

UNED



TESIS DOCTORAL

AÑO: **2015**

TÍTULO DE LA TESIS: *Dos métodos científicos: geométrico y hermenéutico en la filosofía de Espinosa.*

NOMBRE Y APELLIDOS DEL AUTOR: **Manuel Valero Domenech**

TITULACIÓN PREVIA DEL AUTOR: **Licenciatura en filosofía y letras, sección de Filosofía UAB 1990**

DEPARTAMENTO: **Filosofía Moral y Política**

FACULTAD: **Filosofía**

NOMBRE Y APELLIDOS DEL DIRECTOR: **Francisco José Martínez Martínez**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LA UNED

TÍTULO: Dos métodos científicos: geométrico y hermenéutico en la filosofía de Espinosa.

AUTOR: Manuel Valero Domenech.

TITULACIÓN PREVIA DEL AUTOR: Licenciatura en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía. UAB 1990

DIRECTOR DE LA TESIS: Francisco José Martínez Martínez.

	Página
ÍNDICE GENERAL.....	3
1. INTRODUCCIÓN A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS DOS MÉTODOS, GEOMÉTRICO Y HERMENÉUTICO, EN LA FILOSOFÍA DE ESPINOSA....	8
1.1. ESPINOSA VIDA Y OBRA, EN RELACIÓN AL MÉTODO.....	10
1.2. ESTADO ACTUAL DEL ESTUDIO DEL MÉTODO	
CIENTÍFICO EN ESPINOSA.....	12
1.2.1. INVESTIGACIÓN ACTUAL DEL MÉTODO GEOMÉTRICO.....	12
1.2.2. EL MÉTODO HERMENÉUTICO EN LA ACTUALIDAD.....	37
1.2.2.1. EL PROBLEMA DEL MÉTODO.....	41
1.2.2.2. LA HERMENÉUTICA JURÍDICA.....	45
1.2.2.3. LENGUAJE Y VERBO.....	47
1.2.2.4. LA UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA.....	48
1.3. LOS OBJETIVOS A ALCANZAR.....	49
1.3.1. LOS OBJETIVOS SOBRE EL MÉTODO GEOMÉTRICO.....	49
1.3.2. LOS CONTENIDOS DEL MÉTODO GEOMÉTRICO.....	51
1.3.2.1. EL PRINCIPIO DE LA DEDUCCIÓN.....	57
1.3.3. LOS OBJETIVOS DEL MÉTODO HERMENÉUTICO.....	59
1.3.4. LOS CONTENIDOS DEL MÉTODO HERMENÉUTICO.....	60
1.4. METODOLOGÍA. PROPUESTA DE DOS TESIS.....	63
1.4.1. PRIMERA TESIS: “EL MÉTODO GEOMÉTRICO	
DE ESPINOSA SIGUE LA AXIOMÁTICA DE EUCLIDES...	64
1.4.1.1. LOS AXIOMAS Y LAS DEFINICIONES.....	65
1.4.1.1.1. LOS AXIOMAS.....	65
1.4.1.1.2. LAS DEFINICIONES.....	67
1.4.1.2. LA INFLUENCIA DE LA GEOMETRÍA	
DE EUCLIDES Y DE DESCARTES.....	70
1.4.1.2.1. LA GEOMETRÍA DE EUCLIDES.....	70
1.4.1.2.2. LA GEOMETRÍA DE DESCARTES.....	73
1.4.1.2.2. LA GEOMETRÍA DE ESPINOSA.....	76

1.4.2. SEGUNDA TESIS: “LA FILOSOFÍA DE ESPINOSA ESTÁ EN LA TRADICIÓN JUDÍA. Y ES UNA HEREJÍA CRISTOLÓGICA”.....	80
1.4.2.1. EL ORIGEN ESPAÑOL DEL APELLIDO ESPINOSA.....	81
1.4.2.2. EL CAMBIO DEL APELLIDO ESPINOSA POR EL DE SPINOZA.....	84
1.4.2.3. EL DIOS TRASCENDENTE EN ESPINOSA.....	86
1.4.2.4. ESPINOSA DIALOGA CON LOS RABINOS ESPAÑOLES....	88
1.4.2.5. LA HEREJÍA CRISTOLÓGICA DE ESPINOSA.....	93
1.5. EL EXPERIMENTO DEL ARCO IRIS.....	96
1.5.1. SENTIDO HERMENÉUTICO.....	97
1.5.2. SENTIDO GEOMÉTRICO.....	100
1.6.3. SENTIDO FILOSÓFICO.....	101
2. EL MÉTODO GEOMÉTRICO EN LA METAFÍSICA.....	105
2.1. EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA.....	105
2.2. LA OBEDIENCIA A DIOS.....	106
2.3. SEPARACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN.....	112
2.4. FUNDAMENTOS DEL MÉTODO: LA IDEA VERDADERA EN LA E. Y EN EL T.R.E.....	125
2.4.1. LA IDEA VERDADERA EN LA E.....	125
2.4.2. LA IDEA VERDADERA EN EL T.R.E.....	130
2.4. PRIMERA PARTE DEL MÉTODO EN EL T.RE. DIFERENCIA ENTRE IDEA VERDADERA Y LAS DEMÁS PERCEPCIONES.....	132
2.5. SEGUNDA PARTE DEL MÉTODO: ENTENDIMIENTO E IDEA VERDADERA.....	136
2.6. PRINCIPIOS DE FILOSOFÍA DE DESCARTES DEMOSTRADOS SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO.....	138
2.7. PENSAMIENTOS METAFÍSICOS.....	153
2.8. LOS GÉNEROS DE CONOCIMIENTO EN LA ÉTICA.....	158
2.9. EL DIOS DE LA FILOSOFIA.....	163
2.9.1. DIOS EN LA ÉTICA.....	165
2.9.1.1. PARTE I DE LA ÉTICA.....	167
2.9.1.2. PARTE V DE LA ÉTICA.....	173
2.9.2. DIOS EN LOS PM.....	177

2.9.3. DIOS EN EL TTP.....	185
3. EL MÉTODO GEOMÉTRICO EN LA FILOSOFIA MORAL.....	187
3.1. EL HOMBRE.....	187
3.1.1. EL ALMA Y EL CUERPO.....	193
3.2. LOS AFECTOS Y LA SERVIDUMBRE HUMANA.....	199
3.2.1. LOS AFECTOS.....	199
3.2.1. LA SERVIDUMBRE HUMANA.....	206
3.3. LA LIBERTAD.....	222
3.4. LA SOCIEDAD.....	236
4. EL MÉTODO HERMENÉUTICO EN LA RELIGIÓN	240
4.1. LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA.....	247
4.1.1. LOS AUTORES DE LOS LIBROS SAGRADOS.....	267
4.2. LA IMPORTANCIA DEL HEBREO.....	275
4.3. LA PROFECÍA Y LOS PROFETAS	279
4.3.1. LOS PROFETAS Y LA FILOSOFÍA.....	279
4.3.2. LAS PROFECÍAS.....	295
4.3.3. LOS PROFETAS.....	305
4.4. LOS MILAGROS.....	316
4.5. LAS INTERPRETACIONES BÍBLICAS DE ESPINOSA EN EL A.T. Y EN EL N.T.....	327
4.5.1. LA INVESTIGACIÓN EN EL A.T.....	327
4.5.2. EL ESTUDIO DEL NT.....	342
4.6. EL DIOS DE LA REVELACIÓN.....	345
4.6.1. LA PALABRA DE DIOS.....	355
5. EL MÉTODO HERMENÉUTICO EN LA FILOSOFIA POLÍTICA.....	359
5.1. EL ESTADO TEOCRÁTICO.	361
5.2. HISTORIA DEL ESTADO HEBREO.....	364
5.3. LA ADMINISTRACIÓN DEL ESTADO HEBREO.....	375
5.4. LOS FUNDAMENTOS DEL ESTADO.....	382
5.4.1 EL PACTO.....	383

5.5 LA DEMOCRACIA.....	385
5.6. LA MONARQUIA.....	385
5.7. LA ARISTOCRACIA.....	388
6. EL METODO HERMENEUTICO EN EL DERECHO.....	391
6.1 LA LEY DIVINA.....	391
6.1.1. LA SABIDURÍA DE SALOMÓN.....	396
6.2 LIBERTAD DE EXPRESION Y PENSAMIENTO.....	398
6.3. EL DERECHO NATURAL, CIVIL Y LAS SUPREMAS POTESTADES..	405
6.3.1. EL DERECHO NATURAL.....	405
6.3.2. EL DERECHO CIVIL PRIVADO.....	406
6.3.3. LAS SUPREMAS POTESTADES.....	410
6.4. EL DERECHO POLÍTICO.....	420
7. CONCLUSIONES	424
8. BIBLIOGRAFÍA.....	437

LISTA DE SÍMBOLOS, ABREVIATURAS Y SIGLAS

a) Abreviatura de las obras de Espinosa

TB	Tratado Breve
E	Ética
TRE	Tratado de la Reforma del Entendimiento
TTP	Tratado Teológico Político
TP	Tratado Político
PFD	Principios de la Filosofía de Descartes
PM	Pensamientos Metafisicos
CGLH	Compendio de Gramática de Lengua Hebrea
Cartas	Cartas
CAAI	Cálculo algebraico del Arco Iris
CP	Cálculo de Probabilidades

Las citas llevan primero la abreviatura del libro a que corresponden, después la parte o capítulo y, por último, la proposición.

b) Otras abreviaturas:

AT	Antiguo Testamento
NT	Nuevo Testamento

1. Introducción a la tesis sobre los dos métodos, geométrico y hermenéutico, en la filosofía de Espinosa.

En relación al método geométrico, como indica Enrico de Angelis, en la actualidad, el estudio del método axiomático de la filosofía de Espinosa, ya no tiene el interés de investigar sobre el propio método para seguir usándolo, puesto que fue sustituido por el método dialéctico de Hegel. El italiano nos informa en su obra *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, con sus propias palabras en italiano que: “Ai nostri giorni, l’attenzione per la storia di tale metodo è stata desta soprattutto degli studiosi di Spinoza” (1964, 2)¹. Quizá el método científico “more geométrico” del filósofo, pulidor de lentes, aplicado a la Ética, sí que haya continuado en la actualidad, en la psicología científica, que surgió a partir del siglo XIX, pero no en la forma originaria axiomática del holandés.

El objetivo general de esta tesis en relación al método geométrico, es el de considerar que el método “more geométrico” de Espinosa, sigue más la axiomatización que Euclides aplicó a la geometría, que la geometría en sí misma.

Por otra parte, según Jean Grodin, el método hermenéutico tiene una larga historia de la que todavía hoy se puede aprender mucho. El autor, nos indica en su obra *Introducción a la hermenéutica filosófica*, que: “al comienzo de la larga historia del concepto de hermenéutica se sitúa el tratado aristotélico de este mismo nombre, que se ocupa, en el fondo, de la lógica de la oración.” (1999, 11). En esta historia, como explica Gadamer, también se encuentra la aportación de Espinosa. El filósofo judío aplicó el método científico de las ciencias naturales también a la religión. Pero negó los milagros fundamentales del cristianismo. Por lo que no fue acogido por la Iglesia católica, tal como indica el filósofo alemán en su obra *Verdad y método*:

el ideal metódico de la ciencia natural, aplicado a la credibilidad de los testimonios históricos de la tradición bíblica tenía que conducir a resultados muy distintos y, para el cristianismo, catastróficos. El camino de la crítica de los milagros al mundo jansenista hacia la crítica histórica de la Biblia no es muy largo. Una aplicación consecuente de esa metodología como norma única de la verdad espiritual-científica, representaría tanto como una autocancelación. (1977, 53)

El método hermenéutico de Espinosa, sí que continuó en la teología protestante. Y desde hace 50 años, la Iglesia católica también lo ha aceptado. Sin embargo, el método hermenéutico actual de la filosofía, que se inspiró en el método de interpretación de los Libros Santos de Espinosa, no incluye a la teología. Y por su parte, la hermenéutica teológica tampoco incluye a la filosofía. Pues la Reforma de Lutero y el mismo Espinosa, defendían la separación entre fe y razón. También cabe decir, que el método histórico-crítico de la hermenéutica de Espinosa, se ha desarrollado en la actual antropología social y cultural, que sigue los métodos del conocimiento empírico.

El objetivo general de esta tesis, en relación al segundo método hermenéutico, es el de examinar el motivo que le llevó a Espinosa a defender la separación entre fe y razón.

¹Traducido significa que “en nuestros días, la atención por la historia de este método fue especialmente hecha por los estudiosos de Espinosa”

Aunque, cuando interpreta los Libros Santos, con el método hermenéutico, también está haciendo, en el fondo, filosofía.

La metodología que uso es, en primer lugar, el análisis de los textos de Espinosa en sus fuentes originales. Para ello, además de los estudios de la licenciatura en Filosofía, por la UAB, he estado estudiando varios años latín, griego y hebreo en la escuela de lenguas de la Facultad de Teología de Catalunya. Sobre todo, la fuente en latín, pero, como en los Escolios de la E. parece que el filósofo judío traduce del hebreo, (Deleuze, 1984, 15) también he analizado los textos hebreos, que cita en el TTP o que puede estar pensando, en los Escolios de la E. Pues en el TTP hay muchas citas en hebreo. Por lo tanto, como nos indica el mismo Espinosa, el estudio de la lengua semítica hebrea, es imprescindible en su método hermenéutico. Y también es fundamental para interpretar el pensamiento del propio autor. En segundo lugar, también he estudiado todos los libros editados que he encontrado sobre el tema, empezando por los dos volúmenes clásicos (Gueroult, 1968, 1974). Para ello he tenido que hacer uso del préstamo interbibliotecario de la Biblioteca de la UNED en Barcelona, también he utilizado las bibliotecas de la UB, tanto la de Facultad de filosofía, como la de matemáticas, la biblioteca de la UAB, la Biblioteca de la Facultad de Teología de Catalunya, así como la Biblioteca de Montserrat, haciendo una verdadera excursión a la montaña, pues allí solo encontraba la edición completa en latín. (Van Vloten y Landen 1914), aunque después también la encontré ya en internet. Además, a lo largo de estos años de doctorado, desde el 2002 que acabé la Suficiencia investigadora, he estudiado asignaturas en la UNED del grado de matemáticas, para entender mejor el método geométrico, y así lo cito en los libros de geometría editados por la UNED. También he estudiado algunas asignaturas del grado de Psicología en la UNED, para comprender el desarrollo de la aplicación del método científico que Espinosa hace de la Ética, en la psicología moderna. Así también, he cursado asignaturas de Antropología social y cultural en la UAB, para comprender el método histórico-crítico iniciado por Espinosa. Y también he estudiado algunas asignaturas en la Facultad de Teología de Catalunya, que me han permitido poder hacer el tema de la de la tesis del método hermenéutico en Espinosa. Además, sigo las normas de escritura de la UNED, como la citación americana, que es diferente a la que estaba acostumbrado a hacer.

