

LA DESMITIFICACIÓN DE LA ESCRITURA EN SPINOZA

J. Garrido Zaragoza

I.- INTRODUCCIÓN *

De un modo muy general se puede definir la religión como una actitud humana, concretada en actos de muy diversa índole, que viene determinada por la manera de pensar el asoluto y su relación con él; posee, por su misma naturaleza, un carácter englobante con respecto a la existencia humana, en el sentido que desde ella se origina la comprensión tanto del hombre como del mundo y se constituye un marco que da sentido y legitima las acciones individuales y colectivas. Su finalidad última y principal consiste en procurarle al hombre la felicidad definitiva o "beatitud". Ahora bien, es convicción firme de Spinoza que esta actitud religiosa depende directamente del valor del conocimiento que está en su base y, como hay diferentes niveles o géneros de conocimiento, hay también diferentes actitudes religiosas y de diferente valor. Según Spinoza, los géneros de conocimiento son tres, pero tan sólo dos, la imaginación y la ciencia intuitiva o conocimiento claro, están relacionados con la religión. El primero origina la religión positivo-revelada; el segundo, el "verdadero conocimiento", engendra el "amor intelectual de Dios", confiere el verdadero contenido de ánimo y la

libertad, y proporciona la auténtica "beatitud": es la filosofía. La idea central del *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP en adelante) es precisamente que la religión revelada judeo-cristiana está sustentada por una inadecuada representación del mundo y no pertenece al orden de la verdad en sentido estricto, aunque, por otro lado, pueda ser, si es bien entendida, útil para la mayoría de los hombres que son incapaces de elevarse hasta el nivel del conocimiento verdadero. El TTP será así una crítica radical a toda religión revelada.

El origen de esta representación inadecuada, por no decir falsa, del mundo se encuentra, como hemos dicho, en el conocimiento imaginativo. Para Spinoza, como para todos los pensadores racionalistas en general, la imaginación no es concebida como un poder que permite trascender y transfigurar lo real dado a la razón, sino un conocimiento pasivo e inadecuado que induce casi inevitablemente al error y a la falsedad (1). Según esta representación, el hombre, ignorante de las causas reales que motivan sus acciones y consciente de sus propios deseos y fines, se imagina libre, dotado de voluntad autónoma. Esta ilusión de la libertad le lleva a pensar el mundo como una realidad teleológicamente ordenada; y la teleología le lleva, a su vez, a la afirmación de que existen uno o varios seres sobrenaturales (rectores *mundi*) que han ordenado todas las cosas en vistas a un fin. Y, como la única noticia que tiene de este ser o seres es lo que de ellos se imagina, proyecta necesariamente sobre ellos su propio modo de ser y los concibe de manera antropomórfica como dotados de inteligencia y voluntad libre; y piensa que han creado el mundo de manera similar a como él produce las cosas y que prescribieron leyes y decretos que pueden cambiar a voluntad, de la misma manera que los soberanos establecen leyes y las revocan. La misma imaginación se ve entonces forzada a poblar el mundo de la naturaleza y el humano de valores tales como "el bien", "la justicia", "la belleza", etc., que son en sí

mismos subjetivos y relativos, es decir, sin ningún fundamento en la realidad, pero que se los objetiva por la sencilla razón de que se supone que están fundados en la divinidad. Dios antropomorfo y trascendente al mundo, hombre libre, mundo teleológicamente ordenado y sistema objetivo de valores invierte al orden de la realidad tal como la razón lo descubre.

Los profetas percibieron la revelación divina a través de la imaginación. El núcleo central de esta revelación, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, consiste en el precepto y la exhortación a practicar la justicia y la caridad. El resultado de esa práctica es una vida ética que, al desconocer sus fundamentos racionales, se basa en la fe y la obediencia que suscita el testimonio de los profetas. Pero esa verdad central de orden práctico, como es captada y manifestada mediante el conocimiento imaginativo, se encuentra mezclada con esa inadecuada representación del mundo. La revelación profética no tuvo más remedio que operar así, pues iba dirigida a las masas y tenía que adaptarse a su mentalidad.

Esta condición de la revelación no tendría mayores consecuencias si no intervinieran otros factores. El primero es que fue consignado en libros, que fueron considerados sagrados e inspirados. Y como partían de una concepción antropomórfica de la divinidad, entendieron esa inspiración como una especie de dictado destinado a manifestar al hombre la verdad de las cosas. Como consecuencia de ello, la autoridad de la Escritura se hizo indiscutible y su contenido se convirtió en norma para todo saber y hacer, de modo que toda idea o doctrina que se apartara de ella pasó a ser error y herejía. Además, ni los creyentes ni los teólogos distinguieron entre lo esencial de lo revelado y su forma imaginativa, sino que tomaron a una ambas cosas y afirmaron que la Escritura contenía profundos misterios de orden sobrenatural e inalcanzables para la luz

natural o profundas verdades de orden especulativo, pero revestidas de ropaje alegórico, que había que interpretar filosóficamente. La consecuencia de esto último fue grave: si la escritura ofrece un sistema de pensamiento, si contiene enseñanzas de orden especulativo y su autoridad es indiscutible porque es divina, la filosofía meramente humana, y en general todo pensamiento, lo mismo que cualquier otra instancia humana, deben someterse a ella. Se defienden entonces como divinas cosas que son en verdad puramente humanas, y con frecuencia erróneas, como los prejuicios de los propios profetas o autores sagrados, que no son en realidad sino la expresión del saber de un momento del pasado. Desaparece la libertad de pensamiento, se decreta la superioridad del poder religioso, intérprete auténtico de la Escritura, sobre todo poder civil o político y se instaura la intolerancia como forma de defender la verdad. Finalmente, conociendo las cosas solamente a través de la imaginación, la mayoría de los hombres viven necesariamente sujetos a las pasiones y no al imperio de la razón, son como marionetas de las circunstancias adversas o favorables, esclavos del vaivén de lo imprevisto y azaroso, están inmersos en el temor y la esperanza. En tales circunstancias, la religión puede degenerar en superstición: con una falsa representación del mundo y poseídos por el temor y la esperanza, los hombres se dirigen a la divinidad utilizando todo tipo de técnicas –sacrificios, votos, promesas, etc.– con el fin de granjearse su favor y garantizar el éxito de sus empresas. Cuando se confunde, pues, la esencia de la revelación con la representación del mundo que vehicula y cuando se es esclavo del miedo y de la esperanza, la religión se convierte en superstición. Y el pueblo supersticioso está a la merced del tirano, es objeto de fácil dominación política: sin libertad interior, reúne las condiciones óptimas para perder la libertad exterior. "El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés –escribe Spinoza en el *Praefatio* al TTP– consisten en mantener

engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el espacioso nombre de religión, el miedo con el que 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 el orgullo de un solo hombre”(2). La religión convertida en superstición juega así el papel que hoy denominamos ideología: una representación invertida del mundo puesta al servicio de aquellos que detentan el poder.

Acabar con este estado de cosas supone llevar a cabo una crítica a fondo de la religión revelada, consistente principalmente en mostrar el origen de estas confusiones y en delimitar con precisión el valor, alcance y campo propio del orden religioso. Este trabajo crítico lo realiza Spinoza desde dos plataformas distintas: la estrictamente filosófica y la bíblica.

Por un lado, es evidente que desenmascarar una inadecuada representación del mundo sólo puede hacerse desde lo que se juzga “la verdad”, y la verdad es la representación del mundo tal como la razón la muestra. En el caso de Spinoza, esa verdad ha encontrado su expresión definitiva en la *Ethica*. Aunque el TTP fue terminado unos pocos años antes que la *Ethica*, sin embargo las ideas fundamentales que la constituyen ya habían tomado cuerpo definitivo mucho antes. La metafísica de Spinoza está, pues, plenamente presente en el TTP. En la *Ethica* se define lo que realmente es Dios y el hombre, se estudia la condición humana y las causas de su alienación y se presenta un camino de salvación y libertad. Desde la idea de Dios como sustancia única y causa inmanente del mundo se entiende la crítica al antropomorfismo y a las ideas tradicionales de creación y providencia; desde el determinismo universal, se comprende el rechazo de la idea de libre albedrío, de la concepción teleológica del mundo y de la objetividad y trascendencia de los valores, etc. La *Ethica* sola bastaba para minar de forma radical el mundo religioso tradicional.

