

SPINOZA Y OLDENBURG ACERCA DE LA RELIGIÓN*

VÍCTOR SANZ

This article studies the correspondence between Spinoza and Oldenburg on religion. It centres on Oldenburg's objections to Spinoza's *Theological-political Treatise*. Therefrom, it raises question regarding Oldenburg's understanding of Spinoza's philosophical system.

1. Introducción: la correspondencia entre Spinoza y Oldenburg.

La relación epistolar entre Spinoza y Oldenburg¹ es la que contiene un mayor número de cartas del conjunto de la correspondencia de Spinoza: 28 en total, 17 de ellas de Olden-

* Este artículo es parte de un proyecto de investigación sobre la religión en la correspondencia de Spinoza, realizado con la ayuda de una Beca de la Fundación Alexander von Humboldt.

¹ Henry (Heinrich) Oldenburg nació hacia 1617 en Bremen, donde cursó los estudios de teología, que continuó en 1641 en la Universidad de Utrecht. En 1653 se instaló en Inglaterra, donde entró en contacto con personajes prominentes de la ciencia y de la política, como el químico Robert Boyle. En 1661 visitó a Spinoza en Holanda y en 1663 fue elegido Secretario de la Royal Society, que se acababa de fundar, de la que fue uno de sus miembros más activos, manteniendo una ingente correspondencia con las figuras más relevantes del mundo científico y político europeo. Desde 1664 hasta su muerte, acaecida en 1677, fue el editor de las *Philosophical Transactions*, el órgano científico de la Royal Society. Al conocer la noticia de su muerte, uno de los corresponsales de Leibniz le comunica el fallecimiento de Oldenburg con estas sentidas palabras: "hemos perdido al Sr. Oldenburg, Secretario de la Sociedad Real [...], lo que me ha producido un gran dolor. Era un hombre curioso y muy trabajador y un corresponsal fiel y exacto. Toda la República de las letras pierde con él a una persona instruida y llena de muy buena intención", carta de H. Justel a Leibniz (27.IX.1677), en G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften, Akademie Verlag, Berlin, 1970 ss., I/2, 294.

burg y 11 de Spinoza, a las que habría que añadir algunas más, hoy perdidas, de las que dan constancia las que han llegado hasta nosotros. Al interés de esta correspondencia contribuye también el amplio espacio de tiempo que abarca, casi quince años. Por lo que respecta al tema de la religión, hay que subrayar las valiosas precisiones y aclaraciones que Spinoza expone en las últimas cartas a propósito del cristianismo y de su propia concepción de la religión. Tampoco hay que olvidar que es a Oldenburg a quien Spinoza enumera las razones que le llevaron a redactar el *Tratado teológico-político* (TTP)². Por todo ello, se trata de un conjunto de cartas de gran valor, que pueden dividirse en dos grupos, claramente separados en el tiempo y diferenciados también por su temática.

a) *El primer grupo de cartas: las preocupaciones científicas.*

El primer grupo comienza con la carta que Oldenburg le escribe en agosto de 1661, que inaugura la correspondencia de Spinoza, en la que evoca la visita que poco antes le había rendido en Rijnsburg (Ep. 1), y se prolongará hasta finales de 1665 (Ep. 33). Las preocupaciones científicas marcan el tono de este primer periodo, aunque ya desde el principio está también presente el interés por las cuestiones filosóficas y religiosas, aspectos que, como ha señalado Hutton³, adque-

² B. Spinoza, Ep. 30, frag. II (IV, 166). Los textos de Spinoza, así como las cartas dirigidas a él e incluidas en su correspondencia, se citan según la edición de C. Gebhardt, *Spinoza Opera*, C. Winter, Heidelberg, 1925. A continuación de la referencia de la obra o carta (Ep.) de que se trate, se indica entre paréntesis el volumen de la edición de Gebhardt, en números romanos, y la página. El texto castellano lo he tomado de la traducción de sus obras realizada por A. Domínguez (Alianza, Madrid, 1986-1990) y por Vidal Peña en el caso de la *Ética* (Alianza, Madrid, 1987).

³ S. Hutton, "Henry Oldenburg (1617/20-1677) and Spinoza", en P. Cristofolini (ed.), *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le 'Tractatus theologico-politicus' (1670-1677) et la réception immédiate du spinozisme*.

ren aquí más relevancia que en el resto de la amplísima correspondencia de Oldenburg⁴. No obstante, la preocupación religiosa no alcanzará, ni mucho menos, la intensidad del segundo periodo y, a diferencia de éste, no está exenta de alusiones críticas⁵. Se podría decir que en este primer grupo de cartas, más que por la religión en su aspecto práctico y vital, Oldenburg muestra interés por las cuestiones teológicas de carácter especulativo. En el plano personal, destaca el entusiasmo que el Secretario de la Royal Society, tras su encuentro con Spinoza, manifiesta por su persona y su doctrina, que le lleva a referirse a “la amistad surgida entre nosotros”⁶, a la que Spinoza corresponde con sinceras muestras de afecto⁷, dando así lugar a una cordial relación que se mantendrá

me, (Actes du Colloque international de Cortona, 10-14 avril 1991), APA-Holland University Press, Amsterdam, 1995, 108.

⁴ R. Hall / M. Boas Hall (eds.), *The Correspondence of Henry Oldenburg*, Wisconsin University Press, Madison (Wisconsin), 1965 ss.

⁵ Ep. 7 (IV, 37-38), Ep. 11 (IV, 51), Ep. 16 (IV, 75). En el segundo periodo sólo hay una referencia crítica de este estilo: Ep. 61 (IV, 272); texto citado más adelante, en n. 19. A propósito de Oldenburg, Francès advierte, no obstante, que “para poder concluir de sus primeras cartas al filósofo que su creencia acusaba una inclinación anti-eclésiástica, habría que dar, a unas pocas frases que denuncian la intolerancia clerical, una trascendencia que el correspondiente no había imaginado”; M. Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Alcan, Paris, 1937, 163-164. Hay que tener en cuenta, además, que la primera alusión crítica de Oldenburg es en respuesta al temor manifestado por Spinoza de que los teólogos se ofendan si da a la publicidad sus ideas y a una expresa solicitud de consejo que dirige a Oldenburg: Ep. 6 (IV, 36).

⁶ Ep. 1 (IV, 6). Poco antes había alabado la modestia y la elegancia de las costumbres de Spinoza y añade: “¡ea!, pues, preclarísimo señor, estrechemos una amistad no fingida y cultivémosla esmeradamente con toda clase de estudios y de buenos oficios”, Ep. 1 (IV, 5); Ep. 3 (IV, 11-12), Ep. 11 (IV, 48 y 51), Ep. 14 (IV, 69), Ep. 29 (IV, 164).

⁷ “Cuán grata es para mí su amistad, lo podrá usted juzgar, si consigue que su modestia no le impida reflexionar sobre las virtudes que tan copiosamente posee. Por mi parte, cuando las contemplo, me parece que es no poco orgullo atreverme a iniciar esa amistad, especialmente cuando pienso que, entre amigos, todas las cosas, sobre todo las espirituales, deben ser comunes. Todo ello hay que atribuirlo, pues, no a mí, sino a su modestia y benevolencia, ya que la primera le invitó a rebajarse a sí mismo, y la segunda, a enriquecerme a mí, de tal manera que no temo enta-

hasta el final, aunque en su última fase disminuye el entusiasmo inicial.

La exposición de las cuestiones científicas se halla en gran parte condicionada por la función de intermediario entre Spinoza y Boyle, que Oldenburg desempeña movido por el afán de aproximar sus puntos de vista, como él mismo confiesa abiertamente: “como ustedes están de acuerdo en el tema central, no quisiera exagerar más las diferencias; preferiría trabajar en que unan sus ingenios, emulándose en el cultivo de la filosofía sólida y genuina. Permítame que le amoneste, en primer lugar, a usted que prosiga estableciendo los principios de las cosas con la agudeza de su talento matemático, así como incito sin descanso a mi noble amigo Boyle a que confirme e ilustre aquella filosofía con experimentos y observaciones reiterados y precisos. Ya ve usted, queridísimo amigo, cuál es mi ambición y mi propósito”⁸. En realidad, en muchos casos parece más bien que Oldenburg se limita a ser un mero transmisor de las opiniones de Boyle —quien no se digna escribir directamente a Spinoza, como éste advierte con ironía⁹—, tratando siempre de salvar las considerables diferencias que, en lo que respecta a la concepción del método científico, separaban a Boyle y a Spinoza¹⁰ y que se ponen de manifiesto en las observaciones críticas de este último, especialmente a propósito del nitro (Ep. 6 y 13). Es también frecuente el intercambio de información sobre la vida científica y cultural de la época, con especial atención a los primeros

blar la estrecha amistad que usted insistentemente me ofrece y de mi parte solicito, y pondré todo mi empeño en mantenerla”, Ep. 2 (IV, 7); Ep. 6 (IV, 36), Ep. 13 (IV, 64 y 69), Ep. 26 (IV, 159).

⁸ Ep. 16 (IV, 75).

⁹ “También agradezco al señor Boyle que se haya dignado responder a mis notas, aunque de paso y como de forma marginal. Reconozco, en efecto, que no son de tanta importancia como para que el eruditísimo varón gaste en contestarlas el tiempo que puede emplear en pensamientos más altos”, Ep. 13 (IV, 64).

