

Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?

Filippo Mignini

*Toleranti, vel potius
intelligenti, cautaetque amicae*

I. Un indicio lexical

Que el pensamiento de Spinoza constituye un momento esencial en la evolución de la idea de tolerancia es una opinión difundida y generalmente compartida¹. Sin embargo, la confrontación directa con los textos del autor ofrece la oportunidad de una nueva lectura, que induce a poner en duda la fundamentación de tal *opinio communis* y a reconocer que, si bien es *communis*, no obstante puede ser considerada una simple *opinio*. En otros términos, parece legítimo suponer que en el pensamiento spinoziano la noción moderna de tolerancia -entendida como la concesión a otros para pensar y expresarse en materia religiosa de manera diferente y no compartida por nosotros²- no tiene la fundamentación teórica con la que se justifica en otros contextos conceptuales y que se encuentra, de modo implícito, como ya históricamente superada. Sin embargo, con esto no se intenta sostener que algunos elementos esenciales de la "filosofía" de la tolerancia -como la reivindicación del derecho a la libertad de conciencia, de palabra, etcétera- no estén presentes en Spinoza y no constituyan temas centrales de su pensamiento. Se pretende en cambio mostrar que el autor

no considera tales temas, en la definición teórica que ofrece, como adecuadamente expresables mediante la terminología y el ideal ético-histórico de la tolerancia. En tal sentido afirmo que la “filosofía” de la tolerancia, aun constituyendo todavía hoy un horizonte futuro para muchos hombres y pueblos, aparece en los escritos de Spinoza, al menos bajo el perfil teórico, como históricamente superada. Sin embargo, la interpretación ahora propuesta, en su aparente paradojalidad y en espera de ser discutida y criticada, intenta presentarse con la cautela propia de la hipótesis: de aquí el título de este informe.

El primer motivo de duda, indicio de un posible problema, surge ni bien se inicia el reconocimiento material de los textos; se está en efecto obligado a constatar que, en ellos, el término *tolerantia*, en la acepción enunciada, está ausente. La palabra no es desconocida para el autor: recurre raramente a la forma verbal *tolero*, en el significado etimológico de “llevar un peso”, “soportar”, “sobrellevar una dificultad o un dolor” y una sola vez al sustantivo *tolerantia*³. Este último caso, en el cap. XX del *Tractatus theologico-politicus*, es significativa por otras razones y merece ser examinada.

El autor está mostrando, no sólo la intrínseca injusticia, sino también el daño que ocasiona al Estado el condenar a ciudadanos honestos solamente por la diferencia de sus ideas. Leamos: “quid, inquam, magis perniciosum, quam quod homines ob nullum scelus, neque fascinus, sed quia liberalis ingenii sunt, pro hostibus habeantur, & ad necem ducantur, & quod catasta, malorum formido, pulcherrimum fiat theatrum ad summam (*¡sic!*= summum) *tolerantiae*, & *virtutis* exemplum cum insigni majestatis opprobrio ostentandum?”⁴.

La traducción A. Droetto - E. Giancotti dice así: “¿Qué es más pernicioso, digo, que considerar enemigos y mandar a la muerte a estos hombres, no porque sean malvados o fascinerosos, sino solamente porque son de espíritu liberal, y transformar así el tablado de la muerte, terror de los malhechores, en un nobilísimo escenario, sobre el cual se ofrece, para oprobio y vergüenza de la soberana majestad, un ensayo sublime de tolerancia y de virtud?”⁵. Idéntica interpretación del término *tolerantiae* en A. Guzzo (“supremo ejemplo de tolerancia y de virtud”) y en la reciente versión de A. Domínguez (“el mejor ejemplo de tolerancia y de virtud”⁶). Con una cierta libertad, S. Castellato traduce *summum exemplum* como “amenazador testimonio”, aunque siempre “de virtud y de tolerancia”⁷.

Se puede observar, sin embargo, que si el término “tolerancia” es tomado

en la acepción arriba enunciada, tales traducciones aparecen cuanto menos como desencaminadas. No hay duda, en efecto, que “el supremo ejemplo de tolerancia y de virtud” es ofrecido por quien sube al patíbulo, víctima de la violencia ejercida por la autoridad suprema. Por lo tanto, en las traducciones propuestas, la “tolerancia” de la víctima ¿tendría por objeto el delito cometido contra ella misma! ¿Pero cómo podría, la víctima, reconocer y conceder al verdugo el derecho a la intolerancia y a la injusticia? Es evidente que, en tal contexto, el latín *tolerantia* no puede ser vertido en el molde italiano (o español) de “tolerancia”, sino que debe ser tomado en el sentido etimológico de “soportación paciente”, “capacidad de resistencia”, mientras que *virtus* debe ser entendida en el sentido de “fuerza de ánimo”. Por lo tanto, parece más conveniente la traducción francesa de Ch. Appuhn: “les plux beaux-exemples d’endurance et de courage”⁸ y, aunque enfática y desmedida, la de la Pléiade: “des exemples magnifiques d’abnégation et d’héroïsme”⁹. El resultado de este examen es la constatación irrefutable de que en el único lugar en que es usado, y además en un contexto dedicado a la defensa de la libertad de pensamiento y de palabra, el término *tolerantia* es tomado por Spinoza con el significado etimológico de soportación paciente de un evento adverso o nocivo.

¿Puede ser entonces considerada significativa la ausencia completa del término tolerancia, en su acepción moderna, en los escritos de Spinoza? Aún antes de entrar en el examen de los textos, creo que la respuesta puede ser positiva, al menos por tres razones.

1. Con respecto al texto arriba citado, se puede observar que si la *tolerantia* es virtud del oprimido, “paciente soportación” de aquel que no ve reconocido su propio derecho a la libertad de pensamiento y de palabra, parece difícil suponer que pueda simultáneamente indicar también la virtud de quien reconociera y respetara ese mismo derecho. Por otra parte, ¿puede en verdad considerarse “virtud” y llamarse “tolerancia” al reconocimiento y al respeto al derecho ajeno? Sobre este punto se volverá enseguida.

2. La problemática y la terminología de la tolerancia son ampliamente conocidas en la Holanda de Spinoza, quizás más que en cualquier otro país. El ideal de la tolerancia es un motivo esencial del proyecto político republicano conducido por los hermanos De Witt, al cual el mismo Spinoza ofrecía una colaboración abierta y convencida. En el ámbito de tal experiencia política, la temática de la tolerancia es desarrollada explícitamente, por ejemplo, en las

obras de P. y J. De la Court¹⁰. Pero dicha temática tiene ya sólidas tradiciones en los Países Bajos, a partir de la segunda mitad del siglo precedente. El respeto a la libertad de conciencia y de culto de los ciudadanos, al menos como condición para garantizar la paz social y la prosperidad económica, ciertamente era defendido y propugnado por el príncipe Guillermo de Orange; pero también por los escritos de Caspar Coolhaes (1536-1615), Dirck Coornhert (1522-1590), C. Hooft, burgomaestre de Amsterdam, que en 1597 escribía: “nadie tiene que ser molestado sobre cuestiones de conciencia, sino que todos sean tolerantes con cristiana soportación”¹¹. La defensa de la tolerancia y de la libertad de conciencia se había vuelto un principio esencial de la causa protestante, sobre todo después del Sínodo de Dort (1619), que expulsó a los seguidores de Arminio de la Iglesia reformada calvinista. Entre ellos, sólo para citar un ejemplo, S. Episcopius (1583-1643) sostenía la necesidad, además de la “mutua tolerancia”, del derecho del Estado a regular el culto externo -pero sólo éste- de las confesiones religiosas. Por lo demás, debía ser garantizada a cada uno la libertad de conciencia¹².

En los años de Spinoza, la tolerancia es un ideal generalmente compartido por los diversos grupos de cristianos liberales o “sin iglesia” (socinianos, colegiantes, mennonitas, cuáqueros, etcétera) y es una reivindicación constante en las confrontaciones entre la iglesia calvinista y la católica¹³. No faltan ni siquiera ejemplos de tolerancia práctica entre cristianos y judíos: para citar sólo uno, piénsese en las relaciones amigables y casi fraternales entre el protestante C. Barlaeus y Menaseh ben Israel, reconstruidas por F. F. Blök¹⁴. Pero reléase la descripción de la ciudad de Amsterdam que hace el mismo Spinoza, que quizás no fuera la más tolerante de las ciudades de Holanda. “En esta muy floreciente república y nobilísima ciudad conviven en perfecta concordia hombres de todas las naciones y de todas las religiones; y para confiar los propios bienes a alguien, los ciudadanos de este estado se precupan solamente de saber si éste es rico o pobre y si suele actuar de buena o de mala fe. La religión o la secta a la que pertenece no les interesa en absoluto, porque no contribuye para nada a hacerles ganar o perder una causa delante del juez. Y no hay ninguna secta tan odiada, cuyos seguidores (cuando no ocasionan daño a nadie, dan a cada uno lo suyo y viven honestamente) no sean protegidos y amparados por la autoridad de los magistrados públicos”¹⁵.

3. El tema de la tolerancia en general, y religiosa en particular, aparece en

primer plano en los escritos de los amigos de Spinoza. En el *Prefacio* a la *Opera posthuma* de 1677, traducida al latín por L. Meyer, J. Jelles dedica cinco párrafos a la defensa de la tolerancia. Ésta se funda en la naturaleza única y simple de la Verdad, justificada por la misma Escritura, en particular por el apóstol Pablo, y debe extenderse no sólo a aquellos que “están imbuidos de leves errores” (*levibus erroribus imbuti sunt*), sino también a aquellos que erran “con respecto a los artículos fundamentales y esenciales de la fe” (*in fundamentalibus, et essentialibus fidei articulis*). En fin, el autor muestra que la intolerancia entre cristianos no tiene por fundamento la verdad, sino necesariamente una opinión falsa¹⁶.

