

# FRONTERAS DE LA TOLERANCIA: LA ARQUITECTURA DEL *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* Y SU FUERZA PERTURBADORA

María Luisa de la Cámara

MaríaLuisa.Camara@uclm.es

Universidad de Castilla-La Mancha

## RESUMEN

Spinoza no ha elaborado una doctrina sistemática sobre la tolerancia, sin embargo resulta manifiesta su preocupación por los efectos que tienen para el estado moderno tanto su carencia como una excesiva permisividad en este asunto. En el *Tratado Teológico-político* el filósofo censura la conducta pertinaz de los fariseos por su falta de tolerancia, al mismo tiempo que contempla con recelo la complacencia de algunos políticos holandeses que, en el presente, hacen gala de una tolerancia hipertrofiada. En el presente artículo consideraremos la posición de Spinoza ante estas dos tradiciones, y su propuesta a favor de delimitar con claridad las fronteras de la tolerancia en el estado con el fin de proteger el *imperium* de la república y la libertad del ciudadano.

**PALABRAS CLAVE:** Tolerancia, estado moderno, fariseos, políticos holandeses, malas prácticas, fronteras de la tolerancia

## ABSTRACT

«Boundaries of tolerance: the architecture of the *Theological-Political Treatise* and its disruptive force». Spinoza didn't work out any systematic theory about toleration, although it is clear that he has studied the effects for a modern state of both, the lack of tolerance and the overtolerance and permissiveness. In his the philosopher has criticized the tolerance malpractices that obstinate Pharisees realized in the past as well as the excessive indulgence of such politicians towards certain religious groups in the present. In this article we consider the Spinoza's opposition against both traditions, and we realize his conception about an alternative way: to delimit the frontiers of tolerance to protect both the *imperium* of the free republic and the citizen's freedom.

**KEYWORDS:** Toleration, modern state, lack of tolerance, permissiveness, Pharisees, politicians, frontiers of tolerance, *imperium* of the free republic, citizen's freedom

## ÍNDOLE ARQUITECTÓNICA DEL *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

Sin nombre de autor, oculto el nombre del editor Rieuwertz bajo identidad falsa y adulterado también el lugar de impresión, apareció en 1670 en Amsterdam un libro titulado *Tractatus theologico-politicus* escrito en latín por Baruch Spinoza.



Desde el primer momento el libro fue muy divulgado, como lo atestigua el número de ediciones que de él se hicieron a lo largo del siglo XVII y que según F. Bamberger<sup>1</sup> se eleva a cinco, alguna de ellas con un título falseado. Ese mismo año el TTP fue prohibido por las autoridades religiosas; y cuatro años más tarde la Corte de Holanda censuró un volumen colectivo por «sociniano y blasfemo» en el que figuraba, junto con otros dos libros, el tratado de Spinoza<sup>2</sup>. Pese a todo, el editor Rieuwertz continuó impulsando su distribución hasta 1678, año en que se decretó una nueva prohibición más amplia que se extendía a la *Opera postuma* de Spinoza en su totalidad. La Iglesia Católica se sumó también a estas prohibiciones en 1679. Sin embargo, el TTP, no sólo no desapareció de la circulación, sino que se difundió por diversos países europeos gracias a las traducciones que de él se hicieron en francés (1678), en inglés (1689) y en holandés (versión terminada hacia 1670-1671, aunque no vio la luz hasta 1693-1694).

Tan pronto como empezaron a circular los ejemplares, se desencadenó un tornado de críticas al libro y a su autor a cuál más virulenta. Las más célebres fueron la de Blijenbergh (1674) y la de Sebastián Kortholt (1700)<sup>3</sup>. Mas fueron personas próximas al círculo de amigos de Spinoza las primeras en manifestar su desacuerdo con las tesis del TTP, trazando las grandes líneas para su refutación y condenando al autor. En concreto, Velthuysen escribió en 1671 la primera refutación en holandés y aunque dice ignorar quién es el autor del tratado, opina que se trata de alguien que «con argumentos encubiertos y disimulados enseña el ateísmo puro»<sup>4</sup>. Cuatro años después (1675) Stenon lo acusará de perturbar la paz con estas palabras: «Que usted ha elegido los medios contrarios a la deseada seguridad se desprende claramente de que, mientras busca la seguridad pública, todo lo turba y se expone al máximo

---

<sup>1</sup> BAMBERGER, «The Early Editions of Spinoza's TT-P», V (*Studies in Bibliography* 1961), pp. 9-33. Se trata de las ediciones fechadas en 1670, 1672, 1673, 1677 y 1677.

<sup>2</sup> El *Leviatán* de Hobbes y la *Filosofía, intérprete de la Sagrada Escritura* de L.- Meyer. Confr. S. NADLER, *Spinoza*, p. 400 ss. La Corte de Holanda actuando a requerimiento de los sínodos juzgó el libro poco recomendable, pero al principio no se tomaron otras medidas especiales. Cfr. M.J. VILLAVERDE, *Forjadores de la tolerancia*, p. 78.

<sup>3</sup> Este personaje era hijo de Crithian Kortholt, autor del *De tribus Impostoribus*. A. DOMÍNGUEZ, *Spinoza. Tratado teológico-político*, p. 33 incluye a Velthuysen, Burgh y Stenon en la categoría de «enemigos de Spinoza». Lo cierto es que estos señores tuvieron algún contacto con él, y en el caso de los últimos bastante directo. Al final surgió entre ellos la disensión y las diferencias irreconciliables. El propio Jean de Witt, según Nadler (*op. cit.*, p. 350), no habría estado de acuerdo con el TTP, negándose incluso a recibir y a respaldar a Spinoza. Al parecer el político apoyaba la hegemonía de la Iglesia Reformada, por lo que se había negado a suprimir la censura sobre ciertas publicaciones. Sobre cómo se consolidó en Inglaterra la imagen de un Spinoza ateo, vicioso e inmoral, cfr. M.L. DE LA CÁMARA, «Samuel Clarke contra Spinoza: la imagen de un adversario», *Cuadernos del Seminario Spinoza*, núm. 11, 1999; también, P. CRISTOFOLINI, *L'hésieie spinoziste. Discussion sur le TTP*, 1995.