Pero Spinoza no se conforma con ello. Quiere dirigirse a hombres que son cristianos liberales y amigos de la filosofía, tal vez próximos a convertirse en verdaderos filósofos, y quiere mostrarles que la misma Sagrada Escritura no sólo no contradice, sino que, bien leída, esto es, bien interpretada, concuerda con sus razonamientos filosóficos y apoya su causa. Realiza, pues, el inaudito trabajo de situarse en el mismo plano de lo criticado: la interpretación de la Escritura. Se esforzará por mostrar que ella nos obliga a distinguir entre lo que es en verdad "Palabra de Dios" y por ello esencial, incorruptible y constantemente proclamado, y lo que no es sino ideas u opiniones propias de unos hombres que no destacan por su capacidad especulativa, sino más bien por su potente imaginación; que la Escritura enseña la superioridad de la luz Divino- Natural o filosofía, escrita en los corazones y en la mente, sobre la Ley Divino-Revelada, percibida como *mandato* (siempre algo exterior), y escrita en un papel que la malicia humana ha podido alterar; que no se opone, sino que incluso se puede fundar en ella la libertad de pensar y decir lo que se piensa, ya que entre la razón y la fe no existe comunicación ni afinidad, puesto que pertenecen a niveles distintos y toda relación de dependencia entre ambos carece de sentido; que el ejemplo del Estado de los hebreos pone de manifiesto que la religión, en tanto que culto exterior, ha estado siempre sometida al poder civil, como por otro lado se demuestra también desde la doctrina del derecho natural como potencia y del origen del Estado en general como configuración constituida por cesión o transferencia del derecho de los individuos. Spinoza tiene sumo interés en dejar bien claro que sobre estas cuestiones el testimonio de la Escritura y las enseñanzas de la razón son concordantes.

Pero para argumentar desde la Escritura era necesario disponer de un nuevo método de interpretación de la misma. Tendrá que ser un método histórico y crítico que aplique al libro sagrado las mismas técnicas

hermenéuticas que se utilizan para la interpretación de cualquier otro libro. Su regla de oro será el principio *Scriptura Scripturae interpres* y el modelo a imitar tendrá que inspirarse en el modo de proceder de las ciencias naturales. Con ello la Biblia pierde el privilegio de ser tratado como un libro especial y queda rebajada, como texto, a la categoría de cualquier libro humano. En sí misma, en su materialidad, no es sagrada; su condición es idéntica a las demás cosas, como por ejemplo el Templo de Jerusalén, que sólo son sagradas en la medida que están destinadas al servicio de la religión y que sólo mantienen ese carácter mientras se haga de ellas un uso religioso: es el "sentido" que algo tiene para la vida religiosa lo que lo hace sagrado, y cuando ese "sentido" o "intención" se pierde, se convierte en algo profano sin más. "Por eso mismo -escribe Spinoza- también la Escritura sólo es sagrada y sus dichos divinos en la medida en que suscita en los hombres la devoción a Dios. Pero si éstos la descuidan completamente como hicieron antaño los judíos, no es más que papel y tinta, y la convierten en algo puramente profano y expuesto a la corrupción" (3). Y la piedad verdadera no es otra cosa que practicar la justicia y la caridad, por lo que la Biblia sólo es en verdad sagrada y Palabra de Dios en tanto que exhorta a esta piedad y en tanto que los hombres la viven. En ella hay ciertamente muchas otras cosas, como relatos históricos, profecías, leyes política, ritos, ceremonias, opiniones de orden especulativo, etc. Pero todo esto no es ni lo principal, ni lo constantemente enseñado, ni pertenece a su contenido esencial, por lo que puede ser tenido indiscriminadamente como sagrado y divino.

El nuevo método, y sobre todo los resultados a que llega Spinoza con su aplicación, produjeron un gran escándalo. De hecho suponía la *desmitificación de la Sagrada Escritura*. Nada extraño que desde todos los bandos se reaccionara contra el autor del TTP. Spinoza había sido ya acusado de ateísmo antes de la publicación del TTP. En una carta a uno de

sus amigos (Oldenburg) confiesa que uno de los motivos que le mueven a escribir este libro es precisamente invalidar tal acusación: "Escribo actualmente un tratado sobre mi manera de entender la Escritura, y a ello me mueven, en primer lugar, los prejuicios de los teólogos, pues sé que son estos prejuicios los que mayormente se oponen a que los hombres puedan aplicar su espíritu a la filosofía; mi propósito es mostrarlos claramente y arrancarlos de los espíritus de los hombres prudentes. En segundo lugar, la opinión que de mí tiene el vulgo, que no cesa de acusarme de ateísmo, opinión que estoy obligado a combatir en la medida en que pueda. Y, por último, la libertad de pensar y de decir lo que pensamos, lo cual deseo reivindicar con todos los medios, pues la autoridad excesiva y el celo indiscreto de los predicadores tienden a suprimirla" (4). La publicación del libro, sin embargo, no apaciguó en absoluto los espíritus. No en vano representaba una auténtica subversión intelectual. Solamente entre 1670, fecha de su publicación, y 1700, se escribieron unos 38 títulos, entre libros y planfetos, contra el TTP y su autor. En ellos Spinoza es acusado de todo: impío, ateo, diabólico, "el más impío de los ateos que haya jamás existido", etc. Al margen de la significación que el término ateo pueda tener hoy, en el siglo XVII la acusación de ateísmo era la más grave que se podía lanzar contra alguien: en ella se concentraba la inversión de todos los valores tradicionales, la pretensión blasfema de liberarse de todas las estructuras de la conciencia y de la sociedad. Y el TTP, en lugar de disipar la acusación, de hecho la agravó (5).

II. - MÉTODOS INCORRECTOS DE INTERPRETAR LA ESCRITURA

La Sagrada Escritura es un libro necesitado de interpretación. En primer lugar, porque no está escrito según el orden de los razonamientos, como la filosofía, que explica las propiedades de las cosas vinculándolas a los primeros principios, sino que constituye un conjunto de libros, en su mayor parte pertenecientes al género histórico, que establece sus doctrinas recurriendo a la experiencia común de la mayoría de los hombres. Tiene, pues, una manera de exponer la doctrina que no se caracteriza por la claridad. Además, y esto no es una pequeña dificultad, se compone de escritos pertenecientes a unas épocas determinadas y llevan, en consecuencia, la impronta del tiempo: tal vez cuando se escribieron fueran perfectamente claros para sus lectores u oyentes, pero hoy se nos han vuelto extraños al desconocer las circunstancias de su composición y las características de la época en que se escribieron. Por último, son libros escritos por hombres distintos, de psicologías distintas y de origen social y de formación diferentes. Por todo ello se hace totalmente necesaria su interpretación si realmente queremos saber lo que nos dicen.

Pero una correcta interpretación es aquí más difícil que en cualquier otro libro del mismo género. En la carta a Oldenburg antes citada Spinoza decía que se sentía obligado a exponer su manera de entender la Escritura para ver si podía eliminar los prejuicios de los teólogos. Uno de ellos ya lo hemos señalado: la opinión de que la Escritura es en sí misma y de forma absoluta sagrada. Pero hay otros: creer que encierra grandes y profundos misterios de orden sobrenatural o de orden especulativo; y despreciar la razón para someterla a la fe. Y son precisamente estos prejuicios lo que está en base de configuración de métodos concretos. Spinoza considera especialmente tres: el que apele a la



necesidad de una "luz sobrenatural", el alegórico de Maimónides y el de un tal Judas Alpakhar quien, oponiéndose a Maimónides, acabó sometiendo la Razón a la Escritura.

2.1.- La hipótesis de una "luz sobrenatural" como requisito para interpretar la Escritura

Hay hombres que juzgan que la "luz natural" o Razón carece de fuerza para encontrar el sentido profundo de la Escritura y que postulan la necesidad de una "luz sobrenatural" que se añadiría a la primera (6). Al parecer Spinoza se refiere a la secta de los Contrarremontantes (7). Estos hombres se han dado cuenta que la razón está inerme frente a la Biblia porque en su mayor parte su contenido queda fuera de los límites del entendimiento. Pero ignoran, dice Spinoza, que ello es debido, no a que la Biblia le sea superior, en el sentido de que encierra verdades tan sublimes que sólo una gracia especial puede ayudar a captar, sino sencillamente el hecho de la naturaleza misma de sus narraciones que, en lugar de exponer la doctrina con claridad y distinción, lo hacen sirviéndose de la experiencia y de la imaginación, recurriendo al género histórico. Para comprender la geometría euclidiana la inteligencia sola basta; nada aporta el conocimiento de la vida del autor y sus costumbres, la finalidad que se propone, la lengua que usa, la época en que se escribió, etc., pues Euclides habla de cosas sencillas e inteligibles en sumo grado (8). Pero muy otra es la condición de los escritos procedentes de la experiencia y de la imaginación, como la historia. Su oscuridad no es signo de verdad profunda y sobrenatural, sino de falta de racionalidad en sentido estricto. Y para eliminar esta oscuridad es suficiente, en opinión de Spinoza,

utilizar el método histórico y crítico, método que procede todo él de la luz natural (9).