Al latín *tolerantia* corresponde el neerlandés *verdraagzaamheid*, el mismo término que, en el *Woordenschat*, L. Meyer indica como voz pura frente al barbarismo *tolerantie*¹⁷. Pero aún hay más: el término *verdraagzaamheid* aparece también en la conclusión del subtítulo del *Korte Verhandeling* de Spinoza, atribuible a alguno de sus amigos, quizás incluso al mismo Jelles. En él se lee que entre los fines del tratado está el obtener que “cuantos estén enfermos en su intelecto sean curados con el espíritu de mansedumbre y tolerancia, según el ejemplo de Cristo Señor, nuestro mejor maestro”¹⁸.

La idea de tolerancia, en la acepción moderna del término, es pues ampliamente recurrente en la cultura y en la literatura contemporáneas, bien conocidas por Spinoza; es recurrente en las discusiones de sus amigos y en sus escritos, terminando por ser introducida incluso en la edición póstuma de sus propias obras. Si, no obstante esto, el término *tolerantia* no es usado por el filósofo refiriéndose a aquellos mismos temas, para los cuales era empleado comúnmente, es legítimo concluir que la simple ausencia del término pueda ser considerada al menos como indicio significativo de una posición conceptual diferenciada. Se trata ahora de ver si el examen de las doctrinas spinozianas relativas a los temas principales de la teoría histórica de la tolerancia puede confirmar o desmentir tal indicio.

II. *Elementos de la teoría histórica de la tolerancia en las obras de Spinoza*

Si se considera la historia de la idea de tolerancia religiosa, algunos elementos doctrinales parecen ser constitutivos y caracterizadores. En torno a ellos se ha desarrollado predominantemente el debate y, según su concepción y

definición, se ha configurado una noción diferente de tolerancia. Sin ninguna pretensión de completa exhaustividad, me limitaré a examinar el pensamiento de Spinoza en torno a los cuatro elementos siguientes: 1. doctrina de la “verdadera religión”; 2. verdad y error; 3. libertad de conciencia; 4. legitimidad y límites de la intervención estatal en materia religiosa.

El fin del análisis es doble: determinar lo más exactamente posible el pensamiento de Spinoza en torno a estos temas; verificar si las posiciones teóricas elaboradas concuerdan con las que constituyen la premisa y la justificación de la idea histórica de tolerancia o bien si configuran su crítica implícita y su superación.

1. La doctrina de la “verdadera religión”

La primera referencia al tema de la “verdadera religión” (*Waare Godsdienst*) se encuentra en *Korte Verhandeling (Breve Tratado)* II, cap. 18, §§ 8-9, donde son enumeradas las ventajas de la doctrina expuesta en los capítulos inmediatamente precedentes en torno a la voluntad y el deseo. Tal contexto, como se verá, no puede ser en modo alguno descuidado o subestimado. Se puede mientras tanto observar que, tocando por primera vez el tema de la religión, Spinoza lo propone en la típica perspectiva que constituye, históricamente, el presupuesto para las disputas religiosas y para el consiguiente nacimiento y evolución de la idea de tolerancia. Expone el problema conjugando religión y verdad, para indicar el fin, la naturaleza, el método operativo de la verdadera religión, y para llegar, finalmente, a la absoluta separación entre religión y verdad. La religión puede ser objeto de una idea verdadera, pero no puede tener por objeto la verdad. Examinemos, pues, las fases del proceso argumentativo que parece hacer arribar al pensamiento spinoziano más allá de los confines históricos de la idea de tolerancia.

1.1 El fin de la religión

En el texto citado, encontramos por primera vez identificadas “verdadera religión” con “eterna salud y beatitud”; puesto que ambas consisten en el “servicio” de Dios. Practicando la verdadera religión, se consiguen necesariamente eterna salud y beatitud y éstas, por lo tanto, consituyen su fin y su

horizonte.

La posición de la verdadera religión dentro de los confines de la salvación no es una tesis nueva en la historia de la idea de tolerancia, siendo afirmada claramente, por ejemplo, en las obras de Castellione y de Socino¹⁹. Podemos entonces afirmar que Spinoza, al comienzo de su reflexión, asume dos puntos de vista característicos de las doctrinas históricas de la idea de tolerancia: la perspectiva de una “verdadera religión” y la de su reducción a instrumento de salvación. Tal asunción muestra con claridad que el filósofo es conciente de los términos teóricos dentro de los cuales la cuestión de la tolerancia se había determinado históricamente. Se trata ahora de ver si permanece dentro de esos términos, o bien si su pensamiento dibuja un nuevo horizonte.

1.2. La esencia de la “verdadera religión”

Es necesario antes que nada recordar que el autor dedica estas breves pero claras referencias al tema de la “verdadera religión”, después de haber elaborado la doctrina de Dios en la primera parte del *Korte Verhandeling*, y después de haber expuesto la doctrina de las formas de conocimiento y la de las pasiones en la segunda; o sea, después que el trabajo destinado a la *emendatio intellectus* o *medicina mentis*, a la que se alude en el subtítulo del trabajo, ha sido en gran parte cumplido. Por consiguiente, el lector puede y debe entender el texto spinoziano realizando la necesaria adecuación del lenguaje, a menudo tradicional, a las nuevas doctrinas que lo subtienden. En particular, el lector debe recordar que la tesis concerniente a la “verdadera religión” es presentada como la primera y fundamental de las “ventajas” que la doctrina precedente, relativa a la identificación de la voluntad con el intelecto y de las voliciones con las ideas, permite conseguir. El conocimiento de la determinación inevitable de las voliciones y de los deseos, que tiene como premisa el conocimiento de la absoluta necesidad de la Naturaleza y de su acción, nos conduce por lo tanto a “atribuir todo a Dios, a amarlo sólo porque es sumamente magnífico y perfecto, y a ofrecernos a nosotros mismos enteramente a él: en eso consisten propiamente tanto la verdadera religión como nuestra eterna salud y beatitud” (#8).

Los temas de la atribución total de cada cosa a Dios, del amor exclusivo y del total ofrecimiento a él, así como también las fórmulas empleadas, pertenecen a la más típica tradición religiosa y espiritual. Sin embargo, en las líneas que

siguen y en el #9 (que retoma el tema visto en el #2), el autor subordina esta primera enunciación a una triple reducción conceptual, a una exégesis crítica capaz de revelar en ella la verdad filosófica. 1. La “verdadera religión” consiste en el auténtico “servicio de Dios”, como el término neerlandés *Godsdienst*, literalmente, indica. 2. El “servicio de Dios” consiste en obedecer a las leyes de la Naturaleza. 3. La obediencia a las leyes de la Naturaleza, puesto que el hombre es parte de la Naturaleza y esas leyes son ineluctables, constituye la esencia misma del hombre y la condición de su existencia y de su duración. Leamos el breve y densísimo #9: “Así también el hombre, mientras es una parte de la Naturaleza, debe seguir las leyes de la Naturaleza: éste es el servicio de Dios y, mientras actúe así, es en su propio bien. Pero si Dios quisiera (por así decir) que el hombre no lo sirviese más, eso equivaldría a privar al hombre de su bien y a aniquilarlo, dado que todo lo que él es consiste en este servir a Dios”. El hombre, entonces, como cualquier otra parte de la Naturaleza, no existe si no en cuanto expresa, con su esencia determinada, la única e infinita necesidad de la Naturaleza. Se nota que el “deber” seguir las leyes de la Naturaleza no es un precepto moral o legal, sino una necesidad inevitable y constitutiva de cada ente. Por eso, cada hombre, en cuanto existente, obedece a las leyes de la Naturaleza-Dios y la sirve, efectuando así una cierta y determinada *religio*. La “verdad” de tal religión consiste, más que en su misma existencia, en el conocimiento claro de su naturaleza y de sus fundamentos.

Se imponen dos observaciones. Es evidente, ante todo, que una doctrina tal es presentada por Spinoza como el resultado de un conocimiento enmendado, como el fruto de una verdadera filosofía. La “verdad” de la religión está por lo tanto enteramente comprendida y reducida dentro de los límites de la verdad filosófica, la cual constituye el fundamento último de su definición. En segundo lugar, es igualmente evidente que las dos perspectivas, asumidas por Spinoza al comienzo del análisis, se muestran ya, en esa fase de elaboración conceptual, privadas completamente de las premisas teóricas que las hacían posibles y significativas en el contexto de las doctrinas históricas de la tolerancia. En ninguna de éstas, que yo sepa, dichas perspectivas son construidas sobre las premisas conceptuales que introduce Spinoza. Por lo tanto, hasta ahora parece problemático inscribir el pensamiento de Spinoza en la historia de la idea de tolerancia. Pero veamos mejor porqué.

1.3. “Verdadera religión” y pluralidad de las experiencias religiosas

Por paradójico que pueda parecer, la conclusión extraída en el párrafo precedente -según la cual todo hombre, en cuanto existe y tiene una esencia, cumple un cierto y determinado servicio de Dios, o sea expresa una cierta religión- debe ser mantenida. Lo que Spinoza pone aquí a la luz es la dimensión o fundación ontológica de la religión, necesaria y constitutiva de todo ente. A tal dimensión ontológica le corresponde una expresión gnoseológica y un valor ético de la experiencia religiosa. El modo, con que cualquier ente representa la perfección ontológica del propio servicio de Dios, constituye la forma específica e histórica de su religión. Hombres diferentes podrán convenir en una cierta expresión religiosa, dando lugar a grupos, sectas, iglesias, que representan en doctrinas, ceremonias, organizaciones sociales diferentes, la misma necesidad ontológica del servicio de Dios. Considerada bajo este perfil, cada religión expresa la necesidad natural y la perfección inherente a todas sus expresiones. Por lo tanto no puede constituir un objeto de “tolerancia”, a menos que se haga de la tolerancia una posible forma de reconocimiento de la diversidad natural. En la perspectiva spinoziana, ser tolerantes en relación a las otras religiones tiene tan poco sentido como tendría serlo en relación a las diferentes disposiciones somáticas de los otros hombres, constituidos así por la Naturaleza. El hombre que ha enmendado su intelecto y participa del conocimiento verdadero ha sobrepasado el horizonte y el límite de la tolerancia.