¹⁰ Sobre las diferencias entre Boyle y Spinoza: A. Rupert / M. Boas Hall, “Philosophy and natural Philosophy: Boyle and Spinoza”, en *L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, Hermann, Paris, 1964, vol. II, 241-256 y E. Yakira, “Boyle et Spinoza”, *Archives de Philosophie*, 1988 (51), 107-124.

pasos y a la actividad posterior de la Royal Society, de la que Oldenburg informa cumplidamente a Spinoza¹¹, así como las noticias acerca de las publicaciones, experimentos y observaciones científicas, especialmente de Boyle y de Huygens¹², presentes prácticamente en todas las cartas de este primer periodo. Tampoco faltan algunas referencias al desarrollo de los acontecimientos políticos¹³. Un aspecto digno de mención es la tenacidad con la que Oldenburg insiste a Spinoza para que dé a conocer sus obras y le envíe sus escritos¹⁴, aunque, como ha observado de Cuzzani¹⁵, a medida que Spinoza va exponiendo los fundamentos de su filosofía, disminuye el interés de Oldenburg en que publique sus escritos. Desde el punto de vista filosófico, los temas que preocupan a Oldenburg y que, como expone en la primera carta, fueron ya ob-

¹¹ Ep. 3 (IV, 12), Ep. 7 (IV, 37 y 38), Ep. 11 (IV, 51-52), Ep. 14 (IV, 70), Ep. 29 (IV, 164), Ep. 33 (IV, 177). En el segundo grupo de cartas se encuentran sólo dos alusiones muy breves: Ep. 77 (IV, 325) y Ep. 79 (IV, 330), esta última en respuesta a la petición de Spinoza de que le informara de las actividades de la Royal Society: Ep. 78 (IV, 329).

¹² E. Keesing, "Les frères Huygens et Spinoza", *Cahiers Spinoza*, 1984-5 (5), 109-128.

¹³ Ep. 31 (G.IV, 168) y Ep. 33 (IV, 178-179), por parte de Oldenburg, y Ep. 32 (IV, 175), por parte de Spinoza.

¹⁴ Ep. 7 (IV, 37-38), 11 (IV, 51), 14 (IV, 70 y 72), 16 (IV, 75), 25 (IV, 158), 31 (IV, 167 y 168).

¹⁵ P. de Cuzzani, "Spinoza et les spinozismes. De Oldenburg à Hegel, l'histoire d'une répudiation", *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1991 (71), 354. En efecto, en el segundo periodo de la correspondencia, Oldenburg insiste sólo una vez, en la carta con la que reanuda su relación con Spinoza y, además, con la significativa restricción de que, a diferencia del periodo anterior, no le incita a publicar sus obras, sino tan sólo a exponerle a él personalmente sus ideas, prometiéndole, por su parte, absoluta discreción: "quisiera rogarle encarecidamente que se digno exponer, en frecuentes cartas, a su viejo y sincero amigo, que ansía profundamente que empresa tan divina tenga el éxito más feliz, qué cosas prepara y medita usted ahora con ese fin. Le prometo bajo juramento (*sancite tibi polliceor*) que no divulgaré nada de ello a ningún mortal, si usted me impone como condición el silencio. Sólo me esforzaré en disponer poco a poco las mentes de hombres honrados y perspicaces a que abracen aquellas verdades que algún día explicará usted con más claridad, y a quitar de en medio los prejuicios concebidos contras sus meditaciones", Ep. 61 (IV, 272).

jeto de conversación en su visita a Rijnsburg son principalmente la demostración de la existencia de Dios y los principios de la filosofía de Descartes y de Bacon: “en Rijnsburg habíamos conversado sobre Dios, la extensión y el pensamiento infinito, sobre la diferencia y acuerdo de estos atributos, sobre la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo, y, en fin, sobre los principios de la filosofía de Descartes y de Bacon”¹⁶. A estos temas responde Spinoza en la carta siguiente y sobre ellos volverán uno y otro con frecuencia¹⁷.

b) El segundo grupo de cartas: la preocupación religiosa.

El segundo grupo de cartas, que es el que aquí más nos interesa, se halla directamente relacionado con la polémica suscitada por la publicación del *TTP* y se centra de modo exclusivo en las cuestiones religiosas. Está constituido por diez cartas, seis de Oldenburg y cuatro de Spinoza, que comprenden un corto espacio de tiempo: del 8 de junio de 1675, fecha de la carta 61 de Oldenburg a Spinoza, al 11 de febrero de 1676, en que data la última carta, también de Oldenburg, que se conserva de la relación epistolar entre ambos personajes.

En la primera carta de esta nueva etapa de la correspondencia, Oldenburg alude a otra anterior, hoy perdida, en la que, en sus propias palabras, “le había expresado mi opinión sobre dicho tratado, pero ahora, después de haber examinado y meditado mejor el asunto, pienso que había sido demasiado prematura”¹⁸. Cabe suponer que el juicio sobre el *TTP* había sido negativo, pues escribe a continuación: “me parecía, entonces, que algunas expresiones redundaban en perjuicio de la religión, porque yo medía a ésta con el módulo que nos ofrecen el común de los teólogos y las fórmulas confesiona-

¹⁶ Ep. 1 (IV, 5-6).

¹⁷ Ep. 2, 4, 6, 13, 26, 30, de Spinoza, y Ep. 3, 5, 11, 16, 31, 33, de Oldenburg.

¹⁸ Ep. 61 (IV, 272).

les al uso (que parecen traslucir demasiado el interés de las partes). Mas, al reconsiderar más de cerca el asunto, hallo muchas cosas que me van persuadiendo de que tan lejos está usted de tramar algo en perjuicio de la verdadera religión y de la sólida filosofía, que, antes al contrario, se esfuerza usted por encarecer y fundamentar el fin genuino de la religión cristiana y la divina sublimidad y excelencia de una filosofía fructífera¹⁹. ¿Constituye este pasaje una verdadera rectificación de su opinión anterior —como piensa Meinsma²⁰—, testimonio más bien el talante de quien se resiste a advertir la profunda diferencia que separa ambas posturas y busca una explicación más clara²¹, o es, ante todo, una velada advertencia que confirma, en el fondo, el inicial dictamen negativo? Como en seguida veremos, las referencias que se encuentran en las cartas posteriores aconsejan no excluir esta última hipótesis.

Mes y medio después, en julio de 1675, vuelve Oldenburg a escribir a Spinoza —quien en una carta anterior, del 5 de julio, también perdida, le había comunicado su intención de publicar la *Ética*—, empleando un tono esta vez claramente

¹⁹ Ep. 61 (IV, 272). En una de sus últimas cartas del primer periodo, que data de 1665, había escrito Oldenburg: “jamás creería que usted se proponga algo contra la existencia y la providencia de Dios; puestos a salvo estos baluartes, la religión descansa sobre base firme y, por lo mismo, todas las meditaciones filosóficas se defienden y excusan con facilidad”, Ep. 31 (IV, 168). Comentando este texto, observa Freudenthal con asombro que, “después de cuatro años de relación epistolar, aún no sabía Oldenburg que en el sistema de Spinoza no había lugar para la providencia de Dios y que su concepto de Dios de ninguna manera podía constituir la columna de la religión, a la que tan alto aprecio tenía Oldenburg”; J. Freudenthal, *Spinoza. Leben und Lehre*, C. Gebhardt (ed.), Carl Winter, Heidelberg, 2. Aufl., 1927, I. Teil, 125. Sobre esta cuestión volveremos al final del presente artículo.

²⁰ K.O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, Paris, 1983 (1ª ed. holandesa de 1896), 437.

²¹ “Otros, como Oldenburg, de un ánimo más benevolente y moderado, no quieren advertir el abismo que les separa y siempre parecen esperar algunas explicaciones más satisfactorias que aseguren su conciencia”; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868 (repr. Olms, Hildesheim/New York, 1972), vol. I, 328.

admonitorio: “le ruego, pues, me permita advertirle, por la sinceridad de su afecto hacia mí, que no mezcle en él [se refiere a ‘aquel tratado suyo en cinco partes’, es decir, a la *Ética*] nada que parezca debilitar de algún modo la práctica de la virtud religiosa; sobre todo, porque esta degenerada y disoluta época nada ansía con más avidez que esos dogmas cuyas conclusiones parecen alimentar los vicios reinantes”²². A continuación, a la vez que acepta recibir algunos ejemplares de la *Ética*, toma las debidas precauciones para que no le sean enviados a su nombre, sino a través de un tercero. En su contestación, Spinoza le comunica que ha decidido diferir la edición de la *Ética*, debido a que se había difundido el rumor de que en ese libro su autor intentaba demostrar “que no existe Dios, y muchos daban crédito a ese rumor”²³, lo cual trajo como consecuencia una querrela presentada por algunos teólogos contra Spinoza; después, agradece a Oldenburg la “amigable advertencia” contenida en su carta y, tras manifestarle su deseo de obtener una explicación más amplia acerca del peligro de sus ideas para la práctica religiosa, le propone formalmente que le indique los pasajes más problemáticos del *TTP*²⁴. La respuesta de Oldenburg es bien clara y contiene una inequívoca declaración de intenciones acerca de aquello en lo que, a su juicio, debe consistir esa explicación con notas del *TTP* a la que se refiere Spinoza: “no puedo menos de aprobar su plan de aclarar y de suavizar aquellas ideas del *Tratado teológico-político* que atormentaron a los lectores”²⁵. Dicho esto, indica muy sucintamente cuáles son esas

²² Ep. 62 (IV, 273).