Además, la exigencia de una "luz sobrenatural" para la intelección de la Escritura no puede apoyarse en el testimonio de la misma Escritura, continúa afirmando Spinoza, pues una "luz sobrenatural" es, en cualquier caso, un "don" concedido únicamente a los fieles, siendo así que los profetas y los apóstoles acostumbraban a predicar a fieles, infieles e impíos, y todos debían ser capaces de entender lo que se les decía. Y lo mismo podemos decir de Moisés. La conclusión es, pues, clara: no se precisa, según el testimonio de la Escritura, estar en posesión de una graciosa "luz sobrenatural" para entender la Revelación (10). Y una prueba complementaria de esta conclusión la tenemos en el hecho de que si examinamos las explicaciones de quienes dicen poseer esta "luz", no encontraremos en ellas nada sobrenatural y sí, en cambio, sus propias y humanas conjeturas, perfectamente semejantes a las de aquellos que confiesan llanamente que sólo disponen de su razón: unos y otros, en definitiva, no presentan sino invenciones humanas logradas tras un largo y a veces complicado esfuerzo de pensamiento (11). La hipótesis de la necesidad de una "luz sobrenatural" es, pues, totalmente innecesaria.

2.2.- El método de Maimónides

Maimónides parte también del prejuicio de que la Escritura encierra profundas verdades, pero éstas no son de orden sobrenatural, sino de naturaleza filosófica. Por eso su método consistirá en interpretar la Escritura desde la filosofía. Spinoza rechaza también este modo de proceder.

Cree Maimónides que cada pasaje de la Escritura admite varios sentidos, a veces incluso opuestos, y afirma por eso que es imposible saber cuál es el verdadero sentido de un texto mientras no se haya determinado que su contenido, tal como es interpretado, no está en contradicción con la razón. Si el sentido literal, por muy claro que sea, se opone a lo que enseña la razón, es necesario interpretarlo de forma que sea coherente con ella. Spinoza pone como ejemplo el capítulo 25 de la Segunda Parte de la *Guía de Perplejos* (12), que se ocupa del problema de la eternidad del mundo. En él Maimonides viene a decir que si estuviera establecido racionalmente que el mundo es eterno, habría que interpretar en este sentido la Escritura, a pesar de los abundantes textos que afirman explícitamente la creación, y forzar si es necesario los textos mismos. Es lo que ocurre, argumenta, con el problema de la espiritualidad de Dios: nadie duda en interpretar en este sentido la Escritura, siendo así que son numerosísimos los pasajes que afirman que Dios es corporal; y la razón de ello es que la espiritualidad de Dios es una verdad racional establecida (13). La Escritura posee, en consecuencia, dos sentidos: el literal y el profundo; Y la clave hermenéutica fundamental de "desalegorización" es la filosofía. Interpretar la Escritura es, en consecuencia, desvelar la filosofía oculta tras un ropaje inadecuado. Es imposible, por tanto, conocer el verdadero sentido de la Escritura mientras la verdad racional no esté suficientemente establecida o mientras existen dudas a su respecto (14).

El método de Maimónides descansa sobre tres supuestos: Primero, que los profetas están de acuerdo en todos los puntos y que, además, son grandes filósofos y grandes teólogos que han conocido la verdad racional. Por esto los textos deben ser interpretados hasta encontrarla. Para Spinoza, sin embargo, este supuesto no puede fundarse en la Escritura (15). Segundo, que el sentido de la Escritura no puede determinarse por la escritura misma. Spinoza defenderá justamente lo contrario (16). Tercero,

que no es permitido explicar, o mejor torturar, las palabras de la Escritura según opiniones preconcebidas; rechazar y sustituir a voluntad el sentido literal por un problemático sentido profundo, aun en el caso de que dicho sentido literal no presente ninguna oscuridad. Pero, en opinión de Spinoza, aunque fuera legítima esta libertad de interpretación, de suyo no conduciría a nada, pues lo que es indemostrable, es decir, la mayor parte de la Escritura, no es posible conocerlo por la razón, aún utilizando el método de Maimónides (17). Por todo lo cual concluye Spinoza que la opinión de Maimónides es perjudicial, inútil y absurda (18). Perjudicial, ya que si tuviera razón, el hombre vulgar, que ignora las "demostraciones" (la filosofía), o que no es capaz de aplicarse a ellas, no podría aceptar nada sin la indicación de la autoridad de los filósofos, a quienes habría que considerar como intérpretes infalibles. Y ello llevaría a introducir una nueva autoridad eclesiástica, un nuevo sacerdocio, una especie de pontificado que excitaría en el vulgo la risa en lugar de la veneración (19). Inútil, pues casi nada de lo que contiene la Escritura puede deducirse de los principios de la luz natural, de ahí que ésta sea impotente para establecer la verdad de la mayor parte de lo dicho en ella y no sea capaz, en consecuencia de determinar su verdadero sentido; y nos veríamos obligados a recurrir de nuevo a la hipótesis de la "luz sobrenatural", ya rechazada (20). Por último, absurda, ya que siguiendo este método, bajo el pretexto de conocer el pensamiento de los autores sagrados, en realidad se lo desfigura, pues se ignora deliberadamente el sentido literal evidente y se introduce en su lugar las opiniones o invenciones humanas a las que se adhiere cada intérprete. No se desvela el sentido de la Escritura, sino que se proyecta sobre ella ideas preconcebidas. Y nada más absurdo (21). El método de Maimónides, concluye Spinoza, pretende someter la Escritura a la razón, reduciendo la revelación a filosofía (22). En esto consiste su gran error.

2.3. El método de Judas Alpakhar

Queriendo evitar el error de Maimónides, Judas Alpakhar (23) cayó en el contrario y sostuvo que la razón debe someterse a la Escritura.

Alpakhar parte de la idea de que se debe interpretar metafóricamente la Escritura, no cuando el sentido literal contradiga a la razón, sino solamente cuando contradiga a la Escritura misma en sus dogmas más claramente enseñados. Desde este principio establece la siguiente regla universal: todo lo que la Escritura enseña dogmáticamente y afirma expresamente debe ser admitido como absolutamente verdadero por la sola autoridad de la Escritura y, en consecuencia, es imposible encontrar en ella dogma alguno que pueda contradecir al primero. Lo que ocurre es que, a menudo, los modos de decir propios de la Escritura aparentemente se oponen a lo enseñado expresamente. Pues bien, únicamente estos pasajes deben ser interpretados como metáforas (24). Spinoza muestra dos ejemplos de esta manera de proceder de Alpakhar: la Escritura enseña explícitamente que Dios es único (Dt. 6,4), y no afirma nunca expresamente que hay varios dioses, pero encontramos textos que hablan de Dios en plural; luego hay que interpretarlos metafóricamente. Lo mismo hay que decir de las afirmaciones que atribuyen a Dios manos, pies, etc; como está claramente afirmado que Dios no es corporal, deben interpretarse metafóricamente (25).

Spinoza comparte con Alpakhar el principio hermenéutico fundamental: la Escritura debe interpretarse desde la Escritura. Pero no puede compartir la relación que éste establece entre Escritura y razón. Para Alpakhar, lo que la Escritura enseña expresamente es verdad absoluta, cima de toda verdad que pueda descubrir la razón: el sentido claro de la Escritura es, pues, criterio absoluto de verdad y por eso la

razón le debe estar sometida. En otras palabras, Alpakhar arruina la razón, y Spinoza no puede comprender cómo un hombre dotado de razón se esfuerce por destruirla (26). Veamos las críticas que le dirige.

En primer lugar, una cosa es determinar el "sentido" de la Escritura, cosa que debe hacerse por la Escritura misma, y otra muy distinta establecer la "verdad" de ese sentido, cosa que es competencia de la razón. El trabajo de la razón comienza después de la determinación del sentido por la Escritura y de él depende que le demos o le neguemos nuestro asentimiento (27); el hombre sólo puede adherirse a dicho sentido cuando se convenza por medio de la razón de que no contradice la verdad racional. Tesis bien distinta de la de Maimónides: para éste, como hemos visto, es la razón la que determina el sentido y por ello mismo postulaba el método alegórico.

Pretender que la razón se someta enteramente a la escritura significa, en segundo lugar, invertir un orden jerárquico que es incuestionable para Spinoza: La Escritura, es cierto, puede ser llamada de algún modo "Ley divina" o "Palabra de Dios", pero es sobre todo la razón quien recibe con propiedad este nombre: ella es la "Palabra de Dios" presente en nuestra universal interioridad y el mayor de los dones que se nos puede otorgar. Querer someterla a la Escritura, en sí misma letra muerta que ha podido ser corrompida y alterada, es una total equivocación (28).