Por lo tanto, la diversidad de las experiencias religiosas no constituye, por sí misma, una imperfección y un error: El error consiste en la presunción, que puede tener la religión, de ser expresión y órgano privilegiado de verdad teórica, es decir, de conocimiento. De aquí deriva el prejuicio de muchas religiones positivas de ser las portadoras exclusivas de la verdad y su lucha por impedir que las otras se proclamen como tales. Sabemos en cambio que tal prejuicio expresa solamente un conocimiento imperfecto, ya sea de la naturaleza de la religión, ya de las formas determinadas que ésta asume. La ignorancia de tales formas, o un conocimiento de ellas solamente de oídas, es considerada por Spinoza como la causa del odio secular que ha dividido a Cristianos, Turcos y Judíos. Se lee aún en el *Korte Verhandeling* un texto sustancialmente retomado en el Prefacio del *Tractatus theologico-politicus*: “en fin, el odio proviene también del mero conocimiento de oídas, como vemos en los Turcos contra los

Judíos y los Cristianos, en los Judíos contra los Turcos y los Cristianos, en los Cristianos contra los Judíos y los Turcos, etcétera. ¡Cuán ignorante es la masa de todos éstos, los unos de la religión y de las costumbres de los otros!”²⁰.

De las consideraciones precedentes es posible concluir que a la ignorancia, de donde derivan la intolerancia y las luchas religiosas, así como a las consecuencias perniciosas de éstas, se pueden oponer dos remedios: la subordinación de las religiones, en sus manifestaciones externas, a la autoridad civil; y, aunque simultáneamente y sobre todo, la enmienda del conocimiento. Entre los prejuicios a enmendar está en primer lugar el relativo a la libertad del querer humano y a la arbitrariedad de la acción divina. Al contrario, el primero de los conocimientos a adquirir concierne a la “libre” necesidad de la acción divina y a la determinación universal de todos sus efectos.

Spinoza, en el cap. 18 del *Korte Verhandeling*, subraya las ventajas que el conocimiento de la necesidad natural ofrece a quien lo posea: son exactamente las que se suelen atribuir a la religión. En efecto, tal conocimiento:

1. hace sentir al hombre parte de Dios y su siervo, colaborador en la producción de muchas obras bien ordenadas y perfectas que dependen de Dios;

2. impide volverse orgulloso, puesto que consideramos a Dios la primera y única causa de todo lo que efectuamos;

3. produce el verdadero amor del prójimo y nos dispone, en relación a él, a ayudarlo y a conducirlo hacia una mejor condición;

4. “sirve también para promover el bien común, porque mediante él, un juez no podrá ser más favorable a uno que a otro y, en el momento en que deba castigar a uno y hacer justicia al otro, lo hará con la intención de ayudar y mejorar tanto a uno como al otro”;

5. libera de la tristeza, de la envidia, de la desesperación, del miedo y de todas las pasiones malvadas, que son el infierno propiamente dicho;

6. en fin, induce a no tener miedo de Dios, como otros lo tienen del diablo, inventado por ellos: “en efecto, ¿cómo podremos temer a Dios, que es el bien supremo, a causa del cual son lo que son todas las cosas que tienen alguna esencia, e incluso nosotros, que vivimos en él?”.

Estos son, por lo tanto, los efectos del conocimiento filosófico, que se presenta, al final de la enmienda de la mente, como un verdadero proceso de desmitificación de figuras típicas de la tradición religiosa -Dios, la religión, el infierno, el diablo, la gracia, el pecado, la ley, los vicios y las virtudes- pero también, al mismo tiempo, como la “verdadera religión”²¹.

1.4. Obediencia, verdad y salvación

La tesis del *Tractatus theologico-politicus* relativas a la distinción entre fe y filosofía, en sus fundamentos y en sus objetos, son suficientemente conocidas y comentadas por la literatura crítica, como para que aquí sean recordadas en detalle. Me limito, entonces, a señalarlas en su formulación más sintética, buscando más bien individualizar y llevar a la luz las razones que han inducido a Spinoza a sostenerlas. La tesis general puede ser expuesta con las mismas palabras con las que el filósofo concluye el cap. XIV: “Entre fe o teología y filosofía no existe ninguna relación ni afinidad: ...el fin de la filosofía no es otro que la verdad; mientras que el de la fe, como lo hemos mostrado abundantemente, es solamente la obediencia y la piedad”. Por esto Spinoza puede agregar: “la fe concede a cada uno suma libertad de filosofar y de profesar sin culpa las opiniones que quiera en torno a cualquier cosa, condenando como heréticos y cismáticos solamente a aquellos que enseñan doctrinas aptas para suscitar rebelión, odio, discordia e ira, y considerando en cambio como fieles solamente a aquellos que, en proporción a la fuerza de su razón y a las propias facultades, difunden la justicia y la caridad”²².

En el pensamiento de Spinoza pueden ser individualizados al menos tres órdenes de razones en apoyo de esta tesis: exegéticas, sistemáticas, ético-políticas.

a) Razones exegéticas

Al comienzo del cap. XIII del *Tractatus theologico-politicus*, o sea de la sección que comprende también los capp. XIV-XV, dedicada al análisis de las relaciones entre fe y razón, Spinoza retoma ante todo algunos principios expuestos en los capítulos precedentes, fiel al criterio general de su exégesis de interpretar la Escritura sólo mediante la Escritura (cap. VII). El autor recuerda en particular tres tesis:

1. La profecía se funda sobre “una singular potencia de imaginación, no de intelecto”(cap. II);
2. La Escritura enseña en forma simple para suscitar la fe, confirmándola con la experiencia (milagros), a fin de conmover el ánimo del vulgo (capp. V y VI).

3. La dificultad para entender la Escritura radica por completo en la lengua, no en la sublimidad del argumento (cap. VII).

Además el autor observa que los profetas y los apóstoles dirigían sus enseñanzas a todos, indistintamente, y por esto concluye:

1. “La doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones o cuestiones filosóficas, sino solamente cosas simplísimas, que pueden ser comprendidas incluso por las mentes más lentas”²³.

2. Las “poquísimas y simplísimas” verdades de la Escritura tienen por objeto un conocimiento universal, al cual cada uno es llevado, es decir, el conocimiento de “aquella justicia divina y aquella caridad, que son enseñadas ambas por la misma Escritura”²⁴. Ésta no exige de los hombres más que la obediencia y condena solamente la desobediencia, no la ignorancia.

3. “Puesto que la obediencia hacia Dios consiste sólo en el amor al prójimo, luego en la Escritura no se recomienda alguna otra ciencia sino la que es necesaria a todos los hombres para obedecer a Dios según este precepto”²⁵.

4. “Las opiniones, consideradas absolutamente, sin referencia a las obras, no contienen nada pío o impío; pero las opiniones de los hombres se deben llamar pías o impías cuando por ellas los hombres son inducidos a la obediencia o bien de allí extraen licencia para pecar o para rebelarse”²⁶.

5. Puesto que la fe no exige tanto dogmas de verdad, cuanto de piedad, es decir, tales que animen a la obediencia, es posible reducirlos todos a uno solo: “existe un Ente supremo, que ama la justicia y la caridad y al cual todos, para ser salvados, deben obedecer, y que todos deben adorar con el culto de la justicia y de la caridad hacia el prójimo”²⁷.

6. “En torno a todos los otros dogmas, cada uno, conociéndose mejor a sí mismo, debe comportarse en el modo que le parezca más oportuno, para confirmarse en el amor de la justicia.

Y de este modo, no creo que se deje lugar a controversias en la iglesia”²⁸.

7. El conocimiento intelectual de Dios, que considera la naturaleza de Dios tal cual es en sí misma -naturaleza que los hombres no pueden imitar con una determinada regla de vida ni tomar como ejemplo de una vida según la razón- no se refiere en modo alguno a la fe y a la religión revelada y, por consiguiente, los hombres pueden equivocarse por completo en este punto. En efecto, el verdadero conocimiento de Dios no es un mandamiento, sino un “don de Dios”²⁹.

8. “Los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, ya que ésta debe atenerse sólo a la Naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son los relatos y la lengua, y ésta debe ser recabada sólo de la Escritura y de la revelación, como hemos mostrado en el cap. VII”³⁰.

b) Razones del sistema

1. Dios, que se identifica con la Sustancia infinita o la Naturaleza, está constituido por una infinidad o totalidad de atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género³¹.

2. Cualquier ente actualmente existente es un modo determinado y necesario de uno de los infinitos atributos de Dios³².

3. Realmente existente y objeto de definición es solamente el ente singular, en la definición de cuya esencia está implicada también la existencia³³.

4. El hombre es un individuo único -no la unión de dos individuos, cuerpo y mente- que puede ser simultáneamente considerado como modo del atributo de la extensión y del atributo del pensamiento. El hombre, por lo tanto, no es una sustancia. Él es parte, o modo, de la Naturaleza, que es única causa de sí. Su esencia es definida, como la de todos los otros entes, por el deseo de conservarse a sí mismo y de perfeccionar el propio ser³⁴.

5. La salvación del hombre, como ya se ha visto en las páginas del *Korte Verhandelng*, consiste en la actuación de la propia esencia determinada. Tal actuación produce la beatitud, o sea la quietud del ánimo. En esto y sólo en esto consiste la salvación. El pensamiento de Spinoza es nítido y constante en sus obras, desde el *Tractatus theologico-politicus* a la *Ethica*: “vera salus et beatitudo in vera animi acquiescentia consistit”³⁵. La consecución de la salvación no es todavía posible al hombre separado del contexto al cual pertenece, o sea de la serie de las causas naturales y de los otros hombres. En tal sentido debe leerse que el hombre, por sí solo, no puede hacer nada para su salvación³⁶.