<sup>4</sup> *Spinoza. Correspondencia*, Introducción, traducción, notas e índices de Atilano DOMÍNGUEZ, Carta 42 De Lambert van Velthuysen a Jacob Ostens (1671), p. 285. Para las siguientes citas de esta obra, se mencionará el título seguido de AD y el número de página.

peligro, pese a que se esfuerza en evadirse de todo peligro»<sup>5</sup>, y Oldenburg, hablando por boca de otros —tal vez de Boyle y Newton—, alude a ciertos escritos de Spinoza que «...parecen arruinar la práctica de la virtud religiosa. [...] Parece usted implantar la necesidad fatal en todas las cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles todas las remuneraciones y penas»<sup>6</sup>.

Detengámonos aquí: pues la censura del TTP y la persecución ideológica de su autor no concuerdan con la tolerancia religiosa y la libertad de culto, prácticas reconocidas en la Holanda del siglo xvii<sup>7</sup>. Así pues, es legítimo preguntarse por las causas de una reacción tan brutal y desvelar la naturaleza del delito que mereció juicios tan negativos: ¿Se trataba acaso de su propósito y finalidad?, o ¿tal vez fueron motivados por su contenido? En principio, nada parecía temible en aquel libro cuyo subtítulo especifica que: «Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz e incluso la piedad». Y, sin embargo, algunos lectores lo recibieron con recelo —cuando no con abierto rechazo—, considerándolo como un arma que ponía en peligro la piedad y la seguridad del estado.

Así pues, el objeto de mi exposición recae sobre el potencial discursivo que encierra el TTP y que va siendo liberado a lo largo de sus páginas. Examinaré en qué pudo consistir esa potencia capaz de sacudir la cotidianeidad de la «tolerante» Holanda. Adelanto aquí que la fuerza del TTP se percibe en dos efectos: el primero es haber sabido atraer la atención de todos los sectores sociales sobre su contenido; el segundo es haber propuesto un nuevo modelo de relación entre el estado y las iglesias, basado en una tolerancia crítica y no indiscriminada. Éstas son, a mi entender, las dos dimensiones que articulan la fuerza discursiva del TTP, cimentadas en una noción de razón bautizada por Spinoza *libertas philosophandi*.

A partir de estas reflexiones preliminares, se comprende bien que nuestra lectura no considera al TTP como un libro meramente teológico, aunque en él se examina la Sagrada Escritura; ni ve en él un volumen de teoría política, por más que se especule sobre los fundamentos del estado democrático<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Carta 67 A de Stenon a Spinoza (1675), AD p. 368. En relación con la denuncia de Stenon, *cfr.* Pina TOTARO, «Documenti su Spinoza nell' Archivio del Sant'Uffizio dell'Inquisizione», *Miscelanea*, 2001.

<sup>6</sup> Carta 74 de Henri Oldenburg a Spinoza (1675), AD, p. 389.

<sup>7</sup> «Viendo pues que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un estado donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio». *Spinoza. Tratado teológico-político*, Traducción, introducción, notas e índices de Atilano DOMÍNGUEZ, Prefacio, p. 65. Para las siguientes citas de esta obra, se mencionará el título seguido de AD y el número de página.

<sup>8</sup> Coincido con la interpretación de Javier ESPINOSA, en *Cuadernos del Seminario Spinoza*, núm. 22, p. 22.



Tampoco creo que el tratado de 1670 sea exactamente el mismo proyecto sobre la Escritura que Spinoza notificara a Oldenburg en 1665<sup>9</sup>. Las razones que —según nuestro filósofo— le habían llevado a redactar un tratado sobre la Escritura eran: «los prejuicios de los teólogos...»; «la opinión del vulgo que no cesa de acusarme de ateísmo»; «la defensa de la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos...». Y sin embargo, el libro que vio la luz en 1670 encierra mucho más que una reacción personal: es una *vindicación de la potestas* del estado democrático, cuyo *imperium* hay que preservar íntegro frente a las pretensiones legislativas de las sectas (patente, por ejemplo, en el derecho de censura). Spinoza pone de manifiesto en su argumentario la ambición política que agita las instituciones religiosas y el conflicto de poderes a que ello da lugar, y revela a la opinión pública los daños de una tolerancia mal entendida. Esta actitud era favorecida por una Holanda excesivamente complaciente con las pretensiones legislativas de los grupos religiosos mayoritarios en materia de censura de libros, condena de herejes y erradicación de ciertas costumbres consideradas poco recomendables<sup>10</sup>. La excesiva indulgencia del estado —incluso durante los años del gobierno de De Witt (1653-1672)<sup>11</sup>— podría llegar a desencadenar su fragmentación. Spinoza denuncia esta situación y levanta sus armas dialécticas para combatirla.

Por todo lo dicho hasta aquí se comprende que el TTP no es un libro modular donde cada capítulo puede ser agregado a otro (o separado de él) con arreglo a una yuxtaposición externa; por el contrario, la estructura del conjunto y la disposición de los capítulos han sido ordenadas internamente con vistas a la conclusión final<sup>12</sup>. Si esto es así, entonces el examen crítico de la Escritura —objeto de la parte teológica— es una pieza básica del argumentario, de la que no cabe prescindir<sup>13</sup>. En cuanto

<sup>9</sup> Carta 30 de 1665, *Correspondencia*, AD p. 231. Cfr. Sylvain ZAC (1965).