Por último, suponer que todo lo que enseña la Escritura es verdadero y todo lo que niega es falso, no deja de ser una opinión temeraria, al menos por dos razones: Primera, porque tal afirmación parece ignorar que la Escritura se compone de libros diversos, escritos en épocas distintas y por hombres de muy diversa índole; o que un libro puede tener varios autores, etc. La segunda, porque todavía hay que demostrar que es posible, sin violentar la lengua y teniendo en cuenta el

contexto, atribuir un sentido metafísico a todos los pasajes que presentan contradicción implícita, cosa que no se puede hacer si se parte de la hipótesis de la verdad de toda la Escritura (29). Y con algunos ejemplos bien escogidos, Spinoza muestra con facilidad que este método conduce a situaciones hermenéuticas absurdas (30).

Se impone una conclusión: el método de Alpakhar nos lleva, en definitiva, a sinsentidos tan grandes como el de Maimónides. Un método correcto tendrá efectivamente que partir de la Escritura para interpretar la Escritura, pero se cuidará mucho de someter a ella la razón. Escritura y razón tienen cada una su campo propio e independiente, al menos cuando se trata de determinar el sentido del texto (31).

2.4. ¿Una cuestión académica?

Spinoza polemiza directamente con dos figuras del pasado que representan dos actitudes antagónicas ante la escritura. Podría pensarse que se trata de una polémica académica cuya finalidad consistiría en permitir fijar con mayor nitidez los límites de su propia actitud y esbozar con mayor claridad su propio método. Pero nada más equivocado. Las actitudes que representan estos personajes del pasado siguen actuales y son mantenidas, si cabe con más pasión, por teólogos contemporáneos. Detrás de esta disputa aparentemente académica y lejana está la discusión con los teólogos de su tiempo y con sus prejuicios. Y es frente a ellos que Spinoza quiere dejar bien claras las cosas: que la religión es de *orden práctico*, no especulativo, y que su esencia es la *obediencia*; que religión y filosofía, Escritura y Razón, deben mantener su mutua independencia; que la religión bien entendida deja al filósofo plena

libertad para pensar y decir lo que piensa, sin peligro alguno ni para la piedad ni para la paz del Estado.

2.4.1. No pocos teólogos, y de todas las sectas cristianas, siguen soñando "que en la Sagradas Escrituras se ocultan profundísimos misterios y se fatigan en investigar semejantes absurdos, descuidando toda otra utilidad; y cuando descubren en semejantes delirios, lo atribuyen al Espíritu Santo y se empeñan en defenderlo con todas sus fuerzas y con toda pasión" (32). De hecho, como ya hemos señalado a propósito de Maimónides, por esta vía sólo encuentran en la Escritura sus propias y muy discutibles opiniones (33). Pero con este proceder convierten la Iglesia en una academia y la religión en una ciencia, o mejor controversia; identifican sus propias especulaciones con la Palabra de Dios, divinizan sus particulares puntos de vista con la intención de imponerlos a los demás y, en lugar de predicar la caridad, difunden discordias entre los hombres y propagan el odio más funesto disimulándolo con el falso nombre de celo divino y fervor ardiente. Todo esto conduce inevitablemente a la intolerancia (34), causa principal de las sediciones y guerras que han azotado recientemente el mundo occidental. Spinoza emite un juicio muy duro contra los cristianos que así se comportan: "Me he sorprendido muchas veces que hombres, que se glorian de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros" (35).

Ante semejante modo de pensar y actuar Spinoza afirmará tajantemente que los profetas que no se distinguieron por su gran capacidad de pensar o razonar, sino por su fuerza imaginativa; que percibieron "como mandatos divinos" lo que los filósofos conocen como "verdades eternas" de Dios y que, en consecuencia, Dios no les reveló

ningun profundo misterio especulativo, sino "cosas muy sencillas", adaptadas a sus opiniones previamente concebidas (36); que esas cosas sencillas se resumen fundamentalmente en una, que Spinoza llama *substantia revelationis*, a saber: en el mandato o precepto de practicar la justicia y la caridad, en cuyo cumplimiento consiste la obediencia o la fe; que los profetas ignoraron el verdadero conocimiento de Dios y que su propósito no fue enseñar doctrinas filosóficas, sino exhortar a la obediencia como camino de salvación (37). Y todo esto le lleva a concluir que la Escritura no contiene más "filosofía" que la que personalmente pudieron profesar los profetas y demás autores sagrados, filosofía que nada tiene que ver con el "conocimiento verdadero" de Dios, ni con la misma Palabra de Dios, ni con la escritura en tanto que libro realmente sagrado y divino; filosofía de la que podemos prescindir sin que corra peligro la piedad o la salvación (38).

Perteneciendo la religión, la Escritura o Ley Divina, es lo mismo, al *orden de la verdad práctica*, no exige conocer de Dios más que aquellos aspectos que fundamentan una vida según el amor y la justicia: por ejemplo, que es sumamente justo y misericordioso, modelo de vida verdadera, etc. (39). El método para interpretar la Escritura que propondrá Spinoza permitirá sacar de ella con toda claridad ese núcleo doctrinal (40), que no es otro que los siete dogmas de la religión *universal* o *católica*, únicos dogmas presupuestos en el único mandato divino de amor a Dios y al prójimo, y cuya ignorancia haría imposible la obediencia (41); dogmas, además, presentes en los dos Testamentos, pero enseñados de forma universal y como una exigencia interior por Cristo (42). Si esto es así, urge separar definitivamente la fe o teología de la filosofía, reconociendo que entre dos órdenes no existe comunicación ni afinidad: "En efecto, dice Spinoza, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la

obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes y debe extraerlas de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua y hay que sacarlos solamente de la Escritura y de la revelación" (43). Esta reducción de la religión a mera práctica y, por tanto, su devaluación teórica, tiene, entre otras, la consecuencia de poder afirmar que "la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen" (44). No hay, pues, herejes doctrinales; la fe, por su propia naturaleza, carece de un criterio capaz de decidir sobre la verdad o falsedad de las doctrinas filosóficas. Y puesto que la esencia de la fe es la obediencia y sólo exige pensar de Dios aquellas cosas que la hacen posible y la favorecen; y puesto que, además, es evidente que lo que "salva" a un hombre religioso no es la fe en su dimensión dogmática (lo creído de Dios), sino las obras de amor, justicia y caridad que engendra (45), Spinoza cree poder afirmar que la religión no exige expresamente dogmas verdaderos, sino piadosos, esto es, que confirmen y muevan el ánimo al amor al prójimo, etc. (46). No quiere decir Spinoza que sea legítimo o correcto formular deliberadamente un sistema doctrinal falso, pero piadoso; quien esto hiciera sería mentiroso e impostor. Pero puede ocurrir, y de hecho ocurre, que un sistema de creencias sea objetivamente falso y, sin embargo, capaz de engendrar la obediencia y, en consecuencia, producir la salvación, siempre, claro está, que subjetivamente sea tenido por verdadero (47). No obstante, si una religión suscita en sus fieles la *ortopraxis* hay que afirmar, sin temor a equivocarnos, que el núcleo de sus creencias será correcto, independientemente de otros dogmas secundarios admitidos por ignorancia: quien es verdaderamente obediente (quien vive la "verdad de las obras") posee necesariamente la "verdad" de la fe, es decir, un sistema

correcto de creencias (48). Spinoza lleva, pues, hasta el extremo la devaluación teórica de la religión y la fe.

2.4.2. Pero los teólogos cristianos no afirman que la Escritura contiene profundas verdades especulativas para, como Maimónides, someter la fe a la razón, sino más bien para imponer a los demás sus propias teorías como algo divino y someter a ellas las doctrinas racionales de los filósofos. Hay en su actitud un claro desprecio a la razón. En realidad hacen una síntesis de los errores de Maimónides y de Alpakhir.

Por este desprecio a la razón los vemos frecuentemente inclinados a pensar que la Escritura es tanto más digna de admiración y creíble cuanto más contradice a lo pensado racionalmente (49), y Spinoza se admira que haya hombres que piensen que es un crimen cambiar una letra de la Escritura y que, sin embargo, no tengan por crimen "hablar indignamente contra la mente..., auténtico autógrafo de la Palabra de Dios" (50).