6. La vía para alcanzar la salvación es el conocimiento verdadero. Ahora bien, todos los hombres son determinados por la *cupiditas* para buscar su propio bien y su salvación, pero sólo pocos obtienen el conocimiento verdadero. En tal sentido se afirma que el verdadero conocimiento de Dios no es un mandamiento,

sino un don, o sea un efecto de la serie de las causas externas o fortuna³⁷. En efecto, la mayor parte de los hombres no es guiada por la razón y por el intelecto, sino por la imaginación³⁸.

7. El hombre libre puede dominar en gran parte sus propias pasiones y lograr la amistad con los otros hombres³⁹. Esto, en cambio, no es posible para el hombre dominado por la imaginación, el cual, sin embargo, podrá ser conducido a la amistad con los otros hombres por la religión, que tiene como órgano propio la imaginación y puede inducir, mediante la obediencia, al ejercicio de la justicia y de la caridad. Por esto el fin de la religión es el control práctico de la imaginación⁴⁰.

8. La distinción entre religión y filosofía se reduce, en última instancia, a la distinción entre imaginación e intelecto. Quien deseara confundirlas, pretendería entender imaginando e imaginar razonando y entendiendo⁴¹.

c) Razones ético-políticas

1. El fin del individuo humano es la beatitud, o salvación, que consiste en el ejercicio de la libertad, o sea del intelecto⁴².

2. Nada es más útil al hombre que otro hombre. Por lo tanto, nada es más útil para la perfección de todo individuo humano que la amistad con otros hombres y una sociedad bien organizada⁴³.

3. La seguridad es prerrogativa principal del Estado: “La libertad, o fortaleza de espíritu, es una virtud privada, mientras que la virtud de un régimen político es la seguridad”⁴⁴. Tal afirmación no está sin embargo en conflicto con lo que se lee en el cap. XX del *Tractatus theologico-politicus*: “finis revera Reipublicae libertas est”⁴⁵. Por lo tanto, es necesario garantizar la concordia civil, condición interna indispensable para la consecución de la seguridad. Por otra parte, la defensa de la paz y la promoción de la concordia constituyen el supremo ejercicio de la caridad⁴⁶.

4. La contaminación entre religión y verdad, o entre fe y filosofía, es una de las principales razones de litigio civil. La introducción en la religión de tantas cuestiones de especulación filosófica hace asemejar la Iglesia a una academia y la religión a una ciencia, o más bien a una disputa (*altercatio*)⁴⁷. Por esto, para evitar los males que derivan de “referir al derecho divino las cuestiones puramente especulativas”⁴⁸, “nada más seguro se puede hallar razonablemente

para el estado que ubicar la piedad y el culto religioso únicamente en las obras, es decir, en el ejercicio exclusivo de la caridad y de la justicia, dejando a cada uno libertad de juicio en todo lo demás”⁴⁹. Por lo tanto, la separación entre religión-obediencia y filosofía-verdad es indispensable para garantizar la paz social, que es condición de la seguridad, la cual constituye a su vez el horizonte de la libertad, o sea de la salud y de la quietud del ánimo.

1.5. “Verdadera religión” y tolerancia

Si se examina ahora la cuestión de la tolerancia a la luz de las consideraciones precedentes, parecen imponerse las siguientes conclusiones:

1. La distinción entre obediencia y verdad y la atribución de la verdad únicamente al ámbito de la filosofía le quitan todo fundamento teórico a la posibilidad misma de introducir la cuestión de una “tolerancia teórica” entre diferentes religiones, como en cambio puede ocurrir en las posiciones de Castellione o de Socino, quienes sostienen, si bien en distinta medida, una cierta relación constitutiva entre religión y verdad⁵⁰. En tanto que éstas son concebidas como completamente separadas, en el sistema spinoziano caen las premisas teóricas sobre las cuales podría fundarse el mismo relativismo dogmático.

2. Por otra parte, la así llamada “tolerancia práctica” tiene sentido y plena justificación sólo si constituye el correlato de una “intolerancia teórica”, incluso si sólo se profesa parcialmente. En efecto, la “tolerancia teórica” ha tenido históricamente el fin de reducir, o más aún eliminar, la intolerancia práctica, considerada como consecuencia directa inevitable de la intolerancia teórica. No es ahora mi tarea discutir si, en ciertas condiciones, el ejercicio de la “tolerancia práctica” puede ser acompañado por una rigurosa “intolerancia teórica”. Me limito a observar que en el sistema spinoziano no parecen darse los presupuestos ni de una tolerancia ni, tanto más, dada la separación entre religión y verdad, de una intolerancia teórica.

3. Por lo demás, no parecen darse ni siquiera las condiciones teóricas que permitan y vuelvan concebible el ejercicio de la tolerancia práctica entre hombres religiosos. En efecto, pueden darse dos modalidades distintas de ejercicio de la religión:

a. Para los adeptos de las religiones positivas, que confunden religión y verdad, subordinando la salvación al presunto conocimiento de una verdad

especulativa, la tolerancia práctica parece ser un ideal inalcanzable. Sólo puede ser garantizada por la autoridad suprema, o sea por el ejercicio de la fuerza. Los ejemplos que la historia ofrece al filósofo le parecen irrefutables. Tales hombres, más supersticiosos que religiosos, viven en un odio recíproco y actual, o de todos modos siempre potencial, hasta que su explosión es impedida por la autoridad pública. Reléanse las frases lúcidas y amargas del *Prefacio al Tractatus theologico-politicus*: “a menudo me ha maravillado que hombres que se envanecen de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la moderación y la lealtad con todos, contiendan entre ellos con ímpetu tan rencoroso y se odien mutuamente con tan feroz y constante ensañamiento, para hacer entender con ello, antes que con el ejercicio de la virtud, la clase de fe profesada por cada uno; las cosas ya han llegado al punto en que casi no se puede distinguir de quienes se trata, si de un Cristiano, de un Turco, de un Judío o de un Pagano, si no por las vestimentas de cada uno, y por el culto o por la iglesia que frecuenta o por la opinión que sigue o por el maestro sobre cuya palabra suele jurar. Por lo demás, llevan todos la misma vida”⁵¹. Estos hombres no han llegado todavía al límite histórico de la tolerancia práctica.

b. Por otra parte, para aquellos hombres que profesan la verdadera religión, es decir, que convienen sobre pocos dogmas esenciales y ejercitan la justicia y la caridad, la tolerancia práctica parece ser un ideal superado, porque el espíritu de justicia “justifica”, precisamente, las diferencias según las cuales cada uno interpreta y vive, en conformidad con su propia índole, experiencia y fortuna, el dogma fundamental. A su vez, el amor al prójimo, realmente vivido, está más orientado a la gozosa edificación que a la melancólica soportación. Esos hombres ya han sobrepasado el límite histórico de la tolerancia práctica⁵².

4. Si la tolerancia práctica implica necesariamente una intolerancia teórica, ésta se configura como soportación de un mal considerado como objetivo y por lo tanto no sin el agregado de una cierta tristeza. Pero ésa es la primera y fundamental de las pasiones nocivas. Antes bien, es el símbolo mismo de la imperfección, siendo el pasaje de una mayor a una menor perfección⁵³.

Si esto es así, parece evidente que la noción de tolerancia no puede situarse en el sistema de Spinoza.

5. Se puede además observar que el conocimiento verdadero conduce a la conciencia de la positividad absoluta del ser. Sobre este plano no parece posible ninguna justificación o fundación doctrinal de la tolerancia. En efecto, si todo

ser, en proporción a su esencia y existencia determinadas, expresa una perfección, todo ser, en cuanto es, expresa un perfecto y completo derecho a la existencia y, en cuanto necesariamente coincidente con su esencia determinada, puede llamarse bueno y verdadero⁵⁴. Pero entonces, si se reconoce que la verdad coincide con el ser, ¿cómo se piensa y se justifica el error?

A tal pregunta se responde en el párrafo siguiente. Mientras tanto, si las consideraciones precedentes no son erróneas, parece posible concluir que la filosofía de Spinoza no puede ser incluida de derecho en la historia de la idea de tolerancia. Parece más bien señalar la conclusión teórica de dicha historia y, quizás, el inicio de una nueva.

2. Verdad y error

La separación efectuada por Spinoza entre verdad especulativa y salvación (en el sentido de que la salvación puede ser conseguida aun en ausencia de verdad especulativa), como también entre verdad especulativa y religión (en el sentido de que la religión puede conseguir la salvación sin implicar la posesión de la verdad especulativa), es la expresión de la distinción efectuada entre los géneros de conocimiento y de la separación entre verdad y error. No se trata ahora de examinar completamente la doctrina spinoziana de la verdad y del error, sino de extraer de ella lo que sirva para nuestro fin.

1. Antes que nada, se deberá recordar que Spinoza califica como demencial toda forma de escepticismo en torno a la posibilidad del intelecto humano de conocer la verdad⁵⁵. En el *Korte Verhandeling*, la verdad es identificada con Dios y es señalada como índice de sí y de lo falso⁵⁶. Tal doctrina es confirmada en la *Ethica*⁵⁷, mientras que en el *Tractatus theologico-politicus*, como ya se ha visto, la verdad se refiere únicamente al ámbito de la filosofía.

2. El error en cuanto tal no consiste en algo positivo sino en una simple privación. No tiene una esencia ni expresa una esencia: todo lo que tiene una esencia es verdadero⁵⁸. Por eso el error no consiste en las representaciones imaginativas o sensibles en cuanto tales. Éstas obedecen a leyes naturales necesarias y determinadas y son necesariamente verdaderas⁵⁹.

3. El error consiste en el juicio, o sea en la afirmación infundada de las relaciones entre representaciones; en otros términos, consiste en la presunción de afirmar de un todo lo que se conoce sólo de una parte⁶⁰.

4. El error no se hace evidente por sí mismo, sino que es vuelto evidente a causa de la posesión de la verdad. Por lo tanto, nadie que esté en el error sabe que lo está⁶¹.

