

## El profeta y el teólogo: inmanencia religiosa y trascendencia teológica en el pensamiento de Spinoza

### The prophet and the theologian: religious immanence and theological transcendence in Spinoza's thought

Julián David Silva Martínez    
Universidad del Valle, Cali, Colombia.

**Enviado:** 13/06/2024

**Evaluado:** 15/06/2024

**Aceptado:** 09/09/2024

**Editores:** David Solís Nova

**Como citar:** Silva, J. (2024). El profeta y el teólogo: inmanencia religiosa y trascendencia teológica en el pensamiento de Spinoza. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 185 – 216. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2785>

#### Resumen

La lectura que ha recibido Spinoza ha variado de acuerdo con la época y los intereses propios de sus intérpretes. Algunas lecturas, como las de sus contemporáneos, han encontrado en él una fuente de ateísmo radical, mientras el romanticismo lo llamará “el ebrio de Dios”. Estas interpretaciones también permiten hacer juicios sobre las religiones reveladas, es decir, sobre aquellas religiones positivas tales como el cristianismo, el judaísmo o el islam. Una lectura clásica de Spinoza ha denigrado totalmente la religión. En este artículo, sin embargo, propongo mostrar que aquella interpretación es errada, pues Spinoza entiende la religión como una visión de mundo imaginativa que permite, por medio de los afectos, la tradición y la obediencia, la cohesión de la comunidad. La teología, distinta de la religión, será el verdadero adversario de Spinoza. Para cumplir con lo planteado, se analizarán las dos figuras que expresan cada campo social: el profeta y el teólogo. La hipótesis es que el profeta expresa una relación de inmanencia frente a su comunidad, mientras el

teólogo se establece sobre la base de una representación trascendente, ejecutando un dominio político de servidumbre y superstición sobre sus fieles.

**Palabras clave:** *Profeta, teología, religión, immanencia, trascendencia.*

### Abstract

The reading that Spinoza has received has varied according to the time and the interests of his interpreters. Some readings, such as those of his contemporaries, have found in him a source of radical atheism, while romanticism will call him “the drunkard of God”. These interpretations also allow judgments to be made about revealed religions, that is, about positive religions such as Christianity, Judaism or Islam. A classical reading of Spinoza has totally denigrated religion. In this article, however, I propose to show that this interpretation is mistaken, for Spinoza understands religion as an imaginative worldview that allows, through affections, tradition and obedience, the cohesion of the community. Theology, distinct from religion, will be Spinoza's true adversary. In order to comply with the above, the two figures that express each social field will be analyzed: the prophet and the theologian. The hypothesis is that the prophet expresses a relationship of immanence before his community, while the theologian is established on the basis of a transcendent representation, executing a political dominion of servitude and superstition over his faithful.

**Keywords:** *Prophet, theology, religion, immanence, transcendence.*

## 1. Introducción -Imaginación y religión-

Lecturas clásicas sobre Spinoza lo han ubicado como un racionalista, teniendo como consecuencia la infravaloración de la imaginación en tanto grado epistemológico sujeto a error<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Lo cierto es que el spinozismo está actualizándose constantemente, y sus lecturas, es decir, las interpretaciones y el abordaje que ha tenido Spinoza van cambiando. Al respecto, el barrido que hace Pierre-Francois Moureu en su obra *Spinoza y el spinozismo* (2009) da luces para entender cómo se ha recibido al filósofo judío en distintas épocas y por distintos autores; desde el Spinoza de Bayle, un «ateo virtuoso», pasando por el ebrio de Dios de Goethe, o aquel pensador que construye a Dios en la penumbra, según Borges, hasta lecturas marxistas del siglo XX encarnadas por Althusser. Por lo anterior, el pensamiento de Spinoza ha sido explorado y las herramientas de análisis que ofrece no sólo continúan utilizándose, sino que resultan adecuadas para comprender, desde otra perspectiva, problemas actuales.

Por otra parte, dice Jacqueline Lagrée que “[u]na lectura ilustrada de Spinoza ha insistido tradicionalmente en el obstáculo que suponen los afectos de tonalidad religiosa para el descubrimiento y defensa de la verdad, particularmente de la verdad filosófica” (2007, p. 297). Dado que la religión se vincula plenamente a la imaginación, ha caído sobre ambas, imaginación y religión, un rechazo intelectualista. No obstante, Spinoza mismo no degrada, bajo una mirada moralizante, a la imaginación (EII, P33/ *OP*, II, p. 168, EIII, prólogo/ *OP*, II, p. 220), ni tampoco a la religión.

Por un lado, la imaginación no se reduce a una simple imagen, una pintura muda, sino que configura modos de vida de las comunidades a nivel ético, político y religioso, teniendo un carácter positivo o productor de realidad. Si la imaginación se caracteriza por ser potencia al nivel más inferior, al fin y al cabo, es potencia de representación. Si el entendimiento está por encima, en potencia, de la imaginación, no significa que ésta no diga nada, ni tenga la fuerza para construir sistemas de mundo que den sentido y movilicen a una comunidad o a un individuo. De hecho, en cuanto modo de existencia común a todo ser humano, la comunidad sólo se da en principio a partir de la imaginación, pues cada comunidad construye su sistema de mundo de acuerdo con afectos que derivan en prácticas de vida.

Por supuesto, la afirmación anterior puede dar lugar a disputas interpretativas. Eugenio Fernández (1996), por ejemplo, consideraría que la imaginación, esto es, el conjunto de ideas inadecuadas asociadas a múltiples pasiones es causa de diferencias, de desacuerdos y enfrentamientos, pues observa que un modelo imaginario “(...) no sirve para construir nada, sino para descalificar y cargar con faltas y culpas” (p. 109). En otras palabras, la imaginación deviene en un obstáculo a posibles acuerdos y a la comprensión de lo que es común<sup>2</sup>.

Frente a la postura anterior, se erige otra línea interpretativa en la que la imaginación no es tanto una fuente de desacuerdo como lo constitutivo de la comunidad.

Teniendo en cuenta esta confrontación interpretativa, Atilano Domínguez afirmará que:

---

<sup>2</sup> Sin embargo, en este mismo artículo, a pesar de que reconoce la primacía de la razón por sobre la imaginación, posteriormente reconoce, citando al mismo Spinoza, que “(...) Deseo, imaginación y afectos forman parte, junto a la razón, de los «fundamentos de la sociedad» (E4P37S)” (1996, p. 121).

Entre los miles de títulos dedicados a la obra de Spinoza, hay muy pocos consagrados a la imaginación. El motivo de fondo sería el racionalismo spinoziano y el consiguiente desprecio de la experiencia. Spinoza, se dice, olvidó el tema o lo desechó fuera de su sistema, porque el conocimiento imaginativo es falso e ilusorio.

Contra esta postura tan simplista y radical choca el hecho de que términos como «sensus» y «sensatio», «experientia» y «experiri», «imago» e «imaginatio», están presentes a lo largo y lo ancho de la obra de Spinoza (...)

Lo cierto es que esos conceptos son fundamentales en su sistema (...) Sin un estudio y una valoración justa del conocimiento sensible e imaginativo no se puede comprender el significado de la filosofía spinoziana (1975, p. 74-75)

En tal ensayo, Domínguez argumenta la posibilidad de una antropología spinozista en la cual se entiende al ser humano a partir de una ontoepistemología imaginativa. Es decir, el ser humano como ser imaginativo.

Siguiendo con este orden de ideas, Gregorio Kaminsky comprenderá que “lo imaginario no es un mero sub-producto de la maquinaria gnoseológica, sino algo más decisivo: es la argamasa o cemento de lo social” (1990, p. 101), pues, siguiendo la línea de Domínguez, considera que “(...) la imaginación no es excrescencia de la razón, sino la modalidad propia de esa singularidad existente denominada **hombre**” (1990, p. 101).

Bajo este enfoque que rescata la imaginación como grado epistemológico constitutivo del ser humano y de la comunidad, añádase, además de los anteriores, a Diego Tatián (2021), Ana María Ayala (2018, 2021), Inmaculada Hoyos Sánchez (2015) y Toni Negri (2011), entre otros.

En resumen, se parte de una lectura en que se evalúa positivamente a la imaginación, y, en concordancia con lo anterior, se considera que Spinoza nunca rechaza en sí misma a la religión revelada. Ésta posee un carácter comunitario que imprime un orden a nivel político, social y de identidad, y sólo podrá ser valorada como positiva o negativa de acuerdo con las pasiones que produce o promueve y su vinculación con el amor y la piedad.