<sup>10</sup> Cfr. Jonathan ISRAEL, II, p. 277 «Somme regents were more sympathetic to the public Church's efforts to tighten books censorship in the Republic than others»; y también M.J. VILLAVARDE (Ed.), *Forjadores de la tolerancia*, p. 238.

<sup>11</sup> Jan de Witt, formado en la tradición latina de la república romana, admiraba esta institución. A la muerte del Stadthouder Guillermo II de Orange en 1650 fue posicionándose políticamente y consiguió ser nombrado Gran Pensionario en 1653. Tras la I guerra contra Inglaterra, firmó la paz en 1654 y en 1667 la paz de Breda. Promovió el comercio, pero no pudo evitar entrar en guerra con Inglaterra; Francia invadió Holanda en 1672 (*annus horribilis*): los orangistas suben al poder y lo asesinaron.

<sup>12</sup> Se han propuesto diferentes estructuras para este libro. Por ejemplo, P-F MOREAU, *État et religion*, p. 81, distingue: I parte (capítulos I-VI, VII-XI, XII-XV) sobre si la libertad de filosofar es útil o nociva para la piedad, y II parte (capítulos XVI-XX), sobre si la libertad de filosofar es útil o nociva para la seguridad del estado; por su parte Sylvain ZAC (1965), pp. 12-13, propone esta otra clasificación: Los capítulos I-VI tienen carácter polémico, los capítulos VII-XI tratan sobre el método de interpretación de la Escritura; por fin los capítulos XI-XX tienen carácter constructivo; en cuanto a Angel ENCISO (1976), prefiere distinguir la I parte (capítulos I-XV) con un marcado carácter teológico de una segunda integrada por los capítulos XVI-XX, de contenido político.

<sup>13</sup> Me refiero, por ejemplo, a las ediciones del *Tratado teológico-político* en Tecnos, en las que siguiendo la edición de A.G. Wernham se han suprimido nada menos que diez capítulos de la parte teológica. Pero también hay versiones que omiten la parte política: Jacqueline LAGRÉE menciona una versión francesa del siglo XVIII realizada por el libertino Jean- François Prière (localizada en la Universidad de Grenoble) que incluye únicamente los capítulos del 1 al 16. Aunque el traductor declara que

a la doctrina sobre los fundamentos del poder del estado y la Ley civil —objeto de la «segunda» parte— contiene las claves para el alegato final sobre la libertad republicana. Pero el nervio que tensa los veinte capítulos es el ejercicio filosófico realizado por Spinoza a propósito de una circunstancia histórica contemporánea.

## LA INTOLERANCIA DE SPINOZA Y LA PERTINACIA DE LOS FARISEOS

En la parte teológica del TTP (Capítulos I-xv) el filósofo examina la religión positiva desde una perspectiva *naturalista*, lo que deja al descubierto los elementos y estrategias presupuestos por la teología bíblica. A continuación señalaré los principales recursos empleados por esta disciplina:

Primero, atribuir a Dios la autoridad de la Biblia, y hacer de los profetas los portavoces genuinos de su palabra. Esto es indemostrable, pero permite asegurar el fundamento divino del poder religioso. Segundo, afirmar la excepcionalidad de la elección del pueblo hebreo como pueblo elegido por Dios para sellar una alianza: esto también es indemostrable, pero funciona eficazmente como argumento «ad verecundiam», pues provoca la adhesión del receptor al excitar su vanidad. Tercero, mover al pueblo a la obediencia ganando su admiración por medio de milagros y demás prodigios. Esos sucesos son incomprensibles, pero se han introducido a modo de prueba fehaciente del inmenso poder de Dios. Cuarto, reforzar los mandatos divinos con un sistema coactivo basado en el reparto de premios y castigos tanto individuales como colectivos para asegurar el control del pueblo.

Este tipo de prácticas religiosas se nutren de recursos retóricos destinados a la persuasión, estimulando la imaginación del vulgo y excitando sus pasiones. Spinoza procede a su descodificación a lo largo de los seis primeros capítulos del TTP, que tratan respectivamente de la profecía y los profetas, la elección y la ley divina, la historia sagrada y los milagros. Por lo demás, el mecanismo no habría podido funcionar eficazmente sin la intervención de los fariseos, el grupo de judíos que hizo de la Biblia un objeto de culto, justificando con ello sus privilegios como casta encargada de velar por la ortodoxia. Ellos proporcionaron a la Biblia el formato de libro sagrado y se inventaron un autor único, cuando en realidad no es sino un mito asentado por una larga tradición. Pues lo que en realidad sucedió —piensa Spinoza— es que una pluralidad de libros fueron escritos por hombres de gran responsabilidad moral que vivieron en diferentes épocas.

En consecuencia, la pretensión farisaica de controlar la conciencia y las acciones del pueblo se originó en un *acto primitivo de impostura*: en aquel acto se inventó

---

su intención es «éclaircir les fondaments de ma religion» para utilizarlo en un sentido anti-religioso, dice Lagrée que «on voit aussi par là l'incompréhension fondamentale du projet spinoziste lui même et de l'articulation constitutive entre le théologique et le politique», «Une traduction française du TTP de Spinoza au XVIII<sup>e</sup> siècle», *Lire et traduire à Spinoza*, GRS, núm. 1, p. 113.

la Biblia como libro sagrado, se diseñó el culto religioso, y se instituyó una casta de guardianes, legisladores y celosos administradores de la religión judía.

