

# LA REVELACIÓN EN EL TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO DE SPINOZA

DAVID AMADO FERNÁNDEZ

JUAN PEDRO ORTUÑO MORENTE

El primer capítulo del *Tratado Teológico Político* (TTP)<sup>1</sup>, que se mueve en la pretensión de demostrar la necesidad de la libertad de pensamiento, se abre con una definición de profecía que identifica a ésta con la revelación<sup>2</sup>. En el mismo capítulo se afirma, sin embargo, que todo conocimiento natural puede llamarse divino, «puesto que nos es dictado, por así decirlo, por la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella y de sus decretos<sup>3</sup>, y se identifica a la profecía con la imaginación, conocimiento ciertamente inferior al de la razón<sup>4</sup>.

---

1. Citamos por la traducción castellana de A. Domínguez, SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, Alianza, Madrid 1986.

2. «La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres»: TTP, I, p. 74.

3. *Ibíd.*, p. 75.

4. «Afirmamos, pues, que, aparte de Cristo, nadie ha recibido las revelaciones de Dios, sino con ayuda de la imaginación, es decir, con ayuda de palabras o imágenes, y que, por lo mismo, para profetizar no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva», TTP, I, p. 84. Por imaginación se entiende toda percepción de lo exterior por las afecciones del cuerpo propio (cfr. *Ética*, II, 26, cor., dem.). Así, la imaginación es el vestigio o imagen corporal del cuerpo externo. Conocimiento por lo tanto vago y ligado al temperamento y carácter de cada individuo. «Por este motivo, los signos eran distintos para cada profeta, como lo era también, como hemos dicho, la misma revelación, puesto que variaba según la disposición de su temperamento corporal y de su imaginación, y según las opiniones que antes hubiera adoptado»: TTP, II, p. 99. Cfr. A. DOMÍNGUEZ, *La morale de Spinoza et le salut par la foi*, en «Archives de Philosophie de Louvain», 78 (1980), pp. 354-356.

Antes, Spinoza, cuya razón queda situada a un nivel inmanente, que consecuentemente acabará negando implícitamente toda doctrina sobre un conocimiento sobrenatural<sup>5</sup>, ha mostrado su intención, para probar la «libertad de cultos» y, partiendo del hecho histórico de la Revelación que ahora se nos presenta en los textos bíblicos, de examinar la Sagrada Escritura: «Decidí examinar de nuevo con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad»<sup>6</sup>.

La duda metódica cartesiana será el instrumento que Spinoza utilizará para la lectura de las Sagradas Escrituras. En esta relectura, libre de prejuicios, pretenderá tomar como verdadero todo aquello que se le muestre bajo la forma de la «máxima claridad», mientras que lo demás será rechazado como doctrina ajena a los Libros Sagrados. Spinoza hace una reducción sometiendo las Sagradas Escrituras al dominio de la razón. Esta consecuencia de su filosofía racionalista le impedirá descubrir todo contenido sobrenatural en la Biblia.

Sus principios de interpretación pueden resumirse, como él mismo señala, en la afirmación: «el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él»<sup>7</sup>, de forma que «el conocimiento de todas las cosas, es decir, de casi todo lo contenido en la Escritura, hay que sacarlo de la sola Escritura, como el conocimiento de la naturaleza se debe sacar de ella sola»<sup>8</sup>; Se excluye, pues, todo criterio externo de interpretación y se concluye que «la divinidad de la Escritura debe constarnos por su testimonio exclusivo, que ella contiene las verdaderas enseñanzas morales, y puesto que sólo por ellas se puede demostrar su divinidad». Así, Spinoza postula el principio de interpretación de la Escritura por sí misma, con un claro rechazo de todo criterio externo, y basándose en la sola razón<sup>9</sup>.

---

5. Aunque, explícitamente afirma un conocimiento sobrenatural: «Explico cómo hay que explicar la Escritura y pruebo que todo conocimiento de ella y de las cosas espirituales sólo de ella debe ser extraído y no de las cosas que conocemos por la luz natural»: TTP, Prefacio, p. 69. Este principio hermenéutico de acceso aparentemente neutral a los textos sagrados tendrá consecuencias más o menos heterodoxas en función directamente proporcional a las concepciones metafísicas del autor.

6. TTP, Prefacio, p. 68.

7. TTP, VII, p. 193.

8. *Ibid.*, p. 194.

