye un método nuevo de hermenéutica bíblica y lo desarro-
lla cautelosa, pero tenazmente a lo largo de casi toda su obra. En su ideación y
su desarrollo invierte todo su pasmoso conocimiento del espíritu de la lengua
hebrea, de su conocimiento escriturístico y talmúdico minucioso y vastísimo,
de su atenta y continuada lectura crítica de los pensadores hebreos del me-

El término «*praejudicium*» aparece de nuevo en su posterior, pero también temprano (1661/62) *Tractatus de intellectus emendatione*, donde alude a los prejuicios como una de las tres razones que hacen fracasar el raciocinio, pero sin indicarnos todavía en qué consisten y remitiéndonos para saberlo a su posterior obra: «... *propter praejudicia, quorum causas postea in nostrâ Philosophiâ explicabimus*» (II, 17, 27-30). Por el contexto próximo y remoto de este *Tractatus* el término «*praejudicium*» puede entenderse aquí como continuación del «*préjugé*» o «*les opinions que nous avons autrefois reçues*». Pero el término y sus variantes en Descartes no tiene ni de lejos el sentido tan trascendental ni tan negativo como el que después le dará Spinoza. Cfr., por ejemplo, *Les principes de la Philosophie*, I, n.º 47 (pp. 591 y ss.), n.º 50 (p. 593), n.º 71 (pp. 606 y ss.), n.º 75 (p. 609) y n.º 16 (p. 578). Para un paralelo muy próximo a este pasaje de Spinoza, vid. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, II, p. 137, ambas obras en *op. supra cit.*

⁵⁸ Cfr. Ernst CASSIRER, *op. cit.*, pp. 156-221. Sobre la rehabilitación del prejuicio por la hermenéutica filosófica moderna vid. H.-G. GADAMER, *op. cit.*, pp. 250-290.

dioevo y Renacimiento, de su conocimiento más sesgado y somero del Nuevo Testamento. Con todo ello inaugura, desde el claroscuro de su camarote, lo que un siglo más tarde comenzará a ser y llamarse la moderna crítica bíblica. También, en este aspecto, se le considera por los entendidos como auténtico pionero.

Pero volvamos al tratamiento directo de los prejuicios. ¿Qué papel tienen los «praejudicia» fuera de este *Tractatus*, o sea en el resto de la obra spinoziana? Al hacer esta pregunta parto de la apreciación, por lo demás bastante obvia, de que el bagaje de ideas y el desarrollo argumental del TTP va dirigido, sí, a un público culto, pero lleva la impronta de un escrito «engagé» de compromiso de mejora político-religiosa, de obra, por tanto, de carácter predominantemente exotérico. Y nos preguntamos ahora: ¿Tienen los «praejudicia» alguna relevancia en su filosofía póstuma e inicialmente esotérica? ¿Responden escuetamente a un escrito importante, pero de circunstancias? Yendo dirigido al exterior, ¿no será esta expresión de «praejudicia» un comodín recogido del clima espiritual creado por el posthumanismo de los «Freigeister», o de la nueva filosofía cartesiana e inconsutilmente adaptable al tema de controversia? Cuando indagamos sobre este particular descubrimos que el concepto de prejuicio en Spinoza no sólo tiene un carácter transcendental dentro del TTP, sino que en su obra definitiva y que justamente hemos llamado esotérica, tiene una profundidad cosmológica, teológica y antropológica que estremece. Especialmente relevante es, a este respecto, el «Appendix» a la primera parte de su «Ethica ordine geometrico demonstrata», parte ésta que estaba ya concluida siete años antes de escribir el *Tractatus*⁵⁹. En ese Apéndice, en que se explaya con mucha más profusión que en los escolios y corolarios de sus lapidarias «proposiciones», y que tiene la función de atalaya retrospectiva y prospectiva de visión panorámica y esclarecedora, desarrolla un concepto de prejuicio, negativo y universalísimo, como magnitud espesa en que se concentra todo lo que Spinoza quiere derribar y destruir con su filosofía y que él cita ante el tribunal de la razón («eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi»).