Reconoce Spinoza que la Escritura abunda en relatos de cosas maravillosas y milagros que contradicen claramente las enseñanzas de la razón. Pero recuerda una vez más que se trata de un libro imaginativo, es decir, que los profetas percibieron la revelación a través de la imaginación y que Cristo, que la percibió como filósofo, tuvo que adaptar su doctrina a la complejión y opiniones comunes de sus oyentes. Y la imaginación traspasa ciertamente los límites precisos de la razón, pero no porque le sea superior, sino porque permite combinaciones arbitrarias, ilógicas y fantásticas, ya que con palabras e imágenes se pueden componer muchas más ideas (es decir, fantasías) que con los solos principios y nociones del entendimiento (51). Es verdad, también, que la Escritura narra milagros y que Cristo realizó ciertamente durante su vida prodigiosa racionalmente inexplicables para nosotros. Pero en este punto la doctrina de Spinoza es firme y tajante: milagros e ignorancia son una misma cosa

(52). Todo el capítulo VI del TTP está dedicado al tema (53). En realidad todo sucede en el mundo según las leyes inviolables y eternas de la Naturaleza (o Dios como *Causa sui* e inmanente) y los acontecimientos que nos parecen insólitos y que narra la Escritura pueden deberse sencillamente a que se trata de un relato claramente fantástico, o al desconocimiento por nuestra parte, hombres occidentales, de los giros del lenguaje oriental, o responder a algún cuya explicación natural ignoramos. Cuando un milagro contradice patentemente las leyes de la Naturaleza, es necesario rechazarlo. Si no las contradice y no podemos encontrar una explicación racional, ni reducirlo a un problema de lenguaje, la actitud correcta es suspender el juicio (54). Los milagros fueron ciertamente útiles como signos exteriores que hacían más fácil la aceptación del mensaje religioso cristiano y su extensión por medio de los apóstoles, a quienes Cristo concedió este poder (55), pero de suyo la fe no tiene necesidad de apoyarse en ellos, pues la sabiduría de la doctrina es su propio fundamento (56). Lo importante de la Escritura y de la fe no radica ni en lo maravilloso, ni en lo milagroso, ni en nada que repugne a la razón, sino en la doctrina misma, esto es, en la exhortación a practicar la justicia y la caridad. Abominar la razón en nombre de la Escritura es un absurdo y una superstición.

Tanto más cuanto que la misma Escritura aconseja vivir según el dictamen de la "luz natural", nos dice Spinoza. Aduce como prueba de ello el relato de Adán narrado por el libro del *Génesis*, que Spinoza interpreta en el sentido de que Dios le ordenó que viviera de acuerdo con la ley divino-natural y que ejerciera su razón (57); las enseñanzas de Salomón recogidas en el libro de los *Proverbios* (16,22; 13,14; 3,13, etc.) (58), y la *Carta a los Romanos* (1,20-24) (59). No hay duda alguna para Spinoza de que la Escritura recomienda la "luz divino-natural" o razón (60).

Despreciarla, buscar lo maravilloso y lo fantástico, centrarse en lo milagroso, implica rechazar la autoridad misma de la Escritura.

III.- EL MÉTODO DE SPINOZA

Sabemos ya cómo determinar negativamente este método: no precisará el concurso de la "luz sobrenatural" o gracia, pues todo lo que enseña la Escritura ha de ser comprensible para los hombres con sus solos recursos naturales; no interpretará la Escritura desde la filosofía, esto es, no establecerá el "sentido" del texto desde la razón, como hizo Maimónides; y finalmente, aunque asume el principio de que la Escritura debe interpretarse desde sí misma, no someterá a ella la razón, como hizo Alpakhar. Si los teólogos cristianos han hecho una síntesis de los errores de estos autores antiguos, Spinoza procurará hacer una síntesis de sus aciertos. Alpakhar tiene razón frente a Maimónides: *Scriptura Scripturae interpres*, pero su error consiste en despreciar la razón; Maimónides tiene razón frente a Alpakhar: la "luz natural" es el mayor don que podamos poseer, pero su error consiste en atribuir a la Escritura verdades de orden especulativo y en querer, por ello, desvelar su "sentido" desde la filosofía. Spinoza, por su lado, afirmará: El "sentido" de la Escritura hay que sacarlo de la Escritura con la ayuda de un método adecuado; pero la razón deberá intervenir, no para averiguar el sentido, sino para juzgar la "verdad" del mismo (61).

El principio hermenéutico *Scriptura Scripturae interpres* rechaza también toda autoridad exterior o pública en la determinación del "sentido": para interpretar la Escritura es inútil recurrir a la tradición farisea, que pretende estar en posesión de una explicación verdadera, explicación que se remontaría al mismo Moisés (62); y menos aceptable es,

en opinión de Spinoza, la doctrina de la infabilidad pontificia de los católicos romanos, pues dicha infabilidad fue rechazada por las primeras sectas cristianas y, por supuesto, carece de fundamento bíblico seguro (63).

La aplicación concreta de este principio hermenéutico se hará según el modelo de las ciencias naturales: "El método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica" (64).

Durante siglos la exégesis bíblica sirvió de modelo a las ciencias de la naturaleza, que fue considerada como un libro que había que saber leer; conocer la naturaleza equivalía a interpretarla. Todavía Bacon y Galileo se expresaban así. Pues bien, después de los notables éxitos obtenidos por las ciencias naturales, Spinoza invierte la metáfora: es la ciencia del libro la que debe adoptar ahora los principios epistemológicos de las ciencias naturales. La ciencia exegética debe imitar los procedimientos que tan fecundos se han mostrado en el saber natural, pues sólo así podrá alcanzar un conocimiento exacto y objetivo. Sólo el estudio de la naturaleza puede revelarnos sus leyes; las definiciones de las cosas naturales sólo podemos concluir las a partir de la investigación paciente del comportamiento y la actuación de esas cosas. Y lo mismo ocurre con el conocimiento de la Escritura: los asuntos de que trata no pueden ser deducidos de los solos principios de la razón; sus definiciones sólo pueden sacarse de las múltiples y diversas narraciones que contiene.

similar al usado en las ciencias de la naturaleza. 1) Habrá que partir, en primer lugar, de las cosas más universales: "Pues, así como para examinar a fondo las cosas naturales, procuramos investigar, antes de nada, las cosas más universales y comunes a toda la naturaleza, a saber, el movimiento y reposo, así como sus leyes y sus reglas, que la naturaleza siempre observa y según las cuales actúa continuamente; así también, lo primero que hay que buscar por la historia de la Escritura es aquello que es lo más universal y que constituye la base y el fundamento de toda la Escritura, y que todos los profetas, en fin, recomiendan en ella como doctrina eterna y a más útil para todos los mortales. Por ejemplo, que existe un Dios único y omnipotente, el único que debe ser adorado, que cuida de todos y ama ante todo a aquellos que le adoran y aman al prójimo como a sí mismos, etc." (72).

Esta doctrina universalmente enseñada en la Escritura es la que Spinoza formulará en el capítulo XIV del TTP como los únicos dogmas de la fe universal o católica o fundamentos en que se apoya el objetivo último de la Escritura: la obediencia. Se trata de hecho de un *credo mínimo* del que se han eliminado todas las cuestiones que han dado lugar a controversias y luchas doctrinales, y que está todo él sacado de la Escritura misma. Escribe Spinoza: "Tampoco sentiré, pues, ningún reparo en enumerar los dogmas de la fe universal..., pues todos deben tender a esto: que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo. A partir de aquí resulta fácil determinarlos todos, pues son únicamente los siguientes:

1. Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, o modelo de la verdadera vida; ya que, quien ignora o no cree que él exista, no puede obedecerlo ni reconocerlo como juez.

2. Dios es único. Nadie puede dudar que también esto se requiere absolutamente para la suprema devoción, admiración y amor a Dios, dado que la devoción, la admiración y el amor sólo surgirán de la excelencia de un ser sobre los demás.

3. Que está presente en todas partes o todo le es manifiesto. Si se creyera que las cosas le estaban ocultas o se ignora que él las ve todas, se dudaría de la equidad de su justicia, con la que todo lo dirige, o se la ignoraría.

4. Dios tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado por un derecho, sino por su absoluto beneplácito y por su gracia singular, ya que todos sin excepción están obligados a obedecerla, pero él a nadie.

5. El culto a Dios y su obediencia consisten exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo.

6. Sólo se salvan aquellos que obedecen a Dios según esta forma de vida; en cambio los demás, los que viven bajo el imperio de los placeres, se condenan. Si los hombres no creyeran firmemente eso, no habría razón para que decidieran obedecer a Dios antes que a los placeres.

7. Finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepienten. En efecto, no hay nadie que no peque. Por tanto, si no se admitiera esto, todos desesperarían de su salvación y no habría motivo alguno para que creyeran que Dios es misericordioso. En cambio, quien cree firmemente esto, a saber, que Dios perdone los pecados de los hombres por la misericordia y la gracia con que lo dirige todo, y se inflama más, por eso mismo, en el amor de Dios, ése conoció realmente a Cristo según el Espíritu, y Cristo está en él.