Lo cierto es que los fariseos no inspiraban a Spinoza ningún respeto. Más aún, podemos decir que despertaron su indignación. Los pasajes del TTP donde son mencionados revelan la intolerancia ideológica del filósofo hacia su *modus operandi* caracterizado por la impostura y el rigorismo (pertinacia). Los fariseos abusaron de su autoridad, engañaron al pueblo y fueron falsos en su actuar; en definitiva, su conducta impía e irreligiosa tiranizó a los hombres con inútiles mandatos en lugar de conducirlos a su liberación. Para probar que éste fue el sentir de Spinoza basta con leer los siguientes pasajes del TTP, que reproducimos aquí sucintamente: *Capítulo 2*: «razones con las que Cristo acusa a los fariseos de contumacia»<sup>14</sup>, *Capítulo 3*: «los fariseos defienden con vehemencia que ese don divino sólo fue peculiar de su nación (¿qué ficciones no inventará la superstición!)»<sup>15</sup>, *Capítulo 5*: «ignorancia de los fariseos»<sup>16</sup>, *Capítulo 7*: «si examinamos la serie de años que recibieron los fariseos de sus rabinos a través de la cual remontan su tradición hasta Moisés ...verificaremos que es falsa, como probaré en otro lugar»<sup>17</sup>, *Capítulo 8*: «los fariseos lo han defendido (que fue Moisés el autor del Pentateuco) con tal pertinacia que han llegado a tener por hereje a quien pensara otra cosa»<sup>18</sup>, *Capítulo 9*: «algunos fariseos intentan probar que las notas marginales fueron añadidas o sugeridas por los mismos escritores de los Libros Sagrados a fin de señalar algún misterio»<sup>19</sup>, *Capítulo 10*: (refiriéndose a una opinión de los saduceos sobre el *Talmud*), «... algunos lo hicieron para ridiculizar ante todos las tradiciones de los fariseos»<sup>20</sup>; y también: «la razón que me fuerza a asegurar que sólo los fariseos eligieron los libros del A.T. y los introdujeron en el canon de los libros sagrados... y porque los mismos fariseos lo indican claramente en el *Talmud*»<sup>21</sup>.

Pues bien, todas estas apreciaciones negativas de Spinoza corren en paralelo con el relato del evangelista Mateo, que narró claramente la cólera de Cristo hacia esta secta. Y por eso la intolerancia del judío heterodoxo Spinoza hacia los fariseos se remite a otra intolerancia anterior: la del judío heterodoxo Jesucristo de cuyas palabras deja constancia el judío Mateo.

En efecto, el relato de Mateo es recurrente en su denuncia del fariseísmo. Los fragmentos más representativos se encuentran en los muy conocidos capítulos 22 y 23. En concreto, el pasaje (22, 36-40) sobre el principal mandamiento de la Ley y también el capítulo 23, donde se trazan las fronteras entre la verdadera religión y la impostura. El evangelista narra en un tono estremecedor la increpación de Cristo a los fariseos por siete veces (es sabido el *valor simbólico* del número siete para los judíos)

<sup>14</sup> AD, p. 114.

<sup>15</sup> AD, p. 128.

<sup>16</sup> AD, p. 154.

<sup>17</sup> AD, p. 203.

<sup>18</sup> AD, p. 221.

<sup>19</sup> AD, p. 251.

<sup>20</sup> AD, p. 268.

<sup>21</sup> AD, p. 273.

a causa de su hipocresía y pertinacia: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas que cerráis a los hombres el reino de Dios! [...] que cuando hacéis un prosélito lo condenáis!, (...) vosotros, cuya promesa está fundamentada en el falso oropel!, [...] que olvidáis practicar la misericordia! [...] que celebráis un culto a los objetos sin mirar el interior del corazón!, [...] vosotros que, bajo apariencia de justicia, practicáis la iniquidad! Y vosotros los que asesináis la palabra de los profetas a la vez que os proclamáis seguidores de ellos!»<sup>22</sup>. Aunque la fórmula más terminante es aquella en la que Cristo les recrimina con dureza: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y el comino, y *descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe!* Esto es lo que habría que practicar, aunque *sin descuidar aquello*. Guías ciegos que coláis el mosquito y os tragáis el camello»<sup>23</sup>.

La intransigencia de Spinoza hacia los fariseos en el TTT está motivada sobre todo por su ambición; ya que, amparándose en su labor editorial de la Biblia y en su condición de guardianes de la ley, esa secta antigua conquistó para sí la suprema potestad (*summa potestas*) en materia religiosa:

...antes de la época de los Macabeos no existió ningún canon de Libros sagrados, sino que los libros que hoy poseemos, los escogieron de entre otros muchos los fariseos del segundo Templo, quienes establecieron también las fórmulas de las plegarias, y por su sola decisión han sido aceptados<sup>24</sup>.

Lo anterior demuestra que el filósofo<sup>25</sup> inscribe su intolerancia hacia esta secta en un marco literario suficientemente conocido por sus contemporáneos. Y justifica su actitud en el imperativo de defender al pueblo de una impostura que degenera en irreligiosidad. Primero, porque ha reducido la *vera religio* a normas externas, ignorando el mandamiento principal de la Ley que es amar a Dios; y segundo, porque viola el precepto de amar al prójimo y esclaviza al pueblo con cargas normativas en lugar de ayudarle a alcanzar la liberación<sup>26</sup>.

Pues bien, con esto no está todo dicho. Ya que, a pesar de las duras recriminaciones que acabamos de mencionar, el listado de mezquindades farisaicas no termina

---

<sup>22</sup> *Biblia de Jerusalén*, Mt 23, 13 ss.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, Mt 23, 23-24.