²³ Ep. 68 (IV, 299).

²⁴ “Quisiera que, si no es molestia para usted, me indique los pasajes del *TTP* que suscitaron escrúpulos en los hombres doctos, ya que deseo ilustrar ese tratado con algunas notas y destruir, si es posible, los prejuicios surgidos en torno a él”; Ep. 68 (IV, 299). Véase el texto latino de la nota 27 de este texto.

²⁵ Ep. 71 (IV, 304). Como advierte Curley, la respuesta de Oldenburg “sugiere sutilmente un cambio en la estrategia”, pues “nada en la carta previa de Spinoza indicaba en realidad que pretendía «suavizar» lo que había dicho”, E. Curley, “Homo Audax. Leibniz, Oldenburg and the *TTP*”, en I. Marchlewitz / A. Heinekamp (eds.), *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, Franz Steiner, Stuttgart, 1990

ideas, de las que nos ocuparemos en seguida, pues constituyen el núcleo de esta parte de la correspondencia.

c) *Matices del lenguaje e intención de fondo de Oldenburg.*

Antes de proceder a su análisis, conviene, no obstante, que nos detengamos en algunos detalles, en apariencia quizá insignificantes, pero llenos de sugestivos matices. Estos rasgos, junto al relato de los antecedentes –con las advertencias y prevenciones de Oldenburg– que se acaba de exponer, ayudan a comprender el cambio de actitud que, aun permaneciendo dentro de los límites de la corrección e incluso del sincero aprecio hacia Spinoza, contrasta sin embargo con el entusiasmo inicial y rodea la relación del Secretario de la Royal Society con el filósofo de Amsterdam de una cierta ambigüedad y oscilación, como, por otra parte, atestiguan algunas afirmaciones de Oldenburg a terceros²⁶. De esta manera, se podrá obtener una visión más amplia del problema.

Me limitaré a tres aspectos, alguno de los cuales ya ha sido mencionado. El primero de ellos tiene que ver con la diferencia en el uso del lenguaje de ambos correspondientes. Así,

(“Studia Leibnitiana. Supplementa”, vol. 27), 284. Véase asimismo M. Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, 167.

²⁶ Es conocido que en un escrito dirigido a Boyle, Oldenburg se refiere a Spinoza como “un cierto filósofo raro”, en *The Works of Robert Boyle*, T. Birch (ed.), London, 1772 (repr. Olms, Hildesheim, 1965), t. VI, 200; recogido en J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig, 1899, 190. Asimismo, en 1675 Schuller comunicó a Spinoza lo que Tschirnhaus, a su vez, le había escrito: “que los señores Boyle y Oldenburg se habían formado de su persona [se refiere a Spinoza, a quien va dirigida la carta] una idea extraña y que él [Tschirnhaus] no sólo la eliminó, sino que adujo argumentos con los que consiguió que vuelvan a tener de usted una opinión sumamente digna y favorable y que incluso aprecien en alto grado su *Tratado teológico-político*”, Ep. 63 (IV, 276). En su respuesta, Spinoza no alude a este pasaje: Ep. 64.

cuando Spinoza alude a las objeciones surgidas contra el *TTP*, habla de los “escrúpulos” que esas tesis suscitaron en los hombres doctos, con el fin de poder destruir los “prejuicios” surgidos en torno a él²⁷. Oldenburg utiliza, en cambio, expresiones que subrayan con mayor fuerza la gravedad de esas tesis y los serios inconvenientes que han planteado a los lectores²⁸. La mayor severidad en las expresiones elegidas no se limita sólo a este caso²⁹. En relación con esto, ya se aludió más atrás al sentido en que Oldenburg “reinterpreta” la intención de Spinoza de ilustrar con notas el *TTP*³⁰.

Un segundo aspecto que atrae la atención del lector es el esfuerzo de Oldenburg por aproximar a Spinoza al cristianismo, pues en dos ocasiones sugiere que éste es favorable a la religión cristiana³¹. Spinoza, por su parte, no se refiere ex-

²⁷ “Deinde, nisi tibi molestum sit, velim, ut loca Tractatus Theologico-politici, quæ viris doctis *scrupulum* injeecerunt, mihi indicares. Cupio namque istum Tractatum notis quibusdam illustrare, & concepta de eo *præjudicia*, si fieri possit, tollere”, Ep. 68 (IV, 299), (el subrayado es mío).

²⁸ “Non possum non probare institutum tuum, quo illustrare, & mollire te velle significas, quæ in Tractatu Theologico-politico *crucem Lectoribus fixere*”, Ep. 71 (IV, 304); “expectaveras, ut video, earum in Scriptis tuis opinionum enarrationem, quæ Religiosæ virtutis praxin convellere Lectoribus tuis videantur. Dicam quid sit rei, quod *potissimum eos excruciet*”, Ep. 74 (IV, 309-310). En su respuesta a la primera de estas cartas, Spinoza repite la expresión empleada por Oldenburg: “in iis ea tantummodo indicas, quæ in Tractatu Theologico-Politico *crucem lectoribus fixere*”, Ep. 73 (IV, 306), (los subrayados son míos). La versión castellana de Domínguez traduce ambas expresiones de Oldenburg con el verbo “atormentar” y la de Spinoza con el verbo “molestar”.

²⁹ Así, por ejemplo, al final de la Ep. 61, la promesa de absoluta reserva de Oldenburg (véase texto citado más atrás, en n. 15) tiene un carácter más solemne y categórico que la promesa semejante que había realizado catorce años antes: Ep. 3 (IV, 11).

³⁰ Como se acaba de ver en los textos mencionados en las notas anteriores, Spinoza escribe: “cupio namque istum Tractatum notis quibusdam *illustrare*”, Ep. 68 (IV, 299). Oldenburg, en cambio, habla de “*illustrare, & mollire*”, Ep. 71 (IV, 304), (los subrayados son míos). Vid. supra, nn. 25, 27 y 28.

³¹ “Me gustaría mucho que usted me ilustrara sobre qué se debe decir de estos pasajes y otros similares, de forma que el evangelio y la religión cristiana, a la que le supongo favorable, conserven su verdad”, Ep. 74

plícitamente a esos pasajes, pero sus afirmaciones reflejan un claro distanciamiento de la religión cristiana, sin que de ninguna de ellas quepa deducir que él se reconozca incluido en esa tradición³². Así, a propósito de la relación entre Dios y la naturaleza, afirma sostener “una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos”³³; señala después que los cristianos “convierten la fe, incluso verdadera, en superstición”³⁴ y, como resumen, añade al final de la carta en clara expresión de alejamiento: “si estas mismas

(IV, 310); el otro pasaje, de la Ep. 61 (IV, 272), ha sido citado más atrás en n. 19. En la Ep. 71 hay dos referencias a “casi todos los cristianos” y a “los cristianos sensatos y razonables” (IV, 304), para referirse a aquellos a los que han sorprendido algunas afirmaciones de Spinoza; Ep. 79 (IV, 330).

³² En la Ep. 76 se encuentra un pasaje que en la edición de las *Opera Posthuma* de Spinoza dice así: “Sed hæc ratio non pro Romana Ecclesia; sed pro omnibus, qui Christi nomen profitentur, militat”. La copia que poseía Leibniz da una versión distinta de la segunda parte de la frase, en estos términos: “sed pro omnibus qui Christianum nomen *profitemur*, militat”, Ep. 76 (IV, 322). Esta versión coincide, por otra parte, con la de la edición holandesa de los escritos de Spinoza: “voor ons alle, die de Christelijke naam belijden”. Gebhardt, en su edición de las obras de Spinoza (IV, 429), piensa que esta variante se debe a una copia del manuscrito de Spinoza en la que el copista –a quien toda profesión de cristianismo, por velada que fuera, le parecía lo más natural– había cambiado, de modo intencionado o no, el *profitentur* en *profitemur*. Es significativo que Siebrand utiliza como lema la versión de Leibniz (...pro omnibus qui Christianum nomen profitemur...) en un epígrafe que titula “Christ versus Spinoza?”, sin hacer referencia alguna en todo el epígrafe a la cuestión textual que se acaba de mencionar: H. J. Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders. An inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Van Gorcum, Assen, 1988, 124.

³³ Ep. 73 (IV, 307). A continuación, contrapone Spinoza la opinión de esos modernos cristianos (*Neoterici Christiani*) a la de San Pablo y de todos los antiguos hebreos, que él dice compartir, lo cual no significa, sin embargo que Spinoza se adscribiera a una corriente determinada dentro del cristianismo. Véase sobre este punto lo que señala más adelante en el apartado 2.a. Acerca de la expresión “modernos cristianos”, véase M. Gueroult, *Spinoza*, Olms, Hildesheim, 1968, vol. I, 585-586.

³⁴ Ep. 76 (IV, 308).

opiniones agradarán a los cristianos que usted conoce, lo podrá saber usted mejor³⁵.