⁵⁹ Vid. Carta 8 (IV, 38-41) de Simon de Vries a Spinoza de 24 de febrero de 1663, donde se hace alusión a las reuniones que tenía el círculo de amigos de Spinoza comentando el texto todavía inédito. Vid. J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, pp. 121 y ss., donde sospecha que las reuniones a ese respecto datan incluso desde 1660, y C. GEBHARDT, *Textgestaltung/Ethica*, Opera II, 340, quien añade que ya en 1665 tenía Spinoza casi concluida la obra total. Señala éste, por otra parte (*ib.*, p. 343) que, para la publicación (que al final fue póstuma), SPINOZA «in einigen Fällen Worte oder Stellen gestrichen hat, um unnötigen Anstoss zu vermeiden (so im Appendix zum I. Teil)».



Resumiendo el veredicto que sobre ese concepto pronuncia en su *Ética*: el prejuicio, origen y fuente de todos los demás, el protoprejuicio, por así decirlo, está en suponer los seres humanos que en los fenómenos de la naturaleza, en las acciones de Dios y en las acciones de los hombres existe una teología, en suponer que el hombre actúa con fines y con libertad, y que incluso el mismo Dios ha creado todas las cosas para el uso del hombre y para que el hombre a su vez le rinda culto. Cito: «De donde resultó que cada cual inventó con su propio ingenio diversos modos de rendir culto a Dios para que Dios los amase más que a los demás y gobernase la naturaleza toda para provecho de la ciega codicia e insaciable avaricia de ellos. Y así ese prejuicio pasó a ser superstición y echó profundas raíces en los espíritus»⁶⁰. Su propia misión filosófica la describe indirectamente con frase lapidaria: «totam illam fabricam destruere et novam excogitare», o sea destruir toda esa edificación y elucubrar otra nueva⁶¹.

Vista, por tanto, no ya desde el carácter protréptico y exotérico de su TTP, sino desde la atalaya acroamática y última de su «*Ética*», su estrategia destructora parece responder a una táctica de tierra quemada, para sobre los escombros calcinados de los «*praejudicia*» levantar piedra a piedra el severo templo de su metafísica.

III. LA «LIBERTAS PHILOSOPHANDI»

1. La libertad que defiende es, como ya se dijo, no sólo libertad de pensamiento y de juicio, sino obviamente también de expresión pública, es decir, de discurso oratorio, de publicación impresa y de cátedra. Un siglo más tarde (1786) lo precisaba Kant de la siguiente manera:

«La libertad de pensamiento es lo contrario de la coacción civil. Aunque se dice que la supresión de la libertad de hablar y de escribir no suprime la libertad de pensar, no podríamos pensar correctamente si no pudiésemos intercambiar recíprocamente con otros nuestras ideas en la convivencia civil⁶²».

⁶⁰ *Ethica* I, Appendix (Bruder I, 216-222), esp. (216-218).

⁶¹ *Ib.* Bruder I, p. 218. Spinoza lo señala en contrario como la tarea ineludible que queda por hacer y que jamás se hizo, justamente la antítesis del «Prejuicio inveterado» que describe.

⁶² Cfr. KANT, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, *op. cit.*, t. 3, p. 280.

Esto que defendía Kant en un contexto de despotismo ilustrado lo había fundamentado ya Spinoza en un contexto religioso y político más agitado, pero con no menos radicalidad. Ya en la portada del TTP y a modo de subtítulo presenta sus tesis como demostración de que la *libertas philosophandi* «non tantum salva Pietate, et Reipublicae pace posse concedi: se eandem (sic) nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse», por tanto que no sólo es conciliable la tolerancia y permisividad de la libertad de pensamiento con la convivencia pacífica de un Estado, sino que ésta es inconcebible sin el ejercicio de aquélla. Urgiendo fielmente la expresión: que quien elimina la libertad de expresión elimina con ella la convivencia pacífica de la sociedad civil.

2. La libertad que defiende es la «*libertas philosophandi*». Entiende por ésta, en un sentido amplio, la libertad del científico y del pensador en general de expresar libremente sus convicciones y opiniones racionalmente fundadas sin veto de un árbitro exterior sobre la rectitud de las mismas⁶³.