Siguiendo el mismo método científico, también planteo dos tesis. La primera tesis es que el método geométrico de Espinosa está en la línea de la axiomática euclidiana, de la silogística escolástica, de la geometría analítica de Descartes, y también incorpora los adelantos de la ciencia experimental de su época. Y esto permite que su metafísica y psicología sean científicas. La segunda tesis es que el método hermenéutico de Espinosa. estaría en el ámbito de los teólogos judíos, y su metafísica científica. también defiende a la religión judía, con métodos novedosos científicos, y por este motivo, quizás, fuese expulsado seguramente de la Sinagoga. Además de pertenecer a la religión judía, también negaba la religión cristiana, y por eso su metafísica científica judía, resulta ser una herejía cristológica, que no había sido refutada por la Iglesia católica, porque ésta, tampoco había aceptado el método científico, para refutarlo con su mismo nivel científico.

En primer lugar, conviene examinar la vida y las obras de Espinosa, en relación al desarrollo de su método científico:

1.1.- Espinosa vida y obra, en relación al método.

Baruch Espinosa nació el 24 de noviembre de 1632, en el seno de una familia de antiguos “marranos”² procedentes de la Península Ibérica. En los Países Bajos, la familia de Espinosa encontró el ambiente científico avanzado, para que Bento pudiera desarrollar su método científico geométrico y hermenéutico. La Reforma protestante de Lutero volvía a las fuentes hebreas, tal como lo expresaban las famosas frases posteriores que resumían sus 95 tesis, pero que él, concretamente no dijo: “sola scriptura” y “veritas hebraicas”. Por eso los judíos tenían mucho que ofrecer, con su conocimiento del hebreo, al mundo protestante. Como el propio CGLH de Espinosa, que es fundamental para su método hermenéutico. Además, también Lutero decía que había que alejarse de la autoridad papal, con lo que los judíos estaban más protegidos de la inquisición católica. Como cita Gabriel Albiac a un prestigioso erudito luso, “jamás hubiera pasado, en la vieja ciudad de Oporto, en ser un pequeño comerciante de mayor o menor fortuna” (Albiac, 1987, 51) Pues la Inquisición española expulsó también a los mejores sabios. En Holanda se adaptaron también al lugar, como un día lo hicieron también sus antepasados judíos en España, en Espinosa de los Monteros. Neerlandizaron su apellido, patronímico español de Burgos: la “e” de su apellido español, la cambió por la “s” inicial líquida, y la segunda “s” la sonorizó por el de Spinoza. Pero culturalmente, seguía la tradición del método hermenéutico del estudio de la Torah, de los teólogos racionalistas judíos españoles de la Edad Media. Quizás, se cambió su apellido español, para no sentirse discriminado, esta vez por los holandeses, pues en aquellos momentos en 1648, Holanda se había independizado de España, y sentirían odio hacia lo español.

En el museo de Rijnsburg, cerca de Amsterdam, hay un retrato de Espinosa que cuelga de la pared, donde aparece con ojos grandes, tristes ovalados, de párpados gruesos, pero no es ningún retrato de Espinosa. Como relata el psiquiatra y novelista, es “solo una imagen fruto de la imaginación de un artista, que se basa en una descripción escrita de pocas líneas. Si se hizo algún dibujo de Spinoza en vida, no nos ha llegado”, (Irvin, 2013, 12) En dicho museo, hay una réplica de los ciento cincuenta y un libros de la biblioteca del filósofo, algunos de ellos en español, y también un rótulo advierte de la copia de los aparatos de su equipo para pulir lentes, de su oficio de pulidor de lentes. Los originales, junto con todas sus pertenencias personales, se vendieron en la subasta, para pagar su funeral.

La comunidad judía de Amsterdam fue constituida inicialmente por los marranos, procedentes de la Península Ibérica, a finales del siglo XVI. Parece que “su idioma nativo era el español”, (Copleston, 1991, vol. V, p. 196) pues junto con el hebreo bíblico, lo seguían estudiando desde pequeños en las escuelas judías. También aprendió portugués a una edad muy temprana, y quizá en su comunidad judía, “usaban indistintamente el español y el portugués” (Lorda, 1980,19). Así también, conocía las otras lenguas latinas, como el francés y el italiano. Además, adquirió el idioma del país que les acogieron, el holandés. Sus obras están escritas en latín, la lengua científica de Europa, pero también, en el TTP hay muchas citas en hebreo. Conocía algo de griego, aunque sus conocimientos de esta lengua fueron inferiores a los del latín, y eso se nota en sus comentarios escasos

²Como explica Yovel, los “marranos” eran antiguos judíos españoles que se habían convertido al catolicismo, aunque muchos seguían siendo judíos en secreto. (Yovel, 1995, 15)

sobre el Nuevo Testamento, escrito originariamente en griego, a parte que, al ser judío, no entendía el misterio de la Santísima Trinidad.

Como los demás niños judíos, su primera educación tomó la forma del estudio del Antiguo Testamento y del Talmud. También se familiarizó con las especulaciones de la Cábala, influidas por la tradición neoplatónica, y, más tarde, estudió los escritos de los filósofos judíos, como el cordobés Moisés Maimónides, al que se refiere bastante en sus escritos. Estos conocimientos le permitieron desarrollar su método hermenéutico, para interpretar Los libros Santos.

Sin embargo, desde la comunidad judía, se le excomulga el 27 de julio de 1656. También se le intenta asesinar, y Espinosa guardará la capa atravesada por la cuchillada como permanente recuerdo. En la comunidad judía, el judeoespañol era una lengua obligatoria en la escuela en que él inició sus estudios, y en judeoespañol redactó su primera obra, la *Apología*, que se ha perdido, pero cuyos contenidos están en el TTP. Seguramente, Espinosa centraba su defensa en que los magistrados judíos, no podían hacer lo mismo que sus antiguos adversarios, los Reyes católicos, que les habían expulsado de Sefarhad. En esta obra se iniciaría su método hermenéutico.

Desde la expulsión, se convierte en un errante, de cortos kilómetros, pero sin lugar fijo, sin residencia estable, en huida permanente. La primera, su abandono de Amsterdam hasta Ouwerkerk. Después, a Leyden, donde se instala en el suburbio de Rijnsbur, trabajando de pulidor de lentes, al mismo tiempo que inicia en 1661 el *Breve tratado de Dios, del hombre y la felicidad*, cuyo texto original en latín, también se ha perdido, solo se conserva el original escrito en holandés. Aquí, ya se inicia su método geométrico deductivo, para alcanzar el Supremo Bien, quizá influenciado por sus conocimientos de óptica. Pues para su trabajo como pulidor de lentes, necesitaba conocer la ciencia de la geometría y de la óptica de su época. Tal vez, en esta época, también escribiera las dos obras anónimas, de física y matemáticas, en las que aplica la geometría analítica cartesiana a la física: *Cálculo algebraico del arco iris*, y también estudia las probabilidades: *Cálculo de probabilidades*. Pues, estas dos obras científicas pudieron haber influido en la concepción de su método geométrico aplicado a la filosofía. Las preocupaciones religiosas, eran también un fuerte motivo para su investigación, ya desde la *Apología*, seguramente. Le permitieron desarrollar el otro método científico hermenéutico en sus investigaciones, sobre los Libros Santos.

Hacia 1663, dedicado a un joven amigo con el que convive, compone la única obra que se editará con su nombre, *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstrata. Accesereunt eiusdem Cogitata Metaphysica*, en la que ya aparece el nombre de su método geométrico. En 1661 comenzó la redacción de la *Ética*, con la aplicación plena también del método geométrico aplicado a la metafísica y a la ética, cuya primera parte conocen sus amigos en 1663 y la tercera en 1665. La termina en 1675, pero ya no la podrá publicar en vida.

En 1663 se instala en Voorburg, en casa del pintor Tydemann, cerca de La Haya, donde le visitó Leibniz en 1666. Jan de Witt se encuentra en el poder, en nombre del partido republicano y le pide ayuda a Espinosa, pues el poder requiere la propaganda política. Así, hace traducir el *Leviatán* y pide la colaboración de Espinosa. También escribe el *Tratado teológico-político*, que se edita en Amsterdam en 1670, de modo anónimo y con pie de imprenta falso: Hamburgo. Pero el autor es identificado y su método

histórico-crítico, para interpretar los Libros Santos y la historia de la política, es criticado por todos. Es condenado y atacado por judíos, católicos, calvinistas, luteranos (a pesar de que va a las mismas fuentes en hebreo), e incluso por los cartesianos ortodoxos. Ante el peligro, se traslada a La Haya en 1671, cerca del poder. Pero en 1672 los orangistas logran el triunfo, apoyados por la invasión francesa. Los Witt son masacrados por el pueblo. En 1675 hace un débil intento para publicar la *Ética*, pero fracasa. En soledad y con tuberculosis, replantea el problema político, pero el *Tratado político* también queda inacabado. Muere en La Haya, de una enfermedad pulmonar, en 1677. Su médico y amigo, Meyer, se hace con los manuscritos y, con Rieuwets, publica a finales de año, *Opera posthuma*³.

1.2. Estado actual del estudio del método científico de Espinosa

1.2.1. Investigación actual del método geométrico

En la referencia sobre Hegel y la superación del método axiomático, del pensador parisino, que marcó el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, nos explica que Hegel consideraba que el método geométrico de Espinosa, no era apto para comprender el movimiento orgánico o el autodesarrollo que conviene sólo con el absoluto. Por ejemplo, en la demostración de que tres ángulos = a dos rectos, en la que se comienza por prolongar la base del triángulo. Está claro que esa base no es como una planta, que crecería sola: es necesario el geómetra, para prolongarla, pues el geómetra aún debe considerar desde un nuevo punto de vista el lado del triángulo, al que traza una paralela, etc. (Deleuze, 1975, 17).

El pensador italiano especialista en el método geométrico de la filosofía moderna, nos indica que cuando Hegel liquidó el uso del método matemático en la filosofía, este ya estaba en vías de extinguirse, pero había conocido un gran desarrollo en el siglo XVI. (Angelis, 1964, 5). También nos indica que en el título de la *Ética* y en su recreación de los PFD, Espinosa habla de demostración hecha a la manera y según el orden geométrico, pero en otro lugar, habla también del orden geométrico y del orden matemático, de certeza geométrica y de certeza matemática. Enrico indica que se habla de método geométrico, “en cuanto a los *Elementos* de Euclides”, considerado como el modelo de la demostración científica. Y de método matemático, “en cuanto que la geometría es una parte de la matemática”, pero también usa indistintamente ambas expresiones (1964, 1). En aquella época, Espinosa pensaba en una filosofía universal, en que la que se incluía tanto a la metafísica, la política, la ética, la pedagogía, como a la medicina, la mecánica y la física. Es decir, consideraba a la “filosofía como suma de toda la ciencia” (1964, 5) por lo cual era comprensible que se pudiera aplicar el método geométrico de la física.

³ Esta obra la he usado para la investigación de la presente tesis, tal como la cito en la bibliografía: Spinoza Bebedicti, *Opera posthuma*. Amsterdam 1677 (sin nombre del editor), publicada después por Ed. Quodlibet, Florencia, 2008. También he utilizado la otra obra, citada también en la bibliografía: Spinoza, Benedicti, *Opera quotquot reperta sunt*, de. por J. Van Vloten et J.P.N. Land, Edición tercera de cuatro tomos y 2 volúmenes, Ed. Martinum Nijhoff, La Haya, 1914. Además esta edición, tiene muchas citas en hebreo en el TTP, necesarias para la investigación del método hermenéutico, que en la traducción castellana de Atilano Domínguez no aparecen.

Lo novedoso de Espinosa consistió en aplicar el método geométrico, en su variante del método histórico-crítico, también a la interpretación de la Biblia. Por lo cual fue acusado de ateísmo. Descartes se guardó bien de inmiscuirse en la teología, pues en la Europa católica, tenía más cerca la condena de Galileo. De Angelis, considera que la situación cultural protestante holandesa y la exigencia del racionalismo religioso, llevaron a los discípulos de Descartes a ir más lejos que su maestro, a “iniciar la discusión religiosa.” Por ejemplo, el amigo médico de Espinosa, Ludovico Meyer, tres años después de la publicación de los PFD de Espinosa, sostiene que “la verdadera filosofía, es la que interpreta la Escritura”. El amigo de Espinosa sostenía una “tesis heterodoxa,” pero que no era nueva, la novedad consistía en que la “verdadera filosofía” era la cartesiana” (1964, 6). La filosofía cartesiana podría haber sido aprovechada por la teología trinitaria, en el ámbito de la reforma católica, donde estaba permitido usar la metafísica como auxilio de la fe, después de la Contrarreforma del Concilio de Trento. No en el ámbito de la Reforma protestante, pues Lutero había separado filosofía y religión. La substancia infinita y los dos atributos, extensión y pensamiento, de la filosofía cartesiana, podían repensarse hacia la trinidad, como se hizo en los diferentes concilios ecuménicos en la antigüedad, con la filosofía de Aristóteles. Pero la metafísica científica de Espinosa, no podía ser adaptada al cristianismo tan fácilmente, pues, había negado el milagro esencial del cristianismo, el de la resurrección. Y en el TTP nos indica que no entiende los misterios del cristianismo. También había sido acusado de ateísmo y expulsado de la sinagoga judía. Pero, no le pasaba lo mismo a la metafísica cartesiana, que sí que podía ser aprovechada para explicar la teología, además Descartes en su obra *Discurso del método*, aceptaba la religión católica de su país.