9. «Seguir la razón en la interpretación de la Escritura quiere decir someterse a exigencias críticas y al sentido común, rechazando la autoridad de las tradiciones y elimi-

También, y en profunda unidad con su intención inicial de declarar la libertad de pensamiento, aparece su afirmación de que «la autoridad de los profetas tan solo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la virtud»<sup>10</sup>. En efecto, sólo si se cancela la autoridad de los profetas en orden a la verdad, se puede afirmar la libertad de pensamiento tal y como la concibe Spinoza; ha de negar todo contenido verdadero en la Sagrada Escritura y entonces podrá declarar, por parte del Estado, la libertad de que piense lo que quiera. Spinoza quizás no rechaza el carácter sagrado<sup>11</sup> del mensaje contenido en la Sagrada Escritura, aunque postule un acceso racional al mismo, pero sí afirma que «la palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los hombres, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad»<sup>12</sup>.

Afirmando esto, que equivale a la eliminación de todo contenido sobrenatural en la Sagrada Escritura, Spinoza puede identificar la Revelación con lo que es alcanzado por el solo conocimiento natural, de forma que la revelación sólo es útil para aquellos que no consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón<sup>13</sup>.

La revelación sólo tendría sentido si el entendimiento estuviera corrompido por naturaleza, y hubiera algunas verdades naturales que éste no pudiera alcanzar. Pero esto no es posible en el monismo substancial de Spinoza, donde se identifica entendimiento y voluntad di-

---

nando las incoherencias en la exposición y sobre todo en las enseñanzas», J. HEREU, *L'era de la raó*, en E. VILANOVA, *Història de la Teologia Cristiana*, vol. III, Herder, Barcelona 1990, p. 38. Spinoza rechaza explícitamente toda tradición externa: «así lo reclaman los fariseos y quienes tengan un pontífice que no pueda equivocarse en la interpretación de la Escritura, cual se jactan los católicos romanos. Pero, como no podemos estar ciertos de esa tradición ni de la autoridad del pontífice, tampoco podemos fundar nada seguro sobre ellas». TTP, VII, pp. 202-203.

10. TTP, Prefacio, p. 68.

11. Nótese la concepción de lo sagrado de Spinoza: «se llama sagrado y divino aquel objeto que está destinado a la práctica de la piedad y de la religión, y sólo será sagrado mientras los hombres hagan del mismo un uso sagrado»: TTP, p. 289. De ahí que la Escritura «sólo es sagrada y sus dichos divinos, en la medida en que suscita en los hombres la devoción a Dios»: *Ibid.*, p. 290.

12. TTP, Prefacio, p. 70.

13. TTP, XV, p. 330.

vinos y donde todo sucede necesariamente<sup>14</sup>. En Spinoza no es posible el pecado original, que es simple alegoría, y toda experiencia de error procede de la finitud del entendimiento humano. Para Spinoza no existe esa «ignorantía» en el entendimiento, y así «entre las cosas que la Escritura enseña de forma expresa, no encontré ninguna que no esté acorde con la razón o que se oponga a ella»<sup>15</sup>.

Si comparamos este pensamiento con el de Santo Tomás, vemos que en él se distingue un doble orden de verdades acerca de Dios: «sobre lo que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc.; las que incluso demostraron los filósofos, guiados por la luz natural de la razón»<sup>16</sup>.

Existen, pues, unas verdades de orden sobrenatural y otras de orden natural. La verdad acerca de las cosas divinas accesible a la razón natural es convenientemente revelada a los hombres, «porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores»<sup>17</sup>. Estas verdades deben ser reveladas debido, precisamente, a las consecuencias del pecado original en el hombre. Para Spinoza, sin embargo, sólo existen verdades de orden natural, que son perfectamente alcanzables por el entendimiento, pues éste no se encuentra corrompido. Las verdades de orden sobrenatural, a su vez, desaparecen completamente. No hay nada más allá de lo que se pueda alcanzar por la razón. Se ha procedido a una «naturalización» de la religión. Esta naturalización, que identifica lo revelado con los contenidos alcanzables por la razón natural hace de los profetas hombres «que enseñaron cosas sumamente simples que cualquiera podía comprender con facilidad, y que las imágenes literarias y las razones por ellos utilizadas tienden sobre todo a suscitar en las masas el sentimiento de veneración hacia Dios»<sup>18</sup>.

---

14. «En realidad Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos, voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad»: TTP, IV, p. 146.