5. Nadie comete errores con la intención o con la voluntad de errar. En efecto, no sólo no hay voluntad libre, sino que no hay voluntad propiamente dicha. Nadie puede determinar con su voluntad los pensamientos que piensa, en el orden con el que los piensa⁶².

6. Por lo tanto el error es una “verdad parcial” y, en cuanto tal, expresa algo determinado y necesario⁶³. En tal sentido, se puede hablar del “derecho” del error a existir y del derecho, o más bien de la determinación, de un intelecto finito al error. En cuanto “idea inadecuada”, el error expresa la necesaria y nunca totalmente superable dependencia del hombre de las causas externas, es decir, del poder de la fortuna⁶⁴. El error, así concebido y despojado de toda connotación y valor moral, coincide con la particularidad misma de cada individuo y con su diferencia. El derecho al error coincide con el derecho a la diferencia, y esto se funda sobre la simple realidad de lo diferente.

7. Dadas estas premisas, se puede concluir fácilmente que la diferencia entre quien está en la verdad y quien está en el error es una relación entre entes de distinta perfección, o simplemente entre distintos efectos, determinados de distinto modo por las causas externas⁶⁵. ¿Por qué, entonces, la relación entre diferentes nunca encontraría su expresión en la “tolerancia” de la mutua diferencia? En efecto, aquel que conoce la verdad conoce la necesidad de lo diferente, la comprende y la ama, del mismo modo que comprende y ama su propia diferencia. En cambio, quien está en el error y posee una perfección insuficiente para reconocer el derecho ajeno a la diferencia, buscará negarlo de alguna manera y reducir al otro a la identidad consigo. Será necesariamente intolerante y podrá ser solamente *constreñido* a la tolerancia por una autoridad superior. La conducción del error y su regulación práctica se manifiestan por eso como un deber de la política.

8. Finalmente se debe notar que el “derecho” al error es una implicación necesaria del derecho a la libertad de conciencia, es decir, de su realidad y necesidad.

3. El derecho natural a la libertad de conciencia

El tema de la libertad de conciencia es vinculado por Spinoza con el de la inalienabilidad radical del derecho natural que cada individuo posee. Para el hombre, el límite extremo de una eventual transferencia de su derecho a otros está constituido por la posibilidad de continuar siendo hombre: “nadie podrá nunca transferir a otros su propio poder ni, por consiguiente, su propio derecho hasta el punto de dejar de ser hombre”⁶⁶. Pero la conciencia, o sea el poder de sentir y razonar libremente, constituye una propiedad esencial y constitutiva de la naturaleza humana; por lo tanto, no puede ser transferida sin transferir con ella la humanidad misma: “nadie puede ni puede ser constreñido a transferir a otros su propio derecho natural, es decir, la propia facultad de razonar libremente y de expresar su juicio en torno a cualquier cosa. Como consecuencia de esto, se entiende por violento aquel poder que se ejerce sobre las conciencias, y que la suprema majestad violentaría a sus súbditos y usurparía su derecho cuando pretendiera prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y lo que debe rechazar como falso; y por cuáles opiniones debe guiarse el ánimo de cada uno en el ejercicio de sus deberes hacia Dios. Todo esto, en efecto, entra en el ámbito del derecho individual, al cual nadie, aunque quiera, puede renunciar”⁶⁷. Entonces, el derecho a la libertad de religión es esencialmente individual y privado. En efecto, consistiendo la religión “no tanto en los actos externos, cuanto en la simplicidad o en la sinceridad del ánimo; no le compete a ningún derecho público ni a ninguna autoridad pública. La simplicidad y la sinceridad del ánimo no se infunden en los hombres con el imperio de las leyes y con la fuerza de la autoridad pública, y absolutamente nadie puede ser constreñido con la fuerza o con las leyes a volverse beato; para ello se requiere, en cambio, *una exhortación pia y fraterna, una buena educación y, sobre todo, propiedad y libertad de juicio*. Gozando cada uno del pleno derecho de pensar libremente, aun en materia de religión, y no pudiendo concebirse que alguien pueda perder ese derecho, cada uno tendrá también el pleno derecho y la plena autoridad de juzgar libremente en materia religiosa y, por consiguiente, de explicarla e interpretarla por sí mismo”⁶⁸.

Conviene llamar la atención sobre tres medios indicados por Spinoza en el texto precedente como necesarios para conseguir la beatitud, aquella *animi simplicitas et veracitas* en la cual consiste la verdadera Religión. Antes que nada

se puede observar que la identificación de la Religión con la *simplicitas* y la *veracitas* del ánimo aparece solamente en este lugar, y tal circunstancia contribuye a volver no inmediatamente evidente y nada fácil la interpretación de los dos adjetivos. *Simplicitas*, lejos de indicar ingenuidad o espontaneidad natural, parece más bien implicar la connotación positiva de un ánimo enmendado, capaz de distinguir lo esencial de lo superfluo y de lo vano. *Veracitas*, si bien indica la "sinceridad" de ánimo, es también, verosímelmente, correlativa de la *libertas animi*, con la que se establece amar a Dios en el *Ep 43*⁶⁹, o de la *integritas animi* en la que consistiría la religión en un pasaje del *Tractatus politicus*⁷⁰.

En todo caso, *simplicitas* y *veracitas* parecen ser atributos racionales que expresan la potencia y perfección del ánimo. ¿No consiste en ellos la beatitud, o sea el fin y el vértice de la perfección humana? ¿Cómo se llega entonces a la beatitud, o sea a la perfecta *Religio*? ¿Con qué medios puede el hombre ser conducido hacia ella?

En primer lugar, observa Spinoza, a través una *monitio* inspirada por piedad y por espíritu fraterno. El término *monitio* implica simultáneamente la información, la advertencia, la corrección y la exhortación al prójimo, para que sea ayudado y sostenido en el itinerario de la beatitud. El tema de la *monitio fraterna* está entre los más característicos y recurrentes de la tradición bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en particular en Pablo⁷¹. Spinoza parece hacerse eco de esta norma bíblica, aludiendo a una suerte de *monitio* elevada a sistema y praxis social más que individual; pero su llamamiento a la *pietas* de todos modos lleva con certeza el ejercicio de la *fraterna monitio* dentro del ámbito de la virtud racional. En efecto, por "piedad" se entiende "el deseo de actuar bien, que nace de vivir bajo la guía de la razón"⁷².

2. El segundo instrumento es la buena educación, de la que el filósofo reconoce la importancia e indica la necesidad ya en el comienzo del *Tractatus de intellectus emendatione*⁷³.

3. El tercero y más importante es un *proprium et liberum iudicium*. La *proprietas* parece indicar la rectitud del juicio, su conformidad a la norma de la verdad; en cambio, la *libertas* expresa, además de la independencia de coacciones externas, el poder y la actividad de un intelecto enmendado. La formación de un *proprium et liberum iudicium* es por lo tanto condición de la beatitud individual; pero tal formación se hace posible sólo a partir de la

posesión actual de dicho *judicium* por parte de otros, que lo cultiven y lo comuniquen. La religión, consistente en un *animus simplex et verax*, es por lo tanto el resultado de la formación filosófica, hecha posible por la existencia de una estructura social bien organizada y predispuesta a tal fin. Por eso surge de modo evidente que el resultado de la beatitud no se consigue mediante el ejercicio pasivo de la tolerancia, sino más bien a través del ejercicio activo de las virtudes racionales⁷⁴.

Además, si la libertad de conciencia, es decir, el razonar y sentir conforme a la índole y a la experiencia de cada uno, es un derecho natural inalienable –en el sentido de que es imposible su alienación, aun si se lo desea–, es un producto de las leyes naturales y es tanto menos objeto de tolerancia como lo son los cuerpos diferentes al nuestro. En efecto, la “tolerancia” de la diferencia ajena está fundada sobre la presunción de un diferente y peculiar derecho nuestro a la diferencia. Tal presunción, sin embargo, se da sólo cuando se ignora que todo lo que existe deriva con un decreto inmutable y una necesidad libre de la misma sustancia, de la cual expresa, en infinitos modos, la infinita perfección.

4. El derecho de la autoridad pública en materia religiosa

El pensamiento de Spinoza en torno a este asunto puede ser sintetizado así:

1. Dado que la religión, como se ha visto, consiste en la *animi simplicitas et veracitas* y por ende pertenece al ámbito de los derechos privados e individuales, no públicos, en su ejercicio esencial no cae bajo la jurisdicción de ninguna autoridad pública⁷⁵. Por lo tanto es un derecho inalienable de cada uno creer y pensar conforme a la propia índole y experiencia. Por lo demás, es posible verificar en la misma religión judía un proceso gradual desde una ley transmitida a través de los escritos, códigos externos prescriptivos, a una ley inscrita cada vez más en los corazones⁷⁶.

2. Por otra parte, es conforme a la naturaleza de la religión y a la conservación del Estado que las autoridades supremas y sólo ellas tienen el derecho de regular el culto y las manifestaciones externas de la religión⁷⁷. Esta tesis se demuestra con los siguientes argumentos:

a. Compete únicamente a las autoridades supremas el derecho a decidir qué es lícito e ilícito con respecto a las acciones y a los hechos⁷⁸. Por lo tanto, siendo nocivo para la religión y para el Estado conceder a los ministros de los asuntos

sacros algún derecho a dar leyes o tratar los asuntos de gobierno, es decir, a suplantar de alguna manera a la autoridad pública⁷⁹, la religión puede recibir sus prerrogativas externas sólo de aquellos que tienen el derecho de mandar⁸⁰.

b. Esta norma es conforme a la naturaleza de la religión porque, consistiendo en el ejercicio de la piedad, tiene como fin primordial la justicia y el amor al prójimo. Pero tal objetivo se expresa en la realización de la paz social y en la conservación del Estado, es decir, en una acción conforme a la utilidad pública⁸¹. Por esto se demuestra que solamente las autoridades públicas, predispuestas a la defensa y al mantenimiento del Estado, son las únicas intérpretes de la religión, en sus manifestaciones externas.

c. En fin, dado que los cultos externos no sirven para el verdadero conocimiento de Dios y para el amor que de ello proviene, aunque tampoco los impiden, su ejercicio puede y debe ser subordinado a la paz y a la seguridad del Estado⁸².