2.1 Es conveniente resaltar aquí la adjetivación de esa libertad, porque, al especificarla como «*philosophandi libertas*», no sólo está dando una precisión positiva sobre qué clase de libertad está defendiendo, sino que a la vez está precisando negativamente de qué otra libertad de pensamiento y de expresión no se hace directamente paladín, aunque la considere substantiva y consubstancial al género humano. Efectivamente, afirma repetidas veces, como hemos visto hace poco, el derecho inalienable de todo ser humano a pensar libremente⁶⁴ y que, «por derecho natural, nadie está obligado a organizar su vida según el criterio de otro, sino que cada uno es reivindicador de su propia libertad»⁶⁵. Por esa misma razón «lo más opuesto a (esa) libertad general es tomar por asalto⁶⁶, por vía de prejuicios, o de algún modo coaccionar, la libertad de juicio de cada cual»⁶⁷.

Pero no es esa importantísima libertad general y substantiva tan amplia, profunda y secularmente conculcada, sino la «*libertas philosophandi*» la que considera prioritariamente reivindicable e irrenunciable precisamente para todo aquel que ha hecho del pensamiento la vocación de su vida y su elemento y alimento vital. Por ese motivo el libro va dedicado al «*philosophus lector*» y

⁶³ Las afirmaciones más exponenciales están contenidas en el cap. XX del TTP (III, 239-244).

⁶⁴ Por ejemplo, en III, 117, 1-5.

⁶⁵ *Ib.*, 11, 16-17.

⁶⁶ Entiendo el término «*occupare, praeoccupare*» en su sentido físico, originario, detectable por ejemplo en la expresión «*regnum occupare*», como «invadir o apoderarse, por fuerza o por astucia, antes que otro (*prae-*)», pues me parece más acorde con la intención de Spinoza.

⁶⁷ III, 7, 12-13.

está escrito, entre otras razones, no en lengua vernácula, sino en el lenguaje académico de la época. Aristócrata del pensamiento —él pudo haber dicho «Odi profanum vulgus et arceo»—, expresamente excluye como destinatario «al vulgo y a todos los que junto con el vulgo se dejan zarandear por idénticas pasiones»⁶⁸. En su concepto es inútil y utópico esperar de ellos una conversión al pensar racional en razón de la contumacia y pertinacia de los prejuicios mentales que padecen, por la vehemencia apasionada en todo lo que ensalzan o denigran y por el miedo vital, generador de superstición, de que son presa, miedo, según él, difícilmente superable⁶⁹. Es más: habida cuenta, no ya de la mente enajenada del público corriente, sino de la enajenada y enajenante de aquellos que se erigen en guías de la masa⁷⁰, prefiere que los tales no lean su libro a que «como acostumbra con todo, lo interpreten perversamente y, en lugar de sacar provecho propio, impidan a otros el ejercicio de una filosofía más libre»⁷¹.

Útil ha de ser, no obstante, su lectura a aquellos filósofos o cultivadores de la ciencia «cuya única barrera mental sea la de creer que la razón ha de estar a las órdenes de la Teología»⁷². Precisamente a destruir esa creencia, así como la contraria, de que la Teología ha de ser esclava de la razón, va dedicado, aparte del sesgo general de su disertación, todo un capítulo del libro⁷³.

2.2 Con todo, la fundamentación spinoziana del derecho radical e inalienable de todo ser humano a la libertad de juicio es defendida ubicuamente a lo largo de su *Tractatus*, justamente porque ese derecho universal es la plataforma insoslayable que sustenta el derecho más específico del libre filosofar. Ese derecho universal tan ubicua y milenariamente amordazado sería utópico si con su nuda proclamación esperásemos de la masa humana su autoliberación. Su salvamento debe venir de una filosofía liberada y libre. Es, por tanto, de primordial importancia liberar, en primer lugar, a los profesionales del pensamiento.

2.3 La estrategia de esta específica liberación la desarrolla movilizan-
do conjunta y paralelamente teoría y praxis.

⁶⁸ III, 13, 12 y ss.

⁶⁹ *Ib.*, 10-13.

⁷⁰ III, 8-10, 10-15. Compárese, como paralelo, las expresiones irónicas de KANT: «Jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie (la mayor parte del género humano) gütigst auf sich genommen haben», *op. cit.*, t. VI, p. 53 y Mt. 15, 14.

⁷¹ III, 12, 14-17.