15. TTP, Prefacio, p. 69.

16. SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, Lib. II, cap. 3.

17. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 1.

18. TTP, Prefacio, p. 69.

Es decir, la Biblia dice lo que todo el mundo puede alcanzar normalmente con el uso de la razón, pues ésta no está dañada. Lo otro, lo que no todo el mundo puede alcanzar, son esas imágenes destinadas a suscitar ese sentimiento de veneración. Así, la Escritura deja la razón absolutamente libre. Ahora bien, si todo hombre es capaz por la razón natural de llegar a lo que dice la Biblia, y del estudio de ésta se deduce que hay que declarar la libertad de pensamiento, ¿en qué consiste, formalmente, la revelación? La respuesta ya ha sido avanzada anteriormente, a saber, en la enseñanza de «que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad»<sup>19</sup>. De forma que todo individuo goza de «la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio, y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía»<sup>20</sup>. Lo radical de la religión es que contenga un mínimo de justicia y de caridad que la haga digna de ser elogiosa.

Para ahondar en los presupuestos y conclusiones de esa afirmación conviene considerarla en una doble relación: por una parte en relación a los grados de conocimiento y por otro en referencia a la salvación.

Spinoza distingue cuatro grados de conocimiento, en escala ascendente: el testimonio (*cognitio per auditum*), la sensibilidad (*experientia vaga*), el conocimiento racional (*ratio*) y el intelectual (*intellectus vel intuitus*). De los cuatro sólo los dos últimos permiten un acceso a la verdad, pues sólo en ellos se puede descubrir el encadenamiento necesario de las cosas tal y como se da en la realidad. No se olvide que Spinoza, para salvar la libertad individual cae en un determinismo en el cual la libertad consiste en el conocimiento de la necesidad.

En coherencia con este esquema, y según lo antes señalado, cabría situar la fe y la Teología en relación con los grados inferiores de conocimiento. Para Spinoza la Teología no puede llevar a cabo un discurso coherente sobre Dios, pues su fin no es la verdad sino la obediencia, y su fundamento —«la fe en las historias»— remite a la imagi-

---

19. La justicia y la caridad son la plasmación de la revelación, cuya esencia toda consiste en enseñar la obediencia: «se sigue que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para poder obedecer a Dios»: TTP, XIII, p. 301. De ahí que «la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia»: TTP, XIV, p. 312.

20. TTP, Prefacio, p. 70.

nación, que como hemos visto es variable y poco consistente. Así su 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<sup>21</sup>».

El fin de la filosofía, en cambio, no es otro que la verdad<sup>22</sup>. De ahí que, teniendo fines diferentes, queda excluida la posibilidad de una mutua inferencia entre filosofía y Teología. Los fundamentos de la filosofía son las «nociones comunes», término que designa tanto su presencia en todo hombre como su posibilidad de referirse a todas las cosas, ya sea global o parcialmente consideradas.

En íntima conexión con esta perspectiva gnoseológica, que prima lo puramente racional, Spinoza señala que el camino para la salvación es la filosofía. En efecto, salvación y conocimiento se identifican. La salvación y beatitud del hombre consisten en el conocimiento del amor intelectual de Dios. El papel de la fe, de las historias, es sólo indispensable al «vulgo, cuyo talento es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas»<sup>23</sup>. El papel de la Teología es, pues, facilitar la salvación a un mayor número de personas, pero aún así el conocimiento que aporta no contiene esa claridad y distinción (características que apuntan a la evidencia aprehendida en la intuición, ya en Descartes) que caracteriza al conocimiento racional, que hace al que por él se guía, «incluso más feliz que el vulgo, porque aparte de las opiniones exactas, tiene un concepto claro y distinto»<sup>24</sup>.

Así, nos encontramos con la disyuntiva de que por una parte la salvación se alcanza por vía de conocimiento (intelectual) y por otra se alcanza por la obediencia y la piedad. La aparente contradicción no es tal dentro del sistema. Para Spinoza la letra de la ley divina no reside propiamente en los textos sagrados que, dado su carácter histórico, están sometidos a múltiples contingencias, sino en el alma humana.

El alma puede llegar, buscando dentro de sí misma a la verdad. Así ha escrito Spinoza: «... proclaman (se refiere a los textos bíblicos)

21. TTP, XIV, P. 311.

22. *Ibíd.*, p. 317.