3. La actitud del Estado en relación a la religión no es entonces concebida por Spinoza en términos de tolerancia, sino en términos de rigurosa determinación y atribución de derechos, con respecto a la naturaleza y a los fines de la religión, por un lado, y a la naturaleza y a los fines del Estado, por el otro. La auténtica experiencia religiosa, que consiste en el conocimiento verdadero y en el amor a Dios, así como en el ejercicio de la piedad, está completamente sustraída a toda determinación externa y es ajena, pues, por su naturaleza, a todo ejercicio de tolerancia. Por otra parte, dado que el culto externo, como todo lo que concierne a las acciones, es de derecho público, debe ser regulado por las leyes del Estado, para que estén garantizadas la paz y la seguridad. Con tal que estos fines sean conseguidos, se concede a cada uno la máxima libertad de acción, como en toda otra esfera del obrar. Y como la libertad de obrar concedida a los comercios o a cualquier otra actividad no puede ser considerada tolerancia por parte de las autoridades públicas, así no puede ser considerada tolerancia la libertad reconocida en materia religiosa, hecha la salvedad de los fines propios del Estado.

4. La intervención del Estado en la tutela y en el ordenamiento de las expresiones externas de la religión asume formas diferentes en relación a los diferentes regímenes políticos. En el *Tractatus politicus* Spinoza ha delineado los rasgos esenciales de la intervención estatal en el régimen aristocrático. Tres son los criterios principales: 1. todos los patricios tienen la misma religión,

simplísima y más universal; como se ha descrito en el *Tractatus theologico-politicus*; 2. a los ciudadanos pertenecientes a otras religiones se les concede construir templos, aunque pequeños, de medida establecida, un poco distantes uno de otro, para evitar ocasiones de rivalidad y contienda; 3. los templos dedicados a la religión patria son grandes y suntuosos y los mismos patricios cumplen funciones sacerdotales⁸³.

A causa de su repentina muerte, Spinoza no pudo definir los principios de la intervención pública en materia de culto en el régimen democrático, al cual se inclinaban sus preferencias personales. No es lícito plantear las hipotéticas soluciones previstas. Se puede solamente presumir que, adoptadas las oportunas precauciones para evitar ocasiones de contienda entre los diferentes grupos religiosos, a fin de garantizar la seguridad y la paz del Estado y conforme al derecho exclusivamente privado de la religión, se habría reconocido a cada uno la máxima libertad de expresión.

III Conclusión

En las páginas precedentes se ha delineado un cuadro sintético de referencias, que permitiría determinar de manera fidedigna la posición de Spinoza respecto a la idea histórica de tolerancia. El cuadro no es completo y los análisis podrían ser más amplios y articulados, en cuanto al perfil histórico y crítico. Dentro de los límites materiales en los que el presente trabajo debía desarrollarse, he tratado de elaborar una argumentación suficiente para sostener la hipótesis propuesta. Los principales resultados de la indagación pueden sintetizarse así:

1. Spinoza no emplea el término "tolerancia" para indicar la actitud de quien reconoce a los otros el pleno derecho a la libertad de conciencia y por lo tanto de expresión religiosa. Al término "tolerancia", que aparece una sola vez, le confiere el significado etimológico de "soportación" paciente de una adversidad.

2. La decisión de no emplear este término es correlativa al juicio implícito y, por así decir, objetivo que los textos spinozianos contienen acerca de las premisas y de los presupuestos teóricos de la idea histórica de tolerancia, con especial atención a la relación entre religión y verdad, religión y salvación, y a los fundamentos y a la extensión del derecho natural. Por eso se ha demostrado que, separando completamente la religión del ámbito de la verdad, elaborando

una idea desmitificada de salvación -que puede ser alcanzada incluso con las únicas fuerzas de la naturaleza humana y fuera de toda experiencia religiosa tradicional-, declarando inalienable el derecho natural a la libertad de conciencia porque es constitutivo de la misma naturaleza humana, Spinoza se sitúa más allá de los presupuestos teóricos de la idea de tolerancia.

3. El ideal histórico de tolerancia resulta pues objetivamente criticado y superado, tanto en su posición teórica, como en su actitud ética. La crítica a la posición teórica deriva de lo arriba expuesto. Consiste en la construcción de una filosofía fundada de manera radical sólo sobre los recursos de la naturaleza humana. Comparadas con ella, las premisas teóricas de la idea de tolerancia revelan una naturaleza esencialmente teológica y no aparecen más que como una inquietud, tentación o, en el mejor de los casos, aspiración filosófica incumplida. En otros términos, puede decirse que la crítica implícita hecha por Spinoza a las filosofías de la tolerancia es el juicio de la filosofía sobre la "no filosofía". De ésta, sin embargo, no se produce una crítica formal y directa, no constituyendo para la filosofía un interlocutor adecuado y por lo tanto posible. Por eso, dicha crítica puede ser solamente objetiva e implícita, consistiendo en la construcción misma de un verdadero modelo filosófico.

Por otra parte, no se puede olvidar que la idea de tolerancia nace en el ámbito de las luchas religiosas y teológicas del siglo XVI y que su matriz es, precisamente, teológico-religiosa. La idea de tolerancia aparece como una suerte de implícita autocrítica a la que la religión teologizada se ve constreñida por su misma lógica, para sustraerse al odio y a las demás pasiones nefastas que de ella derivan. Aparece, por lo tanto, como el intento de escapar, en el plano ético, a la inevitable intolerancia ideológica y práctica a la que la religión teologizada es llevada por su naturaleza. Pero dicha huida o, si se prefiere, dicho intento de transferencia y de liberación, lejos de conducir fuera de la teología, es su continuación y conserva de ella, incluso en los casos más radicales, un eco, una impronta y un límite insuperable. Dado que la tolerancia no nace de la libertad de ánimo, o sea del segundo y del tercer género de conocimiento, sino del primero, o sea de la imaginación, se expresa éticamente como una imperfección, inevitablemente acompañada por cierta tristeza.

4. De la libertad del ánimo surge la piedad, un deseo de hacer el bien generado por la razón; nace la conciencia de que el otro hombre, guiado por la razón, no es lobo o adversidad para el hombre, sino la ayuda más perfecta que se pueda

encontrar en la naturaleza; nace pues la exigencia de instituir un sistema educativo y político capaz de conducir a los hombres a la mayor perfección posible, a la formación de juicios rectos y libres. Éste es el hombre religioso spinoziano: aquel que vive según justicia y caridad, porque es impulsado por la potencia de un conocimiento enmendado.

5. Conocida la necesidad ontológica de la verdadera religión, es decir, el inevitable “servicio de Dios” implicado en cada existencia, y llevada de nuevo a la esfera de la experiencia privada y a las leyes de la imaginación la expresión religiosa, con la que cada uno interpreta y expresa el “servicio de Dios” al que por naturaleza está determinado, los hombres ya no se distinguen en referencia a su elección religiosa, sino sólo en relación a la capacidad y a la cualidad de su conocimiento. Pero dado que la realización del conocimiento está ligada mayormente a la serie de las causas externas, o sea al poder de la fortuna, el hombre que lo haya recibido “en don” no obrará con espíritu de “tolerancia” en sus relaciones con quien no lo haya alcanzado o lo posea en menor medida. Al contrario, será movido por la razón a hacerse instrumento de la fortuna y a obrar para que muchos otros entiendan lo que él mismo entiende, consiguiendo, con él, una naturaleza humana más perfecta⁸⁴.

Notas

¹ F. Rufini, *La libertà religiosa*, I. *Storia dell'idea*, Bocca, Torino 1901, p. 109, y H. Kamen, *Nascita della tolleranza*, Il Saggiatore, Miláno 1967, p. 220, incluyen a Spinoza entre los teóricos holandeses de la tolerancia. F. Pintacuda de Michelis, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 95 y 157-158, juzga las doctrinas del *Tractatus theologico-politicus* (sigla TTP) como la expresión del concepto más maduro de tolerancia. M. Firpo, *Il problema de la tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino 1978 (reimpresión 1989), considera a Spinoza, junto a Bayle y a Locke, entre los representantes más notorios y significativos de la idea de tolerancia en los años de la así llamada “crisis de la conciencia europea”: “Para Spinoza el control del Estado sobre la Iglesia se justificaba precisamente por la exigencia de individualizar un custodio supremo, no de esta o aquella ortodoxia doctrinal, sino más bien de una tolerancia general” (p. 245). Cfr. también el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, por A.

Lalande, PUF, Paris 1962 (9ª ed.), p. 1133; *Enciclopedia filosofica*, VI, Sansoni, Milano 1969 (2ª ed.), p. 500. Por otra parte, sólo a modo de ejemplo de la historiografía spinoziana: Guzzo considera que Spinoza escribió el *Tractatus theologico-politicus* para sostener el liberalismo dewittiano, que “tenía bajo su bandera una tolerancia iluminada para toda especulación libre” (A. Guzzo, *Il pensiero de Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze 1980 [1ª ed. 1924], p. 221). Para Guzzo, Spinoza enuncia y sostiene “la tesis de la independencia y tolerancia mutuas” entre el teísmo (es decir, la religión) y el inmanentismo (la filosofía), si bien en “sentido particularísimo”, p. 223. Para P. Martinetti, *Spinoza*, editado por F. Alesio, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 395, la tolerancia constituye la “conclusión definitiva” a la cual Spinoza lleva sus indagaciones sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado; C. Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Studium, Roma 1984, p. 152, auspicia una investigación sobre las consecuencias que la historización del mensaje bíblico, realizada por Spinoza, “comporta a nivel de filosofía religiosa, no como destrucción de lo religioso como tal, sino en nombre de un concepto de religión abierto y tolerante, libre de clausuras dogmáticas y fanatismos”. Cfr. También Ch. Appuhn, *Notice* preliminar a Spinoza, *Oeuvres*, Garnier-Flammariion, Paris 1965, I, pp. 8 y 10; H. G. Hubbeling, en una nota agregada a Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Vrin, Paris 1983, p. 55, declara que “fue partidario de la tolerancia que preconizaban Jan de Witt y los regentes...”. Es quizás superfluo continuar. Una consideración particular, para la especificidad y sistematicidad del análisis, merece el estudio de C. Gallicet Calveti, *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Vita e Pensiero, Milano 1968, en el cual se efectúa un amplio y puntual examen de la noción de tolerancia y de sus presupuestos teóricos, elaborados por Spinoza en el TTP, “obra específicamente dedicada a este tema” (p. 2). La autora individualiza en el *irenismo ético* la forma particular asumida por el concepto spinoziano de tolerancia. Extraigo de la interpretación de Gallicet Calveti la distinción entre *tolerancia teórica* y *tolerancia práctica* a la que me referiré a continuación.