Lo anterior no significa que no pueda establecerse una crítica a una religión desde el spinozismo, pero sí que tal crítica requiere un análisis más profundo que el simple hecho de atacar

la religión por la religión misma. En otras palabras, Spinoza no es un adverso ni enemigo de la religión. De hecho, el *Tratado Teológico-Político* toma como objeto de estudio a la religión con toda la seriedad “científica” del caso. Observa que, en ocasiones, la religión aparece como un movilizador de pasiones alegres que estabiliza la sociedad, como en el caso de Moisés y el Estado hebreo (TTP, 1994, p. 160/ OP, III, p. 75), y reconoce que las Escrituras enseñan la obediencia a Dios y el amor al prójimo (TTP, 1994, p. 301/ OP, III, p. 168). Aun así, tampoco es un apologeta de la religión; esto es, reconoce su función social, pero comprende su función como herramienta de control político e ideológico con el cual se puede someter a la población al más alto estupor y la más alta servidumbre (TTP, 1994, pp. 64-65 / OP, III, p. 07) (EI, apéndice/ OP, II, p. 88).

## 2. Definiciones: religión y teología

Aun cuando no hay una definición clara de religión en el pensamiento de Spinoza, por religión positiva entenderé un sistema de creencias y prácticas que configuran la vida de una comunidad en relación con una divinidad. Spinoza tiene en mente la tradición judeocristiana y el Dios trascendente que la caracteriza. La religión trata de costumbres, normas para configurar la vida propia y con los otros desde unos preceptos morales particulares.

A diferencia de la *religión*, la *teología* es conceptualizada específicamente por Spinoza en el *TTP*. Su caracterización, no obstante, es disruptiva frente a la manera en que se ha presentado tradicionalmente.

La teología, comúnmente, aparece como una disciplina cuyo objetivo radica en conocer la esencia divina gracias al razonamiento lógico y la adquisición del lenguaje filosófico (Kenny, 2001; Gilson, 1976; Bouyer, 1990; Hamilton, 2020)<sup>3</sup>. La teología así presentada es un saber acerca de Dios. Un estudio acerca de lo divino en el que se intenta interpretar la palabra revelada desde mecanismos racionales.

---

<sup>3</sup> Además de los autores mencionados, se puede rastrear la conceptualización de la teología como saber acerca de Dios en el Concilio Ecuménico Vaticano II, en su constitución dogmática *Dei Verbum*, el cual establece claramente la relación entre Teología y las Escrituras.

En el caso de la teología cristiana, ésta no nace a la par de la religión, sino como consecuencia de ella y su encuentro con la filosofía helenística. Etienne Gilson ubica este encuentro en el siglo II d.C, cuando hubo conversos cristianos de cultura griega que buscaban expandir el cristianismo con argumentos filosóficos. Estos eran conocidos como los padres apologistas (1976, p. 11). Por “teólogos” entenderemos no sólo los padres apologistas del cristianismo naciente, sino también los Doctores de la Iglesia y los referentes de la escolástica (judía y cristiana). Para Gilson, del encuentro entre cristianismo y filosofía griega “[...] necesariamente debía resultar [...] una especulación teológica y filosófica” (1976, p. 13-14). Como se verá posteriormente, la teología no es, realmente, un saber acerca de lo divino, sino la forma de dominio político por medio de una figura construida sobre la divinidad.

Sin embargo, frente al panorama de racionalidad que reclama este tipo de saber, teólogos como Tomás de Aquino, en su *Summa Theologica*, afirman la incapacidad de conocer todo acerca de lo divino. En efecto, siempre hay un *misterio* divino. Dios, en cuanto ser puramente perfecto e infinito, no se puede comprender, es decir, conocer absolutamente. No obstante, los profetas y los teólogos, cada uno a su forma, logran un conocimiento más adecuado de la esencia divina (ST I, Q.12, a. 5, 6, 7).

Adelantando el contenido del texto, debe decirse que este panorama, esta forma en que aparece tradicionalmente la teología en la historia, oculta para Spinoza su verdadero carácter. La teología para Spinoza es, realmente, un instrumento de dominio político. No es un saber, sino un poder; en otras palabras, la teología no es epistemología (conocimiento acerca de lo divino), sino política. En todo caso, desarrollaré esta tesis en su respectiva sección.

En lo que sigue, trabajaré de la siguiente forma: en un primer momento, se estudiará la religión dentro de la teoría spinozista y su figura central: el profeta. Las conclusiones serán: 1) la religión revelada posee un carácter esencialmente comunitario; 2) el profeta, figura de la religión revelada, respecto a su comunidad expresa una relación inmanente; 3) la superstición, en el caso de la religión, se entiende como condición existencial. Al final, la valoración de una religión, para Spinoza, dependerá del tipo de pasiones que predominan en su configuración particular.

En un segundo momento, se realizará un análisis a la teología dentro de la teoría spinozista y su figura central: el teólogo o Doctor. Las conclusiones para sostener serán: 1) la teología posee un carácter esencialmente político, usando estratégicamente las pasiones del temor y la esperanza; 2) el teólogo o Doctor, figura de la teología, respecto a su comunidad expresa una relación trascendente; 3) la superstición, en el caso de la teología, se entiende como dispositivo de control. Al final, la teología tendrá una valoración esencialmente negativa, pues perpetúa la servidumbre.

### 3. Religión revelada en su aspecto comunitario

El análisis que Spinoza realiza, en el *Tratado Teológico-Político* (En adelante *TTP*), al fenómeno religioso y su aplicación al Estado hebreo, muestra la religión positiva como un fenómeno puramente social. En los primeros seis capítulos del *TTP* Spinoza construye la definición real de la religión revelada. Siguiendo a Marilena Chaui (2003):

¿Qué es una religión revelada? Una religión revelada está constituida por mensajes divinos o profecías, proferidas por agentes determinados, los profetas. [...] Una religión revelada [también] presupone que la divinidad expresa su voluntad bajo la forma de mandamientos o leyes [...] Los creyentes de una religión revelada se consideran en relación con la divinidad, y es necesario saber cómo desarrollan esta relación por medio de ritos y ceremonias. [...] Finalmente, los creyentes de una religión revelada se consideran elegidos por la divinidad y esperan que esta manifieste su predilección por los elegidos por medio de acciones maravillosas, es decir, por medio de milagros, que no son, para los creyentes, revelaciones (esto es, profecías), sino historias de la preferencia a la divinidad por sus elegidos. (p. 51)

Para Chaui la relación que los creyentes establecen con Dios se desarrolla por medio de ritos y ceremonias, a saber, prácticas de carácter comunitario que cohesionan identitariamente al grupo social.

El mismo Spinoza así lo entiende:

[...] las *ceremonias* (aquellas, al menos, que se encuentran en el *Antiguo Testamento*) sólo fueron instituidas para los hebreos y de tal forma fueron adaptadas a su Estado que, en su mayor parte, podían ser practicadas por la comunidad en general, mas no por cada individuo en particular [...]

[además, estas tienen como finalidad] la felicidad temporal del cuerpo y la tranquilidad del Estado” (*TTP*, 1994, p. 151 / *OP*, III, p. 69).

Si bien Spinoza habla en este caso de los hebreos, posteriormente incluirá en estas prácticas a los ritos cristianos (*TTP*, 1994, p. 161 / *OP*, III, p. 76). Sumado a los ritos y ceremonias, Spinoza examina la fe en las historias, mostrando que su función es lograr la devoción en los hombres y actuar obedientemente (*TTP*, 1994, p. 165 / *OP*, III, p. 79).

En todo caso, y tanto en la religión judía como en la cristiana, los ritos y ceremonias, además de las historias consignadas en la *Escritura*, permiten el bienestar temporal del cuerpo [político o social] y del Estado (*TTP*, 1994, p. 153 / *OP*, III, p. 70), logrando una cohesión identitaria de la comunidad afectada que permite orientarlos a la obediencia.

#### 4. Imaginación y Dios: la figura del profeta

¿Cuáles son las características de un profeta? En su *Guía de Perplejos*, Maimónides muestra tres opiniones sobre el profeta respecto al entendimiento y la moral (1998, p. 328). La primera opinión, pagana, afirma que Dios puede escoger a cualquier hombre y hacerlo profeta. “No hay diferencia, según ellos, en que el tal sea sabio o ignorante, viejo o joven” (Maimónides, 1998, p. 328). La única condición que pone Dios es que el profeta tenga un buen carácter, es decir, sea hombre de bien y tenga costumbres moderadas.

La segunda opinión, la de los filósofos, afirma que un profeta debe tener una capacidad intelectual e imaginativa sumamente elevada. Según esta opinión, “[...] no es posible que el ignorante llegue a profeta, ni que lo sea un hombre de la noche a la mañana, como cualquiera que ha efectuado un descubrimiento” (Maimónides, 1998, p. 328). Para llegar a ser profeta se requiere un ejercicio que permita generar el don de la profecía. Según esta opinión, todos tenemos la posibilidad de ser profetas, pero solo unos cuantos lo logran en cuanto se esfuerzan para ello.