En relación a la segunda tesis, yo considero que la filosofía de Espinosa, al negar el milagro de la encarnación y de la resurrección, representaba una herejía cristológica para el cristianismo. Pues el judío solo aceptaba el Dios de la revelación al pueblo hebreo. Pero creo que a Espinosa le interesaba separar fe y razón, pues los católicos, como los Padres de la Iglesia, habían asociado la verdad de la filosofía con la revelación cristiana, para reforzar su religión cristiana. Y desde esta unión de la religión con la filosofía griega, era más difícil refutar los dogmas cristianos. Por ejemplo, desde el cristianismo se consideraba que efectivamente había una única substancia, en palabras de la filosofía aristotélica, pero constituida por tres personas, con las que se defendía también filosóficamente, no solo al Padre, como lo consideraban los judíos, sino también al Hijo y al Espíritu Santo. Pues, a diferencia de los judíos que solo consideraban al Dios Padre, como aparece en la Toráh, expresado con la imagen del Buen Pastor (Ezequiel, 2:3), los cristianos siguen también los evangelios, en los que aparece el Hijo de Dios, y el Espíritu Santo (San Juan, 1:5) también como divinidad, que la Tradición del Magisterio de la Iglesia, entenderá como consustanciales al Padre. Además, yo considero también que el método geométrico de Espinosa aplicado a la religión, que dio lugar a la hermenéutica bíblica, también es filosofía. Por lo tanto, Espinosa también usó de la hermenéutica filosófica para defender la verdad de la religión judía, en oposición al cristianismo, como lo habían hecho los otros judíos de la Edad Media. Sin embargo, la Iglesia católica no pudo aceptar otra ciencia que no fuera la de las palabras de las Escrituras, y por eso no pudo tampoco coger esta filosofía hermenéutica bíblica, novedosa de Espinosa, para defender la fe cristiana. Y, aunque en el ámbito protestante se siguiera con el método hermenéutico de Espinosa con gran éxito, al haber separado filosofía de la religión, no se lo consideró como una filosofía más, al servicio del auxilio de la fe. La Iglesia católica

no aceptó el método científico hermenéutico de Espinosa, como una filosofía más, tal como lo hiciera en el pasado con la filosofía de Aristóteles, para dar razón de la fe. Pues no encontraba la manera de sintetizar la nueva ciencia, con la fe.

Después del rechazo de la Iglesia católica, y también de Hegel, en la actualidad hay autores que presentan objeciones al método geométrico, como por ejemplo, el jesuita Frederick Copleston, que en su *Historia de la filosofía*, considera que la verdadera filosofía de Espinosa se podía presentar sin el empleo de los “adornos y formas geométricas”, como las fórmulas de exposición, el empleo de las letras Q.E.D., y de palabras como corolario, y, a la inversa, una “filosofía falsa podría presentarse con vestido geométrico” (Copleston, 1986, Vol. IV, p. 199). Sin embargo, F. Copleston nos dice que, si se consideraba por método, no tanto los atavíos geométricos externos, como la deducción lógica de proposiciones, a partir de definiciones que expresan ideas claras y distintas y de axiomas evidentes por sí mismos, “me parece que el método era ciertamente, a ojos de Spinoza, un medio infalible de desarrollar la verdadera filosofía.” El jesuita argumenta que Espinosa parte de la filosofía de Descartes “more geométrico”, pero que no fue en aquel momento un pleno cartesiano. De aquí deduce, que ese hecho pone de manifiesto, que él no consideraba infalible el método, que él empleó en su *Ética*, en el sentido de los atavíos externos geométricos euclidianos del método, aunque sí que consideraba científico el método entendido como deducción lógica (Copleston 1986, 199)

Sin embargo, Francisco Martínez considera que, el método geométrico en los PFD era más como un experimento social para comprobar su aceptación pública. Así lo expresa en su obra *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, en la que considera que:

los Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el modo geométrico, más que como una circunstancia de carácter pedagógico y expositivo, son como un experimento intelectual mediante el cual Espinosa trataba de demostrar el grado de tolerancia de los medios intelectuales y políticos holandeses a un pensamiento tan radical y subversivo como el suyo y como un laboratorio en el que algunas de sus principales doctrinas se presentan in nuce, comenzando la rodadura que alcanzará su destino final en las maduras formulaciones de la *Ética* (Martínez, 2007, 42).

De Angelis, considera que Espinosa, lo que hace es pasar del método analítico empleado por Descartes al método sintético desplegado por Espinosa, (Angelis, 1964, 65). Francisco José Martínez también considera lo mismo, según indican las palabras del amigo de Espinosa, Meyer, prologuista también de su obra. Según el cual, Espinosa se había propuesto en este librito,

redactar en orden sintético, lo que aquél (Descartes) había escrito en orden analítico, completando las aportaciones de aquel astro, el más brillante de nuestro siglo, que fundó los cimientos de la filosofía de modo claro y evidente de forma que a partir de ellos y mediante el método y la certeza propios de las matemáticas se puedan demostrar todas las verdades de la filosofía, permitiendo que ésta pueda escapar del círculo en el que permanece encerrada, por aquellos que al restringir el método geométrico a la matemáticas, condenan a la filosofía a la utilización de argumentos probables, que sólo pueden proporcionarle cierto grado de verosimilitud, pero nunca un grado suficiente de certeza. (Martínez, 2007, 43)

En definitiva, es un tema de discusión si este geometrismo es esencial a la doctrina, o si es un ropaje accesorio que se podría eliminar sin afectar al sistema. Yo considero

como Francisco José Martínez Martínez en su otra obra, *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, que el método no se puede separar del sistema, como

la arquitectónica es esencial a la doctrina expuesta en y a través de ella. Al igual que en la obra de arte, el fondo y la forma se entrecruzan de tal manera que la exposición influye decisivamente sobre lo expuesto, y éste a su vez, exige un determinado tipo de exposición. (Martínez, 1988, 23)

Otra objeción a la infalibilidad del método geométrico de Espinosa, es la de los que consideran que Espinosa pensaba que su sistema descansaba en una hipótesis o supuesto, que solo se podía comprobar de manera empírica o pragmática. Los que niegan que el método geométrico de Espinosa sea científico, (Copleston 1986, 200), dicen que Espinosa consideraba que la deducción lógica, a partir de ideas claras y distintas, proporciona una explicación del mundo, al hacer inteligible el mundo de la experiencia. Y este hecho implica el supuesto de que la relación causal, es afín a la relación de implicación lógica, pues “el orden de las ideas y el orden de las causas es el mismo” (E. II, Prop. 7). La deducción lógica de conclusiones, a partir del apropiado equipo de definiciones y axiomas, es al mismo tiempo una deducción metafísica, y nos ofrece un conocimiento de la realidad. Aparece ahí un supuesto o hipótesis. Y si se pidiese a Espinosa que lo justificase, tendría que replicar que tal supuesto se justifica por la capacidad del sistema desarrollado, para ofrecer una explicación coherente y comprensiva del mundo, tal como lo experimentamos. No se trata, pues de suponer simplemente que el empleo de un determinado método nos proporciona infaliblemente una verdadera filosofía del mundo. Se trata más bien de que el empleo del método, esté justificado por sus resultados; es decir, por el poder del sistema desarrollado con la ayuda del método de hacer lo que se propone hacer. Sin embargo F. Copleston, en esta ocasión, sí que no está de acuerdo con estas objeciones y así dice que “me parece, sin embargo, extremadamente dudoso que Spinoza hubiera estado dispuesto a hablar de hipótesis o supuestos” (1986, 200). Pues en la *Ética*, dice Espinosa, que “el orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas”. Al demostrar dicha proposición, observa que su verdad es clara sobre la base del cuarto axioma de la primera parte de la *Ética*, a saber, que “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y comprende a éste”. Espinosa añade: “porque la idea de todo lo que es causado depende del conocimiento de la causa de la que es efecto” (E. II, Prop. 7). Puede decirse, sin duda, que, aunque concedamos que conocer adecuadamente un efecto supone conocer su causa, de ahí no se sigue que la relación causal, sea afín a la relación de implicación lógica. Pero la cuestión está en que Espinosa parece haber considerado la aserción de esa afinidad, como algo claramente verdadero, y no como un mero supuesto o hipótesis. Le sería, desde luego, enteramente posible apelar a la coherencia y capacidad explicativa del sistema desarrollado, como prueba de su verdad. Además, la exposición de la verdadera filosofía, en forma deductiva o sintética, no sería necesaria, y Espinosa podría haber escogido, otra forma de presentación. Sin embargo, el mismo Espinosa en este sentido, dice en la carta con Albert Burgh que, “no presumo que haya encontrado la mejor filosofía, sé que entiendo la verdadera filosofía” (Carta 16), expresión que nos indica la consideración infalible de su método.

Así también, otras objeciones sobre la infalibilidad de su método, son las de que, en opinión de Espinosa, el orden adecuado de la argumentación filosófica exige que comencemos por lo que es ontológico y lógicamente anterior, a saber, por la naturaleza o

esencia divinas, y avancemos luego por pasos lógicamente deducibles. Espinosa se refiere a los filósofos, que

no han observado el orden de la argumentación filosófica. Porque la naturaleza divina, que deberían haber considerado antes de todas las cosas, porque es anterior en cuanto al conocimiento y en cuanto a la naturaleza, la han pensado como última en el orden del conocimiento, y han creído que las cosas a las que se llama objetos de los sentidos son anteriores a todas las cosas (E. II, Prop. 16).

Al empezar por Dios en su metafísica, Espinosa se separó de los escolásticos y de Descartes. En la filosofía de santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la mente no parte de Dios, sino de los objetos de la experiencia sensible, y, mediante la reflexión, se eleva hasta la afirmación de la existencia de Dios. Por eso en su obra *Summa Theologiae*, Dios es el tema segundo (*Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3). Según estos métodos escolásticos, Dios no es anterior en el orden de las ideas, aunque sea ontológicamente anterior, o anterior en el orden de la naturaleza. Del mismo modo, Descartes en su obra *Meditaciones metafísicas*, comienza con el “cogito, ergo sum”, y no por Dios. Ni Santo Tomás de Aquino, ni Descartes pensaron que pudieran deducir cosas finitas a partir del ser infinito, Dios. Espinosa, en cambio, rechaza los procedimientos de los escolásticos y de Descartes. La substancia divina debe ser considerada como anterior, tanto en el orden ontológico, como en el orden de las ideas. Al menos, debe considerarse a Dios como anterior en el orden de las ideas, cuando se observa un “orden de argumentación” propiamente filosófico.

F. Copleston nos indica dos cosas. Una primera es la que, si nos proponemos partir de la substancia divina infinita, y si la afirmación de la existencia de esa substancia no ha de ser considerada como una hipótesis, ha de mostrarse que la definición de la substancia o esencia divina implica su existencia. Por eso Espinosa acepta el argumento ontológico. De lo contrario, Dios no sería primero en el orden de las ideas. En segundo lugar, si nos proponemos partir de Dios y proceder hacia las cosas finitas, asimilando la dependencia causal en la dependencia lógica” tenemos que excluir la libertad del universo”. No hay que inferir, dice el Padre Copleston, que la mente finita sea capaz de deducir la existencia de las cosas finitas particulares, ni Espinosa pensaba que lo fuese. Pero si la dependencia causal de todas las cosas respecto de Dios es afín a la dependencia lógica, no queda lugar alguno para la creación libre, ni para la contingencia en el mundo de las cosas materiales, ni para la libertad humana. Cualquier contingencia que pueda parecer darse ha de ser solamente aparente. Y “si pensamos que algunas de nuestras acciones son libres, eso es así únicamente porque ignoramos sus causas determinantes.” (Copleston 1986, 201)

El paralelismo de las ideas y de las cosas, y la existencia de una Substancia, pueden compararse con los ejes de coordenadas de la geometría de Descartes. Como si la geometría analítica cartesiana, también correspondiese ontológicamente, con el orden del mundo. Y de esta manera, al relacionar el orden geométrico, con la ontología, quedaría más justificado geoméricamente este paralelismo y la idea de Substancia infinita. Así, en este supuesto, el Origen de los ejes de coordenadas cartesiano, el par (0,0), lo podríamos comparar con el “cogito cartesiano”, o con el hombre entendido como modo de la extensión y del pensamiento en Espinosa. Mientras que la substancia en Descartes y en Espinosa, sería el mismo plano infinito de los ejes de coordenadas. Los dos atributos conocidos para Espinosa, y los únicos para Descartes, Pensamiento y Extensión serían los ejes de abscisas y ordenadas de las coordenadas cartesianas. Que según Espinosa no

podrían ser infinitos, y se limitarían con el mismo plano que sería Dios o la Naturaleza, que sí que es infinita. Mientras que, para Descartes, sí que los concebía como infinitos en su física mecanicista, pues podría prescindir de la idea de Dios (quizá introdujo el argumento ontológico por miedo a que lo condenaran como a Galileo). A estos dos ejes, Descartes los llamaría a veces atributos o substancias infinitos. Si se representasen otras dimensiones, como Z, aparte de X e Y, también corresponderían a otros atributos de Espinosa, ahora desconocidos, pues el holandés nos dice que hay infinitos atributos, pero que solo conocemos el pensamiento y la extensión. En el paralelismo espinosista, según el cual el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas, cada punto del espacio cartesiano representaría a otros modos, y estaría configurado por el par paralelismo de los valores (x, y), de la extensión y del pensamiento. Y, de la misma manera, que las expresiones de cualquier punto o figura geométrica en el espacio cartesiano, pueden ser representadas por unos pares de puntos de la recta “x” y de la recta “y”, en el mundo de las relaciones sociales, las pasiones según Espinosa, también podrían venir expresadas por varias coordenadas, de las circunstancias sociales. Por tanto, se podrían predecir sus movimientos, pues en el plano cartesiano, no existe la libertad. La función de una recta del plano cartesiano, podría aplicarse también a las tendencias de las conductas humanas, para saber su trayectoria. Así tiene sentido el determinismo de Espinosa, pues todo encaja de manera geométrica.

Argumentando sobre la primera tesis de la investigación, podemos pensar que el método geométrico de Espinosa, es continuador de la axiomática euclidiana y de la silogística de Santo Tomás. Y que, de la misma manera que aquella silogística tomista para probar la existencia de Dios quedó superada, el método geométrico de Espinosa, en la misma línea escolástica, pero judía, también fue superado. Pero el método geométrico usado por Espinosa lo siguen usando las ciencias experimentales. Por lo tanto, tiene el prestigio científico de las ciencias modernas. Con el cual se podrían refutar las herejías que niegan tanto al cristianismo como al judaísmo, o al islam. Así, también podemos ver a la filosofía de Nietzsche como una herejía tanto del cristianismo como del judaísmo, y también del islam. Pues, si partimos de la filosofía de Nietzsche, entonces consideramos que Dios “ha muerto de la mentalidad de los hombres,” la existencia de Dios sería una mera hipótesis, que haría falible el método geométrico de Espinosa, pues el filósofo judío empieza presuponiendo que Dios sí que existe, no como hipótesis sino como hecho real, que está en todas partes. Reflexionando sobre la metafísica científica de Espinosa, podríamos refutar la herejía de Nietzsche, que niega la existencia de Dios, y considerara que Dios sí que existe, que está geoméricamente en cada uno de los puntos de coordenadas del plano cartesiano, con el que yo lo había comparado anteriormente. Además, también Espinosa ha deducido experimentalmente a Dios de su análisis científico de la Escritura, pues nos dice que una tradición oral y escrita tan antigua, no podría ser falsa.