² Para las diversas acepciones del término “tolerancia” en la edad moderna véanse las obras de Ruffini, Kamen, Pintacuda de Michelis, Gallicet Calveti y Firpo, arriba citadas, así como la cit. *Enciclopedia filosofica*, el *Vocabulaire...*, que señala también la discusión crítica sobre este término; a éstos se pueden agregar P. Foulquier-Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris 1969, 2ª ed., y *The Encyclopedia of Philosophy*, editada por P. Edwards, New York-London 1967.

³ E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, M. Nijhoff, La Haye 1970, s. v. Los ordenamientos y clasificaciones informáticas de la *Ethica* (ed. por M. Gueret-A. Robinet-P. Tombeur, Louvain-La Neuve 1977); *del Tractatus politicus* (ed. por P. F. Moreau-R. Bouveresse, Paris 1979); *del Tractatus de intellectus emendatione* (ed. por E. Canone-G. Totaro, Lessico Intellettuale Europeo, Roma, en prensa) y una revisión sistemática

de las obras de las que todavía no se han realizado los índices parecen confirmar este dato. Se puede observar que en algunos importantes diccionarios filosóficos de la época (*Gloceusius, Micraelius*) el término *tolerantia* no está registrado, mientras que en J. Altenstaig-J. Tytz, *Lexicon theologicum*, Colonia 1819 (reimpresión 1974), *Tolerantia* es identificado con “paciencia” (“idem est quod patientia, venitque et tolero, quod est patienter fero”). Es en este sentido que, generalmente, es empleado incluso en las discusiones teológicas y religiosas para indicar la necesidad de soportar pacientemente el diferente punto de vista de otro. Pero es exactamente en tal sentido y en tal contexto que Spinoza, como parece, se abstiene de emplear este término, por las razones que se indicarán más abajo.

⁴ B. Spinoza, *Opera*, ed. por C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925, III, p. 245, 4-9. Las referencias a las obras de Spinoza serán extraídas de esta edición, indicada con la sigla G.

⁵ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. y notas de A. Droetto-E. Giacotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, p. 487. Las citas italianas del TTP serán tomadas de esta traducción.

⁶ Guzzo, *Il pensiero...*, p. 220; Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. por A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 417.

⁷ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, ed. por S. Casellato, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 357.

⁸ B. Spinoza, *Oeuvres*, II. *Traité théologico-politique*, p. 333.

⁹ B. Spinoza, *Oeuvres complètes*, ed. por R. Caillois-M. Frances-R. Misrahi, Gallimard, Paris 1967 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 905.

¹⁰ Cfr., por ejemplo, *Het Interest van Holland, ofte Gronden van Hollands welvaren*, obra atribuida a De Witt, pero compuesta en gran parte por P. De La Court (Amsterdam 1622). De la pluma de los hermanos J. Y P. De La Court (Van Hove), salieron, entre otros, *Politike discoursen...*, Leyde 1622, trad. francesa de M. Frances, *La balance politique*, Paris 1937, a cuya *Introducción* me remito para informaciones ulteriores.

¹¹ Kamen, *Nascita...*, p. 155, y también, sobre todo el periodo, pp. 146-157; Ruffini, *La libertà...*, pp. 99-109; L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, Gallimard, Paris 1969, *passim*. Sobre Coornhert y Spinoza, cfr. J. J. Von Schmid, *Coornhert en Spinoza*, Brill, Leiden 1957 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 14) y H. Bongers, *Spinoza en Coornhert*, Leiden, Brill 1989 (Medelingen vanwege het Spinozahuis, 57).

¹² Sobre Episcopius me remito a las observaciones y a la bibliografía citada en Pintacuda De Michelis, *Socianesimo...*, pp. 52-56, 101-104 y *passim*.

¹³ Kolakowski, *Chétiens...*, subraya la exigencia de la tolerancia expresada en

forma diferente por estos grupos, pero también la dificultad de su ejercicio concreto y de su definición teórica: cfr. en particular, pp. 280-288: "Le paradoxe de la tolérance".

¹⁴ F. F. Blok, *Caspar Barlaeus en de Joden. De geschiedenis van een Epigram*, "Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis", 57 (1977), pp. 179-209, y 58 (1978), pp. 85-108; y también *Quelques humanistes de la Jerusalem de l'Occident*, en *Acta conventus neolatini amstelodamensis*, P. Tuynman-G. C. Kuiper-E. Kessler (eds.), W. Fink Verlag, München 1979, pp. 107-135.

¹⁵ TTP XX, trad. Droetto-Giancotti, p. 488. A juicio de Meinsma, *Spinoza...*, p. 375, Amsterdam era la menos tolerante entre las ciudades de los Países Bajos: "dans aucune autre ville de notre pays la liberté de parole ne courait autant de dangers que justement là".

¹⁶ Para una edición reciente de los textos latino y neerlandés del *Prefacio*, cfr. F. Akkerman, *Studies in the posthumous works of Spinoza*, Groningen 1980: los lugares citados están en pp. 245-247 y 271:

¹⁷ L. Meyer, *Woordenschat*, H. Boom, Amsterdam 1698, 6ª ed., p. 159. Kolakowski, *Chrétiens...*, p. 131, nota 28, observa que este término no expresa tanto la tolerancia que las autoridades pueden tener en relación con las minorías disidentes, sino que designa "expressément la 'tolérance mutuelle' qui suppose l'égalité des deux parties impliquées dans le conflit et qui exige de toutes deux qu'elles renoncent a imposer leur propre point de vue par la violence".

¹⁸ B. De Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand - Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, intr., ed., trad. y notas de F. Mignini, Japadre editore, L'Aquila-Roma 1986, p. 122. Las citas del KV serán tomadas de esta edición, indicada con la sigla M.

¹⁹ Remito a los trabajos de C. Gallicet Calvetti y a la bibliografía allí citada: *Spinoza. I presupposti...*, pp. 132-148; *Sebastiano Castellion il riformato umanista contro il riformatore Calvino*, Vita e Pensiero, Milano 1989, Centro di Metafisica (para Socino, pp. 161-209); *La filosofia di Socino e il problema della tolleranza*, en *Grande Antologia filosofica*, Marzorati, Milano 1964; cfr., finalmente, el ensayo publicado en este mismo volumen *La tolleranza religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 57-106. Para el desarrollo de este concepto en los seguidores de Socino cfr. Pintacuda De Michelis, *Socinianesimo...*

²⁰ KV II, cap. 3, # 8 (M, p. 215); TTP, praef. (G III, p. 8, 1-9).

²¹ Para el tema de la desmitificación en el KV, cfr. M, pp. 709-710, 737-739.

²² TTP XIV (G III, p. 179, 26; p. 180, 6).

²³ TTP XIII (G III, p. 167, 22-25).

²⁴ TTP XIII (G III, p. 168, 30-33). Dicha conclusión está en conformidad con la

tesis sostenida en el capítulo precedente, según la cual la religión enseña "verum vivendi modum" (TTP XII, G III, 162, 15-22).

²⁵ TTP XIII (G III, p. 168, 15-20). Obsérvese que aquí se trata de conocimiento y que por lo tanto en este texto no se recurre exclusivamente a la voluntad, con las implicaciones problemáticas entrevistadas en Droetto- Giancotti Boscherini, trad. it. cit., p. 340, nota 12.

²⁶ TTP XIII (G III, p. 172, 18-23).

²⁷ TTP XIV (G III, p. 177, 17-19).

²⁸ TTP XIV (G III, p. 177, 10-13).

²⁹ TTP XIII (G III, p. 161, 25-30; p. 172, 25-26): "veram enim Dei cognitionem non mandatum, sed donum divinum esse ostendimus".

³⁰ TTP XIV (G III, p. 179, 32-35).

³¹ KV I, cap. 2, # 1; E I, def. 6: "Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit".

³² E I, def. 2 y 5; prop. 28; II, prop. 6.

³³ KV II, praef. # 5; E II, def. 2: "Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sino quo res, et vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest".

³⁴ KV II, praef. # 2, nota; E II, prop. 10, sch. cor.; prop. 21, sch.: "ostendimus (in sch. prop. 7 hujus) Corporis ideam, et Corpus, hoc est (per prop. 13 hujus) Mentem, et Corpus unum, et idem esse Individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur" (G II, p. 109, 11-15); E III, prop. 7; Aff. def. 1: "Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunquē ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum" (G II, p. 190, 2-4).

³⁵ TTP VII (G III, p. 111, 29-30).

³⁶ KV II, cap. 18, # 1: "Vemos entonces que el hombre, dado que es *una parte de toda la Naturaleza*, de la que depende y por la cual es gobernado, no puede hacer nada por sí mismo en aras de su salud y de su propio bien".

³⁷ Para el tratamiento del tema de la "fortuna" entendida como serie de las causas externas, cfr. en particular TTP III.

³⁸ "Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant" E IV, prop. 35, sch. (G II, p. 234, 4-5); cfr. E IV, prop. 44, sch. (G II, p. 250, 10), TTP III (G III, p. 59, 1-2).