⁷² *Ib.*, 17-19.

⁷³ Cap. XV (III, 180-188).

La praxis, en el ejercicio demostrativo de esa libertad. Su *Tractatus* es, desde la primera hasta la última página, una demostración elocuente de esa libertad.

Teóricamente, en el desarrollo radical y novedoso de un método de interpretación bíblica y teológica. La aplicación de ese método se moviliza capítulo tras capítulo en varios embates: frente a la ortodoxia judía, frente a «delirios» y caprichos interpretativos, incluso racionalizantes, de la Escritura, frente a los constructos del fanatismo y frente a las tradiciones talmúdica o cristiana como suprema autoridad interpretativa.

Obviamente hubiera hecho Spinoza menguado servicio a su fundamentación teórica de la libertad filosófica si en el ejercicio y articulación de su pensamiento se hubiese movido, contra su convicción, torpe y reverencialmente en los grilletes que le marcaban la *opinio communis*, la doctrina recepta, la tradición de la filosofía escolástica, la celotipia mojigata de los cartesianos y la «regula fidei» tridentina, augustana, reformada o rabínica.

Al articular en solitario tal ejercicio teórico-práctico de libertad de pensamiento, Spinoza es plenamente consciente de que no solamente se expone a la liza de una múltiple controversia académica —¡bienvenida fuera si sola viniera!—, sino a una auténtica persecución denigratoria y difamatoria, cuando no a una persecución de encarcelamiento, condena pública, tortura corporal e incluso muerte. En realidad escribía ya desde el destierro y proscripción que le había infligido quince años atrás la Sinagoga, y en su entorno holandés de mayor libertad podía detectar, como vimos, ejemplos suficientemente disuasorios de encarnizamiento contra el pensamiento discrepante⁷⁴.

Al defender ese derecho y exponerse a ese cúmulo de riesgos, está evidentemente defendiendo su verdadero destino, pero también el de todos aquellos que eligen el camino del pensamiento, vale decir de pensar por cuenta propia y no por cuenta ajena, cual es el ignominioso menester del intelectual instrumentalizado por el poder, del conformista resignado o del oportunista pescador de bragas enjutas⁷⁵.

III.1. Aunque su defensa de la libertad de pensamiento se afirma frente a cualquier amenaza del poder tanto político como religioso, su estrategia argumental, sin embargo, se centra en desmontar el monopolio doctrinal filosófico del poder religioso, cuya configuración más paradigmática la ve cifrada

⁷⁴ Vid. nota 27 y párrafo a que ella hace alusión.

⁷⁵ Cfr. Diccionario de Autoridades de la R.A.E., 1726 (ed. facs., Madrid, 1964), p. 668 ad. vocab.

en la «Teología». Es en ese campo y en ese ejercicio donde, más allá de lo que considera legítima afirmación de las auténticas verdades de fe extraídas escrupulosamente de la Biblia y de sólo ella, se pretende abusivamente refrendar verdades o aseveraciones especulativas o simplemente opinables, cuando no desvaríos («deliria»), como verdades dotadas de autoridad divina revelada, tanto en el terreno moral como en el puramente especulativo⁷⁶.

De los veinte capítulos del libro un mínimo de quince están dedicados exclusivamente a una purga y examen críticos de los puntales y cabezas de puente más característicos de la exégesis cristiana y rabínica: concepto y límites de la profecía y de su contenido revelado (caps. 1-3), acotamiento y substantiación de lo que debe entenderse por «ley divina» (cap. 4), cuestionamiento de los milagros (cap. 6), desarrollo de su propio método interpretativo (caps. 7-13) y consecuencias de tal exégesis en la distinción entre fe y razón, y en la concepción del poder político (caps. 14-19). Para ello parte, en ocasiones, de una definición no demostrada, sobre la cual monta toda la argumentación subsiguiente.