"Nadie puede ignorar que es necesario, ante todo, conocer todas estas cosas para que los hombres, sin excepción, pueden obedecer a Dios

según el precepto de la ley antes explicado, pues, si se suprime alguna de ellas, se suprime la obediencia" (73).

El método conduce, pues, a estas enseñanzas universales y mínimas en que se resume toda la Escritura. En ningún lugar se encuentran así formuladas, pero están implícitas allí donde se exhorta a vivir la justicia y la caridad. ¿Fue esta la enseñanza de Cristo? Spinoza no lo demuestra en el II, pero casi lo da por supuesto. Desde luego, el Evangelio en su proclamación de una fe universal interior, los refleja mejor que el Antiguo Testamento. Ni Moisés, ni los profetas, ni tan siquiera los apóstoles limitaron su predicación a estas verdades (74). Es lícito pensar que Cristo, en virtud de su excepcional unión con Dios, haya predicado solamente estas verdades necesarias para la obediencia (75).

Esta doctrina universal puede, ciertamente, ser interpretada de diversas maneras. Todo creyente tiene derecho a hacerlo. Lo que ya no le es lícito es querer imponer su interpretación a los demás. Las interpretaciones quedan en sí mismas fuera de lo que es obligatorio creer para salvarse (76).

2) Conocida esta doctrina universal, se entrará en el estudio de las enseñanzas menos universales, pero que se refieren al uso común de la vida y que son como consecuencia de esta doctrina universal. Es el caso, por ejemplo, de las enseñanzas sobre las acciones particulares externas verdaderamente virtuosas y que sólo pueden darse en una ocasión dada, pero que sería erróneo y perjudicial generalizar ("Si alguien te abofetea en la mejilla derecha, vuélvela también la otra...", por ejemplo). Todo lo que parezca oscuro y ambiguo en estas enseñanzas deberá ser esclarecido y determinado desde la doctrina universal. Si se descubren contradicciones, se indagarán las circunstancias, tiempo y lugar, así como los destinatarios etc., lo que permitirá normalmente resolverlas (77).

3) El resto de la doctrina de la Escritura pertenece ya al campo de la especulación. Y, como sabemos, toda doctrina de orden especulativo contenida en la Escritura es expresión de las ideas opiniones o prejuicios de cada profeta y de su época, y de suyo nada tienen que ver con la Palabra de Dios. No es fácil conocer bien esta doctrina, pues los profetas difieren mucho unos de otros, sus narraciones están adaptadas a la mentalidad de cada época, etc., lo que imposibilita interpretar los textos oscuros de un profeta por los textos claros de otro. En el estudio de esta doctrina se procederá también de lo universal a lo particular: se indagará qué es un profeta y qué una revelación, qué la ley divina, qué un milagro, etc., y de ahí se descenderá a las opiniones propias de cada profeta para alcanzar de esta forma el sentido exacto de cada revelación, de cada narración, de cada milagro, etc. Advierte Spinoza que en este punto son muchas las precauciones que hay que tomar para no confundir el pensamiento propio de los profetas e historiadores con la Palabra de Dios o el pensamiento del Espíritu Santo (78).

Aquí termina el método exegético propiamente dicho; su objetivo es determinar el "sentido" de los textos. Es el único fiable y seguro, pues, como ya señalamos, no podemos apelar a una tradición directa ni mucho menos recurrir a la autoridad de un pontífice infalible. Cuando la religión revelada era al mismo tiempo ley civil, como en el Estado de los hebreos, no se podía dejar el criterio de cada cual su interpretación. Pero aquella situación se acabó, y ahora la religión consiste fundamentalmente en actos internos, como la simplicidad y el candor del alma, y no está sujeta a ningún canon, a ninguna autoridad pública, a ningún criterio externo. En consecuencia, cada individuo tiene un derecho soberano y una soberana autoridad para juzgar cada uno tiene autoridad para interpretar la Escritura, la conclusión es que no puede haber más regla de

interpretación que la "luz natural" común a todos, es decir, el método racional que se acaba de exponer (79).

3.3. El discernimiento de la razón

Terminado el trabajo exegético de determinación del "sentido", debe entrar en juego el discernimiento de la razón. La Escritura, en sí misma considerada, no es norma de verdad. El criterio último de verdad es siempre la razón. Spinoza ya estableció esto en su crítica a Alpakhar.

La razón está presente ya en los distintos momentos que hemos distinguido en el método, pero lo está en su aspecto "formal": todo el método de interpretación se basa en la "luz natural", en el sentido de que todos los pasos y todos los procedimientos para establecer el "sentido" son racionales, trabajo de la razón, pero de la razón formalmente considerada, esto es, como un método científico (80). Pero ya lo sabemos: la razón así entendida sólo tiene competencia para determinar el "sentido". Hace falta un segundo momento en el que la razón entre en juego como criterio de "verdad": hay que usar del juicio y de la razón para poder dar nuestro asentimiento al "sentido" (81). El "sentido" claro de la Escritura debe pasar, pues, por la crítica de la razón, y sólo cuando ella no encuentre nada en él que le sea contrario, se podrá afirmar que dicho "sentido", además de manifiesto, es "verdadero". Es claro que ahora el concepto "razón" no tiene un sentido formal, sino que se identifica con "filosofía" y, concretamente, con la única verdadera filosofía: la de Spinoza. Es imposible pedirle a un hombre que se adhiera a la Escritura si ve en ella cosas absurdas y contrasentidos, y sólo desde la *Ethica*, expresión de la verdadera filosofía, se podrá decidir la verdad de la Escritura, el mandato

de practicar la justicia y la caridad, coincide, aunque sólo a nivel de conclusión sin premisas, con lo enseñado por la razón (82).

Es evidente que Spinoza rompe en este punto la tesis de la autonomía de la fe frente a la filosofía. Defiende enérgicamente esta autonomía cuando quiere liberar a la filosofía de la tutela de la religión; pero es firme convicción suya que la filosofía es por naturaleza superior a la verdadera religión, aunque en la práctica, y dado que la mayoría de los hombres no pueden alcanzar el grado de filósofos, aconseja que la religión revelada, que es fe y obediencia, y la religión filosófica, que es verdadero conocimiento, se mantengan en mutua independencia.

La hermenéutica de Spinoza ofrece, pues, estos dos aspectos que hay que procurar no confundir: por un lado, lo que llamamos "método histórico y crítico" de interpretar la Escritura; por otro, el aspecto de "crítica metafísica", cuya finalidad es juzgar la verdad del sentido desde las posiciones doctrinales que el propio intérprete admite como verdaderas, es decir, desde su filosofía. Estos dos aspectos se dan necesariamente en todo proyecto exegético global (83), pero hay que distinguirlos cuidadosamente. En el caso concreto de Spinoza, la función de su filosofía como principio hermenéutico es mucho más importante de lo que él estaría dispuesto a reconocer (84).

IV.- CONCLUSIÓN

El resultado principal de la aplicación del método de Spinoza es la desacralización de la Escritura. La Biblia, como libro, pierde el privilegio que todas las Iglesias le conceden; debe ser estudiada como un monumento literario del pasado y aplicársele los mismos procedimientos que se usan para el estudio de cualquier libro antiguo. En su materialidad

o literalidad, la Biblia es un libro más. Tal actitud fue considerada blasfema en su tiempo.

En lo referente al texto mismo, los resultados son también demoledores para la mentalidad de su época. Pasa revista a todos los libros del Antiguo Testamento investigando su autenticidad, integridad, errores de atribución, etc. Nunca afirma sus conclusiones con certeza total, pero el impacto que produjo fue inmenso: Moisés no escribió el Pentateuco, o sólo una ínfima parte de él, y lo mismo afirma de las restantes atribuciones del Antiguo Testamento; los libros fueron retocados, corregidos y seleccionados por hombres posteriores; contienen alteraciones y nos han llegado de forma defectuosa, etc. El encabezamiento mismo del capítulo VIII del TTP es ya una provocación: "Cap. VIII. En él se prueba que el Pentateuco y los libros de Josué, de los Jueces, de Rut, de Samuel y de los Reyes no son autógrafos. Se investiga después si los escritores de todos estos libros fueron varios o uno solo y quién sea éste" (85). Hoy día esta actitud ante la Biblia no escandaliza a nadie. Es más, el método spinoziano, en lo que tiene de criterios científicos de exégesis, fue ganando terreno y puede ser considerado como precursor de lo que en los siglos XIX y XX pasa por método científico de interpretar de Escritura (86), y ello en el seno de cualquier confesión cristiana. Pero en su tiempo realizó un trabajo demoledor.