³⁹ E IV, prop. 71: "Soli homines liberi... maxima amicitiae necessitudine invicem junguntur" (G II, p. 263, 26-28; cfr. *ibi*, p. 263, 5-6; p. 269, 12-15; p. 273, 17-19).

⁴⁰ Para este tema, que he tratado en otra ocasión, remito al ensayo *Theology as the Work and Instrument of Fortune*, en *Spinoza's political and theological Thought*,

C. De Deugd (ed.), North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York 1984, pp. 127-136.

⁴¹ Para un análisis del concepto spinoziano de imaginación y para la evolución del pensamiento del autor sobre este tema remito a mi libro *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981.

⁴² *Tractatus de intellectus emendatione* (sigla: TIE), ## 1-2, 13-14 (G II, p. 5. 7-23; p. 8, 10; p. 9, 3); KV II, cap. 18, ## 8-9; cap. 19, # 1; cap. 26, # 2, 6-9; E II, prop. 49 sch. (G II, p. 135. 38; p. 136, 6); E IV, app. cap. IV: "In vita itaque apprime utile est, intellectum, seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas, seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur" (p. 267, 2-6); E V, praef.: "mentis libertas seu beatitudo" (p. 277, 11); prop. 36. sch.: "ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti, et aeterno erga Deum Amore, sive in amore Dei erga homines" (p. 303, 2-4).

⁴³ E IV, prop. 18, sch. (p. 223, 8-18); prop. 35, cor. I, II, sch.

⁴⁴ *Tractatus politicus* (sigla: TP) I, 6 (G III, p. 275, 33-34).

⁴⁵ TTP XX (G III, p. 241, 7-8). En efecto, tal afirmación llega como conclusión de un razonamiento en el cual se afirma que el fin del estado es liberar a los hombres del miedo y garantizar que cada uno "secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad existendum, et operandum absque suo, et alterius damno retineat..." (*ibi*, p. 240, 33; p. 241, 7).

⁴⁶ TP 3, # 10 (p. 288, 28-29): "summum charitatis exercitium esse illud, quod ad pacem tuendam, et concordiam conciliandam fit..."

⁴⁷ TTP XIII (G III, p. 167, 25-30).

⁴⁸ TTP XVIII (G III, p. 225, 17-18).

⁴⁹ TTP XVIII (G III, p. 226, 3-6).

⁵⁰ Cfr. Gallicet Calvetti, *Sebastiano Castellion...*, pp. 136-148 y 209-218.

⁵¹ TTP praef. (G III, p. 8, 1-10; tr. it. cit., pp. 4-5).

⁵² Una feliz intuición de la naturaleza ambigua y huidiza de la tolerancia, conectada con su necesidad de definirla como límite en relación a algo que todavía no lo es o que ya no lo es más, tuvo G. Marcel merced a la posibilidad de concebirla en relación al comportamiento o bien al sentimiento: "La tolérance se situe dans une zone frontière et commune à la limite réciproque du sentiment et de l'attitude ou de comportement. On se montre tolérant; l'expression est ici bien significative; je ne sais pas si on est tolérant; je crois qu'on est en deça ou au-delà" (*Du refus à l'invocation*, p. 269, citado en *Vocabulaire...*, p. 730).

⁵³ E III, af. def. 3 y explicatio.

⁵⁴ KVI, cap. 6, ## 8-9; cap. 10, ## 2-3; II, cap. 25, #3; E I, app. (G II, p. 82, 16; p. 83, 32).

⁵⁵ TIE ## 47-48 (G II, p. 18, 24-25).

⁵⁶ KV II, cap. 15, # 3.

⁵⁷ E II, prop. 43 sch.: "sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est" (p. 124, 15-16).

⁵⁸ E II, prop. 35 sch. (p. 117, 10-30); Ep. 23: "Si jam poteris demonstrare, Malum, Errorem, Scelera, etc. quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris, etc. causam esse. Videor mihi sufficienter ostendisse id, quod formam mali, erroris, sceleris ponit, non in aliquo, quod essentiam exprimit, consistere, ideoque dici non posse, Deum ejus esse causam" (G IV, p. 147, 2-8).

⁵⁹ E II, prop. 17 sch.: "notetis velim, Mentis imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat" (p. 16, 11-15).

⁶⁰ TIE # 28, 10; E II, prop. 11 cor.: "rem ex parte, sive inadaequate percipere" (G II p. 95, 5-6); prop. 35-36.

⁶¹ KV II, cap. 15, # 3: "si alguien posee la verdad, no puede dudar de tenerla, pero alguien que esté inmerso en la falsedad o en el error bien puede imaginarse estar en la verdad..."

⁶² KV II, cap. 16, en particular # 6; E II, prop. 48-49.

⁶³ Si, como se ha mostrado en la nota 57, el error es una mera privación y no se dan más que verdades parciales, o sea esencias determinadas, de éstas, como de todo lo que existe, en cuanto existe, habrá una causa determinada. En tal sentido, Spinoza ha debido declarar que las ideas inadecuadas constituyen, al igual que las adecuadas, la esencia de la mente humana: E III, prop. 9 dem.: "Mentis essentia ex ideis adaequatis, et inadaequatis constituitur".

⁶⁴ Ep. II: "errores, id est, particulares volitiones, non esse liberas, se determinari a causis externis, et nullo modo a voluntate" (G IV, p. 9, 21-22); E IV, prop. 3: "Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur" (G II, p. 212, 19-20); cfr. también E IV, praef.: "homo... affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi" (p. 205, 8-12).

⁶⁵ KV II, cap. 15, # 6: "Por eso se percibe, pues, la perfección de quien está en la verdad con respecto a quien no lo está. Dado que uno se modifica fácilmente y el otro no, se entiende que uno tiene más consistencia y esencia que el otro. Y dado que los modos del pensamiento que convienen con la cosa han tenido más causas, así tienen en sí más subsistencia y esencia; y conviniendo enteramente con la cosa, es

imposible que alguna vez sean afectados de diferente forma o sufran una alteración, dado que antes hemos visto que la esencia de una cosa es inmutable. Todo esto no ocurre en la falsedad”. Para el comentario de este fragmento remito a M 658-660.

⁶⁶ TTP XVII (G III, p. 201, 14-16).

⁶⁷ TTP XX (p. 239, 10-18).

⁶⁸ TTP VII (p. 116, 29; p. 117, 5); también en el TP 7, # 26 se afirma que “Religionis, sive Deum colendi jus nemo in alium transferre potest” (p. 319, 11-12). A propósito del derecho inalienable a la libertad de conciencia, en el comentario al TTP, Droetto observa agudamente, sin extraer sin embargo las debidas consecuencias: “no es por tanto cuestión de ‘tolerancia’, en materia de libre pensamiento, como se solía decir de Erasmo, de Socino, de Grocio y de varias clases de Protestantes que vivían en el ámbito del ‘libre examen’, sino más bien de derecho: a menos que con la palabra *tolerancia* no se entienda precisamente la conceptualización jurídica de la idea ya anhelada por Castellione, por Ochino, por Aconcio, por Montaigne, por Junius, por Coornhert y por Taylor, que se hallará concluida en la notoria *Epistola* de Locke” trad. it. cit., p. 491.

⁶⁹ G IV, p. 220, 10; p. 221, 2.

⁷⁰ TP 2, # 22 (G III, p. 283, 28).

⁷¹ Sólo algunos ejemplos: *Lu* 19, 17; *Eccl*, 19, 13-17; la corrección como medio de salvación es casi un *topos* en los *Prov*, 3, 12; 10, 17; 13, 1.18; 15, 5.1.12.31.32; 25, 12; 27, 5, etc.; *Mt* 18, 15-17; *Gal* 6, 1; *II Tess* 3, 15; *II Tim* 2, 24-25; 3, 10; *Hebr* 3, 13.

⁷² E IV, prop. 37, sch. 1.

⁷³ TIE # 15 (G II, p. 9, 4-5).

⁷⁴ La primacía de lo “positivo” con respecto a lo negativo, que, en cuanto tal, es simplemente impensable, es característico del pensamiento de Spinoza, incluso en el aspecto ético y político. Así, por ejemplo, la corrección del error no conduce a la verdad, sino que la posesión positiva de la verdad permite la corrección del error; ni la corrección de las pasiones conduce a la virtud, pues es una afección positiva actualmente vivida la que puede volver inoperante una pasión.

⁷⁵ TTP VII (G III, p. 117, 1-10; p. 116, 22-23).

⁷⁶ TTP XII (G III, p. 158, 28; p. 159, 4).

⁷⁷ TTP XVI (G III, p. 199, 19; p. 200, 2).

⁷⁸ TTP XVIII (G III, p. 226, 7-13); cfr. TTP XX (p. 247, 17-21).

⁷⁹ TTP XVIII (G III, p. 225, 12-14).

⁸⁰ TTP XIX (G III, p. 229, 16-24; p. 230, 7-14).

⁸¹ TTP XIX (G III, p. 232, 1-8; p. 232, 28; p. 233, 2).

⁸² TP 3, # 10.

⁸³ TP 8, # 46-

⁸⁴ TIE # 14: "Esto es, por ende, el fin al cual tiendo: adquirir tal naturaleza y esforzarme para que muchos otros la adquirieran conmigo; es decir, es constitutivo de mi felicidad obrar a fin de que muchos otros entiendan lo mismo que yo entiendo, para que sus intelectos y sus deseos convengan plenamente con mi intelecto y mi deseo (*cupiditas*)" (G II, p. 8, 27-31; versión al italiano del autor).

Traducción de Silvio Mattoni

TRACTATUS POLITICUS;

In quo demonstratur, quomodo
Societas, ubi Imperium Monarchicum
locum habet, sicut & ea, ubi Optimi im-
perant, debet institui, ne in Tyran-
nidem labatur, & ut Pax, Liber-
tasque civium inviolata
maneat.

Facsimil de la portada de la primera edición de las *Obras completas*, 1677