La tercera opinión, la opinión de la Ley de la tradición judía y, por ende, la aceptada por Maimónides, es que el profeta, en concordancia con la opinión filosófica, debe poseer unas capacidades imaginativas e intelectuales superiores al del resto de las personas. Sin embargo, tal



persona no tiene que ser, necesariamente, un profeta, pues el don de la profecía depende, en últimas, de la voluntad divina (Maimónides, 1998, p. 328). En otras palabras, el profeta debe ser, necesariamente, alguien de suma inteligencia e imaginación, pero estas condiciones son necesarias mas no suficientes, pues sin la voluntad divina es imposible que se dé la profecía.

A diferencia de Maimónides, para Tomás de Aquino no es necesario una disposición natural ni moral en el profeta, pues la causa de la profecía es enteramente la voluntad divina (ST II, q. 171, a.6). En otras palabras, si bien la profecía se enmarca como parte del conocimiento o entendimiento, no requiere una persona previamente inteligente ni moralmente correcta para el don profético. Así lo expresa:

[...] Como apuntamos antes (a.1), la profecía propiamente dicha procede de inspiración divina, mientras que la que proviene de una causa natural se llama profecía impropia. Ahora bien: hay que tener en cuenta que, así como Dios, al ser causa universal en el obrar, no necesita una materia ni disposición de la materia misma en los efectos corpóreos [...] tampoco exige una disposición previa en los efectos espirituales [del profeta], sino que puede proporcionar, junto con el efecto espiritual, la disposición conveniente que el orden natural requiere. (ST II, q. 172, a. 3) (...). [Y además], la profecía puede darse sin caridad. (ST II, q. 172, a. 4)

Dado el estatus que ostenta la profecía, el profeta posee un grado más elevado de conocimiento, no natural sino sobrenatural (por la gracia divina), que el resto de las personas. La profecía pertenece al entendimiento, y aunque depende sólo de la voluntad de Dios, en el momento en que Dios brinda la gracia de la profecía a una persona, ésta se encuentra en un grado intelectual alto.

Spinoza se distancia de ambas tradiciones al excluir el entendimiento del profeta. “Los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa” (*TTP*, 1994, p.95 / *OP*, III, p. 29). Dado lo anterior, el profeta únicamente puede expresar con símbolos y signos los afectos comunes de la comunidad de la que hace parte, pues “[...] todo cuanto Dios reveló a los profetas, les fue revelado o con palabras [el lenguaje pertenece a la imaginación] o con figuras [imágenes] o de ambas formas a la vez, es decir, con palabras y figuras” (*TTP*, 1994, p. 78 / *OP*, III, p. 17). Esta pertenencia entera al campo de la imaginación es lo que

los lleva a configurar la imagen de un Dios voluntarioso y soberano, como muestra Spinoza en el apéndice de la primera parte de la *Ética*.

Siendo esto así, el profeta es devaluado en la esfera racional. No es un sabio, pues es su potencia de imaginar la que es elevada, no su razón. Por tanto, la profecía es un discurso al que no se le pueden extraer enseñanzas intelectuales, dado que nada en ella pertenece al campo del entendimiento. No obstante, si bien al profeta no se le pueden adjudicar enseñanzas intelectuales, expone enseñanzas morales que permiten orientar las prácticas de la comunidad a la cual él habla.

La religión pertenece al campo de la imaginación, y, por tanto, al campo de las pasiones. Buscar en las enseñanzas de la religión, sea por tradición oral o en las *Escrituras*, verdades intelectuales y no encontrarlas no habla mal de ella en sí misma, sino de quién hace esas búsquedas (el teólogo, como se verá después, cae en este error). El fin de la religión no es intelectual, sino moral. Todo el análisis de las *Escrituras* y de la religión que Spinoza realiza en el *TTP*, busca el sentido de lo que es proferido en las *Escrituras* (algo propio de la teoría afectiva o de la imaginación en Spinoza), no la verdad que es propia de las ciencias y la filosofía. Luego, un acercamiento intelectualista al fenómeno religioso es impropio metodológicamente, pues el interés del estudio de la religión no radica en si sus enunciados son verdaderos o no.

El análisis de los afectos, y, en este caso, el rol del profeta en la religión permite valorar la religión en una dimensión moral, pasional y político-comunitaria. El rol de profeta no es, pues, el de sabio. El profeta no enuncia verdades intelectuales, sino *certezas morales*. Aquí se establece una segunda diferencia entre Tomás de Aquino y Spinoza, y con mayor sutileza entre Spinoza y Maimónides: la rectitud moral del profeta.

En Tomás de Aquino, por ejemplo, no es necesaria la rectitud de costumbres para ser profeta (ST, II, q. 172, a. 4). En Maimónides es necesaria, como Spinoza piensa, una disposición ética para el don de la profecía. Pero Maimónides entiende la disposición ética como el “[...] apartamiento intelectual de todos los placeres corporales y apaciguamiento del deseo de vanas y perniciosas grandezas” (1998, p. 337). En Spinoza el profeta debe tener una disposición ética, pero, a diferencia de Maimónides, ésta no se entiende como un distanciamiento de las pasiones, sino por su

inclinación hacia lo bueno y lo justo. La devaluación que tiene el profeta en el campo intelectual no afecta su valoración en el campo moral.

Al entender por rectitud moral el alejamiento de las pasiones, Maimónides (1998) considera que

[...] los profetas, en momentos de tristeza, cólera u otras pasiones semejantes se abstienen de profetizar. Sabes así mismo que los Doctores afirman «no adviene la profecía durante la tristeza y la depresión», como igualmente que nuestro padre Jacob se vio privado de profecía durante su duelo, porque su imaginativa se hallaba absorbida por la pérdida de José (p. 337)

Spinoza, en cambio, entiende que el carácter del profeta está inclinado a lo bueno y lo justo, pero, coherente con su sistema, no sólo no excluye las pasiones del profeta, sino que lo caracteriza como una figura enteramente pasional.

El profeta profetiza a partir de 1) sus opiniones, 2) su imaginación y 3) configuración pasional. La unión de estos tres elementos configura lo que se denomina *ingenio* del profeta. En cuanto su configuración pasional, Spinoza lo expone de manera clara:

En relación al temperamento, la revelación variaba del modo siguiente. Si el profeta era alegre, se le revelaban las victorias, la paz y cuantas cosas despiertan alegría en los hombres; en cambio, si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y todos los males; y así, según que el profeta fuera compasivo, afable, colérico, severo, etc., eran más o menos apto para unas u otras revelaciones (*TTP*, 1994, p. 99 / *OP*, III, p. 32).

Así, la altísima potencia imaginativa que posee el profeta está mediada por la intensidad de las pasiones que le permite enunciar las revelaciones de Dios.

En cuanto su imaginación, dice Spinoza:

[...] si el profeta era elegante, también percibía la mente de Dios en un estilo elegante, y si era confuso, la percibía confusamente; y esto es aplicable a todas las revelaciones que se le representaban a través de imágenes, es decir, que, si el profeta era campesino, se le representaban bueyes y vacas, etc.; si era militar, jefes y ejércitos; y, en fin, si era cortesano, se le representaba el solio regio y cosas similares (*TTP*, 1994, pp. 99-100 / *OP*, III, p. 32).

Así también el estilo de la profecía lo determina la elocuencia de cada profeta, pues “[...] las profecías de Ezequiel y de Amós no están escritas en un estilo elegante, como las de Isaías y Nahún, sino en un estilo un tanto tosco” (*TTP*, 1994, p. 101 / *OP*, III, p. 33). En últimas, se observa cómo el ingenio de cada profeta determina su revelación.

Obsérvese que las revelaciones dadas a los profetas están en relación con su biografía. Que el profeta se deba a sus opiniones, su imaginación y su configuración pasional, esto es, a su *ingenio*, es la clave para entender su figura como expresión inmanente de la comunidad a la que habla, pues su discurso es siempre expresión misma del *ethos* comunitario, dado que las pasiones, además de expresar encuentros singulares, también están cargadas de la historia y el lenguaje de los individuos, y estos nunca son fenómenos psicológicos individuales, sino que tienen un componente comunitario y/o relacional.

De esto es consciente Spinoza cuando afirma que los profetas lo son en relación con la comunidad que lo valida como tal, es decir, que el profeta está llamado a predicar a una nación particular, la de sus costumbres, su comunidad (*TTP*, 1994, p. 280 / *OP*, III, p. 154). En otras palabras, el *ingenio* del profeta está en concordancia con el *ingenio colectivo* de la comunidad a la cual pertenece. El profeta sólo puede ser tenido como tal sólo si la comunidad a la cual pertenece lo valida; “[...] el profeta no es sólo *vox Dei*, sino también *vox populi*” (Chauí, 2003, p. 71).

La profecía la entiendo como expresión inmanente. El profeta no está por fuera de su comunidad, pues su imaginación, que es causa eficiente de la profecía, hace parte de los arreglos afectivos comunitarios. Su ingenio está marcado por su biografía, y ésta nunca es simplemente personal, puesto que lo individual en Spinoza se juega en la posibilidad de afectar y ser afectado. Es decir, lo individual implica a otros, es relacional.