23. TTP, V, p. 163. Sobre el tema de la salvación de los ignorantes, cfr. J. LA-CROIX, *Spinoza et le problème du salut*, PUF, Paris 1970; A. MATHERON, *Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, Paris 1971.

24. «La simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio», TTP, II, p. 96.

abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión, están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero original de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de su divinidad»<sup>25</sup>. Partiendo de este principio, la función del filósofo consistirá en descubrir con la sola razón la necesidad de todo lo que sucede y adherirse a esa necesidad, de un único ser divino que coincide con la naturaleza (*Deus sive natura*), dentro del cual nos encontramos. Sólo cuando no es posible dicha visión intuitiva de la totalidad de relaciones necesarias<sup>26</sup> (*sub specie aeternitatis*), que consiste en la visión del amor intelectual de Dios, es decir que todo cuanto Dios concibe sucede necesariamente, tiene sentido la fe, que muestra esa misma adhesión pero bajo la forma de obediencia. Fe y filosofía acaban refiriéndose a la salvación, pero la filosofía añade a la fe el que su intuición va acompañada de claridad y distinción.

Para concluir parece oportuno señalar que, aun cuando el tratamiento de la revelación en Spinoza, tal y como él lo presenta, parece conclusión de su investigación, sin embargo no es más que consecuencia de sus prejuicios. Así, se ha escrito que «la actitud spinoziana ante la profecía y ante el milagro, que es presupuesto y no conclusión de su tarea crítica sobre los libros bíblicos, está a su vez íntimamente enraizada en su pensamiento filosófico. En el monismo naturalista de la única substancia que Spinoza llama Dios o la naturaleza, culminación del inmanentismo filosófico, se apoya como en su fundamento la cancelación de toda sobrenaturalidad. La negación de la trascendencia y personalidad de Dios en el plano filosófico hace imposible la admisión de cualquier Teología que parta de una fe en el misterio revelado. Es el dogmatismo racionalista del filósofo el que cierra el paso a la aceptación del dogma religioso en el creyente»<sup>27</sup>.

25. TTP, CII, p. 286.

26. Escribe en la *Ética*: «... todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y puesto que todos apetecen buscar lo que les es útil, y de este deseo son conscientes, de aquí se sigue que los hombres son libres, por cuanto tienen conciencia de sus voliciones y apetitos, mientras no llegan a sospechar las causas por las que son dispuestos a desear y querer, ya que de estas causas son totalmente ignorantes», *Ética*, Pars I, appendix.

27. F. CANALS, *San José, Patriarca del Pueblo de Dios*, Valladolid 1981, p. 59.

Todo el que haya leído y estudiado a Spinoza no tiene ninguna duda a la hora de clasificar su pensamiento dentro del monismo panteísta. La gran duda y, a la vez, motivo de reflexión es conocer el sentido o dirección de su despliegue intelectual. Es decir, ¿qué pretende Spinoza? Exponer un materialismo como «parte necesaria» de un idealismo racionalista-monista, o bien estamos ante un puro materialismo fenomenológico. Si bien esta reflexión puede parecer carente de sentido, de hecho es importante en sus consecuencias en el orden de la fe y también en el político. En efecto, no es lo mismo afirmar que existe un Dios sólo cognoscible a través de formas sensibles racionalizables, que afirmar un Dios «natural», como condición explicativa del sistema (Dios axiomático). Según aquella interpretación del pensamiento cartesiano que indica, influida por el kantianismo, que Dios no sería más que la condición última de posibilidad del conocimiento, es decir que funda la conciencia trascendental, cabe interpretar que Spinoza ya no tiene necesidad de demostrarlo, como sí ocurre en Descartes, sino que parte de El para construir su sistema. Hemos pasado de un Dios personal capaz de revelarse, a un Dios objeto, válido sólo como hipótesis filosófica. Pero nos quedaríamos con una visión fragmentaria del spinozismo si no indicáramos, además, algo sobre su materialismo que excluye una dualidad Dios-mundo. Suprimida dicha dualidad, lo contingente pasa a ser aquello que el hombre, dada su ignorancia, es incapaz de explicar. Así, por ejemplo escribe Spinoza acerca del milagro: «el término milagro sólo se puede entender en relación a las opiniones humanas ya que no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro. También podría decir que milagro es aquello cuya causa no puede ser explicada por los principios de las cosas naturales conocidos por la luz natural»<sup>28</sup>.

---

28. TTP, VI, p. 172.