Y en cuanto al contenido, la validez de la interpretación y crítica de la religión revelada judeo-cristiana está en función de la validez racional, sí se puede hablar así, de la propia filosofía spinozista. En este punto los resultados dependen no tanto del método exegético en sí mismo cuanto de los presupuestos metafísicos que lo sostienen. Pero hay que reconocer, con todo, que la crítica bíblica spinoziana ha constituido uno de los factores más importantes que desencadenaron el proceso de desintegración ideológica de una cierta forma de ver el cristianismo. La

desacralización o desmitificación de la Biblia supuso desprecio, para unos, y sospecha, para otros, de cara a la doctrina revelada y a su autoridad. Los resultados concretos los hemos ido ya enumerando a lo largo de la exposición. Detengámonos solamente en lo siguiente:

(1) La Escritura o Revelación no enseña profundas verdades sobre Dios, hombre, mundo, etc; no es orden cognoscitivo, sino *práctico*. No contiene "conocimiento", sino que prescribe *obediencia*. Lo que para el filósofo es "verdad eterna", para el profeta y creyente es "mandato divino", fórmula que más tarde recogerá Kant para definir también la religión revelada. De hecho, la religión revelada es una moral que ignora sus fundamentos; esto es, una moral que se ignora a sí misma. De ahí la superioridad de la filosofía: ésta es, entre otras cosas, la religión que ha llegado a ser plenamente consciente de sí misma.

(2) Con ésta devaluación teórica de la religión, Spinoza pretende varias cosas: Primera, garantizar, frente a la teología, la libertad de pensamiento para el filósofo; segunda, formular una religión universal que sólo contenga doctrinas que hagan posible la obediencia y que, por ello mismo, no pueda ser causa de controversia, luchas, partidos, etc., sino que, por el contrario, favorezca la concordia y la paz; tercera, dejar a cada uno el juicio libre para que interprete la religión de forma que le sea posible aceptarla. Y todo ello lo he presentado como una conclusión lógica de una interpretación correcta de la Biblia, para así eliminar los escrúpulos de los cristianos liberales.

(3) Hay, finalmente, una conclusión, sólo en parte explicitada, pero que es de capital importancia. Spinoza, lo sabemos, concede a cada uno libertad de pensar lo que quiera en materia de religión, pues esto es un derecho que nadie puede transferir a nadie; al igual que el derecho de libertad de pensamiento: "Nadie puede transferir el derecho de religión o rendir culto a Dios" (87). Pero cuando esto dice se refiere siempre a la

"religión interior", al "culto interior", "a los medios por los que la mente se dispone internamente a dar culto a Dios con toda sinceridad" (88): lo que podríamos llamar Reino de Dios espiritual o Iglesia invisible. Pero este "reino interior" es, tratándose de una religión revelada, una ilusión más que una realidad. Ahora bien, el "culto exterior" o verdadero "Reino de Dios" es aquel "en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto", por lo que "Dios no reina sobre los hombres sino a través de aquellos que tienen el poder del Estado" (89). Así pues, si la religión revelada consiste exclusivamente en el mandato de practicar la justicia y la caridad, es obvio para Spinoza que el ejercicio de esa religión sólo puede llevarse a cabo por medio del Poder Civil o Estado, que da fuerza de ley a ese precepto. Pero Spinoza va aún más lejos: de suyo en la naturaleza no hay valores, o mejor, los valores que hay son subjetivos, relativos y contrapuestos; sólo cuando los individuos transfieren su "derecho natural" al Poder Civil pueden adquirir esos valores universalidad y obligatoriedad, pero siempre política. Es decir, sólo el Estado, por el derecho transferido a él, puede dar contenido a las ideas de "bien", "justicia", "caridad", etc. y al mismo tiempo, dictar leyes que obliguen a vivir según el bien, la justicia, etc. Y la consecuencia en lo que respecta a la religión revelada es clara: el Estado es el que determina y concreta su *contenido* (qué es la caridad, qué la justicia...), y el modo de practicarlo; y el Estado es el que *da fuerza de ley* al precepto religioso. La religión revelada queda así, en su contenido y en su obligatoriedad, sometida al Estado, que es su auténtico intérprete y su único defensor (90). De donde resulta, finalmente, que la verdadera piedad para con la Patria y que obedecer a Dios no es otra cosa que obedecer las leyes dictadas por la Potestad Suprema (91). La devaluación teórica de la religión revelada y su reducción al orden de la práctica implica esta total sumisión al Estado.

NOTAS

(*) Utilizo la edición de J. VAL VLOTEN y J. P. LAND, *Benedicti De Spinoza Opera quodquod reperta sunt*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1895, 3 volúmenes.

Empleo una sola sigla: TTP para el *Tractatus Theologico-Politicus*. En las citas, el número romano entre paréntesis indica el volumen de la edición en que se encuentra el texto y los números árabes, las páginas.

Cuando reproduzco un texto de Spinoza adopto la excelente versión castellana de A. DOMÍNGUEZ (Alianza Ed., Madrid, 1986).

(1) Sobre el conocimiento imaginativo, cfr. J. GARRIDO, *La imaginación sobre Spinoza*, en *Anales Valentinus* 6 (1977) 323-355. Allí encontrará el lector bibliografía sobre el tema. Señalo solamente el libro de F. MIGNINI, *Ars Imaginandi*, Ed. Scientifiche Italiana; Nápoles, 1981, que hace un amplio estudio sobre la imaginación con Spinoza en especial atención a la teoría del arte.

(2) TTP, *Praefatio*, (I) 351.

(3) TTP XII; (II) 95.

(4) *Epistola XXX*, (II) 305.

(5) La fuerte reacción contra Spinoza muestra claramente que sus contemporáneos, e incluso algunos de los cristianos amigos suyos, vieron en el TTP un libro subversivo que rebasaba los límites de lo que entonces era pensable. El hecho es más significativo por cuanto en Holanda, a lo largo del siglo XVI, con Erasmo a la cabeza, y la primera mitad del XVII, se había ido creando un clima intelectual en materia religioso-política favorable a la tolerancia. Esta amplia corriente de pensamiento liberal, desde posiciones diferentes y con propósitos diversos, convergía en tres direcciones: 1^a) acentuar el carácter de *vida* de la religión, dejando en la sombra, por estériles, las disputas teológicas: El cristianismo es ante todo *vida* (dimensión *práctica*); 2^a) buscar algo así como un *credo mínimo y común* en el que todos pudieran encontrar lo fundamental de su fe y que pusiera fin a las interminables controversias; 3^a) subrayar la *dimensión espiritual* de la auténtica

Iglesia de Cristo, inclinándose progresivamente hacia la teoría de la sumisión de las "cosas sagradas" en tanto que expresión de la Iglesia visible, al poder civil o estatal (es el problema del *ius circa sacra*). Figuras de este amplio movimiento son S. Castellion, S. Frank, Acontius, Salmasius, Constans, Grotius, etc. (Para el estudio de este período: D. NOBBS, *Theocracy and Toleration. A study of the Disputes in Dutch calvinism from 1580 to 1650*, Cambridge, 1958; L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976, sobre todo pág. 189-213; A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris, 1984, pág 73-104; es, por supuesto, de necesaria consulta, el ya clásico estudio de M. FRANCÉS, *Spinoza dans le pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Alcan, Paris 1937; y muy útil por el estudio hace de algunos de los miembros del llamado círculo spinoziano, L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, Gallimard, Paris, 1969, Puede también consultarse al respecto el trabajo de C. GALLICET-CALVETTI, *Spinoza, I presupposti teoretici dell'irrenismo etico*, Vita e Pensiero, Milan, 1968, especialmente pág. 223-246).

En Spinoza se encuentran estas tres líneas de pensamiento y se puede afirmar que en este punto es poco original. Pero estas ideas están trabadas con su sistema metafísico y repensadas tan a fondo, que de hecho su doctrina suponía una extrema radicalización de las mismas, radicalización que sus contemporáneos juzgaron inaceptable. A. NEGRI ha llamado "anomalía salvaje" a esta radicalización y ha realizado, desde este presupuesto, un original, aunque muy discutible, estudio sobre "poder" y "potencia" en Spinoza (*L'Anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milan, 1981).

(6) TTP VII, (II) 50.

Cfr. A. MALET, *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, Les Belles Lettres, Paris, 1966 (Publications de l'Université de Dijon, XXXV), pp. 190, nota 1.

(8) TTP VII, (II) 49-50.

(9) TTP VII, (II) 51.

(10) TTP VII, (II) 51

(11) TTP VII, (II) 50-51.

(12) MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Ed. Nacional, Madrid, 1983, pág 312-313.

Traducción castellana de D. GONZALO MAESO.

(13) TTP VII, (II) 51-52.

(14) TTP VII, (II) 52.

(15) TTP VII, (II) 52; cfr. también II, (I) 371-384.