En cuanto a la segunda tesis propuesta, la que Espinosa está en la línea de la teología judía, podemos considerar a su metafísica científica, como una defensa del judaísmo, frente al cristianismo. En definitiva, aunque el método geométrico de Espinosa, aplicado a la metafísica, ha sido muy susceptible de ser criticado, a lo largo de la historia de la filosofía, reúne los elementos científicos necesarios, para convertir a la metafísica en ciencia factual cultural, como en las otras ciencias, en las que se ha difuminado, como las ciencias religiosas, la psicología, las ciencias del espíritu... etc. Pero el método científico geométrico de Espinosa, ha deducido una única substancia inmanente, que se refiere al

Dios de los judíos. Y esto lo hace difícil para adaptarlo a la trinidad cristiana. Se tendría que deducir, según el método geométrico del mismo Espinosa, los dogmas del cristianismo, para seguir haciendo una metafísica útil para la fe católica. Por ejemplo, la inmanencia espinosista, se podría entender, como que Jesús está entre nosotros. Sin embargo, la Iglesia católica se defendió de la metafísica científica judía de Espinosa negando la misma ciencia. Y por tanto también la aplicación de la ciencia a la metafísica futura, y a la hermenéutica bíblica. No obstante, el ámbito protestante sí que aceptó la aplicación del método científico a la interpretación de las escrituras. Pero como Lutero había separado fe y razón, no pudieron tampoco coger la metafísica científica para dar razón de la fe. Y después de Hegel, la metafísica se volvió obsoleta. Sin embargo, la Iglesia católica, una vez que ha aceptado las verdades científicas, a partir del Vaticano II, también podría aceptar la metafísica científica judía de Espinosa, para defenderse de ella misma, con sus mismos argumentos geométricos, y proponer axiomas trinitarios. Pero aquella metafísica geométrica ya fue superada por la dialéctica hegeliana.

En la actualidad, el cristianismo necesita otra vez una nueva metafísica, como lo fue en su momento la de Santo Tomás de Aquino que, cogiendo el método científico, el dialéctico y fenomenológico, supere las herejías cristológicas, como las del monismo de Espinosa. F. A. Pastor, en su obra, *La lógica de lo inefable* ha propuesto una metafísica teológica inspirada en el método científico axiomático, (Pastor 1986, 20) Pero no ha dado respuesta a las herejías cristológicas actuales, y este método geométrico, además, al ser superado por la dialéctica hegeliana y por la fenomenología, no ha tenido éxito en la comunidad católica

Otros autores como, Yovel Yirmiyahu, en su obra, *Spinoza, el marrano de la razón*, o bien como Copleston, consideran también que debería modificarse el papel exagerado que los comentaristas de la E. atribuyen al orden geométrico, pues Espinosa había publicado un comentario geométrico de la filosofía de Descartes, cuyo contenido estaba en buena parte en desacuerdo, y en los tratados políticos evitó el método geométrico. Nos dice que,

el modelo geométrico no era tan sacrosanto como se supone a veces; no es indispensable a la consecución de la verdad ni la garantiza... el modelo geométrico, en Spinoza antítesis del discurso metafórico, es en este sentido una especie de metáfora (Yovel, 1995, 151)

Sin embargo, Francisco José Martínez Martínez considera que la ciencia de Espinosa, entendida como un constructo axiomático artificial, sí que es científica. Nos indica que, “es reflexiva como la ciencia actual” (1988, 221). El criterio de verdad es el de la coherencia, la idea de la idea y no su corroboración con el mundo, pues siempre la teoría es un constructo artificial que pone el hombre para conocer la realidad. El método científico axiomático de Espinosa, es el mismo para todas las ciencias, sociales o empíricas. Francisco José Martínez, también nos explica que el método científico de Espinosa está en consonancia con la ciencia reflexiva de su época (1988, 222), y consta de los artilugios imprescindibles de toda ciencia como son las definiciones, axiomas... Y también está en armonía con la ciencia actual de la mecánica cuántica, en la que desaparece toda referencia a la sustancia. La inmanencia ontológica espinosista, es una inmanencia epistemológica. El método geométrico es una idea de la idea interna. Pues el hombre es como un animal teórico y reflexivo. La ciencia para Espinosa es también una reflexión, como la idea de la idea. Pues la ciencia aparece como un discurso sobre lo que hay. Pero este discurso no es puramente teórico, también hay una intervención

transformadora sobre la realidad. Kant, nos dice que el hombre moderno, no lee ya la Naturaleza, ni supone que ésta sea un libro escrito en lenguaje matemático, como nos decía Galileo, sino que él da leyes a la naturaleza, que ésta debe cumplir. El mundo parece en la Modernidad, no como obra hecha ordenada por Dios, sino como creación consciente y continuamente reelaborada por parte de la Humanidad, especialmente por la parte de la Humanidad dedicada a las labores científicas. En este sentido, " toda auténtica filosofía moderna liberada de los ídolos y las ideologías naturalistas, sería artificialita." (1988, 222). Todo lo que hay es artificio, cuyo objetivo es introducir un orden allí donde reina sólo el azar y el caos, "entendiendo estas nociones, como conceptos, puramente negativo," (1988, 222), ya que el pensamiento humano para poder, no sólo interpretar lo que le rodea, sino incluso para vivir cotidianamente, necesita establecer unas ciertas regularidades en los acontecimientos, un cierto orden en las sucesiones.

Según Francisco José Martínez, la vida cotidiana en sí, ya supone una cierta interpretación de la realidad. La teoría rompe también con la vida cotidiana, superficialmente considerada natural. Esta ruptura, "se hace mediante una nomenclatura y unos métodos específicos" (1988, 222). El lenguaje natural tiene como características normales su ambigüedad y su impresión, lo cual le hace muy rico a la hora de transmitir sentimientos, pero lo imposibilita para el ejercicio científico. La ciencia crea una nomenclatura, bien construyendo términos nuevos, o bien codificando términos normales tomando sólo uno de sus distintos usos. Así, al leer en un texto científico axiomático, un término teórico, no tenemos que pensar en su significado usual, sino en su definición estricta y determinada en dicho contexto teórico. Esto "es imprescindible para entender correctamente a Espinosa, el cual utiliza la terminología tradicional de su tiempo, pero dando a cada término un sentido que sólo tiene en el contexto del sistema espinosista" (1988, 222). Por ello considera que la terminología científica y sobre todo la filosofía, sólo pueden entenderse utilizando de definiciones nominales del tipo sujeto, verbo, predicado: "por X entiendo Y". Tal y como lo define Espinosa en su *Ética*. Y, a la nomenclatura teórica, lo único que se le exige es que sea coherente y precisa. Los criterios son intrínsecos a la teoría, cualquier sistema teórico coherente, no contradictorio, es válido, independientemente de su posible aplicación a casos reales concretos.

Lo cual, nos dice Francisco José Martínez Martínez, nos lleva a la relación de la teoría con la realidad. Hay que estar muy precavido contra los mitos naturalistas, de que existe una realidad absoluta e independiente de la teoría. Sobre la realidad caótica y azarosa, se pueden proyectar varios sistemas teóricos coherentes, y no hay en última instancia criterios extra teóricos, que permitan decidir entre ellos. El hombre crea su propia realidad a partir de su teoría, y no existe realidad alguna independiente de la teoría. En este sentido Francisco José Martínez Martínez, considera que uno de los pasos más importantes dados por el hombre, ha sido la construcción de la mecánica cuántica, y uno de los presupuestos de esta teoría, es la crítica de todo mito sustancialista, y también una renuncia a la aplicación de conceptos que sólo tienen sentido a nivel macroscópico, al nivel microscópico de las partículas. (1988, 223).

Sin embargo, yo creo que la visión científica de la filosofía que sigue Espinosa, separada de la fe, ha llevado a la filosofía a convertirse solo en una reflexión crítica de la ciencia, y a conformarse con este campo de estudio. Cuando el pensamiento sobre la substancia divina ya desde Aristóteles, que sistematiza por primera vez la metafísica, había sido uno de los temas fundamentales de la reflexión filosófica. Además, Aristóteles

inició el giro metafísico para reflexionar también sobre Dios, considerado como Primer Motor.

Pero, según la segunda tesis de esta investigación, la metafísica científica de Espinosa está dentro de la tradición judía, y podemos entender que la substancia de la que habla Espinosa en la E. sí que es la substancia divina, y no la mera Naturaleza, sobre todo la *rex extensa*. El método científico corre el riesgo de materializar toda la realidad. Pero en el caso de Espinosa, creo que le sirvió para dar razón de la fe judía, y propuso una metafísica científica judía, que aún hoy día no ha podido ser superada por el cristianismo. Pues, en relación a la tercera tesis de esta investigación, la metafísica científica de Espinosa, niega la Santísima trinidad con su definición monista de substancia.

En este sentido, me alejo de la argumentación de Francisco José Martínez que considera que, desde la estructura científica, la metafísica no se ha de referir a la substancia divina, pues considera que la coherencia científica es el criterio de verdad para toda la realidad. Ya que, según la mecánica cuántica actual, las propiedades del mundo real para los sentidos humanos, son propiedades macroscópicas que no pueden referirse a los componentes últimos de la materia. Igualmente, el movimiento de las partículas no se puede estudiar con la misma regla de la mecánica clásica. Al determinismo newtoniano, le sucede la incertidumbre estadística de la física moderna. Así, el universo ligado a la mecánica newtoniana, perfectamente útil para la vida normal, no es contradicho ni tampoco sustituido por una visión ligada al nivel micro físico, pero hay que reconocer que son totalmente distintos y que la realidad no es la misma al estudiar el movimiento de bolas de billar, que al estudiar el movimiento de los fotones. Cada nivel de la realidad está ligado a una determinada teoría que lo explica y lo hace posible. Existe una dependencia radical de las distintas concepciones del mundo y teorías científicas de presupuestos teóricos, y también que los criterios de comparación entre teorías son internos a la teoría, y que no hay apelación a una realidad externa, ya conformada en sí, a la que habría que ajustar las teorías. (Martínez, 1988, 224).

Espinosa sustituye el criterio de verdad como adecuación de la realidad y la idea, por el criterio interno de la idea, al decir, así, “la verdad es la norma de sí misma y de lo falso” (E. Escolio, Prop. 43): Pero esto no supone que las ideas se remitan todas a la Substancia, que en definitiva es Dios. Por lo tanto, la filosofía de Espinosa no defiende un materialismo, sino que acepta, según la segunda tesis de esta investigación, el Dios de Abraham. Sin embargo, el método geométrico científico de Espinosa ha conducido a la filosofía en una ciencia más, pero cuyo trabajo consiste en reflexionar sobre la ciencia misma. En este sentido ha sido superado por las propias ciencias, tanto empíricas como las ciencias del espíritu. Y de esta manera se ha negado la metafísica, al prescindir de la substancia divina que no es objeto de conocimiento científico.

La idea y la teoría, ya que ésta no es más que un conjunto coherente y ordenado de ideas, son verdaderas o falsas en sí mismas, según se puedan deducir o no de presupuestos coherentes. El criterio que prima es un criterio de coherencia antes que un criterio de verdad. Espinosa sustituye los criterios de comparación por criterios de adecuación. La verdad y adecuación de una idea, proviene de su inserción en una cadena deducida correctamente. Así, La teoría de la verdad en Espinosa es una teoría de la totalidad, pues “la idea adecuada es la idea total, la que da cuenta de una realidad por la totalidad de sus causas o determinaciones lógicas” (Martínez, 1988,48; Misrahí, 1072, p. 35)

Francisco José Martínez, encuentra aquí el inmanentismo gnoseológico de Espinosa, perfectamente coherente con su inmanentismo ontológico. El conocimiento es autoconocimiento y criterio de sí mismo. La teoría no sólo da cuenta de sí misma, sino también de la realidad a la que constituye y la cual no es independiente de ella. De todo esto se deduce la necesidad de la teoría, es decir de la formación de una terminología precisa coherente y adecuada, formada de conceptos teóricos y no de meras nociones ideológicas. (1988, 224)

La investigación científica en las ciencias humanas, pasa por la formulación de conceptos teóricos que se pueden desarrollar mediante procesos lógicos, que expliquen las apariencias. Y a partir de aquí, hacer un tipo de estudios estadísticos y de correlaciones arbitrarias, como muestran continuamente los estudios sociológicos de inspiración anglosajona. Hay que dar la espalda a esas apariencias, tan claras a primera vista, y construir conceptos, que nunca son aprehensibles directamente en la realidad, y a partir de estos conceptos primarios, deducir lógicamente relaciones y leyes. Por tanto, en este empirismo ya no tiene cabida la metafísica. Sin embargo, todo el entramado lógico también se dirige hacia Dios, para encontrar la garantía de verdad. Y desde este sentido, la metafísica, sí que dejaría de ser obsoleta.

Francisco José Martínez entiende la ciencia como otra cosa que la realidad y que es centrípeta, es decir, parte de sí y va a sí, y sólo tangencialmente sale de sí para comprobarse. Estos conceptos teóricos no designan substancias. Y esto nos muestra la artificialidad de ese mundo, que suponemos dado, pero que es en realidad construido (Martínez, 1988). Sin embargo, el sistema de Espinosa, yo considero que sí que se refieren a la substancia divina, puesto que todas las ideas se remiten a Dios, para encontrar en él la veracidad. La misma ciencia también sería una creación de Dios. Y no algo que lo niegue, o lo identifique con el Mundo creado por Él

La misión de las ciencias sociales, como de la ciencia en general, consiste pues en poner teorías donde sólo hay ideología. En sustituir las nociones imprecisas y parciales por conceptos precisos y totalizadores, y en poner autoconciencia y reflexión donde sólo hay inconsciencia. Francisco José Martínez cita a Freud: “donde hay ello debe advenir el Yo”, es decir, lo inconsciente debe devenir consciente. (1988, 227). Pero también tendríamos que pensar en el Súper-yo, que nos influye constantemente también, que podría ser realmente la Substancia, o Dios mismo, a pesar que Freud era ateo.

En conclusión, el método científico geométrico en la filosofía, ha convertido a la misma filosofía en una ciencia más, pero ha supuesto despojarse de la fe y la teología. Con lo que, al fin y al cabo, ha perdido toda su gracia divina, y se ha difuminado en una interpretación de las otras ciencias. Como la paloma del filósofo de la Ilustración Kant, en su obra *Crítica de la razón pura*, que pensaba que en el vacío volaría más alto y veloz, pero no sabía que, sin la sensibilidad del aire, no se movería. (2004, 36). Pero en este caso, la ciencia ha querido prescindir de la religión, que es fruto de la imaginación o de la percepción sensible, de las apariencias. Y pensando volar más alto se ha quedado estancada, detrás de las ciencias del conocimiento sensible racional. Cuando el conocimiento imaginativo o de la fe, revelado, le hubiera llevado a cumbres más elevadas. Como aparece en el Génesis (Gen 2:3), Dios creo el árbol del conocimiento del bien y del mal. Y de Él depende que podamos comer o no sus frutos. Por pretender conocer más, los hombres fueron expulsados del Paraíso. Así como Espinosa defiende una metafísica judía, también acepta que su método científico sea una creación de Dios, y que solo nos

esté permitido comer lo que Él considera. Pues nuestro conocimiento es limitado, y solo podemos conocer dos de los infinitos atributos existentes: pensamiento y extensión. Pretender saber más nos llevaría a salirnos de nuestros límites.