Por último, es muy significativo el hecho, apuntado por Francès³⁶, de que Oldenburg, quien comienza exponiendo en tercera persona las objeciones que algunos hacen al *TTP*, como si fuera un simple transmisor de opiniones ajenas, adopta súbitamente la primera persona³⁷; y ello, a pesar de que Spinoza había preguntado, en primer lugar, por las ideas que Oldenburg personalmente consideraba peligrosas para la religión³⁸ y, sólo después, por aquellos pasajes del *TTP* que habían causado escrúpulos entre los hombres doctos³⁹. Este cambio de actitud, al mismo tiempo que descubre la intención última de Oldenburg y la estrategia empleada en el diálogo con Spinoza, tiene la ventaja de que le permite, ya sin preocupaciones retóricas, exponer las cuestiones que en realidad le preocupan de modo más abierto y personalmente comprometido, dando así ocasión a un intenso intercambio

³⁵ B. Spinoza, Ep. 76 (IV, 309). En una carta posterior contrapone lo que llama interpretación según la carne de los judíos a la interpretación según el espíritu de los cristianos, que Spinoza aduce en apoyo de su propia tesis de que la resurrección de Cristo fue sólo espiritual: Ep. 75 (IV, 315).

³⁶ M. Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, 168.

³⁷ A lo largo de la Ep. 71 mantiene la tercera persona del plural y atribuye las opiniones a “los lectores”, “muchísimos”, “muchos”, “casi todos los cristianos”, “los cristianos sensatos y razonables”. En la Ep. 74 comienza poniendo en boca de “los lectores” las objeciones, pero en un momento dado escribe: “me gustaría mucho saber qué ayuda podría aportar usted a este asunto”, Ep. 74 (IV, 310). A partir de aquí, no abandona la primera persona, que mantendrá en las dos cartas restantes (Ep. 77 y 79).

³⁸ “Primo tibi maximas ago gratias pro amicissima tua admonitione, cujus tamen amplio rem explicacionem desidero, ut sciam, quænam ea dogmata esse credas, quæ religiosæ virtutis praxin labefactare videntur”, Ep. 68 (IV, 299); el subrayado es mío. En la continuación del texto Spinoza parece imitar la estrategia de Oldenburg e incluye una neta declaración de intenciones: “pues, por mi parte, aquellos [dogmas] que me parecen estar acordes con la razón, creo que son también los más útiles para la virtud”, Ep. 68 (IV, 299); véase supra, n. 25.

³⁹ Véase el texto citado más atrás, en n. 27.

de puntos de vista sobre temas que afectan al corazón mismo del sistema de Spinoza⁴⁰, que resulta de gran interés para el estudioso.

Los aspectos mencionados tienen un carácter circunstancial y no constituyen, desde luego, el núcleo del mensaje, pero lo presentan de una manera que ayuda a entender mejor cuáles eran los intereses e intenciones de fondo de Oldenburg, que se aprecian en su exposición de las objeciones planteadas al *TTP*.

2. Las objeciones al *TTP*.

La exposición de esas dificultades por parte de Oldenburg comprende, en su primera versión, tres puntos: “en primer lugar, lo que allí se dice, de forma ambigua, sobre Dios y la naturaleza, ya que son muchísimos los que opinan que usted los confunde. A ello se añade que a muchos les parece que usted suprime la autoridad y el valor de los milagros, siendo así que casi todos los cristianos están persuadidos de que ellos son el único fundamento sobre el que se puede levantar la certeza de la revelación divina. Además, dicen que usted oculta su opinión sobre Jesucristo, redentor del mundo, y único mediador de los hombres, y acerca de su encarnación y satisfacción. Y piden que usted exprese claramente su opinión sobre estos tres puntos”⁴¹. En una carta posterior, ante la queja de Spinoza por la excesiva brevedad y concisión de Oldenburg⁴², decide éste añadir, atribuyéndoselo todavía a terceros, una objeción más: “parece usted implantar la necesidad fatal de todas las cosas y acciones; ahora bien, concedi-

⁴⁰ Véase, como muestra de ello, el comienzo de la Ep. 75 (IV, 311), de Spinoza, y de la Ep. 77 (IV, 324), de Oldenburg.

⁴¹ Ep. 71 (IV, 304).

⁴² Ep. 73 (IV, 306-307). Hay que suponer que la brevedad de la carta de Oldenburg se debía, en buena parte, a que consideraba urgente aclarar esos puntos, como se deduce de la postdata que añade: “P.S.: Procure, por favor, que yo sepa pronto que le han sido entregadas estas líneas”, Ep. 71 (IV, 304).

da 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 penas⁴³. Como puede observarse, todos estos temas constituyen piezas claves del TTP y de la filosofía de la religión de Spinoza. Analizaremos ahora cada uno de ellos, siguiendo el orden de las objeciones de Oldenburg.

a) Identificación de Dios y la naturaleza.

Spinoza aborda este tema sólo en su primera carta de respuesta y ahí reconoce tener una opinión distinta a la de los “modernos cristianos”: “afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número⁴⁴. El texto de S. Pablo al que Spinoza se refiere corresponde a los Hechos de los Apóstoles 17, 28 y se emparenta con otro pasaje de la primera carta de San Juan (1 Jn 4, 13) –“permanecemos en Dios y Dios permanece en nosotros”– que Spinoza incluye como lema a continuación del título del TTP y que en sus escritos aparece citado al menos en otras dos ocasiones⁴⁵. Ambos pasajes son empleados por Spinoza en la carta a Oldenburg para ilustrar su tesis de la relación de Dios con el mundo y con el hombre como una parte de éste, tesis que implica la concepción de Dios como

⁴³ Ep. 74 (IV, 309-310).

⁴⁴ Ep. 73 (IV, 307). Es significativo el hecho de que en la literatura de la época sobre Spinoza, en la que no abundan las referencias a la correspondencia, una de las cartas más citadas es la Ep. 73 (la número 21 de las *Opera posthuma*), con especial alusión al pasaje aquí transcrito. Sobre esta carta, véase: D. Dubarle, “Un chrétien devant Spinoza”, *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, 1977 (2), 22-27.

⁴⁵ Ep. 76 (IV, 318); TTP, XIV (III, 175).

causa inmanente, como afirma también en la primera parte de la *Ética*⁴⁶, y que es una de los pilares de su sistema. Debe advertirse que esta es la primera formulación explícita de Dios como causa inmanente del mundo que Spinoza da a la luz, aunque sea en una carta privada, ya que en el *TTP* no se halla una afirmación semejante, a pesar de que, según escribe a continuación, “algunos piensan que el *Tratado teológico-político* se basa en que Dios y la naturaleza (por la cual entienden cierta masa o materia corpórea) son una y la misma cosa”; ahora bien, quienes sostienen eso “están totalmente equivocados”⁴⁷, sentencia Spinoza sin dar más explicaciones.

El hecho de que Spinoza se adhiera a la opinión de San Pablo y de todos los antiguos hebreos, obedece a un procedimiento, empleado ya en el *TTP*, que —en palabras de Zachae de Salomón y Pablo “spinozistas *avant la lettre*”⁴⁸. La admiración de Spinoza por las enseñanzas del apóstol Pablo tiene que ver con la diferencia que establece entre profetas y

⁴⁶ “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”, *Ética*, I, prop. 18 (II, 63).

⁴⁷ Ep. 73 (IV, 307). En una “exercitatio academica” de 1698, tras reproducir este texto de la respuesta de Spinoza a Oldenburg, juzga el autor que es insuficiente para refutar la acusación de este último, ya que Spinoza “no señala la fuente de este error ni dedica ahí una sola palabra a exponer su opinión”. Por todo ello, traza más adelante el siguiente balance: “con toda razón hay que concluir que este hombre [Spinoza] ha querido cambiarlo todo de arriba abajo y que no ha pretendido otra cosa que lo que Séneca había dicho: todo este uno es Dios y Marco Aurelio: uno es el mundo, compuesto de toda las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas”, J.Ch. Sturm (Praes.), L.Ch. Riederer (Resp.): “Exercitatio IX: De naturae agentis superstitioso conceptu”, en *Philosophiae eecticæ, h.e. Exercitationum academicarum*, t. II, J.W. Kohler, Altdorf, 1698, 371 y 373. El pasaje de Marco Aurelio proviene de las *Meditaciones*, VII, n. 9.