<sup>24</sup> TTP, X, AD, pp. 272-273. Texto paralelo al de Cap. XII, p. 294. A. Domínguez incluye en nota de pie de página una referencia bíblica indirecta —es decir, por razón del contenido— al pasaje de Mt 22, 36-40. El contenido de la Adnotación 25 puesta por Spinoza es éste: «Que los fariseos se crean todo eso con la pertinacia que les caracteriza; pero los expertos que conocen las causas de los concilios y sínodos, así como las controversias entre fariseos y saduceos podrán colegir sin dificultad las razones de convocar aquella gran sinagoga o concilio. Una cosa es cierta: que a dicha asamblea no asistió ningún profeta y que las decisiones de los fariseos, que ellos llaman tradición, recibieron su autoridad de dicha asamblea».

<sup>25</sup> Spinoza poseía un ejemplar del *Novum testamentum* (I. Tremelio, Henri Stephanus, 1569) y una edición de la Biblia y Nuevo Testamento traducidas por T. de Bèze (1618), la relación de los libros de la Biblioteca de Spinoza puede consultarse en *Biografías de Spinoza*, A. DOMÍNGUEZ (Comp.).

<sup>26</sup> Otras señales de que conocía bien el relato de Mateo se encuentran también en los capítulos 4, 5, 7 y 19 del TTP.



ahí. En el capítulo XVIII del TTP Spinoza vuelve sobre esta secta para denunciar un salto cualitativo en sus maniobras tendentes a hacerse con el control político:

Pilato por ceder a la cólera de los fariseos mandó crucificar a Cristo cuya inocencia conocía [...] Después los fariseos para deponer a los más ricos de sus dignidades comenzaron a suscitar disputas religiosas y a acusar a los saduceos de impiedad. Y siguiendo este ejemplo de los fariseos comenzaron por doquier los peores hipócritas agitados por esa misma rabia que llaman celo divino a perseguir a hombres de insigne honradez y notoria virtud recriminando públicamente sus opiniones e incitando contra ellos la ira de la multitud feroz<sup>27</sup>.

Así pues, a través de la lectura spinoziana de la Escritura, se desprende pues una enseñanza: la suma de la intolerancia religiosa de aquellos fariseos y de su ambición política da como resultado la violencia y la división del estado:

... los acusamos porque no quieren conceder a otros esa misma libertad, sino que a todos los que no piensan como ellos, aunque sean muy honrados y practiquen la verdadera virtud, los persiguen como enemigos de Dios [...] ¿Puede pensarse algo más nefasto y pernicioso para el estado?<sup>28</sup>.

Tras haber revisado sus actuaciones, estamos en condiciones de cerrar el pliego de cargos contra esta secta hegemónica: Primero, el haber inventado su *potestas* religiosa; y segundo, el haberla transformado en un arma de sedición. Pues bien, la distancia espacio-temporal que media entre aquellos relatos de la historia sagrada y las circunstancias europeas del siglo XVII no le impide a Spinoza generalizar los intereses espurios de los fariseos a las sectas religiosas hegemónicas de la moderna Holanda, sobre la base de analogías en sus respectivas conductas. De manera que los resultados del examen llevado a cabo por Spinoza en el TTP se hacen extensivos a papistas, a calvinistas y a contra-remonstrantes. Su celo no es, en realidad, sino mezcla de voracidad, intolerancia y pertinacia.

## LA LEY EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO

Si, pues, la verdadera religión no necesita intérpretes oficiales (Capítulo VII), y el mensaje de la Escritura es moral (Capítulos XII-XIII), si además hay una separación clara entre fe y filosofía (Capítulos XIV-XV), entonces la marcha del argumentario de Spinoza en la segunda parte del TTP (Capítulos XVI-XX) resulta previsible. Pues tampoco el estado moderno tiene fundamentos religiosos (TTP, pp. 341 y 346-347).

---

<sup>27</sup> AD, p. 387. Este capítulo trata de las enseñanzas que podemos extraer de la historia del pueblo hebreo. Tiene un sentido analógico en relación a católicos y calvinistas.

<sup>28</sup> TTP, Cap. XIV, AD, 309.



En efecto, como tendremos ocasión de mostrar, la *potestad* de un genuino estado democrático demanda la obediencia a la Ley civil, (Capítulo xvi), pero no exige la transferencia de la *potestad* de pensar (Capítulo xvii) de los individuos, puesto que la auténtica democracia requiere la deliberación pública en libertad. De las dos tesis anteriores se desprende que el estado disfruta de *potestas* legislativa y a la vez está obligado a defender la libertad de expresión del pueblo (Capítulo xx). Sólo así su derecho a legislar y a ser obedecido se legitima como autoridad democrática (conservando íntegro el poder o su *imperium*). Así pues, desde la perspectiva spinozista no hay confrontación entre individuo y estado, sino entre el estado cuyo *imperium* depende del ejercicio de la libertad pública de expresión, por una parte, y el poder de las sectas, por otra.

Así es como veo yo la cuestión: Si al final de la parte teológica el problema que se dibuja es: ¿Puede el estado tolerar a los grupos intolerantes?, al final de la parte política la cuestión se ha transformado en esta otra: ¿Puede el estado tolerar la libertad de filosofar? En su réplica a estas dos cuestiones, Spinoza dará también respuesta a una tercera inquietud: ¿Debe la ciudadanía de un estado democrático tolerar a un estado complaciente con los grupos intolerantes?