Según Mario Bunge un método científico es un procedimiento para tratar un conjunto de problemas. Cada clase de problemas requiere un conjunto de métodos o técnicas especiales. Los problemas del conocimiento, a diferencia de los del lenguaje o los de la acción requieren la invención o la aplicación de procedimientos especiales, adecuados para los varios estadios de tratamiento de los problemas, desde el mero enunciado de éstos, hasta el control de las soluciones propuestas. Ejemplo de tales métodos especiales (o técnicas especiales) de la ciencia son la triangulación (para la edición de grandes distancias) o el registro y análisis de radiaciones cerebrales (para la objetivación de estados del cerebro). Cada método especial de la ciencia es relevante, para algún estadio particular de la investigación científica de problemas de cierto tipo. En cambio, "el método general de la ciencia, es un procedimiento que se aplica al ciclo entero de la investigación, en el marco de cada problema de conocimiento" (1989, 24). En este sentido, considero que, un método científico geométrico como el de Espinosa, aplicado a la Substancia divina, necesita de gran parte de la aceptación de la comunidad cultural, para que se pueda aplicar a la revelación. Como ocurrió en la Edad Media cuando los pensadores unían fe y razón.

Mario Bunge, en su obra *La investigación científica*, nos indica que el método científico es un rasgo característico de la ciencia, tanto de la pura como de la aplicada: donde no hay método científico no hay ciencia. Pero,

no es ni infalible ni autosuficiente. El método científico es falible: puede perfeccionarse mediante la estimación de los resultados a los que lleva y mediante el análisis directo. Tampoco es autosuficiente: no puede operar en un vacío de conocimiento, sino que requiere algún conocimiento previo que pueda luego reajustarse y elaborarse; y tiene que complementarse mediante métodos especiales adaptados a las peculiaridades de cada tema. (1989, 29-30)

Diferenciamos entre método general de la ciencia, y los métodos especiales de las ciencias particulares. El método científico es un modo de tratar problemas intelectuales, no cosas, ni instrumentos, ni hombres. Por tanto, puede utilizarse en todos los campos del conocimiento. La naturaleza del objeto en estudio, dicta los posibles métodos especiales del tema o campo de investigación correspondiente: el objeto (sistema de problemas) y la técnica van de la mano. La diversidad de las ciencias, está de manifiesto en cuanto que atendemos a sus objetos y sus técnicas. Se disipa en cuanto que se llega al método general, que subyace a aquellas técnicas.

Para Mario Bunge, la diferencia primera y más notable entre las varias ciencias, es la que se presenta entre ciencias formales y ciencias fácticas, o sea, entre las que estudian ideas y las que estudian hechos. La lógica y la matemática son ciencias formales: no se refieren a nada que se encuentre en la realidad, y, por tanto, no pueden utilizar nuestros contactos con la realidad para convalidar sus fórmulas. La física y la psicología, se encuentran en cambio entre las ciencias fácticas: se refieren a hechos que se supone ocurren en el mundo, y, consiguientemente, tienen que apelar a la experiencia para contrastar sus fórmulas. La clasificación de las ciencias fácticas, se dividen en dos: naturales y culturales. Las primeras incluyen la física, la química, la biología, la psicología individual. Y las culturales son la psicología social, la sociología, la economía,

la ciencia política, la historia material y la historia de las ideas. Aunque son posibles otras ordenaciones, y “los trazados de límite entre disciplinas contiguas son siempre algo nebulosos y de escasa utilidad.” (Bunge, 1989, 41). También podríamos incluir, en las ciencias fácticas culturales, a las “ciencias religiosas y a la hermenéutica” (Gadamer, 1977, 143), que tienen sus precedentes en el método histórico-crítico de Espinosa. El método geométrico aplicado a la metafísica, ha tenido continuidad en las ciencias fácticas culturales de la psicología individual y social.

La metafísica científica de Espinosa es en apariencia, materialista. Por materialismo podemos entender, como explica Francisco José Martínez,

la visión del mundo, que, por una parte, es inmanentista, es decir, rechaza todo trascendentalismo y toda separación del fundamento real de la Naturaleza, respecto a esta misma Naturaleza, por otra parte, defiende la univocidad radical de todo lo que es. (1988, 35)

Y por tanto no ha tenido demasiada aceptación para la Iglesia cristiana y tampoco para el judaísmo, a pesar que, según la segunda tesis de esta investigación, podría ser una metafísica judía. Pero, según los estudios de Beltrán, la metafísica de Espinosa, puede ser considerada como trascendente y no panteísta, como se la ha venido considerando (Beltrán, 1998, 76). Por lo tanto, tampoco es un materialista crítico, como lo había considerado Vidal Peña García, en su obra *El materialismo de Spinoza*:

Pero desde ahora conviene advertir que nuestra versión de Spinoza no se acoge, ni mucho menos, *simpliciter*, a dicha tradición “materialista”. Existen bastantes características en el modelo utilizado por nosotros que se separan decididamente de lo que es tradición – en líneas generales a estado dispuesta a considerar “materialismo”, y no ya solo en Spinoza, sino en general (1974, 17-18).

Y en este sentido, en relación a la segunda y tercera tesis de la presente investigación, dado que es una metafísica que defiende al Dios trascendente de los hebreos, la Iglesia católica podría adaptar esta metafísica geométrica científica judía de Espinosa, a la Santísima Trinidad cristiana, para dar razón de la fe cristiana, como antaño lo había hecho.

Sin embargo, quizá, en relación a la tercera tesis de la presente investigación, como el método geométrico e histórico-crítico, inspirado en las ciencias naturales, como el de Espinosa, tiende a producir conclusiones materialistas. Quizás por eso, no fue aceptado por la Iglesia católica, y finalmente fue superado por la dialéctica hegeliana, que sí que considera el idealismo, el espíritu absoluto en su método. Pues el objeto de estudio del método científico es la cosa extensa. Quizá el método geométrico que está detrás del método histórico –crítico filosófico, lleva inevitablemente a conclusiones materialistas e inmanentistas, y a identificar necesariamente Dios con la Naturaleza, como le pasó a Espinosa. Por eso, quizá., el método de las ciencias naturales de la revolución científica, sirve para cosas materiales, o para clasificar el mundo biológico vivo, y predecir su funcionamiento como organismos determinados. Pero está limitado para pensar el mundo nouménico. Como dice Kant, la ciencia nos permiten conocer, pero solo el fenómeno, aunque queda desconocida la “cosa en sí”, la cual solo se puede pensar con otro método distinto del de las ciencias naturales. Por lo tanto, el método geométrico e histórico-crítico de Espinosa, le conducía necesariamente a un materialismo, porque no permitía ver nada más que las cosas que tienen datos de la sensibilidad material, como

dijo Kant, “La sensibilidad sin la razón es vacía, y la razón sin la sensibilidad ciega” (2004, 27).

En relación a la tercera tesis de esta investigación, quizá el método dialéctico, que superó al método geométrico, es más adecuado para que lo use la metafísica actual católica, para dar razón de la fe, y pueda defenderse de las herejías cristológicas modernas, como la de Espinosa, y de otras contemporáneas, como las de Nietzsche, que afectan tanto a católicos, como judíos o musulmanes. La religión católica ha de tener en cuenta este riesgo, a la hora de elegir un método científico para su filosofía que, de razón de la fe, para evitar caer en el materialismo. En la actualidad el método fenomenológico del giro teológico de la filosofía francesa, se presenta como el más adecuado para tratar sobre la divinidad y de superar “la muerte de Dios,” propuesto por Nietzsche.

Los intentos de volver a la filosofía para interpretar a la Escritura, según la contrarreforma están un poco debilitados, y la Iglesia, además camina a pasos muy lentos. Por ejemplo, en la actualidad el ex Papa Ratzinger todavía usa la filosofía agustiniana, de la cual hizo la tesis doctoral, y en general la escolástica, para dar razón de su fe. En su obra *Jesús de Nazaret*, nos advierte que, sin el milagro de la encarnación y la resurrección, el cristianismo no tendría sentido (2007, 12). Por lo tanto, es necesario dar respuesta a la herejía cristológica de Espinosa, como indico en la tercera tesis de este estudio. Además, ahora, desde el Vaticano II en 1965, la Iglesia empieza a abrirse al diálogo con la filosofía, por ejemplo, con el filósofo de la escuela de Fráncfort, Habermas, tal como se muestra en el “encuentro” sobre verdad y fe entre ambos. (Ratzinger y Habermas 2006)

En cuanto a la segunda y tercera tesis de la presente investigación, cabe decir que la separación entre fe y razón, que defendió Espinosa, condujo a una religión basada en el entendimiento, inmanente, lejos del Dios personal y trascendente. Y a la identificación del Mundo con la misma naturaleza. Fruto de la influencia de la religión judía, que, en sus orígenes, no admitía el estudio de la filosofía en la religión (Proverbio 25:3), y de la reforma protestante de Lutero que alejaba también la filosofía de la interpretación de la escritura. Con ello, la contrarreforma católica ha visto debilitada su vuelta a la metafísica para interpretar la escritura, ante tales ataques, sobre la unión entre la fe y la razón, como los que hizo Espinosa. Y no puede superar la concepción de Dios espinosiana, como idea inmanente, identificada con la naturaleza, hacia la concepción, otra vez del Dios personal, tanto para los judíos como para los cristianos, y trascendente al mundo. Aunque los estudios de Beltrán, pueden contribuir a considerar a Espinosa como un teólogo judío más, que reflexiona sobre el Dios trascendente de los antiguos hebreos (1988, 25). En contra de la sentencia de su ex comunicación de la sinagoga judía.

Para Espinosa, el fin de la filosofía no es otro que el de la verdad. En cambio, el de la fe, como ha probado Espinosa, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, que son los antiguos axiomas de Euclides, y debe extraerlos 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 la revelación, como ha demostrado (TTP, Cap. VII). De ahí 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. Y solo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira. Y, al revés, solo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades.

Espinosa, después de rechazar las opiniones del judío de Barcelona Alphakar y del rebino de Córdoba Maimónides, da por firmemente establecido, refutando a estos dos rabinos, que ni la teología tiene que servir a la razón, ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio, pues “la razón, el reino de la verdad y la sabiduría, y la teología, el reino de la piedad y la obediencia” (TTP, Cap. VII).

Parece que Espinosa solo se refiere a los teólogos judíos, como el cordobés Maimónides y barcelonés Alphakar, y no acepta el evangelio de Sn Juan, como los cristianos, según los cuales Jesús sí que es, además de hombre, también Dios, la segunda persona de la Trinidad. Quizá porque no se miró mucho los textos del Nuevo Testamento, al estar escritos en griego originariamente, cuya lengua era poco conocido por él, aunque dijera que estaban hebraizados. Así, en el TTP, no aparece tan ampliamente comentado el NT, como el AT. Además, los libros Santos judíos, no consideran los libros escritos en griego, sino solo los hebreos.

Para Espinosa, parece que la filosofía tiene su propio método geométrico y la teología su método histórico crítico. Por lo que respecta a la Escritura, el filósofo prueba que el sentido de la teología, según el método histórico-crítico, “hay que determinarlo exclusivamente por su propia historia y no por la historia universal de la naturaleza, ya que ésta solo es el fundamento de la filosofía”. (TTP, Cap. II) Aquí vemos una diferencia con el método geométrico, que es más filosófico y se ocupa de la Naturaleza. En cambio, el método histórico-crítico, hermenéutico, tiene por objeto solo la historia de la misma Escritura. Sin embargo, en relación a la tesis segunda, de la presente investigación, defendiendo la idea de que el método histórico-crítico o hermenéutico, también ha salido de la filosofía de Espinosa y, por tanto, ambos métodos son semejantes, luego la interpretación que hace Espinosa de la Escritura, también es filosofía judía. Por lo tanto, la Iglesia católica, y los laicos pueden usar el método histórico-crítico iniciado por Espinosa, y hacer una metafísica histórico-crítica, que, de razón de la fe cristiana, inspirada en este método religioso judío. Pues en general el cristianismo parte del judaísmo, pero en el NT cristiano, se culmina la revelación del AT judío. En la actualidad la metodología teológica, que sigue el método histórico-crítico, no está dentro de la hermenéutica filosófica tal como la explica Gadamer, sino ésta pertenece solo a las ciencias religiosas, sobre todo protestantes. Sin embargo, al nacer de la filosofía, puede volverse a incorporar a la filosofía, para que la metafísica vuelva a dar razón de la fe. Según indico en la tercera tesis de la presente investigación.

Pero dice Espinosa, que como nosotros no podemos demostrar por la razón si es verdadero o falso el fundamento de la teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia, se nos puede objetar por qué, entonces, lo creemos. Porque, si lo creemos sin razón, lo abrazamos ciegamente y obramos, por tanto, como necios y sin juicio. Y si, por el contrario, pretendemos afirmar que este fundamento puede ser demostrado por la razón, entonces la teología será una parte de la filosofía y no habría que separarla de ella. Pero a esta objeción responde Espinosa, defendiendo que este dogma fundamental de la teología no puede ser descubierto por la luz natural o que, al menos, no ha habido nadie que lo haya demostrado. Por consiguiente, la revelación fue sumamente necesaria. Espinosa dice que podemos servirnos del juicio para que, una vez revelado, lo aceptemos, al menos, con una certeza moral. Dice certeza moral porque “no tenemos por qué esperar que nosotros podamos estar más seguros de ellos que los mismos profetas a los que les fue revelado por primera vez y cuya certeza, sin embargo, no fue más que moral” (TTP,

Cap. II). Espinosa nos dice que la autoridad de la escritura es fruto de la imaginación y por eso se tiene que estudiar con la variante del método geométrico, el método histórico-crítico, y no con el método propiamente geométrico filosófico. Así nos dice que “se equivocan totalmente de camino, quienes se empeñan en demostrar la autoridad de la Escritura con argumentos matemáticos” (TTP, Cap. XV). En relación a la comparación de los dos métodos, objeto de estudio de esta tesis, parece aquí decir Espinosa que el método axiomático, no es propicio para probar las verdades de la Escritura, y por eso usa el otro método, el histórico-crítico. Sin embargo, en la exposición de sus conclusiones sí que sigue un orden deductivo, refiriéndose a los capítulos como si fueran principios axiomáticos. Por ello se debe referir a que no se debe usar la filosofía para interpretar la escritura.