En rigor, todos los veinte capítulos forman un bloque unitario argumental, en que paso a paso va desarrollando implacablemente, aunque en sencillo estilo didáctico y con gran moderación en la forma, su método interpretativo desmitificador y severamente reduccionista, pero que anticipa muy tempranamente métodos exegéticos hoy en gran parte universalmente aceptados. Su labor de desmonte es, así, desembarazadamente iconoclasta: las verdades de fe quedan reducidas a un puñado de verdades elementales accesibles a todo entendimiento humano por vía de razón natural⁷⁷, y la Teología queda tendida sobre el lecho de Procrustes y reducida a Teología bíblica, entendida ésta en el sentido crítico, restrictivo y autoflagelante que despliega Spinoza a lo largo de su *Tractatus*⁷⁸. Gran parte de la imponente mampostería de la arquitectura conceptual sagrada, labrada desde siglos por las teologías rabínica y cristiana, es sometida desde sus cimientos a una meticulosa e inexorable purga de racionalidades o irracionalidades añadidas o a intangibilidad respetuosa de sinsentidos

⁷⁶ III, 166, 26; *ib.* 97, 9 y ss.; *ib.* 98, 5 s.: «...quidquid sic delirando fingunt, id omne Spiritui Sancto tribuunt».

⁷⁷ III, 177-178, 13-10 cifra en siete los «dogmas de la fe universal».

⁷⁸ Cfr., también, SYLVAIN ZAC, «Spinoza», en *Histoire de la Philosophie*, II, Paris (La Pléiade), 1993 (reimpr.), pp. 477 y ss., y Jean-Pierre DESCHEPPER, *Spinozisme*, *ib.*, p. 489. Sobre el desconocimiento de Spinoza de una exposición rigurosamente científica del catolicismo v. S. von DUNIN-BORKOWSKI, *Spinoza*, (t. 1-4), t. IV, Münster 1933-36, pp. 117-119. Sobre la praxis exegética de sus adversarios, *ib.* t. III, 5-96, esp. 86 ss.

⁷⁹ III, 113-116, 7-11.



bíblicos irreductibles y refractarios a la versión racionalizada de su sentido original⁷⁹. Pero todo ello, por cierto, en una búsqueda afanosa de salvar incontaminadamente lo genuinamente religioso, el pan subcinericio que alimenta el rescoldo de la verdadera fe racional tras la quema universal de la imaginería imaginaria. Despojada el exterior de ese templo sagrado de sus bichas mitológicas y su bestiario caprichoso, y derribado en su interior su exuberante iconostasio barroco, sólo quedan en pie las paredes desnudas de unos cuantos contenidos de fe que, como columnas estilizadas, deberán sostener la cúpula del austero edificio⁸⁰.

Al pensador creyente que con presencia de ánimo y magnanimidad ha asistido, impávida o emocionadamente, a la consagración a perpetuidad de tal abstinencia icónica, sólo le queda el reconforto «sub specie aeternitatis» de la parte V de la Ética spinoziana, que filosóficamente fuerza el decirlo, es una auténtica delicia. En ella se siente uno elevado y transportado por encima de toda la mezquindad y ramplonería teológica y filosófica a una cumbre elevada en que se respira un aire purísimo y en que todo se contempla desde la altura especulativa con unos claros perfiles en un horizonte limpiísimo de amplitud. El aire es tan puro, sutil y trasparente que cabe la razonable duda de que su oxígeno deísta sea suficiente para respirar en la fe. De lo que no cabe duda es de que Spinoza respiró en ese aire sutilísimo a pleno pulmón⁸¹.

III.2. Lo que antecede es más que un paréntesis de filosofía spinoziana de la religión. Significa, en realidad, su lucha contra el último reducto irreductible que amenaza la libertad de pensamiento: la imposición de una verdad o una creencia basada en una autoridad divina, supuesta o real, que obliga al asentimiento y veta la discrepancia. Contra la autoridad divina de la Escritura Spinoza no tiene nada que objetar, pero exige que se demuestre y le señala, con su riguroso método interpretativo, límites muy estrechos. Es la autoridad autoritaria humana que se proclama revestida de autoridad divina donde Spinoza ve la verdadera amenaza de la libertad filosófica y de pensamiento en general. Contra esa libertad se atenta, según Spinoza, de distinta manera:

1. Convirtiendo en verdades de derecho divino cuestiones de orden especulativo

⁸⁰ Vid., *supra*, n.º 44 y párrafo a que ella alude.

⁸¹ *Ethica* V, por ejemplo, prop. XXXVI con su coroll. y esc., pero en realidad toda la parte V. Por cierto que, en lo físico, murió de tuberculosis. Vid., *supra*, n.º 18.