⁴⁸ S. Zac, *Spinoza et le problème de l'interprétation de l'Écriture*, PUF, Paris, 1965, 167. Curley afirma “el uso de Pablo por parte de Spinoza es selectivo”, E. Curley, 298; y en la página siguiente escribe: “su uso de Pablo aquí es algo insincero”. A propósito de la cita de S. Pablo en el texto que aquí se comenta, en una disertación de 1705 se detesta la audacia, según el autor auténticamente diabólica, con la que Spinoza aduce en favor de su tesis las palabras de S. Pablo: J. Staalkopff (Praes.); Ch.B. Lucius (Resp.): *Benedictum de Spinoza, atheismi convictum*, J. G. Meyer, Wittenberg, 1705, § 13.

apóstoles –de la que se ocupa en los capítulos I, II y, principalmente, XI del *TTP*– y se pone al servicio de su propósito de excluir todo contenido especulativo de los libros sagrados. Por esta razón, como ocurre también en el texto de la Ep. 73 que estamos comentando, la mención de Pablo va frecuentemente unida a una referencia a la filosofía o a los filósofos o bien al “modo humano” –no revelado o divino– de hablar⁴⁹. La cuestión que se suscita es hasta qué punto la referencia al apóstol Pablo por parte de Spinoza –presupuesta la interpretación que hace de ella, favorable a su propia tesis– es presentada como una coincidencia, que en rigor sería un común encontrarse en la verdad, o como argumento de autoridad, empleado ante quien, como Oldenburg, se confiesa cristiano. En cualquier caso, del destinatario depende entenderlo en uno u otro sentido. Oldenburg, sin embargo, no vuelve a referirse a esta primera de sus objeciones en el resto de la correspondencia⁵⁰.

b) *Los milagros.*

El tema del milagro tiene en el *TTP* especial interés, pues, como el propio Spinoza advierte, no es abordado por él de acuerdo con el método de la interpretación de la Escritura a partir de sí misma, sino desde un punto de vista estrictamente racional y filosófico⁵¹, que entiende el milagro como algo

⁴⁹ “Ningún apóstol filosofó más que Pablo, que fue llamado a predicar a los gentiles”, *TTP*, XI (III, 158); *TTP*, II (III, 42), IV (III, 65), XI (III, 151-153, 155-158), XVI, adn. 34 (III, 264).

⁵⁰ Según Curley, el hecho de que Oldenburg no vuelva a preguntar sobre la identificación de Dios con la naturaleza muestra sus limitaciones como lector de Spinoza, y añade: “Spinoza ha justificado su doctrina de que todas las cosas están en Dios apelando a la armonía en la enseñanza de la escritura, y eso es suficiente para Oldenburg”, E. Curley, 296. Quizá cabría añadir que ese hecho revela asimismo sus limitaciones como lector de la Sagrada Escritura.

⁵¹ “No obstante, antes de poner fin a este capítulo, aún queda otra cosa que quiero señalar aquí, a saber, que yo he seguido un método totalmente distinto para los milagros y para la profecía. Efectivamente, sobre la

intrínsecamente contradictorio, “un puro absurdo”⁵². El rechazo del milagro es, pues, una cuestión de principio, como se aprecia a lo largo del capítulo VI del *TTP*, donde lo considera sinónimo de ignorancia y lo opone a la filosofía. Spinoza se muestra explícito y categórico al afirmar que “no sucede nada en la naturaleza que repugne a sus leyes universales, ni nada que no esté acorde con ellas o no se derive de ellas”⁵³. Si Spinoza es deliberadamente ambiguo al referirse al carácter natural o revelado –“divino”, en sus propios términos– del conocimiento profético⁵⁴, por lo que respecta al milagro sobrenatural, en cambio, la claridad con que se expresa.

En su respuesta, Spinoza reitera la tesis expuesta en el *TTP* y contrapone la sabiduría en la que se funda la divina revelación a los milagros y, en definitiva, a la ignorancia⁵⁵. A continuación, aprovechando la afirmación de Oldenburg de que “casi todos los cristianos están persuadidos de que ellos

profecía no afirmé nada que no haya podido deducirlo de los principios revelados en las Escrituras Sagradas; aquí, en cambio, lo principal lo he extraído exclusivamente de principios conocidos por la luz natural. Y lo he hecho de propósito, ya que, como la profecía supera la capacidad humana y es una cuestión puramente teológica, no podía afirmar nada sobre ella ni saber en qué consistía esencialmente, si no era por los principios revelados; por eso me vi obligado a elaborar un estudio histórico de la profecía y formular, a partir de ahí, algunos dogmas que me indicaran, en la medida de lo posible, la naturaleza y propiedades de la profecía. En cambio, respecto a los milagros, como lo que aquí investigamos (a saber, si podemos admitir que acontezca algo en la naturaleza que contradiga sus leyes o que no podría seguirse de ellas), es algo plenamente filosófico, no necesitaba nada parecido”, *TTP*, VI (III, 94-95).

⁵² *TTP*, VI (III, 87).

⁵³ *TTP*, VI (III, 83).

⁵⁴ *TTP*, I (III, 15-16). Obsérvese que en el texto citado en la n. 51, Spinoza escribe que “la profecía supera la capacidad humana y es una cuestión puramente teológica”, por lo cual “no podía afirmar nada sobre ella ni saber en qué consistía esencialmente, si no era por los principios revelados”, *TTP*, VI, (III, 95). Unas páginas antes deja no obstante bien claro, aunque sin hacer alusión a la profecía, sino a los milagros, que “por una obra y, en general, por cualquier cosa que supere nuestra capacidad, no podemos entender nada”, *TTP*, VI (III, 85) (los subrayados son míos). Véanse también 86-87.

⁵⁵ Ep. 73 (IV, 307).

[los milagros] son el único fundamento sobre el que se puede levantar la certeza de la revelación divina”⁵⁶, escribe: “sólo añadiré aquí que entre la religión y la superstición yo descubro esta diferencia capital: que ésta tiene por fundamento la ignorancia, y aquella la sabiduría. Y ésta me parece ser la causa de que los cristianos se distinguen de los demás, no por la fe ni la caridad, ni por los demás frutos del Espíritu Santo, sino únicamente por la opinión; pues, como se defienden, como todos los demás, con los milagros o, lo que es lo mismo, con la ignorancia, que es la fuente de toda malicia, convierten la fe, incluso verdadera, en superstición”⁵⁷. La explícita relación que establece aquí entre la religión cristiana y la superstición, y que repetirá poco después en su carta a Burgh⁵⁸, es aludida en cambio en el *TTP* sólo de manera indirecta.

Oldenburg vuelve a insistir y, como si la respuesta de Spinoza no fuera suficientemente clara, le pregunta: “en qué sentido tiene usted por sinónimos y equivalentes *los milagros* y *la ignorancia*, tal como parece opinar en su última carta”⁵⁹. Spinoza confirma en su respuesta haber “considerado como equivalentes los milagros y la ignorancia, porque aquellos que pretenden fundar la existencia de Dios y la religión sobre los milagros, quieren demostrar una cosa oscura por otra más oscura y que ignoran en absoluto”⁶⁰. De ningún modo hay que admitir los milagros: pues o bien hay que procurar explicarlos por causas naturales, o bien suspender el juicio “para fundamentar la religión únicamente sobre la sabiduría de la doctrina”⁶¹.

La actitud de Spinoza le lleva a Oldenburg a la conclusión que expone en la carta siguiente: “cuando usted equipara los milagros a la ignorancia, parece que asigna los mismos límites al poder de Dios y a la ciencia de los hombres, al menos

⁵⁶ Ep. 71 (IV, 304); texto citado supra en n. 41.

⁵⁷ Ep. 73 (IV, 308).

⁵⁸ Ep. 76 (IV, 318 y 323).

⁵⁹ Ep. 74 (IV, 310).

⁶⁰ Ep. 75 (IV, 313).

⁶¹ Ep. 75 (IV, 315).

de los más sagaces, como si Dios no pudiera hacer o producir nada de que los hombres no puedan dar razón si emplean todas las fuerzas de su ingenio”⁶². Conclusión que Spinoza afirma lacónicamente “no ver” cómo puede haberla deducido de esas premisas⁶³. Por eso, Oldenburg, al volver sobre el tema en la carta siguiente, modifica su anterior afirmación y escribe: “cuando usted sigue tomando como equivalentes los milagros y la ignorancia, parece apoyarse sobre este fundamento: que la creatura puede y debe tener una visión clara del poder infinito de Dios y de la sabiduría del Creador; ahora bien, yo he estado hasta ahora totalmente persuadido de que es todo lo contrario”⁶⁴. Irremediabilmente, topamos aquí de nuevo con esa falta de entendimiento, que ya hemos encontrado en otros corresponsales⁶⁵, centrada esta vez en un punto en el que, por cuestiones de principio, ninguno de ellos está dispuesto a ceder, especialmente si tenemos en cuenta que la insistencia, por parte de Oldenburg, en la finitud y limitación de la razón humana parece tener como objetivo llevar a Spinoza a reconocer al menos la posibilidad de un poder sobrenatural, superior a la razón, que éste de ningún modo admitiría, como hemos visto⁶⁶.

En su crítica de los milagros, hay especialmente uno, fundamental para los cristianos, al que Spinoza se refiere en sus cartas, respondiendo a las objeciones de Oldenburg: la resurrección de Jesucristo. Como es un aspecto que se incluye dentro de su opinión acerca de Jesucristo, sobre la que también le interroga Oldenburg, nos ocuparemos a continuación de él.

⁶² Ep. 77 (IV, 325).

⁶³ Ep. 78 (IV, 328).

⁶⁴ Ep. 79 (IV, 330).

⁶⁵ Uno de los casos más significativos es el de Blyenbergh: V. Sanz, “La religión en la correspondencia de Spinoza: 1. La relación Blyenbergh-Spinoza”, *Pensamiento*, 1997 (53), 453-472.

⁶⁶ Véase supra n. 54.

c) *Opinión sobre Jesucristo.*

La opinión de Spinoza acerca de la figura de Cristo resultó, según Oldenburg, sospechosa a los lectores, sorprendidos quizá del tratamiento respetuoso y positivo de que es objeto en el *TTP*, en contraste con el dispensado a la mayor parte de los dogmas y principios del cristianismo, lo que les lleva a pensar que oculta su verdadera opinión al respecto⁶⁷.