Sin embargo, en la teología del Nuevo Testamento los hombres no se salvan por la sola obediencia, sino por el bautizo, que es el sacramento que dice que aceptamos que Jesús haya dado su vida para salvarnos a todos. A parte, el NT entiende la obediencia como que tenemos que hacer caso, en el sentido que un niño escucha a su padre, que sabe más. Como Espinosa es judío, no acepta que Jesús nos haya salvado a todos, y que la filosofía puede explicar este misterio, siendo parte de la teología, y no separarse de ella.

Espinosa también acepta la unión entre teología y filosofía, “siempre que se entienda por teología la revelación de la palabra de Dios, la cual no consiste solo en cierto número de libros” (TTP, Cap. XII). Quien entienda así la teología, dice el filósofo judío, 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.

EL filósofo acepta la revelación de los profetas, como consuelo de los menos inteligentes, además, es “algo de donde se sigue no poca utilidad para el Estado y que podemos aceptar sin peligro ni daño alguno, por la sencilla razón de que no se lo puede demostrar matemáticamente” (TTP, Cap. XV). Su método histórico-crítico le permite llegar a la evidencia de que lo que han dicho tantos profetas en la propia Escritura ha de ser cierto, y que esta tradición habrá llegado a nosotros incorrupta. Espinosa acepta entonces la revelación que Dios hizo a los profetas. Pero, como judío, no acepta que Jesús no sea un simple profeta, sino el hijo de Dios Padre, que dio a su hijo para salvar a la humanidad, de los pecados del hombre. El cordero de Dios, fue sacrificado por los hombres. Sin embargo, Espinosa, dice que no entiende este misterio cristiano, seguramente porque no había profundizado en los textos del evangelio de San Juan, al estar escritos inicialmente en griego, donde se dice claramente que el Hijo es el Verbo divino. En el evangelio de Sn Mateo, también se dice que Dios habla desde el cielo y dice que “este es mi Hijo, preciado.” (Mt 24:3). Y en el bautismo del Jordán los tres evangelios sinópticos también recogen estas palabras, pero en los evangelios sinópticos no se dice tan claramente que Jesús también es Dios, el Verbo divino, como el evangelio de San Juan.

En relación a la tercera tesis del presente estudio, podemos considerar el TTP, desde el punto de vista de la religión cristiana, como una herejía más que no acepta que Jesús sea el Hijo de Dios. Si Espinosa aceptara a Jesús, toda su argumentación de los profetas no tendría sentido, pues Jesús supera a Moisés, y con su pasión y muerte nos ha salvado a todos. Por lo tanto, la salvación para el cristiano consiste en aceptar a Cristo, mientras que para Espinosa consiste en llegar a la suprema beatitud a través de la razón. Para el

cristianismo Dios ha decidido venir al mundo a dar una segunda oportunidad a la humanidad, después del pecado original de Adán y Eva, que representan a un grupo de homínidos. Así nos lo explica el protestante Kant, en su obra sobre la religión, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, diciendo que

todos hacen empezar el mundo por el bien: por la Edad de Oro, por la vida en el Paraíso o por una vida más dichosa aún, en comunidad con seres celestes. Pero dejan pronto desaparecer esta dicha como un sueño; y es entonces la caída en el mal (el mal moral con el cual siempre fue a la par el físico). (2007, 4)

Dios nos da una segunda oportunidad con su Hijo Jesús, que es la segunda persona de la trinidad, como argumenta San Agustín en *De Trinitate* (1990, Cap. II) el Verbo divino, y la misma palabra de Dios, la misma filosofía. Por tanto, desde la filosofía también se puede llegar a los mismos pensamientos que a través de la revelación, y, razón y fe podrían seguir yendo de la mano como se decidió en el concilio de Trento, después de la Reforma protestante de Lutero.

Los textos del evangelio dicen claramente, para el cristiano, que Jesús es el Hijo de Dios, pero después fue necesario hacer diferentes concilios para razonar esta fe y luchar contra las herejías en su mayoría provenientes de pensadores judíos que no aceptaban la Trinidad, como el gnosticismo, el arrianismo.... La Iglesia católica todavía no ha podido reponerse y responder a esta herejía cristológica de Espinosa, y lo que es peor, la filosofía de Espinosa ha triunfado en la mentalidad filosófica. De tal modo que se habla del Dios de los filósofos, cuando se refieren a la consideración de Dios, no como un ser personal y trascendente, sino como idea inmanente, que está en el mundo. Además, se identifica con la naturaleza, “Deus sive natura”.

Aquí Espinosa separa completamente el auxilio de la metafísica, axiomatizada como la suya, en la defensa de las verdades reveladas, pues considera que estas verdades por ellas solas tienen fuerza por la revelación. Sin embargo, es una fuerza moral, que no defiende la Trinidad, en el caso del cristianismo. A diferencia de Santo Tomás de Aquino, que en su obra *Summa Theologiae*, nos indica que, usando la física de Aristóteles y su silogística lógica, pudo demostrar los dogmas de la fe desde la metafísica. (I, q. 2 a 3). Espinosa, pues, contribuye a separar definitivamente la metafísica matemática de la religión. Le da gran importancia a la defensa de la interpretación de la Escritura por ella misma, sin el auxilio de la axiomatización, en la línea de Lutero con el uso de la “sola escritura,” en la interpretación bíblica y la vuelta a las fuentes originales de la Biblia: el hebreo y el griego, aunque en el caso de los judíos, solo el hebreo. En la actualidad también muchos pensadores consideran que la ocupación de la filosofía en reflexionar sobre la Santísima Trinidad, es un obscurantismo. Y no aprecian la filosofía medieval.

Espinosa hace una fuerte crítica a la palabra de Dios revelada, aunque la acepta, y nos explica que

lo que suele presentárenos como la palabra de Dios, son unas absurdas quimeras, y bajo el falso pretexto de un celo religioso se trata constantemente de imponer a los demás la opinión propia.” Y después considera que es necesario “trazar de antemano un seguro método sin el cual todo conocimiento cierto del pensamiento del Espíritu Santo es completamente imposible.... creemos que tal método para interpretar con seguridad la Biblia, lejos de ser diferente del método que sirve para interpretar la naturaleza, está, por el contrario, en completa conformidad con él (E. II).

Es pues un método de interpretación, con pretensiones de ser científico, como el método que tanto éxito tuvo en su época, en la experimentación de las ciencias naturales.

Después, nos comenta el filósofo que para que el método bíblico esté en acuerdo con el método de las ciencias naturales, hay que consultar a la misma Escritura Sagrada. Así como para conocer la naturaleza, solo se interroga a la naturaleza misma. Y puesto que las revelaciones y los milagros exceden al entendimiento humano, hay que descartarlos. Por eso en el cap. II del TTP nos explica como las revelaciones estaban acomodadas a las opiniones de los profetas, fruto de su conocimiento imaginativo. Puesto que, en sí mismas exceden el alcance de lo permitido al espíritu humano. Y en el cp. VI del TTP, nos explica Espinosa que los milagros son fenómenos extraordinarios, en los que siempre se mezclan las opiniones y los juicios de los que los narran.

La Iglesia se remite a la explicación de Santo Tomás de Aquino para aceptar lo sobrenatural de los milagros como paso de la potencia al acto. Pero, en relación a la tercera tesis de la presente investigación, aún necesita refutar esta herejía cristológica, que ha hecho Espinosa con su crítica, para sostener los fundamentos del cristianismo.

Espinosa también se aleja del rabino de Córdoba Maimónides, el cual sí que está de acuerdo en que la filosofía interprete la Biblia. Pues dice que, según la opinión de Maimónides, el vulgo ignora lo que es una demostración, o no tiene tiempo para hacerlas. Pero no podrá conocer la Sagrada Escritura, sino es por la autoridad y testimonio de los filósofos, y a éstos, habría que suponerlos infalibles. Entonces aquí tendríamos otra autoridad en la Iglesia. Una especie nueva de sacerdotes y pontífices, y que seguramente no inspiraría al vulgo tanta veneración como desprecio. Quizás por eso la Iglesia católica todavía no ha desarrollado un pensamiento metafísico contemporáneo que, de razón de la fe, pues notaría el desprecio de los feligreses.

El método actual en la metafísica, como ilustra Francisco José Martínez Martínez, en su manual de *Metafísica* de la Uned, se parece más a un

un viaje romántico, deriva sin fin, que al turismo moderno organizado por los **Tour operators** en el que lo que importa es llegar y luego volver en fechas determinadas y por trayectos definidos. Es un viaje sin moverse del sitio, el más arriesgado por ser sólo mental. Sin embargo, en este viaje no estamos solos, toda la tradición metafísica ha intentado el mismo viaje y ha balizado en parte los trayectos, aunque esto no nos exime de tener que intentar nuestro propio trayecto, (1998, 37)

En este viaje, yo he encontrado también a la filosofía francesa contemporánea, que defiende el uso de la filosofía para dar razón de la fe en la actualidad. En los últimos 20 años se ha producido lo que han calificado como un giro teológico de la fenomenología en la filosofía francesa, por ejemplo, Jean-Luc Marion ha vuelto a unir filosofía y teología que desde Lutero estaban separadas en el ámbito protestante. Creo que en nuestra época es necesario volver a dar auxilio a la religión, para mantener nuestra espiritualidad cristiana. Pues, al ir de excursión a la Biblioteca de Montserrat, para encontrar la edición de Van Vloten, de las obras completas de Espinosa, (1914), también encontré muchos turistas japoneses y chinos haciendo fotos de la espiritualidad cristiana. Pero sin mostrar ningún conocimiento de este misterio. Pues en China aun hoy día, los sacerdotes cristianos tienen que ocultar su identidad.

El método de la Metafísica contemporánea es hermenéutico, ya que se concibe como un arte de interpretación de los textos, buscando la inserción de textos de diferentes procedencias en un texto último común, elaborado como un collage. Utiliza también la inducción, la deducción, la analogía, la metáfora, el análisis y la síntesis. Heidegger toma la descripción fenomenológica, en tanto que comprensión del Ser inherente al Dasein, como una hermenéutica a partir de la fenomenología de Husserl, y de la filosofía de la vida de Dilthey. Gadamer también da un gran impulso al método hermenéutico. (1977, 57) Y La fenomenología de Husserl supone una vuelta a las cosas mismas, más acá de lo que las ciencias nos dicen de dichas cosas.

También es un método estructural que define un orden y busca la explicación de este sistema ordenado mediante la construcción de una estructura. Derrida dice que la forma matriz de todas las estructuras, es la ciencia del ser como presencia, que ha reducido la Metafísica a una teoría de la re-presentación, organizada bajo el privilegio del presente vivo y vivificante. El centro ha podido ser trascendente, como las Ideas platónicas y la mónada leibniziana, pero siempre ha gozado de una relación de presencialidad, frente a los entes organizados en su entorno. Como explica Francisco José Martínez,

la novedad que ha introducido el estructuralismo en el pensamiento y en la Metafísica occidental no ha sido pues la noción de estructura, tan vieja como dicho pensamiento, sino la noción de estructura descentrada, en la que el lugar del centro queda convertido en un lugar vacío, en una especie de no lugar, en el que se despliega el juego de las ⁴diferencias. El pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, así como el de Heidegger y el de Lèvi-Straussa, han contribuido a este vaciamiento del lugar del centro de la Metafísica occidental (1998, 102)

Así también, es un método catastrófico, que explica el surgimiento de las formas a partir de discontinuidades en los campos de fuerzas, subyacentes de las morfologías dadas,

y por último es un método propio de supervivientes más que de herederos, como dice Luis Martín Santos, ya que está obtenido a partir de los restos del naufragio de la modernidad, más que recibido mediante la transmisión normal de la herencia de la misma (1998, 39)

Aplicando el método mismo histórico-crítico de Espinosa, y su desarrollo en el moderno método de la antropología social y cultural, que explica Marvin Harris, en su obra, *El desarrollo de la teoría antropológica*,⁵ podemos encontrar una influencia cultural de su entorno científico inmediato del siglo XVIII, pero que remontándonos a sus orígenes sociales judíos, también veremos que el método no desencadena en conclusiones científicas de carácter más materialista, sino que también, tal como se ve en el TTP y como hemos señalado en la tesis anterior del pueblo judío, llega a las mismas conclusiones teológicas del Dios trascendente y personal, que los de su tradición cultural judía.

Como explica De Angelis, en su obra *El método geométrico de Descartes a Spinoza*, una de las características de las filosofías renacentistas de los siglos XVI y XVII, es su exposición more geométrico, pues Euclides había universalizado el saber axiomático en

⁵Harris, M, considera que el método de la antropología social y cultural, ya nace desde la publicación de Jonh Locke (1690) *An essay concerning human understanding*

todos los ámbitos, no solo en la geometría. Esta forma expositiva axiomática fue adoptada también por los filósofos que no seguían la física mecanicista. “En efecto, en la literatura filosófica de aquella época encontramos tratados escritos, no cabe duda en forma geométrica, bien que provenientes de ambientes de cultura escolástica.” Pero los filósofos mecanicistas estimularon su uso. Espinosa es el filósofo que ha usado más el método geométrico, sin embargo “no nos ha explicado jamás que cosa lo indujo a demostrar de aquel modo en su *Ética*” (1968, 25) Antes de su *E. Espinosa* escribió una demostración geométrica en sus primeros dos libros, TB y TRE, y de una parte del tercero de los Principios de la Filosofía de Descartes. Y en el Prefacio de esta obra su amigo médico Meyer, sí que nos explica las razones del método geométrico: Espinosa transcribió en orden sintético, aquello que Descartes había escrito en orden analítico, para demostrar así las mismas doctrinas de un modo familiar a los geómetras. (PFD, Prefacio). Sin embargo, al analizar los PFD, vemos que Espinosa ya empieza a mostrar sus divergencias respecto a la concepción de la sustancia, a la causa del error, y también critica los axiomas sobre los cuales Descartes funda su demostración de la existencia de Dios, y los sustituye por otros, efectuando una demostración distinta (PFD, I) Di Angelis nos dice que “si tales divergencias podían representar a los ojos del lector, simplemente la expresión de un cartesianismo revisado y corregido, había otras divergencias más profundas” (1968, 27). Su amigo médico Meyer, nos dice que Espinosa se diferenciaba de la doctrina que exponía y criticaba algunos de sus aspectos fundamentales. Así se daba la paradoja de una obra escrita en forma geométrica, y que habría debido tener la fuerza probatoria y convincente de un tratado de matemáticas, pero el autor era el primero en no creer. De aquí deduce Copleston que el método geométrico es un mero adorno. Sin embargo, Di Angelis, considera que:

esto, empero, no indujo a Spinoza a una crítica del método geométrico y a un abandono del mismo. Más bien los Principios se pueden así considerar la prueba general de la aplicación de tal método a la filosofía spinozista, si se tiene presente que antes de su publicación (crt. Carta 3 y 9), Spinoza había comenzado la redacción de la *Ética*, demostrada según el método geométrico (1968, 27)

A veces hay modificaciones no declaradas, como aquella revelada por Gilson a propósito del problema de la distinción real entre el alma y el cuerpo. Pues en su solución, nos dice Gilson, Descartes y Espinosa destacan aspectos distintos. Para Francisco Martínez, la exposición “more geométrico” de los PFD se debió más bien al carácter subversivo de Espinosa en frente de la cultura opresiva del Barroco, para probar a ver si aceptaban su método geométrico. (1988, 165). Anteriormente, ya Espinosa había hecho un primer ensayo del método geométrico, y lo había añadido al TB, como primer apéndice. Al demostrar los *PFD*, para explicarle el cartesianismo a su compañero de piso estudiante de teología, Espinosa repetía la misma tentativa sobre un sistema metafísico más acabado, y sobre una buena parte de la física cartesiana, que sí que acepta en gran parte, y en la que el método geométrico es más adecuado para la materia inorgánica, que estudia la física teórica de Descartes. Por otra parte, Meyer quería expresar el cartesianismo en un medio más eficaz, es decir en la demostración geométrica. Como el siglo XVII es el siglo del método en las ciencias empíricas, la filosofía también recoge las aportaciones de la física, de la matemática contemporáneas, reflexiona sobre su método y sobre sus conclusiones. Así también, “este método también tendría que afectar a la *Metafísica*.” (1988,165).