Vittorio Morfino (2010) expresa esta característica del pensamiento spinozista:

No es necesario repetir que para Spinoza el individuo no es ni sustancia ni sujeto (ni *ousia* ni *upokeimenon*), es una *relación* entre un exterior y un interior que se constituye en las relaciones (o

sea, no existe una interioridad absoluta del cogito de frente a una exterioridad absoluta de mundo, del cual el propio cuerpo es parte) (p.51, cursivas mías).<sup>4</sup>

La formación de ideas y acciones del profeta es producto de los diversos tipos de encuentros con la comunidad de la cual hace parte. Si bien es una autoridad, no es trascendente a la comunidad, pues su discurso refleja todo el aparataje pasional del cuerpo social. Por esto sólo pueden predicar a una nación en particular, ya sea la hebrea, ya sean otras naciones que han tenido sus propios profetas (*TTP*, 1994, p. 125 / *OP*, III, pp. 50-51). Esta condición está dada porque la revelación sólo tiene sentido si la comunidad a la que se le profetiza cree, en efecto, en tales palabras y en la autoridad de quien las dice. En tanto figura inmanente, su autoridad nace al interior de la misma comunidad que valida su discurso como orden divina.

Sobre esto último hay que afirmar algo, el profeta habla en nombre de Dios. Él expresa lo que va a decir bajo la forma: *así lo dice Dios, mandato de Dios*, etc. (*TTP*, 1994, pp. 275-276 / *OP*, III, p. 151). Significa que a pesar de que su revelación dependa enteramente de su constitución corporal e imaginativa, en el momento en que la potencia de la imaginación está en su nivel más alto, es decir, en la profecía, él sólo está enunciando el mensaje divino. Una vez pasa este momento, ya no se puede tomar las palabras del profeta como revelación divina. Esto es importante, pues es una distinción fundamental entre el profeta y el teólogo (o Doctor), que permitirá vislumbrar el funcionamiento de la teología en sentido de dominio político.

## 5. Teología política: dominio político

Como se dijo al principio del texto, la teología aparece como estudio o saber acerca de Dios, buscando conocerlo por medio de razonamientos y argumentos de tipo filosófico. En el caso de la teología cristiana aparece como referente Tomás de Aquino. En el caso de la teología judía,

---

<sup>4</sup> Por supuesto, Morfino tiene como referente a Etienne Bailbar, quien en su clásico ensayo *De la individualidad a la transindividualidad* afirma que “[e]n ensayos previos, sugerí definir la ontología de Spinoza como una ontología relacional” (2009, p. 15), tesis que, posteriormente, integrándolo con el pensamiento de Simondon, desembocará en el concepto de *transindividualidad*.

Maimónides. La teología natural, entonces, se ubica en el campo epistemológico y hace uso de la razón para conocer la esencia divina.

Para Spinoza, no obstante, la razón y la teología no se implican, sino que más bien se repelen. Los estudios teológicos no capturan realmente la esencia de Dios, sino que sólo lo imaginan. Así, la primera crítica de Spinoza afirma la idea confusa de la divinidad que resulta de la búsqueda de encontrar razonamientos filosóficos en las *Escrituras*:

[...] no consigo admirar lo suficiente el *ingenio* de aquellos [los teólogos], a que antes me he referido, que ven tan profundos misterios en la Escritura, que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión, tantas especulaciones filosóficas, que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado [...] [Si] indagas qué misterios creen descubrir ellos [los teólogos] en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o de Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota *imaginarlas* en sueños, que al hombre más culto descubrirlas en la Escritura. (*TTP*, 1994, p. 300 / *OP*, III, pp. 167-168. Cursivas mías).

Bajo esta visión, la *Summa Theológica* o *Guía de perplejos*, obras monumentales, quedan reducidas a una quimera, una justificación pseudoracional que busca sostenerse por sus referencias a Aristóteles u otras autoridades.

Recuérdese, además, que todo el aparataje teológico de la tradición judeocristiana está fundado sobre la idea de Dios como persona, como causa trascendente y como libre (en sentido de libre albedrío). La creación *ex nihilo* se da gracias a la voluntad divina. Así, el mundo surge de la contingencia. Todo este encadenamiento de ideas es refutado por Spinoza en su *Ética*.

Por otra parte, Spinoza afirma que:

Quienes no saben separar la filosofía de la teología, discuten si la Escritura debe ser esclava de la razón o, al contrario, la razón de la Escritura. Esto último es defendido por los escépticos, que niegan la certeza de la razón; lo primero, en cambio, por los dogmáticos. Por cuanto hemos dicho ya, consta, sin embargo, que yerran totalmente tanto unos como otros [...] Hemos probado, en efecto, que la Escritura no enseña asuntos filosóficos, sino únicamente la piedad, y que todas las cosas en ella

contenidas fueron adaptadas a la capacidad y a las opiniones previas del vulgo. (*TTP*, 1994, p. 318 / *OP*, III, p. 180)

No hay filosofía en las Escrituras, ni saber ni verdad. Por eso el teólogo, al pretender adaptar las Escrituras a la filosofía, “[...] [atribuye] a los profetas muchas cosas que ni en sueños han pensado e interpretará mal su mente” (*TTP*, 1994, p. 318 / *OP*, III, p. 180), pues “[...] la *Escritura* no enseña asuntos filosóficos, sino *únicamente la piedad*” (*TTP*, 1994, p. 318 / *OP*, III, p. 180, cursivas mías).

En otras palabras, la teología, al estar en relación directa con la religión, se ubica en el campo de la obediencia, no el de la verdad. Los teólogos tendrán una idea siempre confusa de la divinidad, pues, en principio, su campo de acción no es la verdad y la teología siempre parte de la idea del Dios trascendente y persona.

Sin embargo, no se puede reducir el desacuerdo de Spinoza a una cuestión epistemológica. La divergencia es, ante todo, política. El objetivo del *TTP* es lograr la separación de la filosofía con la teología, para así permitir la libertad de pensamiento, entendida ésta no como “[...] vaga aceptación de la multiplicidad de opiniones que pueblan lo social [...] [sino más bien] como poder pensar y poder actuar sin obediencia a ideas, preceptos, mandamientos y decretos trascendentes” (Chauí, 2003, p.28). Así, la teología se ubica como contraria a la libertad.

Spinoza entiende entonces que la teología no es una disciplina del saber, sino una forma de dominación política que conlleva la servidumbre. Sin negar lo dicho acerca del estudio de la divinidad que hace la teología, o la reconstrucción histórica que muestra E. Gilson (1976) el aparente saber divino, más que ser lo esencial a la teología, es la forma en la que busca cooptar el significado de las *Escrituras* para así poder establecer un dominio social. A esta captura de las *Escrituras* se le denomina el monopolio de la interpretación: sólo los teólogos conocen lo que realmente quiere decir la Palabra de Dios. Esto se da porque, aparte de la aparente destreza del teólogo, que no tiene el vulgo, los teólogos, a pesar de usar argumentos aparentemente filosóficos, postulan que lo que dicen las *Escrituras* no puede ser entendido por luz natural (por la sola razón), sino por una luz sobrenatural o la gracia de Dios. Así las cosas, ellos poseen tal gracia. El vulgo, que no puede acceder a esta verdad, necesita entonces de intermediarios que comprendan verdaderamente la palabra de Dios. Haciendo esto, se establece su dominio político.

Chauí (2003) lo expresa de la siguiente manera:

La teología es la teoría imaginaria de la contingencia. Centrada en la imagen de una voluntad omnipotente y trascendente que crea y gobierna al mundo, la imaginación teológica propone explicaciones que mantienen el miedo y la esperanza, pues dejan a cada uno de los humanos suspendidos de los designios imprevisibles de un poder altísimo, y propone códigos de conducta a través de los cuales la voluntad humana se somete a la divinidad por medio de aquél que afirma saber interpretarla: el teólogo (p. 22).

Es en este momento cuando se desenvuelve el verdadero carácter de la teología natural y pasa a ser entendida como teología política. Por teología política se entiende aquí “[...] la institución y el ejercicio del poder a partir de una fuente externa y trascendente situada fuera y encima de la sociedad humana y que delega en algunos hombres el derecho a gobernar y dominar a otros” (Chauí, 2003, p. 25).

La separación que hace Spinoza entre teología y filosofía no sólo excluye a la teología del campo del saber, en cuanto el dominio de la filosofía es la verdad, mientras el de la teología es la obediencia, sino que, por esto mismo, ubica a la teología no en un campo epistemológico sino político. En efecto, una teoría fundada sobre la idea de la trascendencia divina, es decir, sobre la imaginación, que conlleve a la obediencia, y, en últimas, a la sumisión, y que delegue el derecho de unos a dominar sobre otros, es ante todo una teoría y una praxis política.