En los breves párrafos de sus cartas a Oldenburg, Spinoza es también más claro y directo de lo que lo había sido en el *TTP*. En esta obra, por ejemplo, se halla una formulación muy cercana al dogma cristiano de la Encarnación del Verbo: “podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación”⁶⁸. Acto seguido, añade una importante restricción: “no obstante, es necesario advertir aquí que yo no me refiero para nada a lo que ciertas iglesias afirman de Cristo; ni tampoco lo niego, pues confieso gustosamente que no lo entiendo. Lo que acabo de decir, lo conjeturo por la misma Escritura. Pues en ninguna parte he leído que Dios se apareciese a Cristo o que hablara con él, sino que Dios se reveló a los apóstoles por medio de Cristo, que éste es el camino de la salvación”⁶⁹. Este texto impugna, por tanto, la interpretación próxima al dogma de la Encarnación que se podría hacer del pasaje precedente, con lo cual queda insinuada, de un modo

⁶⁷ Ep. 71 (IV, 304); texto citado más arriba en n. 41. Leibniz, quien poseía las Ep. 73, 75 y 78 de Spinoza a Oldenburg, que él mismo comenta con varias anotaciones, escribe en una de esas notas que “nuestro autor parece profesar una peculiar veneración por Cristo”, G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI/3, 367, n. 15. Las cartas citadas de Spinoza, junto con las anotaciones de Leibniz, se hallan en: G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI/3, 364-371. Sobre los comentarios de Leibniz a estas cartas, véase el artículo ya citado de E. Curley, 277-312.

⁶⁸ *TTP*, I (III, 21).

⁶⁹ *TTP*, I (III, 21). Probablemente en esta afirmación se apoyó Burgh para acusarle de negar la manifestación de Cristo según la carne: Ep. 67 (IV, 283).

un tanto indirecto, la negación del misterio de la Encarnación.

En la Ep. 73 abandona ese procedimiento sinuoso y decididamente ambiguo y escribe que “para salvarse no es necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que en el alma humana, en Jesucristo”⁷⁰, aclarando después una expresión del pasaje del *TTP* antes citado: “en cuanto a lo que añaden algunas Iglesias, que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente que no sé qué dicen; aún más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado”⁷¹. Estas palabras van más allá del simple “no lo entiendo” expresado en el *TTP* y confirman de modo inequívoco que Spinoza no admite la asunción de la naturaleza humana por parte de Dios y niega por tanto la doctrina de la Encarnación del Verbo: el hijo eterno de Dios o la sabiduría eterna de Dios no es Jesucristo, sino que “se manifiesta” en él y se revela a él. Cristo es una figura que está por encima de los profetas y de los apóstoles, pero cuya divinidad no es admitida por Spinoza.

A esta opinión contraponen Oldenburg las afirmaciones claras del Nuevo Testamento –“el Verbo se hizo carne” (Jn 1, 14) y “el Hijo de Dios no asumió a los ángeles, sino la semilla de Abraham” (Hebr 2, 16)– y le pide que le explique cómo puede interpretarlas, pues de ellas cree inferir claramente el misterio de la Encarnación del Verbo, así como su pasión y muerte⁷². En su contestación, niega Spinoza la realidad de la resurrección de Cristo y aunque admite que “los apóstoles creyeron plenamente que Cristo resucitó de la muerte y que subió realmente a los cielos”, sostiene que se trata, como otras muchas, de una aparición o revelación acomodada “a la capacidad y a las opiniones de aquellos hombres, a los que

⁷⁰ Ep. 73 (IV, 308).

⁷¹ Ep. 73 (IV, 309).

⁷² Ep. 74, (IV, 310).

Dios quiso revelar su pensamiento. Concluyo, pues, que la resurrección de Cristo de entre los muertos fue realmente espiritual y que sólo fue revelada a los fieles según su capacidad, es decir, que fue dotado de la eternidad y resucitó de entre los muertos (tomo aquí la palabra en el sentido en que Cristo dijo: *dejad que los muertos entierren a sus muertos*) por cuanto con su vida y su muerte dio un ejemplo de singular santidad; y por lo mismo resucita a sus discípulos de entre los muertos, en cuanto ellos siguen este ejemplo suyo de vida y de muerte. Y no sería difícil explicar toda la doctrina del Evangelio conforme a esta hipótesis⁷³. Y aduce en favor de su tesis el modo de interpretación propio de los cristianos, quienes “han interpretado según el espíritu todo lo que los judíos entendían según la carne”⁷⁴. Por último, los pasajes alegados por Oldenburg que parecen contradecir esta tesis, hay que explicarlos atendiendo al modo de expresión de las lenguas orientales, pues incluso el evangelio de Juan, escrito en griego, está lleno de hebraísmos, replica Spinoza. Y así, la afirmación de que “el Verbo se hizo carne” no es más que un modo de expresar con más fuerza que “Dios se reveló sobre todo en Cristo”⁷⁵, debiendo interpretar esta afirmación en sentido alegórico y espiritual, no literal y según la carne.

La réplica de Oldenburg no se hace esperar: “la historia de la pasión, muerte, sepultura y resurrección de Cristo parece estar descrita con colores tan vivos y genuinos, que me atrevo a apelar a su conciencia y preguntarle si cree que hay que entenderlas en sentido alegórico más bien que literal, suponiendo que esté usted persuadido de la verdad de dicha histo-

⁷³ Ep. 75 (IV, 314). La cita evangélica incluida en el texto (Mt 8, 22) muestra bien a las claras el sentido alegórico en que Spinoza entiende la resurrección de los muertos.

⁷⁴ Ep. 75 (IV, 315). Leibniz comenta en nota: “pero no hasta el punto de suprimir la realidad misma. Así, por ejemplo, los judíos creyeron que el Mesías les libraría de los males del cuerpo, mientras que los cristianos están persuadidos de que debía iluminar las almas (*mentes*). Pero tanto unos como otros coinciden en que el Mesías es en verdad un hombre, no una mera persona ficticia o alegórica”, G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI/3, 367, n. 12.

⁷⁵ Ep. 75 (IV, 316).

ria. Las circunstancias de ese hecho, que los evangelistas han consignado con tal viveza, parecen exigir que se deba interpretar literalmente dicho relato⁷⁶. En la que será su última carta a Oldenburg, responde Spinoza a las objeciones de éste estableciendo una distinción: “yo entiendo literalmente, como usted, la pasión, muerte y sepultura de Cristo; pero su resurrección, en sentido alegórico⁷⁷. La viveza y abundancia de detalles con que los evangelistas describen la resurrección es una prueba, según Spinoza, de la fe firme que poseían, lo cual no impide que pudieran engañarse en lo que respecta al real acontecer de los hechos y, en apoyo de su propia tesis, escribe que “Pablo, al que Cristo se apareció posteriormente, se gloria de que conoció a Cristo según el espíritu y no según la carne”⁷⁸.

¿Cuál es el criterio en el que se basa Spinoza para elegir la interpretación alegórica o la literal, según los casos? A juicio de Oldenburg, Spinoza no apoya su interpretación alegórica de la resurrección de Cristo “con ningún argumento, ya que el evangelio parece relatar de forma igualmente literal la resurrección de Cristo que los otros hechos”⁷⁹. Unos meses antes, Burgh le había espetado bruscamente en su intempestiva carta que la única razón es que “todo eso no responde a sus principios”⁸⁰. En la respuesta a su antiguo discípulo no hace Spinoza alusión a este punto y no volverá ya a escribir a Oldenburg, quien, algo pesaroso por su tenaz insistencia, le ruega en su última carta que la tome a bien y la justifica spi-

⁷⁶ Ep. 77 (IV, 325).

⁷⁷ Ep. 78 (IV, 328).

⁷⁸ Ep. 78 (IV, 328). El texto de S. Pablo al que se refiere Spinoza es 2 Cor 5, 16: “de manera que desde ahora no conocemos a nadie según la carne; y si conocimos a Cristo según la carne, ahora ya no le conocemos así”. Leibniz escribe a propósito de la cita del apóstol Pablo: “no creo que Pablo haya disentido de los demás en este punto y que haya tenido por alegoría la resurrección de Cristo”, G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI/3, 369, n. 22. Domínguez, en su versión castellana de la *Correspondencia* de Spinoza, comenta también en nota que es una “interpretación poco correcta” (405, n. 430).

⁷⁹ Ep. 79 (IV, 330).

⁸⁰ Ep. 67 (IV, 283).

nozamente, apelando a su propia “libertad de filosofar”⁸¹. La ausencia de una réplica de Spinoza a las postreras alegaciones de Oldenburg no impide entrever que no le harían modificar su postura; ya en una carta anterior, como si hubiera previsto esa objeción, anticipa su línea de pensamiento, remitiéndose al mismo lugar del Nuevo Testamento que después glosará Oldenburg⁸² y afirmando que toda la doctrina del Evangelio y el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios sólo se pueden entender bajo la hipótesis de que la resurrección de Cristo fue espiritual⁸³.