Como es sabido el Gran Pensionario Jan de Witt había cedido a la tolerancia religiosa (por razones económicas seguramente<sup>29</sup>) del mismo modo que anteriormente lo habían hecho los príncipes, y la disfuncionalidad se hacía temer. De ahí la relevancia de los capítulos xvi<sup>30</sup> y xvii del TTP que desarrollan —en paralelo con la primera parte— la genealogía del estado democrático, que se fundamenta en la libre decisión de los individuos. En el mencionado capítulo xvi Spinoza introduce conceptos que son básicos para su teoría política, como los de *potentia*, *potestas*, *imperium*, *ius*. Nosotros no reproduciremos aquí estas nociones, aunque las tendremos en cuenta por ser la nevadura que tensa su argumentación final. Ésta se sustenta sobre las siguientes tesis:

- 1º) El estado tiene su origen y fundamento<sup>31</sup> en una decisión de los individuos, por la que ceden a la sociedad una parte de su derecho natural (la *potentia* de existir/actuar, o *jus naturae* de cada uno), potencia que se refiere a la capacidad de actuar según el propio decreto conservando íntegro el poder de pensar y expresarse. A cambio de lo cual, todos ellos aspiran a gozar del máximo derecho a todo lo que ofrece un estado democrático<sup>32</sup>.
- 2º) El estado *democrático* está protegido por el derecho, de manera que goza del monopolio de la normatividad (o *imperium*) sobre las acciones de los súbditos

---

<sup>29</sup> Cfr. Miquel BELTRÁN, «Spinoza y la intolerancia».

<sup>30</sup> Sylvain ZAC, «Le chapitre xvi du TTP», *Philosophie, théologie, politique*, Paris, Jean Vrin, 1979 ; p. 208 ss ; Stephen BARBONE, « Power in the Tractatus theologico-politicus », pp. 91-109.

<sup>31</sup> P-F MOREAU, *Spinoza. État et religion*, p. 11-ss., defiende el «doble fundamento del estado».

<sup>32</sup> TTP, AD, p. 338.

por medio del uso legítimo de la violencia. Lo que explica el carácter coactivo (penal) de las leyes y la ilegalidad de la desobediencia civil.

- 3º) Así pues las normas jurídicas son la institución civil *que acompaña* al estado aportándole la fuerza para ser obedecido, sin las cuales no sería posible ni la ordenación de la vida común ni su propia conservación.
- 4º) Y además los individuos-súbditos<sup>33</sup> se comprometieron a obedecer la ley, por eso los ciudadanos están obligados a cumplir sus débitos. La libertad de la república consiste precisamente en saber mantener el *imperium* del estado.

Ahora bien, si el «consentimiento» de los ciudadanos (al ceder parte de su potencia) es el fundamento sobre el que se asientan el estado y el derecho público, eso no justifica que las leyes dictadas sean útiles y convenientes para todos. De ahí que los iguales deban ejercer públicamente la libertad de pensamiento, pues sólo a través de la deliberación la democracia se hace realidad efectiva y deja de ser una institución meramente formal<sup>34</sup>. Cosa que por desgracia no sucede en Holanda, a pesar de su tolerancia. Eso piensa Spinoza.

En efecto, Holanda era una confederación de estados unidos por la ley civil común. Pero más allá de su forma política, el filósofo ve en ella a una república tolerante y conformista, un estado donde las formas democráticas dominan sobre los contenidos reales —basados en la libre opinión y deliberación de todo el pueblo—: una democracia, en definitiva, donde lo correcto impera sobre lo justo. Desde el Sínodo de Dordrecht, la blanda condescendencia de las supremas potestades con las sectas mayoritarias había ido generando abusos hacia las minorías de menonitas y socinianos, y también hacia ateos y deístas<sup>35</sup>. Pues bien, esa condescendencia de los políticos puede explicar la intolerancia de Spinoza hacia una forma de complacencia que la aproxima peligrosamente a la sedición<sup>36</sup>.

No cabe duda de que las prácticas de tolerancia, tal como eran consentidas en Holanda por las sumas potestades, fueron la circunstancia definitiva que motivó la publicación del tratado en 1670<sup>37</sup>. Notemos —para finalizar este epígrafe— que

---

<sup>33</sup> La definición de súbdito se encuentra en el capítulo xvi, AD, p. 341.

<sup>34</sup> En efecto, si se renunciase a la deliberación pública en aras de la mera emisión de votos, estaríamos ante el penoso silencio de las minorías. En aquel momento se está elaborando el discurso sobre la naturaleza del súbdito y del ciudadano que parece tener un estatus añadido. El ciudadano es súbdito pero tiene además por su estatus un conjunto de obligaciones. Para Bodino todo ciudadano es súbdito.

<sup>35</sup> Cfr. Sylvain ZAC (1965): El sínodo de Dordrecht celebrado en 1618 apoyado por el Gobierno terminó con los remonstrantes. Más tarde los arminianos fueron depuestos y su jefe decapitado. Y también M.-J. VILLAYERDE, *op. cit.*, pp. 74-75: El culto quedó en manos de los contrarremonstrantes.

<sup>36</sup> Aurelio Arteta llama a esto «tolerancia como barbarie». Habría quizás que valorar la influencia de Bodino, que cuatro años después de la «matanza de San Bartolomé» (1572, católicos contra hugonotes) había defendido en *Los seis libros de la República* un gobierno fuerte y un poder absoluto y perpetuo conferido a la nación por el monarca.

<sup>37</sup> No puedo acordar la tesis de M.-J. Villaverde según la cual en el *TTP se amplía* la noción de tolerancia. Creo que se trata de *redistribuir*, e incluso de *limitar* ciertas prácticas de tolerancia. Eso molestó a los políticos.

tanto la parte teológica del TTP, como su parte política nos llevan al mismo extremo: la cuestión de la tolerancia. La audacia de Spinoza consiste pues en proponer una nueva regulación pública de las prácticas de tolerancia afectando a su redistribución entre los poderes políticos y religiosos, lo que implicará naturalmente concesiones para unos, recortes y limitaciones para otros.