2. Promulgando «leges de rebus speculativis», vale decir declarando por decreto qué doctrinas son verdaderas y cuáles heréticas, y, por tanto, objeto de anatema, persecución y tal vez castigo por el poder religioso y/o civil.

3. Respecto a los preceptos de orden moral, no puramente especulativo, distingue Spinoza en la Escritura lo que son «leyes» *sensu stricto* emanadas clara y expresamente de Dios en el AT y que tienen una vigencia universal e intemporal —poquísimas y al alcance de cualquier razón natural—, y los «documenta moralia», es decir, meras orientaciones de conducta. Éstos constituyen el contingente más importante de toda la Biblia, especialmente de la doctrina de Cristo. Son la «suma de la religión»⁸². Cristo, «qui non tamquam legislator leges instituebat, sed ut doctor documenta docebat», no intentaba corregir acciones externas, sino la actitud interna («animun»)⁸³.

La mayoría de las enseñanzas de Cristo son de ese tipo⁸⁴ y son puras orientaciones del obrar que no preceptúan ningún acto concreto.

Todos los «documenta moralia» van dirigidos a una situación, tiempo y destinatarios concretos y, fenecidos éstos, feneces su validez⁸⁵.

4. El criterio de discernimiento de qué es «Ley» en un pasaje dado y qué meramente «documento moral» es el de atenerse estrictamente a lo que diga la Biblia en su sentido claro, y solamente a ella⁸⁶. El establecimiento de este criterio tiende a relativizar afirmaciones absolutas, o con pretensiones de absolutez, de los teólogos, haciendo depender Spinoza el sentido escriturístico de esos mandamientos de las circunstancias concretas del autor, su vida, costumbres, inclinaciones y peculiaridades (hagiógrafo, profeta, apóstol, Mesías)⁸⁷. Pero no está en la primera intención de Spinoza relativizar y reducir las exigencias bíblicas, sino ante todo dar con lo que estima ser su auténtico sentido sin extrapolarlas hasta una pretendida universalidad y validez intemporal.

5. En su afán de salvaguardar la Escritura de interpolaciones provenientes del racionalismo moral judío o cristiano, excluye de considerar como bíblicos preceptos morales entresacados de la razón natural, aun la más elemental y evidente, e injertarlos interpretativamente en el texto sagrado⁸⁸.

⁸² III, 156, 6-9 y 99, 8; 111, 24-28; 230, 4-7; 231, 25-27.

⁸³ III, 103, 27 y ss.

⁸⁴ III, 156, 69.

⁸⁵ «Quae ad tempus tantum» III, 102, 4s; «quare videndum, quisnan haec dixit, quibus et quo tempore», pero v. todo el contexto sobre todo 103-104, 22-10.

⁸⁶ III, 99, 5-8; 103, 10-14.

⁸⁷ III, 101-102, 35-2; 111, 24-27.

⁸⁸ III, 99, 8-12.

6. Vicio pernicioso y origen de tanta esclavitud mental y moral es «andar vendiendo» como orientaciones divinas invenciones y caprichos humanos⁸⁹.

IV. EPÍLOGO

De todos esos puntos, entresacados cruzadamente del conjunto de su «Tractatus Theologico-Politicus» y de su obra póstuma, se desprende claramente una preocupación esencial, predominantemente ética, pero, en el trasfondo, también arquitecturalmente metafísica, por liberar las religiones históricas de una carga moral y doctrinal imposible de soportar y de encontrar seguimiento universal. Toda la caravana milenaria de preceptos morales, rituales y reglas de fe la contempla Spinoza como «onus multorum camelorum» conducido a través de un desierto desprovisto de la saludable vegetación del intercambio de ideas libres y de una vida honesta en «justicia y caridad». Su proyecto era diseñar las líneas maestras, pero sólo ellas, de una «religio catholica» auténticamente universal y accesible a todos y depurada por la razón, depuración «indispensable» sin ese juego libre del pensamiento y la comunicación que él mismo instrumenta con su argumentación teórica y su arriesgado «attegiamento» ético. Lógicamente, al alzaprimar y potenciar la razón convirtiéndola en árbitro supremo contra los excesos de la imaginación y demasía de las pasiones, margina, subestima y acgota la importancia humana capital del sentimiento íntimo y su cristalización simbólica vital. (Su mismo estilo de escritor, en los dos únicos géneros que nos legó: el didáctico y el epistolar, delata a un mismo tiempo su gran sensibilidad ética y su parco y abstinerente sentido estético.) No obstante, su diagnóstico fenomenológico de la religión apócrifa, o sea, de las excrescencias y jungla de bastardías voraces que suplantán y devoran lo genuinamente religioso es, en lo esencial, de una clarividencia excepcional y como interrogante crítico sigue en pie⁹⁰.