La obra que inaugura la filosofía moderna es el *Discurso del Método* de Descartes. También Pascal y los autores de la *Logia de Port Royal*, A. Arnauld y P. Nicole, conceden gran importancia al método, que es definido por los últimos como: “el arte de bien disponer una serie de diversos pensamientos, ya sea para descubrir la verdad que ignoramos, ya para probar a otros una verdad que conocemos”. (*Lógica de Port-Royal*, Parte IV, cap. 2). Sin embargo, como indica Di Angelis, la *Lógica de Port-Royal* también criticó muchas de las demostraciones de Espinosa por la reducción al absurdo (I, 9,10,11,12 y II, 18, 29). (1968, 26)

La lógica medieval es una lógica centrada en el lenguaje, mientras que la lógica del siglo XVII es una lógica mentalista, centrada en las ideas del pensamiento, es el arte de conducir la propia razón. Se refieren a cuatro partes de la lógica que corresponden al concepto (idea), el juicio, el razonamiento y el método, que, a su vez, son productos respectivos de las cuatro operaciones esenciales del espíritu: concebir, juzgar, razonar y ordenar. El método también se relaciona con la categoría, central en esta época, de Orden. En el método también tienen importancia el descubrir y el demostrar, que corresponden con el método de investigación y el método de exposición, aunque en esta época el interés se sitúa en el primer aspecto, es decir en el aspecto inventivo, siguiendo a Bacon. Sin embargo, la noción de método sintético axiomático de Espinosa es diferente a esta metodología de investigación de Bacon. Está en la línea del pensamiento de Pascal, de sus opúsculos publicados póstumamente (1728), pero escritos en 1654 y 1658, titulados *Esprit géométrie* y *Art de persuadir*, donde concibe la lógica como un arte de persuadir, es decir, de hacer demostraciones convincentes, y que constan de tres partes:

definir los términos que debemos emplear con definiciones claras; postular principios o axiomas evidentes para probar la cosa de que se trata; sustituir siempre mentalmente en las demostraciones lo definido por su definición.

Esto es lo que hace Espinosa al partir de definiciones estipuladas, en las que define los términos de una manera que no se ajusta a la tradicional, y de axiomas evidentes.

Como indica Francisco José Martínez, citando a Di Angelis, donde el problema del método era más agudo, era en las matemáticas, con los intentos de axiomatización de ramas cada vez más amplias de las mismas. El modelo de esta axiomatización eran los *Elementos de Euclides* (1988, 165). Espinosa habla del método geométrico, en cuanto los *Elementos* de Euclides se consideraban en estos momentos, como el modelo de demostración científica y del método matemático en cuanto la geometría es una parte de las matemáticas.

Otro motivo para aplicar el método matemático, fuera de las matemáticas propiamente dichas, es el que aún en el siglo XVI se consideraba, como los escolásticos, que la filosofía comprendía todas las ciencias profanas, incluida la matemática. Es decir, todas las ciencias, excepto la teología revelada. En este sentido, el método geométrico no aparecía como algo demasiado ajeno a la filosofía.

Otra de las causas del predominio del matematismo, es el auge del platonismo en el Renacimiento, que viene como reacción contra la escolástica, que se había apoyado demasiado sobre ciertos aspectos de Aristóteles. Platón, fruto de la influencia pitagórica, basaba su filosofía sobre la matemática, mientras que Aristóteles, hijo de un médico y biólogo él mismo, al final de su vida, fundó su metafísica sobre modelos biológicos, es decir la basó sobre los seres vivos, más que sobre los números.

Meyer, con la aprobación de Espinosa entendía que la demostración geométrica sintética era estimable sobre todo por su valor pedagógico, pues poseía, según Meyer, particulares dotes de claridad, distinción y evidencia, tales como para convencer también al lector más difícil. Dado que Espinosa demuestra geoméricamente las tesis cartesianas, Meyer tuvo en cuenta lo que había escrito Descartes en las *Respuestas* a las segundas objeciones, a propósito del método geométrico. En esta obra, Descartes juzga inoportuno el método sintético para tratar materias filosóficas.

Como indica Di Angelis, Los autores de las segundas objeciones habían pedido a Descartes que demostrara a la manera geométrica, las tesis sostenidas en las *Meditaciones*, a fin de que el lector pudiese verlas “todas a la vez y como de una sola ojeada” Pero Descartes contestó:

Para quien examina la advertencia que ustedes me dan, de disponer mis razonamientos según el método de los geómetras, a fin de que los lectores puedan comprenderlos inmediatamente, les diré que en cierto modo yo ya he intentado seguir aquel método y que aún continuaré intentándolo. El orden consiste solamente en que aquellas cosas que son puestas en primer término deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes, y que las siguientes deben estar dispuestas de tal modo que sean demostradas sólo por las cosas que preceden. (1968, 27)

Así, el orden es considerado por Descartes en las *Meditaciones*, en las *Reglas* y en el *Discurso*, como el aspecto más importante del método geométrico. Según indica Foucault en su obra *Las palabras y las cosas*, “la relación con el Orden fue tan esencial para la época clásica como lo fue para el Renacimiento la relación con la interpretación” (1998, 64). La mathesis cartesiana es la ciencia general de la medida y el orden. Como toda medida puede convertirse en una ordenación, por ello la “mathesis universalis”, entendida como la ciencia general del orden, se convierte en universal en la época clásica. Hobbes es uno de los teóricos del método que influyó sobre Espinosa, y contrapuso el orden del método demostrativo, a la búsqueda causal del método inventivo. El método demostrativo procede a partir de los primeros principios en base a los cuales se componen y se demuestran las proposiciones; el inventivo procede de los efectos a las causas. Hobbes dedica al método el capítulo sexto de la primera parte de su obra *De corpore* (1665), titulada “Compuesto siver lógica”, y lo define como “la investigación más directa posible de los objetos por medio de las causas conocidas o de las causas por medio de los efectos conocidos”. Dos métodos pues, el resolutivo o analítico y el compositivo o sintético. Estos nombres provienen del aristotélico paduano G. Zabarella, que une al método compositivo, característico de la lógica escolástica, el método resolutivo, que reduce los objetos a sus elementos y condiciones, y que se puede considerar un precursor del método inductivo de F. Bacon.

Cada filósofo prefería un método u otro. Por ejemplo, Descartes eligió el análisis. Espinosa la síntesis, en el cual le precede Zabarella, que subordina el análisis a la síntesis, basándose en que el verdadero procedimiento científico es el sintético que consiste en el conocimiento de las cosas por sus causas. Hecho que ya se daba en la tradición aristotélica para la cual la ciencia es un conocimiento por causas.

Según nos explica Francisco José Martínez, en Espinosa los dos métodos se encuentran necesitándose mutuamente. El T.R.E. que es la declaración de principio del espinosismo, es un proceso inductivo, analítico; en cambio, el sistema, es decir, la E. está demostrada sintéticamente; el espinosismo tiene un doble carácter, como filosofía de la

vida, de salvación y de libertad y a la vez como filosofía del Ser, pero siempre estando este aspecto subordinado al otro. (1988, 35)

Para Hobbes el método de demostrar será el mismo que el de investigar: la primera parte del método va desde las sensaciones a los principios universales, pero la ciencia aparece como la búsqueda de la causa. Hobbes concibe la ciencia como “el conocimiento de la consecuencia y dependencia de un hecho respecto a otro” (*Leviathan*, I, cap. V). Todo el método de demostrar es sintético y consiste en el orden del discurso que comienza con las proposiciones primeras o universalizaciones y procede por composición. La distinción entre análisis y síntesis se va atenuando mucho y al final de siglo casi desaparece.

Según Di Angelis, Espinosa en el TRE, reelabora el pensamiento estoico, al cual se le podía aplicar el método analítico muy bien, ya que en él se remonta del efecto a la causa en una perspectiva finalista. A Francisco José Martínez, no le parece muy correcto este análisis, ya que Espinosa, tiene horror por todo finalismo, y por su crítica expresa del estoicismo. (1988, 76) Aparte aquí, el Supremo Bien no aparece aún como causa del ser humano que lo busca. De todas formas, podría hablarse más que de análisis, de inducción, en tanto que se parte del ser humano que va en busca de su salvación y la encuentra en el Supremo Bien, que sólo en la E. aparecerá como causa.

Di Angelis, también afirma que en el T.R.E. Espinosa no buscaba simplemente preceptos para la vida cotidiana, sino la fundación de la ciencia. Y Francisco José Martínez considera que esto es correcto, pero la ciencia para Espinosa, como dice él expresamente, es sólo un medio para alcanzar el Supremo Bien. Para alcanzar este Bien habrá que llevar a cabo una reforma del Entendimiento para constatar su poder. (1988, 77)

En relación a la primera y segunda tesis del presente estudio, Francisco José Martínez no está de acuerdo con Di Angelis, cuando dice que el ideal espinosista de método filosófico es una combinación del escolástico y el cartesiano (1988, 170). Aunque yo personalmente sí que estaría más de acuerdo con Di Angelis, y también con Peña García, para el cual la E. además de la influencia escolástica, también, según mi segunda tesis, está dentro del ámbito de la teología judía,

“solo aparentemente exhibe una trabazón “ordine geométrico”; en realidad, la *Ética* de Spinoza es una obra “more scholastico rabbinicoque demonstrata (...) La obra de Spinoza respondería a una problemática “medieval” (a veces de signo aristotélico cristiano, pero las más de ellas bebida en las fuentes judías)” (1974, 19)

Sin embargo, sigo a Francisco Martínez cuando considera que el método de Espinosa, por su ligazón indisoluble con el sistema, como totalmente original, lo cual no quita que tuviera precedentes o analogías. Pero Espinosa, aunque respetaba la terminología tradicional, introducía en ella, mediante las definiciones, innovaciones profundas, que dan un sentido peculiar a esos términos tradicionales, los cuales, no se pueden intercambiar en el contexto de la obra espinosista, por los términos de un mismo nombre cartesiano o escolástico. Como indica Francisco José Martínez, el método de Espinosa es deductivo (1988, 170), pero eso no le hace parecerse en nada a la deducción silogística escolástica ya que crea ciencia. Es también inventivo y progresivo, pero, sin embargo, tampoco tiene nada en común con el análisis cartesiano. El método espinosista no es otra cosa que un conocimiento reflexivo, o idea de la idea. Principio fundamental

que no está en sus pretendidos antecedentes cartesianos y escolásticos. En relación a la primera tesis de la presente investigación, yo personalmente, considera que el método de Espinosa es una continuación del método axiomático de Euclides, y de su desarrollo posterior en la silogística de Santo Tomás, pero según estas aclaraciones de Francisco José Martínez. Así también considero que Espinosa, incorpora la estructura reflexiva de la ciencia experimental de su época, que lo hace más original. Pero, además, creo que también coge algo del método analítico, de la misma geometría analítica que inaugura Descartes, con su geometría, que él mismo también desarrolla en su método cartesiano. Pero en general, más bien considero que sigue la axiomática euclidiana, que usó Euclides en su obra *Los elementos*, para sistematizar la geometría ya existente en la Grecia Antigua. Pues la axiomática, parte de ideas universales, los axiomas euclidianos, o lo que Euclides llamaba las nociones comunes, como también los llamará Espinosa. Entendidas como causas, a partir de las cuales se llega al conocimiento del efecto.

Dentro del método espinosista, tienen gran importancia las definiciones, que aparecen como principios de la síntesis. Como explica el autor clásico sobre los estudios de Espinosa, en su obra *Ethique, I*, el libro de la E. “comienza, sin preámbulos, por una lista de Definiciones y una lista de Axiomas. Esta obertura abrupta puede parecer desconcertante. Sin embargo, no tiene nada de natural, pues está guiada por el método.” (Gueroult. 1968, 20)

Francisco José Martínez explica que ya Zarabella tenía esa idea de la definición como un punto de partida fundamental. Las definiciones al principio son puramente nominales, pero al fin de la demostración debemos poseer una definición real o esencial. La diferencia fundamental entre los dos tipos de definición es que la real contiene la causa de lo definido, y la nominal no. Es decir, que la definición real es una definición genérica. Borell es otro matemático que utiliza los mismos principios de la demostración que Espinosa, el cual distingue entre “las definiciones, basadas en una construcción evidente, los postulados, que exponen una construcción evidente cuyo nombre viene del uso, y los axiomas que exponen una propiedad evidente”. (1988, 170). Además, Hobbes, también trató sobre la definición; para él, todas las definiciones, son nominales, arbitrarias, indemostrables, admitidas sin demostración; para Hobbes la definición nominal debe contener la causa de lo definido, esto se debe a una inspiración de los matemáticos de su época y no a la tradición aristotélica, “que reservaba este honor a la definición real” (1988, 171). En las matemáticas todas las definiciones son nominales y también son causales, luego todas las definiciones científicas deben ser nominales y causales. Hobbes parte de un enfoque convencionalista, según el cual las proposiciones primeras de la ciencia que actúan como principio de la demostración y que, por tanto, son indemostrables, son las definiciones, es decir: “verdades arbitrariamente constituidas por parte de aquellos que hablan y aquellos que escuchan” (*De Corpore, I, cap. III*). Por tanto, todas las verdades dependen de las definiciones que son arbitrarias.