La teología es siempre política, pues es institución del poder. Se erige como tal a partir de dos pasiones fundamentales en el ser humano: el temor y la esperanza. Pasiones que surgen ante la aparente contingencia y adversidad de la Fortuna. Es en este momento en que la teología se aprovecha de la superstición en cuanto condición existencial, y, para establecer su dominio, la usa como dispositivo político.

En conclusión, la teología no es un campo del saber. Su idea de Dios es confusa, y no atiende a la verdadera esencia divina. Por tanto, percibe a Dios desde la imaginación. Pero además de esto, la teología no es un saber, sino un poder. Este es su carácter esencial. La razón es instrumentalizada y usada como elemento de dominio político.



## 6. El teólogo: estructura trascendente

El profeta se caracteriza por la potencia de su imaginación, por su ánimo inclinado a la piedad y la justicia, y por cómo su corporalidad, costumbres, opiniones y biografía determinan su profecía. Toda esta esfera pasional e imaginativa permite afirmar que el profeta es expresión inmanente de la comunidad a la cual habla, y que por ello su autoridad es también inmanente. Esto es así porque refleja la configuración pasional e imaginativa de la comunidad a la que se dirige. Es por lo anterior que el profeta sólo predica a una nación en particular, ya que para otra comunidad posiblemente su revelación (sus signos) no tendrían sentido alguno.

Al atender al teólogo, su análisis toma otro rumbo. No se preocupa por las consideraciones corporales o biográficas en las que se forma el teólogo. La omisión de estos detalles se da porque el teólogo, en cuanto tal, no tiene como función profetizar.

En el capítulo XI del *TTP*, Spinoza, citando a Pablo, nos dice que hay dos formas de predicar: “[...] una por revelación y otra por conocimiento” (*TTP*, 1994, p. 275 / *OP*, III, p. 151). La predicación por revelación es propia del profeta, el enseñar por conocimiento del teólogo. En este mismo capítulo se establecen las diferencias entre profetas y doctores, siendo estos últimos identificados como teólogos.

Los teólogos, a diferencia de los profetas, no hablan en virtud de un decreto divino, sino según su propio parecer. Así, se encuentran en las cartas de los apóstoles expresiones tales como: “juzgamos”, “pues estimo yo”, “doy mi consejo como hombre que es fiel por la gracia de Dios”, “pero esto lo digo yo”, “como débil y no por mandato” (*TTP*, 1994, p. 276 / *OP*, III, p. 151).

Del hecho de que cada teólogo predique por conocimiento, expresando su propia opinión, Spinoza concluye que cada teólogo, en aras de enseñar lo que él considera como palabra verdadera (es decir, habiendo cooptado el monopolio de la interpretación), tiene un método distinto para enseñar su doctrina. Esto, sumado al dominio político que tiene como característica la teología, será para Spinoza el argumento por el cual podrá concluir que esta diversidad de opiniones entre distintos teólogos es el origen de todo conflicto religioso, en otras palabras, es la teología la fuente de la discordia, más que la religión en sí misma.

Así lo piensa Spinoza:

Del hecho de que los apóstoles hayan edificado la religión sobre fundamentos diferentes, se sigue, finalmente, sin duda alguna, que han sufrido muchas discusiones y cismas, que han vejado continuamente a la Iglesia, desde la misma época de los apóstoles, y que la seguirán vejando eternamente, hasta que la religión se separe, al fin, de las especulaciones filosóficas y se reduzca a los poquísimos y sencillísimos dogmas que enseñó Cristo a los suyos (*TTP*, 1994, p. 284 / *OP*, III, pp. 157-158).

Otra característica del teólogo es que en su predicación hay un continuo razonamiento:

Si examinamos, por otra parte, el modo como los apóstoles enseñan la doctrina evangélica en sus epístolas, veremos que también se aparta mucho del de los profetas. Los apóstoles, en efecto, razonan en todas partes, hasta el punto que más parecen disputar que profetizar. Por el contrario, las profecías no contienen más que simples enseñanzas o decretos (*TTP*, 1994, p. 277 / *OP*, III, p. 152).

El razonamiento como elemento característico del teólogo se enmarca en las características mencionadas por E. Gilson y que se mostraron al principio del capítulo. No obstante, este razonamiento encubre el dispositivo de control teológico-político. El fin de las cartas de los apóstoles, en su condición de teólogos, será pues “[...] enseñar y exhortar a los hombres a seguir el camino que cada uno de los apóstoles consideró mejor para confirmarlos en la religión” (*TTP*, 1994, p. 282 / *OP*, III, p. 156).

Nunca fue la búsqueda de la piedad y la justicia la finalidad de la teología, sino la sumisión de otro a la opinión propia del doctor. Éstos, los teólogos, “[...] prefieren enseñar a los totalmente incultos y que no han comenzado a aprender con otro maestro las lenguas o las ciencias, incluso las matemáticas, de cuya verdad nadie duda” (*TTP*, 1994, p. 284 / *OP*, III, p. 157).

El teólogo, entonces, se ubica en un plano distinto al de la masa a la que “enseña”. Él posee el monopolio de la interpretación, la verdad divina, y la transmite al vulgo que orientará sus actitudes de acuerdo con la opinión de éste. Este razonamiento filosófico puede ser realizado por el teólogo y sus enseñanzas se dirigirán a cualquier persona. En este momento entramos al último punto de las características de la teología: la universalidad de su discurso.

Frente al carácter contextual del discurso profético, en relación con una comunidad en particular, los apóstoles darán un discurso universal que busque captar a toda la población, independiente de sus particularidades. Esto se hace a partir de la separación que ejercen con la sociedad, modelándose como una estructura trascendente que deja por fuera las diferencias contextuales, pues su fin es el control político. Cualquier intención de universalizar un discurso es un gesto político de dominación que intenta imponer a otras comunidades experiencias singulares.

Chauí (2003) así lo expresa:

[...] el sacerdote [nosotros lo entenderemos como el teólogo] forma parte de un grupo social separado de las demás camadas de la sociedad, un grupo privado que siempre pretendió ejercer el poder sin respetar la distribución mosaica entre los varios centros de decisión y de acción política. (p. 71)

Pero el mismo Spinoza muestra que las creencias religiosas de una comunidad no tienen por qué ser aceptadas en otra comunidad:

[...] la autoridad de los profetas tan sólo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la vida y a la verdadera virtud; pero que, en lo demás, sus opiniones nos importan muy poco. [...] las leyes reveladas por Dios a Moisés no fueron otra cosa que el derecho particular del Estado hebreo y que, por tanto, ningún otro tenía obligación de aceptarlas, y que incluso ellos mismos sólo estaban sujetos a ellas mientras durara su Estado. (*TTP*, 1994, pp. 68, 69 / *OP*, III, pp. 9-10)

Así, la universalización de un discurso particular responde enteramente a una intención de dominio político. Hay que aclarar, no obstante, que la intención de universalidad no significa que el discurso sea verdaderamente universal (como sí lo serán las matemáticas). Es decir, tanto la religión como la teología son discursos particulares, sólo que una pretende erigirse como universal.

Bajo el monopolio de la interpretación, la teología busca salvaguardar para sí el privilegio de la verdad divina y el camino para la salvación. En este camino, su lugar como grupo dominante es parte central de su doctrina convirtiendo la obediencia en servidumbre y actuando sobre cualquier grupo.

Así, si Spinoza analizó al profeta en su biografía y corporalidad, lo hace porque su imaginación expresa la imaginación común del pueblo al cual habla. El profeta es expresión inmanente de su comunidad. Por el contrario, el teólogo busca la universalidad del discurso. Busca hablarles a todos los pueblos. Para hacer esto, se separa de todo lo particular y se ubica como entidad universal. Para ello, deberá “salirse” de la imaginación de un determinado pueblo y ubicarse en lo puramente abstracto. En otras palabras, no expresa la vida afectiva de la comunidad. En este momento, al estar por fuera de la comunidad a la cual busca dominar, hablamos de una política trascendente. La estructura de la teología política es siempre trascendente a la propia comunidad en la que debería insertarse. Para ello, hace uso de un lenguaje considerado abstracto y no histórico; es decir, la filosofía, pues ésta permite la universalización de su discurso, colocándose como externa a toda comunidad<sup>5</sup>.

No es que la imaginación no haga parte del teólogo. Al igual que el profeta, el teólogo opina según su imaginación, y sus razonamientos no son más que elucubraciones sin más. La diferencia radica en que la imaginación del teólogo en su discurso está determinada por la habituación al razonamiento filosófico, al estudio de la Palabra y a su propia opinión, culminando así en la justificación de la monarquía por vía divina, la trascendencia, el monopolio de la interpretación, la universalidad del discurso, todo esto expresa el poder político de la teología política.