## LA TOLERANCIA Y SUS FRONTERAS

Sólo una vez aparece el término *tolerantia*<sup>38</sup> en el TTP, en el último capítulo. Éstas son las palabras de Spinoza:

Porque ¿puede concebirse mal mayor para el Estado, que enviar al exilio a varones honestos, porque tienen otras ideas y no saben disimularlas? ¿Qué puede haber más pernicioso que tener por enemigos y llevar a la muerte a hombres que no han cometido ningún crimen ni fechoría, simplemente porque son de talante liberal; y que el cadalso, horror para los malos, se convierta en el teatro más hermoso, donde se expone *ante el opprobio bochornoso de la majestad*, el mejor ejemplo de «tolerancia» y de virtud?<sup>39</sup>

Detengámonos en este fragmento y muy especialmente en las tres últimas líneas. No cabe duda del significado negativo que recibe el término *tolerantia*, como equivalente a impotencia, a soportar con resignación un sufrimiento injusto. De una manera bastante similar a como aparecía en el Edicto de Nantes<sup>40</sup>, es decir, como algo a lo que hay que resignarse para evitar un mal mayor. Sólo pues desde el más cruel de los sarcasmos, Spinoza puede equiparar en el pasaje citado *tolerantia* —que

---

<sup>38</sup> En un sugerente artículo titulado «Spinoza: Oltre l'idea di tolleranza?», Filippo MIGNINI interpreta la ausencia del término *tolerancia* en los textos de Spinoza como un rechazo de la tolerancia según su modo histórico de darse. Y argumenta como sigue: si algo está en poder de uno, lo hace (y eso no es tolerar); pero si no está en su poder no lo hace (eso tampoco es tolerar). En esta argumentación, Mignini remite el significado de tolerancia a la noción de *potentia* y de ahí las conclusiones a las que él llega. Yo me atrevo a disentir de su interpretación, porque cuando se trata de tolerancia civil y religiosa la noción se refiere también a la *potestas* (autoridad de orden y control). Es la lectura que yo hago aquí.

<sup>39</sup> TTP, AD, pp. 416-417; el texto de la edición de las *Spinoza Opera* por GEBHARDT dice: «...quid inquam magis perniciosum, quam quod homines ob nullum scelus, neque facinus, sed quia liberalis ingenii sunt, pro hostibus habeantur, & ad necem ducantur, & quod catasta, malorum formido, pulcherrimum fiat theatrum ad summam tolerantiae, & virtutis exemplum cum insigni majestatis opprobrio ostentandum?», III, p. 245.

<sup>40</sup> Suscrito en 1598 por Enrique IV y defendido por «les Politiques», el Edicto de Nantes fue revocado por Luis XIV en 1685. La solución que Spinoza propone en el TTP para el problema del sectarismo religioso parece ser otra: como el principio de legitimidad política no descansa sobre bases religiosas, y como los vínculos que unen los individuos al soberano tampoco son religiosos, el estado está por encima de las sectas y la seguridad pública no peligrará si el estado no hace diferencias entre ellas en lo que a obediencia a la ley se refiere.



es impotencia— con *virtus* —que, como sabemos, él identifica con la *potentia* de existir y actuar—<sup>41</sup>. El filósofo está muy indignado: por eso ironiza.

Sin embargo, su sarcasmo es menos un desahogo que una exageración retórica al servicio de la pedagogía. Efectivamente es en ese marco desolador pintado por él donde se inscribe la contención que el filósofo reclama al estado a propósito de las pretensiones de los grupos religiosos: La república es un espacio donde pueden coexistir diferentes creencias a condición de obedecer la ley civil. Y en lo referente al culto, el estado podrá tolerar las diferentes manifestaciones con tal de que se atengan a la ley que regula sus prácticas, y de que respeten tanto a las demás sectas como la libertad de expresión de los individuos.

Este punto de inflexión es decisivo, porque prueba el vínculo entre el aspecto religioso y civil de la tolerancia, y su convergencia con la libertad pública de pensamiento. De su observación escrupulosa dependerá la capacidad del estado democrático para conservarse, pues es condición *sine qua non* para el mantenimiento de la paz y la seguridad. Si se respetan estas condiciones, podrá decirse con justicia que la tolerancia es una *obligación* de la república y, a la vez, una virtud de la democracia.

Ahora bien, de ninguna manera la tolerancia era para Spinoza una virtud absoluta, ni asimilable a la benevolencia religiosa del humanismo. Es un *medio y una práctica* que las sumas potestades del estado deben controlar con vistas a sus fines. Como cualquier otro recurso, la tolerancia tiene que ser administrada de manera crítica y con arreglo a buen fin. Todo lo cual obliga al estado a *regular sus prácticas de tolerancia*, que deberán llevarse a cabo entre estas dos fronteras:

1º. Una frontera es la propia naturaleza. Puesto que la potencia natural del individuo está limitada por las leyes de la naturaleza y nadie aguanta más de lo que puede, la primera limitación de la tolerancia política hay que establecerla allí donde comienza *la libertad* de pensamiento y expresión individual, que deberá ser respetada para evitar el riesgo de sedición<sup>42</sup>. Pues, con palabras del propio Spinoza como el derecho de las supremas potestades se determina por su poder:

Aunque se admita que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera sobre todo tipo de cosas y que no sientan tales o cuales afectos<sup>43</sup> [...] A partir de los fundamentos del estado hemos visto cómo puede cada uno usar su libertad de juicio, dejando a salvo el derecho de las supremas potestades (AD. 413).

---

<sup>41</sup> En efecto, como la *virtus* es el *conatus* propio, o potencia de ser/actuar de cada individuo, resulta una ironía la calificación como conducta virtuosa de la tolerancia pasiva de quien aguarda su muerte injusta en el cadalso.

<sup>42</sup> Cfr. LEISER MADANES, « Les limites de la liberté d'expression selon Spinoza », en H. GIANINI, P-F. MOREAU, P. VERMEREN, pp. 59-ss.