(16) TTP VII, (II) 53.

(17) TTP VII, (II) 53-54.

(18) TTP VII, (II) 54.

(19) TTP VII, (II) 52-53.

(20) TTP VII, (II) 52 y 54.

(21) TTP VII (II) 53. La interpretación que ofrece ZAC (*Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, P.U.F., Paris, 1965, pág. 19-22), de esta crítica de Spinoza a Maimónides, sobre todo su punto cuarto, me parece desacertada. Según Spinoza, la interpretación de Maimónides es absurda porque es fantástica, en consecuencia sobre el punto primero que señala ZAC o hay que integrarlo en el cuarto. Cfr. sobre esto MALET, *Le traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, pág. 190.

(22) TTP XV, (II) 113. Sobre la relación entre Maimónides y Spinoza: L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York, 1965, pág 147-192; S. ZAC, "Spinoza, critique de Maimónides", en *Les Études Philosophiques de l'Écriture*, pág. 16-22; id., *Philosophie Theologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Vrin, Paris, 1979, pág. 85-95.

(23) Escribe MALET en *Le Traité Théologico-Politique de Spinoza et la Pensée Biblique*, pág. 230, nota 2: "La interpretación filosófica que dio Maimónides de la Biblia levantó una violenta oposición entre los judíos. Sus adversarios no dudaron en apelar contra él a la Inquisición Católica. David Qimhi quiso defenderle y escribió en este sentido a Alpakhar, el hombre más reputado de la comunidad de

Por ejemplo, tenía tres Gramáticas de hebreo, y él mismo escribió *Compendium Gramatices linguae hebraeae*, que dejó inacabado (III) 253-356; dos diccionarios rabínicos, la *Biblia* rabínica de Johannes Buxtorf y otra *Biblia hebraica* con comentarios, una traducción española del Antiguo Testamento y dos traducciones latinas, una de Tremellius y Fr. Junius, y otra de Santa Paganini, completas. También poseía diversos comentarios bíblicos y tratados talmúdicos, la *Guía de perplejos* de Maimónides, la traducción del Nuevo Testamento de Tremelli y, por último, la obra de Isaac de Peyrere *Preadamitae* de 1655.

Sobre la Biblioteca de Spinoza, cfr. J. PREPOSITET, *Bibliographie spinoziste*, Les Belles Lettres, Paris, 1973, en cuya segunda parte recoge textos y documentos difícilmente encontrables hoy; en las págs 339-343 se encuentra el inventario de la biblioteca de Spinoza, que Preposit toma de J. FREUDENTAL. Cfr. también P. VULLIAUD, *Spinoza d'après les livres de sa Bibliothèque*, CHacornet, Paris, 1934. No entra dentro de mi propósito estudiar las fuentes de Spinoza en lo referente al método de interpretar de Escritura. Digamos solamente que, aunque Spinoza critica duramente a Maimónides, su influencia es grande. En TTP VIII (II) 56, cita Spinoza su deuda respecto un tal Aben Hezra, a quien llama hombre de espíritu bastante libre y de no mediocre erudición. En cuanto a la posible influencia de Hobbes, me parece acertada la opinión de ZAC (*Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, págs. 60-63, según la cual, a pesar de las múltiples coincidencias, la finalidad que persigue Spinoza es distinta de la de Hobbes, a lo que hay que añadir que éste no poseía en absoluto la erudición bíblica de Spinoza.

Los estudiosos y comentaristas franceses de Spinoza se han ocupado también abundantemente de la relación entre el TTP y *L'Histoire Critique du Vieux Testament* de R. Simon. P. AUVRAY aporta una solución que em parece convincente en su trabajo "Richard Simon et Spinoza", en *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, P.U.F., Paris, 1968, pág. 201-214.

(62) TTP VII, (II) 44.

- (63) TTP VII, (II) 44 y 45.
- (64) TTP VII, (II) 38.
- (65) TTP VII, (II) 38-39.
- (66) TTP VII, (II) 38-39.
- (67) TTP VII, (II) 39.
- (68) TTP VII, (II) 39.
- (69) TTP VII, (II) 39.
- (70) TTP VII, (II) 40.
- (71) TTP VII, (II) 40-41.
- (72) TTP VII, (II) 41-42.
- (73) TTP XIV, (II) 110-111.
- (74) TTP II, (I) 378-382.
- (75) TTP XIV, (II) 107; cfr. J. GARRIDO, "Spinoza y la interpretación del cristianismo", págs. 125-165.
- (76) TTP XIV, (II) 111-112; cfr. también VIII, (II) 54-55.
- (77) TTP VII, (II) 42.
- (78) TTP VII, (II) 42-44.
- (78) TTP VII, (II) 42-44.
- (79) TTP VII, (II) 44 y 54-55.
- (80) TTP VII, (II) 50.
- (81) TTP XIV, (II) 107; XV, (II) 114: " Verum quidem est, Scripturam per Scripturam explicandam esse, quandiu de solo orationum sensu et mente Prophetarum laboramus; sed postquam verum sensum eruimus, necessario iudicio et Ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus", Cr. también *Epistola XXI*, (II) 275-276.
- (82) TTP VII, (II) 49; XII, (II) 100; XIII, (II) 102.
- (83) Tomo esta distinción entre "crítica científica" y "crítica metafísica" de L. STRAUS, *Spinoza's Critique of Religion*, págs. 262-263. Sobre la inevitabilidad de estos dos momentos en todo trabajo exgético, cfr. G. VAN RIET, "Exégèse et

Philosophie", en Philosophie et Religion. P. Universitaires. Louvain, 1970, págs. 393-396.

(84) Creo que ZAC (*Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, págs.122-142) no entiende correctamente el pensamiento de Spinoza sobre la función de la razón en la Escritura, debido, en mi opinión, a no querer distinguir entre "el aspecto formal" de la razón y la razón "como contenido". En su lugar propone la distinción entre "sentido amplio" de razón, lo que le lleva a hacer una exégesis inexacta del texto citado en la nota 81 (TTP XV, (II) 114). Spinoza se opone resueltamente a Alpakhar y frente a él afirma que el "sentido" de la Escritura se determina por la Escritura sola, pero que para poder aceptar como válido para mí, es decir, como "verdadero", dicho sentido, hay que indagar si no se opone a la razón, es decir, a la verdad racional. El contexto indica claramente, además, que Spinoza no se está refiriendo al acuerdo de la revelación con el sentido común (razón en sentido amplio), sino con las proposiciones que cada uno juzgue verdaderas. Por ello, la comparación de este texto de Spinoza con la *Annotatio VIII, (II) 177*, carece de sentido.

(85) TTP VIII, (II) 55; lo mismo hay que decir de los capítulos IX, (II) 66 y ss. X, (II) 87 y ss.

(86) A. LODS afirma (cfr. *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Payot, Paris, 1950, págs. 89-90) que Spinoza diseña en el TTP el programa de las ciencias bíblicas tal como el siglo XIX lo concibió y realizó. Ya antes RENAN había dicho que Spinoza debía ser considerado como el Bacon de la exégesis (cfr. "L'exégèse biblique et l'esprit français", en Revue des Deux Mondes, nov. 1865, pág. 240; citado por G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, t. 2, Payot, Paris, 1968, pág. 382.

Una larga discusión sobre la exactitud del método de Spinoza se encuentra en ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, págs. 165-218. Sobre el valor del método y su comparación de la Escritura, cfr. MALET, *Le Traité Theologico-Politique*; escrito desde una óptica protestante tal vez ello presta poca atención el autor a la unidad del pensamiento bíblico de Spinoza con sus ideas filosóficas, centrándose

más en la validez de su interpretación positiva. Puede consultarse también con provecho S. BRETON, *Spinoza, théologie et politique* Desclée, Paris, 1977, págs. 29-48; G. DI LUCA, *Critica della religione in Spinoza*, L. U. Japadre Editore, l'Aquila, 1982, págs. 47-58; J. PREPOSIET, *Spinoza et la liberté des hommes*, Gallimard, Paris, 1967, págs. 142-166; A. TOSEL, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, págs. 105-126.

(87) *Tractatus Politicus* VII, 26, (I) 309: "Religionis sive Deum colendi jus nemo in alium tranferre potest". Cfr. también: TTP VIII, (II) 54-55; XVI, (II) 129; XVIII (II) 154; XIX, (II) 156-157.

(88) TTP XIX, (II) 157.

(89) TTP XIX, (II) 157.

(90) TTP XVI, (II) 121-124; 127 ss.; XVIII, (II) 153-154; XIX, (II) 157 ss.; *Tractatus Politicus* II, (I) 271-279; IV, 1-4, (I) 285-287.

(91) TTP XIX, (II) 159-161; XX, (II) 168.