## **7. Superstición y pasión: condición existencial y dispositivo de control. El núcleo afectivo de la religión y la teología política**

Queda por exponer la superstición como elemento a analizar, pues es aquello que enlaza todo el aparataje conceptual de la teoría afectiva spinozista en torno a la religión y la teología.

Dividiremos conceptualmente a la superstición en dos esferas: 1) en cuanto condición existencial; 2) en cuanto dispositivo de control. El fenómeno, en últimas, es el mismo, sin embargo, la teología absorbe la superstición de la segunda forma, mientras se puede entender la relación de

---

<sup>5</sup> Recuérdese que en la ontología spinozista no existe nada trascendente ontológicamente hablando. La ontología de Spinoza es inmanente. Ahora bien, lo que afirmo es que *el discurso* teológico se postula a sí misma como *trascendente* a la comunidad, en tanto parte de la universalidad y objetividad.

la religión con la superstición de la primera manera. Pasaremos a explicar la superstición en relación con la religión.

La superstición deriva, en la *Ética*, del prejuicio finalista. La configuración de mundo en el que una divinidad personal ordena todo con fines a ser adorado por el ser humano, en el que cada cosa tiene un fin en sí mismo, en el que el ser humano se percibe como libre y siempre busca saber las causas finales, todo esto “[...] derivó en superstición y echó hondas raíces en las almas (...)” (EI, Apéndice / *OP*, II, p. 82).

En principio, la superstición responde a la existencia misma y sus vicisitudes. En palabras de Bodei: “[...] surge más bien [la superstición] de la incertidumbre y del miedo, de la necesidad de alejar los peligros naturales y sociales siempre amenazantes” (1991, p. 150).

La clave para entender la superstición es tener en cuenta las pasiones que constituyen la lógica de la incertidumbre, de la finitud: *miedo y esperanza*.

Spinoza las define de la siguiente manera: “[...] la *esperanza* no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El *miedo*, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa” (EIII, P18e2 / *OP*, II, p. 258).

Por definición, de la esperanza y el miedo se siguen la inconstancia, la incertidumbre, un algo deseado o temido de lo cual no se tiene garantía que suceda. A diferencia de tradiciones cristianas que tratan, o reivindican la esperanza como una pasión positiva e individual (Bodei, 1995), en Spinoza la esperanza funciona a la par con el miedo. Es decir, son una pareja inseparable, dos caras de una misma moneda (EIII, Def. Gen / *OP*, II, p. 344-346).

Enfrentándose a la tradición judeocristiana que valora positivamente la esperanza, Spinoza nos dice que “[...] los afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser por sí mismos buenos” (EIV, P47 / *OP*, II, p. 460).

El aparente azar de la fortuna, la contingencia de la vida, y la finitud del modo humano producen en los cuerpos y las almas pasiones como miedo y esperanza; y estas pasiones, cuando

están en su máxima potencia, imprimen en el ánimo la sensación de inquietud e incertidumbre que las personas buscarán por todos los medios eliminar.

La religión aparece como un sistema de creencias que busca apaciguar la fluctuación anímica propia de la superstición, si bien nunca puede desprenderse del miedo y la esperanza. Aquí se crea una paradoja: se busca apaciguar, por medio de ritos, la incertidumbre humana, pero manteniendo la obediencia con base en el temor al castigo y la esperanza en el plano ultraterrenal, la vida después de la muerte o el Reino de Dios.

Para Spinoza, al estar los seres humanos sujetos a la superstición, creen que

[...] los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen (*TTP*, 1994, p. 63 / *OP*, III, p. 5).

En esta misma página Spinoza usará el ejemplo de Alejandro Magno y cómo al sentir incertidumbre en su guerra contra Darío III, empezó a acudir a los adivinos. Una vez tuvo la victoria asegurada, dejó de asistir. Pero al volver a presentarse una situación de temor, a saber, el abandono de los bactrianos, el combate por los escitas, y haber sido herido, volvió a las prácticas supersticiosas.

Obsérvese que, en las citas de Spinoza, los ejemplos de superstición se refieren a prácticas paganas. Si bien hay una distinción medieval entre *superstitio* y *religio*, en la cual la superstición se refiere al paganismo y se distancia de la religión cristiana, esta distinción no es tomada en sentido estricto por Spinoza (Caponá, 2021, pp. 249-254). Las religiones positivas pueden tener un núcleo supersticioso que puede verse reflejado, por ejemplo, en las ceremonias<sup>6</sup>.

Por otra parte, la superstición no se reduce al paganismo. Más que una identificación con hechicería o prácticas adivinatorias, la superstición es una condición existencial definida por la incertidumbre, el temor y la esperanza ante los azares de la fortuna y la búsqueda incesante de salir de tal estado. Así que bien puede referirse al paganismo, como también a la religión, a la teología

---

<sup>6</sup> Las ceremonias o rituales funcionan como especies de simulacros donde se intenta traer o representar algo trascendente. Así, por ejemplo, la consagración en la misa donde la invocación del espíritu santo que hace el sacerdote convierte el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.

(que la usará como dispositivo de control), o incluso al capitalismo, bajo un enfoque benjaminiano que muestra Daniela Cápona en investigaciones recientes<sup>7</sup> (2021).

En este sentido se entiende la superstición como condición existencial. Estamos sometidos en cuanto modos a la finitud, nuestra potencia no es infinita y no podemos, por tanto, tener control de todas las cosas. La realidad misma nos supera y el *conatus*, desde la imaginación, garantizando su existencia, elucubra formas, por ejemplo, religiosas, de apaciguar los infortunios y encontrar seguridad en la vida.

Spinoza no critica la superstición en tanto condición existencial, pues deriva de la imaginación, y así como estamos sujetos, necesariamente, a la imaginación, también la superstición puede, configurar los modos de vida de una comunidad, creando un orden imaginativo que busca estabilizar el estado de incertidumbre al que están sujetas las personas.

La superstición es también una forma de conocimiento que, en palabras de Bodei, pretende “[...] modificar el curso de los eventos con la fuerza mágica del deseo o con la ayuda de potencias superiores” (1995, p. 151), dado que

[...] la superstición expresa ya sea el intento de explicar el estado de pasividad en que los hombres se encuentran, ya sea el esfuerzo por individuar una primera, lábil forma de seguridad apoyándose precisamente en un orden todavía más obligante que el de la razón, puesto que obedece - a través del miedo y la esperanza- a la fe en potencias externas e inexorables. [Y con lo anterior, se puede decir que la superstición constituye] [...] potentes aparatos de sentido que no se resquebrajan en lo más mínimo hasta que no se cambian las condiciones de vida y la necesidad de seguridad de quien los experimenta (p. 151).

## 8. Superstición y teología

Frente al fundamento pasional de la superstición, Hobbes es claro al afirmar que el miedo es el afecto que garantiza el pacto social, pues los hombres no pueden soportar el estado de

---

<sup>7</sup> Daniela Cápona afirma que la superstición es un estado epistemológico más que un fenómeno puramente religioso. Así las cosas, el capitalismo hace uso de la inversión afectiva (de lo que se hablará más adelante) para establecerse como poder dominante.

naturaleza al querer evitar la muerte. Para Maquiavelo, el príncipe debe ser, ante todo, temido. El miedo es, en últimas, el garante del poder político. Así lo explica Ayala:

Ahora bien, aunque Hobbes deduce las virtudes, las leyes y el Estado del deseo o instinto de conservación, el filósofo inglés prefiere utilizar la forma negativa «evitar la muerte» que la expresión positiva «preservar la vida», la razón del uso de la primera expresión, según Leo Strauss, se debe a que la preservación de la vida se afirma por medio de la razón, mientras que la muerte, que es el mal más grande por lo anteriormente dicho, se afirma por la pasión: el miedo a la muerte. Aquí no estamos ante una filosofía que piensa el supremo bien, sino del supremo mal. *El miedo, así visto, no solamente es destructivo (en tanto generador de caos), sino que tiene un elemento positivo, productor de formas políticas y amparador del pacto a causa del miedo que tienen los hombres a la punición* (2018, p. 278. Cursivas mías).

Al inscribirse en la tradición realista, Spinoza reconoce la potencia del miedo en la configuración de la comunidad política. La teología se sirve de esta pasión para asegurar su control político. Sin embargo, a diferencia de Hobbes y Maquiavelo, Spinoza entiende el miedo en relación necesaria con la esperanza. En efecto, una comunidad gobernada únicamente por el miedo resulta inestable. Los incentivos que gobiernan una comunidad no pueden ser únicamente negativos (el temor al castigo), sino que también debe haber incentivos positivos (apelar a la esperanza). Lo anterior lo confirma el mismo Spinoza:

[...] en cualquier Estado hay que establecer de tal modo las leyes, que los hombres sean controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente, ya que entonces todo el mundo cumplirá gustoso su oficio (*TTP*, 1994, p. 158 / *OP*, III, p.74).