Leibniz comenta la afirmación de Spinoza de que entiende literalmente la pasión, muerte y sepultura de Cristo y alegóricamente su resurrección, con esta escueta anotación: “es ironía”⁸⁴. Quizá no de otro modo podía interpretar Leibniz un modo de proceder que, a sus ojos, carece de rigor explicativo y que es difícilmente sostenible en relación a los textos⁸⁵. Por

⁸¹ Ep. 79 (IV, 330).

⁸² En su última carta, Oldenburg recuerda que “toda la fe cristiana se funda en este artículo de la resurrección; si se lo suprime, toda la misión de Jesucristo y su doctrina celestial se derrumba. No se le puede ocultar a usted cuánto se afanó Cristo resucitado por convencer a sus discípulos de la verdad de la resurrección entendida en este sentido estricto. Querer convertir todas estas cosas en alegorías, es como si alguien se empeñara en destruir de raíz toda la verdad del relato evangélico”, Ep. 79 (IV, 330). Este pasaje de Oldenburg evoca el conocido texto de S. Pablo: “si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y vana también es vuestra fe” (1 Cor 15, 14). Basándose en este pasaje de S. Pablo, escribió Michael Walther un opúsculo contra Spinoza, incluido en el programa académico de Wittenberg de 1689 y recogido en sus *Dissertationes theologicae* editadas en 1753: M. Walther, “De veritate resurrectionis Christi contra Spinosam. Ex 1 Cor XV, 14. Seqq.”, en *Dissertationes theologicae academicae propter argumentorum selectum et profundissimam eruditionem in Ecclesiae utilitatem collectae*, Zimmermann, Wittenberg/Zerbst, 1753, 257-270.

⁸³ Ep. 75 (IV, 314-315). Según Curley, “es extraordinariamente optimista afirmar que se puede interpretar el Nuevo Testamento del mejor modo sin asumir la resurrección del cuerpo”, E. Curley, 301.

⁸⁴ G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI/3, 369, n. 21.

⁸⁵ A propósito de la interpretación de los textos del Nuevo Testamento por parte de Spinoza, señala Zac que “cuando se trata del *Nuevo Testamento*, abandona la regla de oro de su método de exégesis bíblica y cae en el mismo defecto que reprocha a Maimónides: explica alegóricamente

otro lado, cabe preguntarse si esa afirmación del filósofo de Amsterdam no conculca uno de los principios basilares de su método interpretativo, que enseña que aunque el sentido literal de algunas expresiones de la Escritura “repugne a la luz natural, ese sentido, a saber, el literal, deberá ser mantenido, a menos que se oponga claramente también a los principios y fundamentos sacados de la historia de la Escritura”⁸⁶, en cuyo caso deberían ser interpretadas esas frases de modo metafórico. En el caso que nos ocupa se trata, además, de una cuestión central para la religión cristiana, que de ningún modo puede ser eludida. El principio de interpretación de los textos sagrados que se acaba de citar es defendido por Spinoza frente a la tesis que propugna una interpretación de la Escritura basada en la razón, que él atribuye a Maimónides⁸⁷.

¿Hasta qué punto permanece aquí Spinoza fiel a ese principio clave del *TTP*? Yendo incluso más allá: ¿es realmente “principio”, es decir, exento de supuestos, y tiene, por tanto, un carácter “absoluto” e independiente o, por el contrario, se halla sometido a una determinada concepción filosófica que, en último término, condiciona su aplicación y permite incluso vulnerarlo? Como puede verse, las cuestiones aquí suscitadas apuntan al significado último del *TTP* y a la estrategia expositiva de Spinoza y, en definitiva, plantean el interrogante de si la dimensión hermenéutica de la obra, por otra parte innegable, es la decisiva y posee un sentido absoluto o, por el contrario, es un instrumento al servicio de una previa opción filosófica.

En resumen, a Spinoza, de la figura de Cristo —en cuya divinidad no cree— le interesa, más que la persona, la función que desempeña como mediador o puente entre la religión revelada y la religión de la razón, anticipando así la idea de Cristo como ideal o arquetipo moral, donde la dimensión

los textos y repiensa el cristianismo a la luz de su propia filosofía”, S. Zac, *Spinoza et le problème de l'interprétation de l'Écriture*, 193. Véase también P. Siwek, “La révélation d'après Spinoza”, *Revue de l'université d'Ottawa*, sect. spéc., 1949 (19), 38.

⁸⁶ *TTP*, VII (III, 100).

⁸⁷ *TTP*, VII (III, 113-116).

estrictamente personal e histórica pasa a segundo plano, idea que está presente a lo largo del pensamiento moderno y que será defendida con fuerza por las corrientes más radicales de la exégesis protestante. La doctrina acerca de Jesucristo es uno de los temas sobre los que Spinoza se expresa con más claridad en la correspondencia, en comparación con sus afirmaciones anteriores del *TTP*, y donde explicita de modo inequívoco su postura, pasando así a formar parte del elenco de tesis centrales del filósofo de Amsterdam, que mencionarán con frecuencia sus críticos⁸⁸.

d) Necesidad fatal de todas las cosas.

Esta cuestión, directamente relacionada con la de la identificación de Dios y la naturaleza, es planteada por Oldenburg en la Ep. 74, refiriéndola al tema de la remuneración y de la pena: de la libertad, en definitiva. Por el modo de presentarla, parece tratarse de la objeción de más peso, pues, afirma que es “lo que realmente les atormenta”⁸⁹ a los lectores. En su respuesta, reconoce Spinoza la centralidad del tema, que afecta al núcleo de su filosofía y constituye la base sobre la que se levanta el *TTP*: “veo, por fin, qué es aquello que me pedía usted que no publicara. Pero, como precisamente eso es el fundamento principal de todas aquellas cosas que hay en aquel tratado, que había decidido publicar, quiero explicarle aquí, en pocas palabras, en qué sentido afirmo yo la necesidad fatal de todas las cosas y acciones”⁹⁰.

⁸⁸ Así por ejemplo, Kettner, en su crítica de la filosofía de Spinoza, sólo menciona la correspondencia –concretamente las Ep. 75 y 77 (23 y 24, respectivamente, en la edición de las *Opera Posthuma*)– para referirse a la explicación spinozana de la resurrección de Cristo como algo meramente alegórico: F.E. Kettner, *De duobus impostoribus, B. de Spinosa et B. Bekkero*, I. Titii, Lipsiæ, 1694, § 11.

⁸⁹ “Dicam quid sit rei, quod potissimum eos excruciet”, Ep. 74 (IV, 309-310); Ep. 77 (IV, 324-325). Véanse más atrás las notas 28 y 43.

⁹⁰ Ep. 75 (IV, 311).

Spinoza expone a grandes rasgos su tesis según la cual todas las cosas se siguen necesariamente de la naturaleza divina, sin afirmar por ello que Dios se halle sometido a la fatalidad, “sino que se entiende a sí mismo con absoluta libertad, aunque necesariamente”⁹¹. Se trata de un aspecto crucial de su pensamiento⁹², al que se ve obligado a volver una y otra vez para aclarar los reparos de sus corresponsales, como lo confirma el hecho de que a continuación incluye un párrafo que coincide casi literalmente con otro de su respuesta a Velthuysen⁹³. Lo que la mayor parte de sus críticos ponen de relieve es, sobre todo, las consecuencias para la acción moral que se siguen de la tesis determinista de Spinoza: así por ejemplo, Leibniz observa en una de sus anotaciones que, si todo deriva necesariamente de la naturaleza divina, entonces “desaparece la filosofía moral”⁹⁴ y Blyenbergh plantea ya en su primera carta el problema de la libertad de la voluntad humana, si ésta es determinada por Dios en su obrar⁹⁵, tema al que se referirá en todas las cartas posteriores. De manera semejante, Velthuysen le acusa de proclamar “abiertamente que todo sucede por una necesidad indomable y una inevitable fatalidad”, con el resultado de que “la obediencia o la desobediencia no proporciona al hombre bien o mal”⁹⁶ y Tschirnhaus, quien dedica la primera de sus cartas a Spinoza al problema del libre albedrío, argumenta que “si también fuéramos constreñidos por las cosas externas, ¿a quién sería posible adquirir el hábito de la virtud? Aún más, en ese caso, toda malicia sería excusable”⁹⁷. El propio Oldenburg le pre-

⁹¹ Ep. 75 (IV, 312).

⁹² Véase la introducción de A. Domínguez a su versión castellana de la *Correspondencia* de Spinoza (Alianza, Madrid, 1986-1990, 49-54), donde se halla una buena exposición del tema, con especial referencia al desarrollo que adopta en las cartas.

⁹³ Ep. 75 (IV, 312) y Ep. 43 (IV, 222).

⁹⁴ G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI/3, 365, n. 3: “si todas las cosas emanan de modo necesario de la naturaleza divina, y existen también todos los posibles, el mal será igualmente fácil para buenos y malos. Por tanto, desaparece la filosofía moral”.

⁹⁵ Ep. 18 (IV, 82-84).

⁹⁶ Ep. 42 (IV, 208).

⁹⁷ Ep. 57 (IV, 264).

gunta cómo se podrá reprochar a alguien haber actuado de este o de aquel modo, cuando le ha sido imposible hacerlo de otra manera⁹⁸. Por último, Wachter argumenta que si todo procede de la necesidad de la naturaleza divina, entonces “no sólo la religión común, sino también la propia del autor [Spinoza] se convierte en algo inútil e impracticable” y concluye que “el culto spinozista a Dios no está entonces en nuestra libertad y, por tanto, de ninguna manera es culto divino ni religión ni virtud”⁹⁹.