<sup>43</sup> TTP, AD. pp. 409- 410. Hay por tanto ciertas parcelas de su derecho que quedan a resguardo, cap. xvii, p. 351.

2º. La otra frontera es jurídico-política, y así el otro límite de la tolerancia civil está ahí donde nadie pueda hurtar su *imperium*, de tal manera que nadie ose legislar por él, ni exigir de él alguna cosa arbitraria o injusta. Pues todos —grupos e individuos— quedan igualmente obligados por la Ley:

Se dice que ha cometido tal crimen (crimen de lesa majestad) aquel súbdito que ha intentado de algún modo arrebatar el derecho de la suprema potestad o entregarlo a otro<sup>44</sup>.

3º. En los restantes aspectos, el estado ha de ser tolerante. En efecto, no es recomendable que se legisle sobre todas las facetas de la vida:

quien pretende determinar todo con leyes, provocará más bien los vicios, que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido, es necesario permitirlo aunque algunas veces se siga de ahí algún daño. ¿Cuántos males no provienen del lujo, la envidia, la avaricia, la embriaguez y actos similares? Y se los soporta (*feruntur* = soportar, llevar algo), sin embargo, porque no pueden ser evitados por la prohibición de las leyes, aunque sean realmente vicios. Con mucha mayor razón pues se debe conceder la libertad de juicio puesto que es una virtud y no puede ser oprimida<sup>45</sup>.

En resumidas cuentas, la libertad de la república depende de que el estado sepa ser a la vez tolerante e intolerante. Intolerante con quienes quieren hurtarle su poder legítimo de legislar. Y, al mismo tiempo, siendo la libertad de pensamiento condición necesaria de la deliberación democrática, las sumas potestades tienen la obligación de tolerar y velar por su real ejercicio.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

A la luz de las reflexiones hechas hasta aquí, estamos en condiciones de responder a la cuestión con que iniciábamos nuestro trabajo: determinar las causas de la reacción violenta al TTP por parte de teólogos y políticos. Es que efectivamente esta obra contiene un discurso muy duro sobre el ejercicio del poder en la democracia: poder del estado, poder de las sectas religiosas y poder de la *libertas philosophandi*<sup>46</sup>. Un alegato implacable sobre el poder.

Como alegato, su fuerza perturbadora está en la disposición arquitectónica de los contenidos con vistas a vindicar la democracia y a prevenir los riesgos que derivan de una tolerancia blanda por parte de los políticos. En consecuencia, todas las lecturas parciales del TTP constituyen lecturas inadecuadas<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> TTP, Capítulo XVI, AD, pp. 344- 345; también pp. 402-404.

<sup>45</sup> TTP, AD, p. 414.

<sup>46</sup> Cf. M.J. VILLAVERDE, *op. cit.*, p. 83; Sylvain ZAC, (1979), p. 206: «...il est expression d'une pensée engagée et militante où la recherche de l'efficacité immédiate compte autant que le recul réflexif».

<sup>47</sup> Las interpretaciones del TTP que suprimen la parte religiosa o política o alguna parte de ellas, no son adecuadas e impiden comprender el uso que Spinoza hizo de su *libertas philosophandi*.



Como praxis, el TTP apunta a un imperativo de transformación social. Spinoza no está de acuerdo con algunas prácticas de tolerancia política y quiere influir en su modificación. Por eso la publicación de 1670 fue un acto de insumisión, y la insumisión desde el punto de vista jurídico se consideraba ilegal. De ahí las líneas finales del tratado, en las que Spinoza —anticipándose al examen del magistrado— se justifica:

Sólo me resta advertir expresamente que no he escrito en él nada que no someta con gusto al examen y al dictamen de las supremas potestades de mi patria. Pues si ellas estimaran que algo de lo que he dicho se opone a las leyes patrias o constituye un obstáculo para la salvación común, quiero que se lo de por no dicho.

Pero el hecho es que Spinoza lo pensó, lo escribió y lo difundió. De ahí la paradoja: Al reclamar del estado un control mayor de las prácticas de tolerancia, el TTP se recibe como un acto de insumisión frente a la Ley. Mas si el filósofo lo ha llevado a cabo es porque estaba en su poder el hacerlo (un poder de razonar llamado *libertas philosophandi*). Por otra parte, su acción es un delito, en cuanto choca con la potestad legislativa del estado que queda obligado a castigarlo. ¿Cómo salir del atolladero?

Más allá de los castigos que el *Tratado teológico-político* recibió, una salida para esta situación paradójica —similar a la de Sócrates— puede ser percibida cuando desplazamos la perspectiva de nuestro examen desde el plano político al ético. Pues es ahí, en el suelo de la conciencia ética, donde la «desobediencia» civil de Spinoza deviene acción propia de la *libertas philosophandi*. Y al reflexionar bajo esta luz se comprende cómo la publicación del TTP, lejos de ser un acto sedicioso, cumple ciertas condiciones que permiten su justificación<sup>48</sup>. Esas condiciones han sido recientemente enumeradas por Habermas y Rawls en estos términos: la insumisión puede ser aceptada cuando presenta forma no violenta, cuando persigue el cambio de algún aspecto del estado en aras de una mejora de la verdadera justicia, cuando tiene un propósito didáctico y cuando está fundada en razones. En tales casos la acción debe ser tolerada e incluso consentida por el estado democrático como la marca de su legitimidad.

Spinoza lo sabía. Pero cometió el error de haber vivido tres siglos antes.

Recibido: enero de 2012

Aceptado: mayo de 2012

---

<sup>48</sup> Sobre el uso de la libertad de juicio, ver TTP capítulo xx, p. 413.