La lógica afectiva mencionada anteriormente se expone en el capítulo V del *TTP*. Aquí, Spinoza muestra el origen del Estado hebreo. La comunidad hebrea, al salir de Egipto, se encuentra en un estado absoluto de servidumbre. “Para nada, sin embargo, eran menos aptos [los hebreos] que para fijar sabiamente derechos y para detentar ellos mismos el poder supremo, puesto que todos eran un tanto rudos y estaban deformados por la servidumbre” (*TTP*, 1994, p. 159 / *OP*, III, p. 75). En esta situación, Moisés funge como legislador. Consciente de que no puede sólo gobernar por el miedo, busca establecer en el ánimo de los hombres la obediencia movida por la esperanza, para que así, “[...] el pueblo cumpliera su oficio, no tanto por miedo, cuanto por devoción” (*TTP*,



1994, p. 160 / *OP*, III, p. 75). Moisés consigue esto al introducir en la comunidad hebrea la religión. El siguiente párrafo de Spinoza nos aclara esto de manera suficiente:

Por este motivo [la obediencia por propia iniciativa] introdujo Moisés, por su virtud y por mandato divino, la religión en el Estado: para que el pueblo cumpliera su oficio, no tanto por miedo, cuanto por devoción. Por otra parte, urgió esa obligación con beneficios y con numerosas promesas divinas para el futuro; aparte de que no dictó leyes demasiado severas, como cualquiera, que las haya estudiado, nos concederá sin dificultad, sobre todo si se fija en las circunstancias que se requerían para condenar a alguien. Finalmente, a fin de que el pueblo, que no podía ser autónomo, estuviera pendiente de la palabra de la autoridad, no permitió que unos hombres, acostumbrados a la esclavitud, hicieran nada a su capricho. Efectivamente, el pueblo no podía hacer nada, sin sentirse obligado a recordar en ese momento la ley cumplir las órdenes que sólo dependían del dictamen del que tenía el poder. No les estaba permitido, por ejemplo, arar, sembrar, recolectar a su voluntad, sino según cierto precepto concreto de la ley; ni tampoco comer algo, vestirse, cortar el pelo o la barba, ni alegrarse ni hacer absolutamente nada, si no era de acuerdo con los preceptos y mandatos prescritos en las leyes. Y no sólo eso, sino que estaban obligados a colocar en las puertas, en las manos y entre los ojos ciertas señales que les invitaran siempre a la obediencia. (*TTP*, 1994, p. 160 / *OP*, III, p. 75).

El establecimiento de la religión por parte de Moisés genera una cohesión comunitaria, una identidad y unas prácticas cotidianas y rituales que garantizan la obediencia. La religión, entonces, ayuda a fijar la obediencia y la superstición de una manera práctica.

Hasta el momento sólo se ha hablado de la religión. Moisés aparece como profeta, y también como legislador, nunca como teólogo. ¿Cómo funciona, entonces, la lógica teológica? La fijación de la obediencia que garantizan las ceremonias religiosas carece de una armazón conceptual. Lo que hará la teología será fijar aquello práctico de manera teórica, logrando así una estructura más sólida, una mayor fijación a la obediencia.

Dice Chauí (2003) que

Sola, por tanto, la religión no es capaz de dar constancia y estabilidad a la superstición, de la cual, sin embargo, depende. Para eso necesita a la teología. (...) [L]a teología racional nace para dar a una religión revelada un soporte más firme que el de la fluctuación de las pasiones humanas, fijando

las normas y los contenidos inciertos y fluidos de las imágenes y de los afectos, a fin de garantizarles a ellos y a la religión una constancia y una firmeza que no tienen. La teología racional es la imposición de la imagen de la autoridad como fuente de esa firmeza. (p. 25)

La teología fija el contenido de las enseñanzas y, por medio del uso de las pasiones fundamentales (miedo y esperanza), además de su establecimiento como poder trascendente, se nombra como saber garante de la salvación. Al establecerse como poder trascendente, y los teólogos, al partir de la propia opinión, transformarán la condición existencial propia del ser humano (la superstición) en un dispositivo de control para perpetuarse en el poder político de acuerdo con sus propios intereses. Es decir, hay una instrumentalización de la superstición para garantizar el dominio político, característica esencial de la teología, dada su lógica trascendente.

¿Cómo logra la teología hacer uso de la superstición como dispositivo político? Siguiendo a Daniela Cápona, por medio de la inversión afectiva a la que se está sometido bajo la superstición (2021).

Si bien Spinoza usa el término *superstición* varias veces a lo largo de la obra (sobre todo en el *TTP*), no hay una definición clara del término. No obstante, en la *Ética* podemos encontrar la forma en que se configura la superstición: “[...] la superstición parece dar por sentado que es bueno aquello que trae tristeza y, al revés, malo lo que trae alegría” (EIV, Capítulo 30 / *OP*, II, p. 522). Esta cita refleja la inversión afectiva a la que se somete el supersticioso. Actúa creyendo que hace el bien, aun cuando hace el mal.

Claramente, debe entenderse “bien” y “mal” no como términos morales, sino en relación con el sujeto que las practica. Es decir, las prácticas supersticiosas hacen que los humanos realicen acciones que no potencian su *conatus*, así crean que, en efecto, lo hacen.

Esta inversión afectiva permite el dominio político de los teólogos, convirtiendo a la comunidad en una entidad heterónoma sometida a otro, o sea, a los teólogos. Esto es lo que en términos romanos se conocía como *alterius juris*, alguien no autónomo. En su papel de legislador (no de profeta), es lo que hizo Moisés con el pueblo hebreo, en la cita que se expuso más arriba. Los teólogos, nuevos legisladores, intérpretes únicos y autorizados de la Palabra establecerán los dogmas que justifiquen prácticas supersticiosas, garantizando así su dominio.

Así, si bien la superstición debe ser entendida como un estado epistemológico, debe comprenderse también su papel afectivo y político, pues en cuanto configura modos de existencia pasivos y tristes, es usada por la teología como su soporte político. Para Daniela Cápona, la superstición, al estar constituida por afectos primarios tales como *metus* y *spes*, aunado con formas de poder (teológicos), se consolida como una “[...] configuración afectiva parasitaria, en cuanto no podría existir sino en vinculación con otros afectos (...), situándose de un modo metaafectivo” (2021, p. 247). La superstición entonces se erige como una categoría clave para entender el dominio político, en cuanto responde a una configuración afectiva compleja.

Continuando, el entramado teológico-político de la época de Spinoza, es decir, la relación compleja entre poder político y poder divino que tiene lugar en el contexto de Spinoza, le permite trasladar la relación de la superstición con la religión o la teología, y muestra cómo la monarquía (fundamentada, al fin y al cabo, en un argumento teológico) entiende la lógica de la superstición y la usa a su favor:

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres, y, en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre (*TTP*, 1994, p. 64-65 / *OP*, III, p. 7).

Exhibida en una lógica trascendente, los teólogos someten vía superstición a las comunidades, elaborando dogmas que permitan perpetuarse en la esfera trascendente del poder. Estos dogmas, lejos de ser conceptos, son imágenes que traen consigo una multiplicidad de afectos de incertidumbre, miedo, esperanza (es decir, la lógica afectiva de la superstición) que hace que las personas luchen por su esclavitud como si estuvieran luchando por su libertad, obedeciendo el dogma para así esperar el premio divino.

Así las cosas, el carácter político de la práctica teológica se basa en normas impuestas a la comunidad y que no expresan la vida afectiva de esta, sino que, antes bien, la práctica teológica impone un cierto régimen pasional, el supersticioso, que no necesariamente refleja la complejidad afectiva de la comunidad, en pro de garantizar una estabilidad de su poderío.

Aquí el dominio teológico-político adquiere un carácter de dominio más fuerte del que establecería un poder sólo por las armas o la violencia. Esto lo entiende de manera clara Marilena Chaui (2003):

Y la teología sabe que la verdadera tiranía no es la que se exhibe por el hierro y por el fuego, sino la que consigue alcanzar la universalidad y la homogeneidad del espacio social y político, los corazones y las mentes. Esa autoridad no quiere la obediencia obligada, pues ésta la legítima: aspira a la obediencia deseada y consentida; busca la sumisión que se suprimió como obediencia porque ya dejó de ser sentida como obediencia. (p. 28)

Por supuesto, la religión y sus ceremonias, no cargadas todavía con un armazón teológico, también tiene como finalidad la obediencia. La diferencia radica, en todo caso, en la estructura que configura cada cual. La religión, como conjunto de creencias prácticas que, en el caso del profeta, provienen de la vida afectiva de la comunidad todo ello pertenece a una lógica inmanente comunitaria. El profeta nunca se sale de la comunidad. Expresa en mayor potencia lo que en el *ingenium* colectivo ya está presente. Y habla siempre por mandato de Dios. El teólogo habla siempre según su propia opinión. Y esto, sumado a su afán por el dominio político, es lo que permite el surgimiento de conflictos y cismas, que no son más que disputas por el control político.