Para ilustrar su tesis de la dependencia de las cosas respecto de Dios, acude Spinoza a la imagen empleada por San Pablo en la carta a los Romanos: “los hombres son inexcusables ante Dios tan sólo porque están en su poder como el barro en poder del alfarero, que de la misma masa hace unos vasos para honor y otros para deshonor”¹⁰⁰. A lo que responde Oldenburg que, si eso es así, habría que invertir más bien el argumento y decir que “los hombres son totalmente excusables precisamente porque están en poder de Dios”¹⁰¹ y, por tanto, de ningún modo son responsables de sus actos. Spinoza aclara que su afirmación hay que entenderla en el sentido de que “nadie puede reprochar a Dios que le haya dado una naturaleza débil o un espíritu impotente [...], puesto que a la naturaleza de cada cosa no le corresponde nada más que lo que se sigue necesariamente de su causa próxima”¹⁰². Ya en una carta anterior a Schuller había expuesto con claridad su punto de vista, que subraya la tesis determinista: “en cuanto a lo que añade al final, que, *admitido esto, toda malicia sería excusable*, ¿qué se seguiría de ahí? Pues los hombres malos

⁹⁸ Ep. 77 (IV, 325).

⁹⁹ J.G. Wachter, *Das Spinozismus in Judenthumb* (1699), W. Schröder (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart (Bad Cannstatt), 1994, III, (77) 399. Acerca de Wachter, además del estudio introductorio de Schröder que precede a esta edición, véase: W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987, 59-123.

¹⁰⁰ Ep. 75 (IV, 312). La cita de S. Pablo corresponde a Rom 9, 21. Ya en los *Pensamientos Metafísicos* (CM), II, 8 (I, 264-265) y en *TTP*, XVI, n. 34 (III, 264) se había referido a ese pasaje del apóstol Pablo.

¹⁰¹ Ep. 77 (IV, 325).

¹⁰² Ep. 78 (IV, 326).

no son menos de temer ni menos perniciosos, cuando son necesariamente malos”¹⁰³; y remite a continuación a un pasaje de los *Pensamientos Metafísicos*, donde había escrito: “se preguntará, además, por qué entonces son castigados los impíos, puesto que actúan por su naturaleza y según el divino decreto. A ello contestaré que también se debe al decreto divino el que sean castigados”¹⁰⁴. Plantear la excusabilidad de los actos significa introducir un elemento que, en el fondo, es meramente externo, inesencial, pues en nada modifica el necesario darse de aquéllos, que es lo decisivo. La dimensión moral queda así subsumida en el estricto necesarismo ontológico. La inexcusabilidad significa la identificación con la inevitable necesidad de las cosas. Una vez sentado el necesarismo determinista, no tiene sentido hablar de que los hombres son excusables, estableciendo así una diferencia entre el orden moral y el ontológico, que se basa –había escrito a Schuller– en “esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados”¹⁰⁵. Los males no son menos de temer por ser necesarios, repite. El hecho de que, en este caso, haya quien sostenga que sus autores son excusables, no cambia nada. De la necesidad del decreto divino no se sigue, según Spinoza, que “todos deban ser felices, ya que los hombres pueden ser excusables y, no obstante, carecer de la felicidad y ser atormentados de muchas maneras. [...] Finalmente, el que no es capaz de gobernar sus pasiones y de dominarlas por miedo a las leyes, aunque también es digno de excusa por su debilidad, no por eso puede gozar de la tranquilidad de espíritu ni del conocimiento y amor de Dios, sino que necesariamente perece”¹⁰⁶.

¹⁰³ Ep. 58 (IV, 268). Esta carta es la contestación que Spinoza envía, a través de Schuller, a una anterior de Tschirnhaus (Ep. 57); la cita ahí incluida corresponde al pasaje de Tschirnhaus transcrito más arriba, en n. 97. Véase también: Ep. 75 (IV, 312).

¹⁰⁴ *CM*, II, 8 (I, 265).

¹⁰⁵ Ep. 58 (IV, 266).

¹⁰⁶ Ep. 78 (IV, 327).

En su última carta, Oldenburg confiesa que le parece “muy cruel que Dios destine a los hombres a penas eternas o, al menos, a terribles tormentos temporales por pecados que ellos no podían haber evitado”; además –añade– el tenor general de la Escritura “parece suponer e implicar que los hombres pueden evitar los pecados, pues abunda en abominaciones y promesas, en anuncios de premios y de castigos, todo lo cual parece estar en contra de la necesidad de pecar y parece implicar la posibilidad de evitar las penas. Si se niega esto, habría que decir que el alma humana no obra de forma menos mecánica que el cuerpo”¹⁰⁷. Como es sabido, no se conserva, si es que la hubo, la respuesta de Spinoza a esta carta de Oldenburg, que pone de relieve la radicalidad de la tesis del filósofo de Amsterdam.

El recorrido por la correspondencia de Spinoza con Oldenburg confirma su interés y especial valor. Ante todo, destaca la claridad y franqueza con que se expresa Spinoza, quien abandona la actitud cautelosa seguida en el *TTP* y se comporta en algunos puntos como autorizado intérprete del mismo, cumpliendo así el propósito de exponer abiertamente su pensamiento, que hace en una de sus cartas¹⁰⁸. Este modo de proceder torna, en cambio, algo enigmática la figura de Oldenburg: ¿no comprendió en realidad a Spinoza, pese a la claridad con la que éste se expresa? Tal es la pregunta que Meinsma se plantea y que resuelve apelando a la brevedad de su encuentro con Spinoza, al hecho de que no tuvieron ocasión de volver a verse y a las ideas teológicas adquiridas durante su época de estudiante¹⁰⁹. Quizá en este último aspecto

¹⁰⁷ Ep. 79 (IV, 330).

¹⁰⁸ “Pero, para expresarle abiertamente mi pensamiento (*mentem meam tibi aperiam*) sobre los tres puntos principales que usted señala...”, Ep. 73 (IV, 307). J. Freudenthal, *Spinoza. Leben und Lehre*, I. Teil, 190.

¹⁰⁹ K.O. Meinsma, 226. Véase también el texto de Freudenthal citado más arriba, en n. 19.

resida la clave para interpretar la actitud de Oldenburg, de quien cabe pensar que creía sinceramente que Spinoza era “un judío convertible” que, habiendo abandonado su anterior religión, no se hallaba lejos del cristianismo; lo cual explicaría su insistencia, persuadido del valor de la filosofía de Spinoza para la defensa de la verdadera religión¹¹⁰. En favor de ello está el hecho de que en ningún momento aflora en sus cartas ni siquiera la insinuación de ateísmo, contrastando así con la crítica contemporánea –y, sobre todo, inmediatamente posterior a la publicación de las *Opera Posthuma*–, que convierte la acusación de ateísmo en lugar común y casi obligado punto de partida a la hora de enfrentarse al pensamiento del filósofo de Amsterdam¹¹¹. Parece como si Oldenburg, pese a las indudables diferencias entre el pensamiento de

¹¹⁰ Esta es la tesis de S. Hutton en su artículo “Henry Oldenburg (1617/20-1677) and Spinoza”, citado supra en n. 3. La autora reconoce en este punto su deuda con R. Popkin. Véase de este último, entre otros estudios, el breve artículo incluido a continuación del de Hutton con el título “The convertible Jew”, en P. Cristofolini (ed.), 119-122. A juicio de ambos autores, la actitud de Oldenburg se explica por la influencia que en él ejercen las tendencias milenaristas difundidas en la época, como lo testimonia un pasaje de la última carta del primer periodo dirigida a Spinoza: Ep. 33 (IV, 178). Sobre este tema, véase K.O. Meinsma, 302-304 y las notas correspondientes, así como R. Popkin (ed.), *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought 1650-1800*, E.J. Brill, Leiden/New York, 1988 y la bibliografía incluida en R. Popkin, “The convertible Jew”.

¹¹¹ Dos de las afirmaciones más conocidas son la de Jakob Thomasius en su crítica al *TTP* escrita el mismo año de su publicación, donde califica a Spinoza de “formalis atheus”, y la de Bayle en el artículo de su *Dictionnaire* dedicado a Spinoza, donde escribe que éste ha sido un “ateo de sistema”: J. Thomasius, “Adversus anonymum, de libertati philosophandi. Programma L. (Anno 1670)”, en *Dissertationes LXIII*, Halæ Magdeburgicæ, Imp. J. F. Zeitleri (Halle: Zeitler, 1693), 572, nota (c) y P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. IV, 253. No se trata de casos aislados, sino que podrían ampliarse sin dificultad los testimonios, limitándonos tan sólo a los títulos de las disertaciones, libros, panfletos, etc. sobre Spinoza que ven la luz entre 1670 y los primeros decenios del siglo siguiente.

VÍCTOR SANZ

Spinoza y la religión cristiana que quedan patentes en sus objeciones, siguiera empeñado en reconocer una cierta proximidad entre ambas posturas, o quisiera autoconvencerse de que en efecto así es.

Víctor Sanz Santacruz
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080-Pamplona. España
e-mail: vsanz@unav.es