La vindicación spinoziana de la libertad filosófica no es, sin embargo, un enfoque parcial de vigencia puramente regional en un área tan importante como su amenaza por parte del dogmatismo religioso. Por su radicalidad es obviamente trasladable a todo adoctrinamiento, ideología, manipulación

⁸⁹ III, 173, 12-13: «hominum commenta et placita pro divinis documentis venditare».

⁹⁰ Cfr. planteamientos análogos, desde otro ángulo y otra época, en el magistral diagnóstico filosófico de Bernhard WELTE, «Wesen und Unwesen der Religion», en, del mismo, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, pp. 279-296.

demagógica, dirigismo mental y dogmatismo de escuela que se nutre de una imposición, abierta, cínica o subliminal, de «*praeconceptae opiniones*»⁹¹, de lo que Spinoza gráficamente denomina «*quidquid nobis obtruditur*»⁹². También aquí los «*pattern*» prefabricados de pensamiento y de juicio consisten en una «*praecipitatio*» por fuerzas de todo tipo externas al individuo⁹³, o sea, en un tomar subrepticamente o por asalto, anticipadamente la mente humana, no favoreciendo, sino obstaculizando el brote espontáneo y desenvolvimiento de un juicio libre hasta el punto de «*ut nullum in mente locum sanae rationi, ne ad dubitandum quidem relinquant*»⁹⁴.

El avizoramiento crítico que desplegó en su crítica al dogmatismo de las religiones históricas no lo pudo tener, claro está, en su visión de las amenazas que pudieren surgir de grupos sociales ideológicamente organizados ni en concreto lo tuvo para las provenientes del poder político de su tiempo. En esto último, como vimos, pecó de ingenuidad⁹⁵. Pero su defensa radical y omnímoda del derecho inalienable a la libre expresión del pensamiento fue un logro para siempre⁹⁶, y, si bien sus argumentos en ocasiones probaban demasiado, puso en marcha una controversia que fecundó subterráneamente y casi anónimamente⁹⁷ —pues su nombre siguió estando para muchos proscrito—, todo el siglo de la Ilustración, conduciendo, finalmente, a una profunda transformación del Cristianismo y, en definitiva, de todo el Occidente»⁹⁸.



⁹¹ III, 101, 22-24; 35, 20-23.

⁹² En el contexto recomienda Spinoza la necesidad de conocer los requisitos de su método en la interpretación de la Escritura «no sea que, arrebatados por un impulso ciego, recibamos con los brazos abiertos todo lo que se nos quiere hacer tragar, sino sólo lo que es cierto e indudable», III, 102, 11-14.

⁹³ Praefatio: III, 7, 12 y ss.; 239, 19-22. Igualmente Carta 21 (IV, 130, 31) y Ethica II, prop. XLIX, esc. (Bruder I, 264 y ss.).

⁹⁴ III, 7, 3-5.

⁹⁵ Vid. nota 50 y párrafo a que ella se refiere.

⁹⁶ TUCÍDICES, *La guerra del Peloponeso*, I, 22, 4., quien califica así a la historia que narra, pues puede servir de ejemplo para situaciones similares o análogas.

⁹⁷ «Sauf exception, le nom de Spinoza, n'est pas cité par les théoriciens ou les acteurs de la Révolution française». «...son oeuvre fut négligé par les philosophes, combattue par les théologiens de toutes confessions et délaissée même par les esprits forts. En dehors de cette réaction générale négative, il y eut des simonathisants dont beaucoup, tout en feignant de rejeter Spinoza, ne laissent pas d'y adhérer secrètement. et