Si bien tanto en la religión como en la teología se busca la obediencia, en la religión la obediencia es hacia Dios, el teólogo, haciendo uso de la religión, busca la obediencia hacia su Iglesia, hacia él. Las reglas de la teología son de alguna forma impuestas, por un grupo de personas que quieren ejercer un dominio.

En el *prefacio* del *TTP*, Spinoza toca el tema con suficiente claridad, mostrando cómo la teología reemplaza los afectos primarios de la religión (piedad y amor a Dios) por afectos de orgullo y vanidad:

Al investigar la causa de este mal [las disputas religiosas y la pérdida de la *vera religio*], me he convencido plenamente de que reside en que el vulgo ha llegado a poner la religión en considerar los ministerios eclesiásticos como dignidades y los oficios como beneficios y en tener en alta estima a los pastores. Pues, tan pronto se introdujo tal abuso en la iglesia, surgió inmediatamente en los peores un ansia desmedida por ejercer oficios religiosos, *degenerando el deseo de propagar la religión*

*divina en sórdida avaricia y ambición.* De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, *arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo.* (TTP, 1994, p. 66 / OP, III, p. 8, cursivas mías).

Spinoza finaliza el párrafo mostrando cómo la teología es la causa del conflicto (más que la religión misma): “[f]ue pues, inevitable que surgieran de ahí grandes controversias, envidias y odios, que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar” (TTP, 1994, p. 66 / OP, III, p. 8).

## 9. Conclusiones

Dentro de la tradición judeocristiana, una de las figuras claves es la figura del profeta. En Spinoza encontramos que el profeta se distingue y supera a los demás por la potencia de su imaginación. Su virtud radica en esto. A su vez, se sostuvo que el profeta es expresión inmanente de la comunidad, pues al ser expresión puramente imaginativa, expresa el *ingenium* común de la comunidad a la cual habla. La comunidad reconoce las palabras del profeta como palabra de Dios, y reconoce al profeta como tal, porque él está expresando el sistema de creencias y prácticas materiales y corporales de la misma comunidad. Esto sin contar con el componente pasional del profeta. La relación entre *ingenium* profético e *ingenium* colectivo es una relación inmanente.

Una vez analizada la religión y la figura del profeta, se pasa a analizar la teología. Mientras la primera referencia un sistema de creencias y prácticas propias de una comunidad, la teología se concibe como un saber acerca de Dios.

A pesar de una aparente esencia epistemológica, la característica principal de la teología es el dominio político. Una vez mostrado esto, se pasa a analizar la figura del teólogo en contraposición con el profeta. Mientras el profeta es expresión inmanente de la comunidad, el teólogo es expresión trascendente a la comunidad. Por último, los teólogos, al erigirse como figuras que poseen el monopolio de la interpretación divina, bajo discursos universales, buscan siempre el dominio político.

Una vez expuestas tanto la religión como la teología, se analiza la superstición y su relación tanto con la religión como con la teología. La superstición es el núcleo fundamental y pasional que permite comprender la lógica afectiva del aparato religioso y del aparato teológico político. En relación con la religión, la superstición aparece como condición existencial, siendo la religión y sus ceremonias formas de apaciguar los ánimos fluctuantes que conllevan la superstición. En relación con la teología, la superstición es usada como forma de dominio político. Es decir, se instrumentaliza para así garantizar un dominio afectivo en las almas y los cuerpos de los sometidos.

La superstición está enmarcada en un campo puramente imaginativo y, por ende, afectivo. Su núcleo afectivo, sus pasiones fundamentales, son *metus* y *spes*. Sobre estas pasiones se erige todo el edificio imaginativo de la religión y todo el aparataje conceptual de la teología, que configura formas de vida humana y reproduce un determinado orden social y político, ya sea inmanente, ya trascendente.

Para finalizar, se puede pensar en si es posible, desde el pensamiento de Spinoza, una teología que no ocupe el pernicioso lugar que hemos expuesto aquí. Es decir, como una forma de dominación política anclada a la servidumbre. Siguiendo el análisis de Pierre Francois-Moureau, la respuesta no es alentadora. Se puede concluir que, cuando Spinoza se refiere a la teología, los ministerios eclesiásticos, y los sacerdotes (figura propia de la teología), los términos que usa “(...) cuando no se limitan a describir un estado de cosas, parecen evocar siempre intrigas y pasiones. (...) La intriga [del sacerdote] (...) parece ser su especialidad, y la convierte en un *arma para abrirse paso hacia el poder*” (2021, p.190, cursivas mías). Bajo esta perspectiva, la teología parece siempre imbricarse en las redes del poder y la servidumbre. Por otra parte, como se ha mostrado en el texto, las distintas menciones que hace Spinoza de los teólogos a lo largo del *TTP* hace plausible esta interpretación.

No obstante, en el capítulo XV del *TTP*, Spinoza afirma la posibilidad de una teología como reflexión de la religión en función de la piedad y la obediencia. En efecto, afirma que “(...) la teología sólo determina los dogmas de la fe (...), en la medida necesaria para la obediencia” (*TTP*, 1994, p. 325/ OP, III, p. 184), y antes ha dicho que el reino de la teología es el reino de la piedad y la obediencia (*TTP*, 1994, p.324/ OP, III, p. 184).

Lo cierto es que Spinoza, en este capítulo, ha usado el concepto de *teología* bajo una definición distinta (y él mismo lo aclara): “Por teología entiendo estrictamente aquí la revelación, en cuanto indica, según hemos dicho, qué fin busca la Escritura (...) En otros términos, la teología es lo que se llama propiamente la palabra de Dios” (TTP, 1994, p. 325/ OP, III, p. 184)”, y posteriormente afirmará que

Quien entienda así la teología, comprobará que está acorde con la razón en cuanto a sus preceptos o enseñanzas de vida, y que no la contradice en absoluto en cuanto a su meta y a su fin, y que por consiguiente es válida para todos sin excepción (TTP, 1994, p. 325/ OP, III, p. 184).

Así que la confusión que puede darse queda diluida cuando se entiende que, en este caso concreto, Spinoza ha usado otra definición de *teología*, validando esta definición como acorde a la razón. Sin embargo, este estado primigenio e ideal de la teología, rápidamente se supera por la *nuda facie*, los hechos históricos al desnudo: la teología realmente existente, cubierta espesamente por ritos, ceremonias y pompas, causante de disidencias, conflicto y discordia por su afán de poder. El tema, en todo caso, merece mayor atención.

## 10. Referencias

Allison, H. (1987). *Spinoza: an introduction*. Yale University Ed.

Ayala, A. (2018). *El pensamiento económico-estético de Spinoza para pensar la comunidad* (Tesis doctoral). Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Ayala, A. (2021). The ingenuity of a People, Common Language and Imagination in the philosophical Thought of Baruch Spinoza. *Philosophy International Journal*, Vol. 4(2), 1-6.

Balibar, E. (2009) *De la individualidad a la transindividualidad*. Encuentro.

Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Fondo de Cultura Económica.

Bouyer, L. (1990) *Diccionario de teología*. Herder.

- Cápona, D. (2021). *No hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición. La política de la superstición en Spinoza*. Las Torres de Lucca. 10(18), pp. 247-275.
- Chauí, M. (2003). *Política en Spinoza*. Gorla.
- Concilio Ecueménico Vaticano II (18 de noviembre, 1965), Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, 6.
- De Aquino, T. (2001). *Suma de Teología*. Biblioteca de autores cristianos.
- Domínguez, A. (1975) Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 10, 63-90.
- Fernández, E. (1996) *Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza* (Madrid). *Revista de Filosofía*. 9(15), 97-126.
- Gilson, E. (1976). *La filosofía en la Edad Media*. Gredos.
- Hamilton, J. (2020). *¿Qué es la teología bíblica?* Monte Alto.
- Hoyos Sánchez, I. (2015) Naturalismo antropológico y religión natural en Spinoza. *Gazeta de Antropología*, 31(2), pp. 1-11, DOI: [10.30827/Digibug.36834](https://doi.org/10.30827/Digibug.36834).
- Kaminsky, G. (1990) *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa.
- Kenny, A. (2001) *The God of the philosophers*. Oxford University Press.
- Lagré, J. (2007). Los afectos religiosos y el amor a la verdad. En Fernández, E & Cámara, M (coord) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (pp. 297-312) Trotta.
- Maimónides. (1998). *Guía de perplejos*. Trotta.
- Morfino, V. (2010). *Relación y contingencia*. Encuentro.
- Moureau, P. (2021). *Spinoza: filosofía, física y ateísmo*. Machado.
- Negri, T. (2011). *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Akal.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Spinoza, B. (1994). *Tratado Teológico-Político*. Altaya.