En cuanto al aspecto metodológico, comparando Espinosa con Descartes, podemos ver que el holandés se aproxima más a Hobbes que el francés. Para Descartes la idea depende como efecto de lo ideado, el cual contiene en sí formalmente todo lo que la cosa contiene objetivamente. Es decir, que se produce un salto entre lo formal y lo objetivo, se pasa de la esencia a la existencia por un tipo de causalidad metafísica que actúa en el interior de la “res cogitans” y liga a ésta a la “res extensa”, entre las cuales hay una interacción. Sin embargo, esto no es posible en Espinosa, pues para él, todos los atributos

son independientes, y en ellos la causa de las ideas son otras ideas y no lo ideado. Pues para Espinosa, entre los distintos atributos, de los cuales solo conocemos dos, a saber, la extensión y el pensamiento, no hay causalidad sino paralelismo, el mismo acto causal pone en los infinitos atributos infinitos modos, el conjunto de los cuales constituye una modificación de la substancia, que coincide con el acto causal, que pone los modos.

A pesar de los antecedentes entre matemáticos (Zarabella y Borelli) y filósofos (Hobbes), para Francisco José Martínez, el auténtico filósofo que utiliza el método geométrico es Espinosa, (1988, 172) y al juzgar la capacidad o incapacidad de este método para la metafísica, todos los filósofos posteriores se refieren a Espinosa.

Otras posiciones frente al método geométrico, eran las que afirmaban que las consideraciones metodológicas del método geométrico entran en el contexto de la lógica aristotélica y que por tanto no había oposición entre método geométrico y método filosófico. Yo defiendo en mi primera hipótesis esta posición. Por último, estaban aquellos que rechazaban de plano el método geométrico por considerar que sólo había aportado confusión. La fe en el método geométrico se basa en la exactitud de la física matematizada, de la cual se busca la fundamentación en una metafísica homogénea con ella.

Di Angelis considera que el método geométrico de Espinosa también está influenciado por la sociedad burguesa naciente de su época, que buscaba un saber práctico para todos “desde un punto de vista especulativo como un instrumento para la renovación de la ciencia y la filosofía, y desde un punto de vista ético, como el instrumento para un saber accesible a todos y útil a todos” (1964, 187) También, como indica Francisco José Martínez, R Merton, relaciona el gran desarrollo que tuvo la ciencia en el siglo XVII, por un lado con el protestantismo (pietismo y puritanismo, principalmente), por el otro con las necesidades económicas de la época, especialmente las relacionadas con la navegación. Utilizando la hipótesis de Max Weber, que relaciona capitalismo y ética protestante, Francisco José Martínez, está de acuerdo con la interpretación sociológica de Di Angelis, ya que el método geométrico es la clave de la ciencia del siglo XVII. Así también, Merton, en sus análisis de la historia de la Royal Society de Londres, señala el aspecto pragmático de la ciencia:

No es una generalización ociosa ni incauta que todo científico inglés de aquel tiempo (el siglo XVII) suficientemente distinguido para merecer ser mencionado en las historias generales de la ciencia, relacionaba en forma explícita en un momento u otro sus investigaciones científicas con problemas prácticos inmediatos (1988, 174).

En el TTP podemos ver que también Espinosa estaba preocupado por los aspectos sociales y políticos, e igualmente en el CAAI, en el CP, en la Cartas con los científicos de su época, se constata que Espinosa estaba al tanto de la ciencia de su tiempo, y, además, llevó el método científico geométrico también a la metafísica. Sin embargo, Francisco José Martínez considera que el método geométrico ha tenido las influencias de su época, pero sólo se debe al propio Espinosa. Aunque haya bebido en fuentes, siempre las tradujo a su idioma, y los materiales anteriores fueron reestructurados y repensados antes de ser introducidos en la fábrica de su sistema

Después de la Reforma protestante de Lutero en 1517, y otros partidarios de separar la filosofía de la fe, como el mismo Espinosa, la filosofía se separó de la fe en el ámbito protestante. Por una parte, pudo desarrollar el pensamiento científico. Pero, sin embargo,

en el pensamiento católico, con la contrarreforma, se permitió continuar con la metafísica para dar auxilio de la fe, como lo había hecho Francisco Suárez. Pero el método geométrico científico de la metafísica de Espinosa, al ser científico, no se incorporó a la teología católica. y no pudo superar los ataques a la metafísica de Hume. Tampoco Kant pudo convertir a la metafísica en ciencia. Y la metafísica no pudo seguir defendiendo a la religión de las herejías cristológicas, además, la Iglesia católica es un gran gigante que camina despacio, pues hace poco ha aceptado su error de la condena a Galileo, con lo que se abre a la nueva metodología científica. Aunque, con Hegel y el idealismo alemán, el método geométrico en la filosofía se sustituyó por el método dialéctico. Y posteriormente, éste método fue sustituido por el método fenomenológico de Husserl, que consideró a la filosofía por encima de las demás ciencias. Pero también surgió el método analítico y positivismo lógico, de Wittgenstein, en la filosofía anglosajona, en la línea negadora de Hume de la metafísica.

Quizá, en relación a la tercera tesis de esta investigación, a la teología judía le interesaba que el método geométrico estuviera desvinculado de la defensa de la religión cristiana, para poder seguir manteniendo su negación cristológica.

El otro método científico de Espinosa, aplicado a la religión, el histórico-crítico o hermenéutico, sí que ha tenido éxito en las ciencias religiosas y en la hermenéutica bíblica, en el que el estudio del hebreo, como dijo Espinosa, sigue siendo esencial para estudiar el AT. Y desde este método hermenéutico, en el mundo cristiano, se han combatido las herejías cristológicas, y se ha profundizado en el estudio de la Biblia como también hacen los judíos.

Por otra parte la iglesia católica, aunque siga usando de manera viva la metafísica escolástica y la nueva escolástica para dar razón de la fe, no ha sido suficiente para refutar, los grandes ataques de Nietzsche a la religión. Como hubieran hecho en otros tiempos los padres de la Iglesia con la ayuda de la metafísica aristotélica. Como nos dice Francisco José Martínez Martínez, la metafísica, tiene que tomar consciencia de su situación obsoleta:

la primera obligación que se presenta actualmente a la Metafísica es la constatación de su situación después de dos siglos de ataques incesantes. Hume sometió sus conceptos fundamentales (yo, substancia, causa) a una crítica destructiva. Posteriormente Kant rechazó la posibilidad de la Metafísica como ciencia y Nietzsche concibió los conceptos metafísicos como ilusiones lingüísticas que ocultaban formas de vida enfrentadas entre sí. Por otra parte, Freud como Marx desvelaron dichos conceptos como síntomas neuróticos, o ideologemas, que exigían, en ambos casos, un tratamiento profundo y desvelador. En nuestros días, tanto la filosofía analítica como el estructuralismo han decretado, una vez más, la muerte de la Metafísica (1998, 68)

De esta manera podrá renacer de sus cenizas, como el ave Fénix, con la fuerza que le da la defensa de la fe desde la razón. Con Francisco Suárez se produjo una continuidad de la metafísica, pero se quedó parado sin el soporte de la Iglesia católica. Y es necesario un nuevo renacer. Lo que más se parece a la metafísica, creo que fue el movimiento místico iniciado con Dionisio el areopagita, que continuó con los místicos españoles, con la “marrana” Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz.

1.2.2. El método hermenéutico en la actualidad.

La hermenéutica (ερμηνευτική) tiene un remoto origen griego según el cual “ermeneuin” es interpretar lo explicado por los poetas, lo que convierte a la dicha disciplina en el “ars interpretandi,” que a través del derecho romano y los humanistas renacentistas llegó hasta la Edad Moderna, recogiendo también la tradición de la exégesis bíblica, practicada por las escolásticas judía y cristiana, a lo largo de la Edad Media. Hay tres fuentes principales de la hermenéutica clásica: “los textos literarios, los textos sagrados y los textos legales.” (Angelis, 1964, 54). Espinosa está en la tradición judía, según mi segunda hipótesis de esta tesis, y aporta al método hermenéutico su interpretación histórico-crítica de la escritura. Por eso llamo indistintamente al segundo método científico, objeto de estudio de esta tesis, método hermenéutico, en relación a la evolución histórica de este método hermenéutico desde Grecia hasta Gadamer (Gadamer 1977), o bien método histórico-crítico, en relación a la aportación concreta que hizo Espinosa al método más general hermenéutico.

A partir de la Reforma Protestante de Lutero de 1517 y el humanismo literario, se produce la maduración de la hermenéutica. Y, Scheleirmacher convierte la hermenéutica en ciencia de la interpretación, basada en un procedimiento único aplicable en todo tipo de textos más que en la unidad de contenido de la tradición. El pensador alemán define la hermenéutica como “el arte de evitar el malentendido”, retomando toda la tradición de la exégesis bíblica como búsqueda de los diferentes sentidos en que podemos entender la Biblia, como lo hace Espinosa entre otros. Dilthey da un paso más convirtiendo la hermenéutica de una epistemología de la historia, en la fundamentación esencial de las ciencias del espíritu. Husserl y sobre todo Heidegger y Gadamer, vuelven a dar a la hermenéutica el carácter ontológico que Dilthey había oscurecido. Heidegger no retoma la hermenéutica como una epistemología de las ciencias del espíritu, capaz de liberarse de las aporías del historicismo, sino como el esfuerzo por captar el sentido del Ser olvidado por la Metafísica occidental, desde su origen. La comprensión es el modo propio del ser-ahí en cuanto está abierto a la pregunta por el Ser, y esta comprensión se despliega sobre el fondo esencial de la historicidad del Dasein. Como explica Francisco José Martínez, con Gadamer la hermenéutica aparece como una ontología que nos permite llegar a la verdad esencial,

“la postura ontológica encuentra su radicalización máxima en la obra de Gadamer *Verdad y Método*, que pone la hermenéutica como ontología y lugar de surgimiento de la verdad esencial inalcanzable por los métodos propios de las ciencias positivas” (1998, 76)

Pero el método histórico-crítico para interpretar los Libros santos, que nació de la filosofía de Espinosa principalmente, no está incluido en la hermenéutica filosófica actual, según Gadamer. Pues con la propuesta de separación que hizo Espinosa en la línea de Lutero, ya dividió su actividad en filosofía y teología. Aunque, en el mundo católico, Francisco Suárez, sí que unió filosofía y teología, pero los posteriores teólogos alemanes e ingleses, también católicos, ya no usaron de la metafísica para dar razón de su fe, y por eso se fue emancipando la filosofía de la teología. Por ello el método histórico-crítico en sí de Espinosa solo ha continuado en la hermenéutica teológica, no en la filosófica. En esta última solo le ha influido. Aunque yo también defiendo la línea católica de la contrarreforma y considero que el pensamiento hermenéutico bíblico de Espinosa nació de su filosofía, y por lo tanto también es filosofía. A pesar que el mismo Espinosa luchó por diferenciar fe y razón.

Como informa Di Angelis, Espinosa no fue propiamente el primero que aplicó el método matemático a la teología, sino que fue Nicola d' Amiens, en su obra *De articulis catholicae fidei* (1964, 5) En el intento de este siglo de separar la filosofía de la teología, la aplicación del método geométrico a la interpretación de la Biblia, supuso que quien lo usaba, era tachado de libertino y ateo. Por ello la Iglesia católica no usó este método científico ni en la teología, ni en la metafísica para refutar las opiniones contrarias a la Santísima Trinidad, y la metafísica entró en desuso, según la tercera tesis de la presente investigación. A partir de los años 60, después del Vaticano II, la iglesia ya ha permitido el uso del método histórico-crítico

La hermenéutica filosófica según Gadamer, se inserta en un movimiento filosófico del siglo XX que ha superado la orientación unilateral hacia el "factum" de la ciencia, orientación, que resultaba natural, tanto para el neokantismo como para el positivismo de entonces. Pero la hermenéutica es relevante igualmente para la teoría de la ciencia en cuanto que, con su reflexión, descubre también dentro de la ciencia, condiciones de verdad, que no está en la lógica de la investigación, sino que le preceden. Esto ocurre en particular, aunque no sólo, en las llamadas ciencias del espíritu, cuyo término inglés equivalente, "moral sciences", muestra que estas ciencias tienen por objeto algo de lo que forma parte necesariamente, el mismo sujeto que conoce. (1977, 643)

En las ciencias naturales o verdaderas ciencias, el observador altera la observación a nivel microscópico, según indica la moderna mecánica cuántica. En los métodos geométrico y hermenéutico propuestos por Espinosa, también el investigador alterara el resultado de su investigación, pero eso no supone que sean saberes y métodos científicos inferiores. Gadamer dice que, si en la moderna microfísica el observador no puede eliminarse de los resultados de sus mediciones, y por lo tanto tiene que aparecer en sus propios enunciados, esto tiene un sentido muy preciso, que puede formularse en expresiones matemáticas. Cuando en la moderna investigación, sobre el comportamiento, el investigador descubre estructuras que determinan también su propio comportamiento, de una manera heredada, por la historia de su propio grupo humano, quizá aprenda también algo sobre sí mismo. Pero precisamente porque se está mirando con unos ojos distintos de los de su "praxis" y su autoconciencia, y en la medida en que con ello no sucumbe a un pathos, ni de glorificación ni de humillación del hombre. Cuando en cambio, se pone al descubierto el punto de vista propio de cada historiador, cada vez que se examinan sus conocimientos y valoraciones, esta constatación no representa una objeción contra su cientificidad. No dice nada sobre si el historiador, en virtud de su vinculación a su propio punto de vista, se habrá equivocado y habrá entendido o evaluado mal una tradición, o si más bien habrá conseguido poner de manifiesto algo que hasta entonces no había sido tenido en cuenta, justamente porque su punto de vista le permitió observar algo análogo en su inmediata experiencia temporal e histórica. En el caso del método histórico-crítico de Espinosa, tampoco se le ha de exigir falta de objetividad, pues ni las ciencias empíricas lo tienen. Gadamer considera que nos encontramos, en medio de

una problemática hermenéutica; pero esto no significa en ningún caso que a su vez no tengan que ser los medios metodológicos de la ciencia los que le sirvan a uno para decidir bien o al menos, para desconectar el error e intentar ganar conocimiento. En las ciencias "morales" esto no supone la menor diferencia respecto a las otras ciencias de verdad (1977, 643)

El método que inaugura Espinosa en la interpretación de la Biblia, también es científico como el que usan las ciencias naturales. Y aquí también podríamos incluir el otro método geométrico de Espinosa aplicado a la filosofía, que ha dado lugar al desarrollo de las ciencias del espíritu.

De las ciencias sociales empíricas, Gadamer indica que hay una “pre comprensión,” que guía su planteamiento. Son sistemas sociales ya en curso, que mantienen a su vez en vigencia normas que proceden de la historia, que son científicamente indemostrables. Representan no sólo el objeto, sino también el marco de la racionalización científico-empírica, en cuyo interior se inserta el trabajo metodológico. Aquí, la investigación recibe su problema, generalmente de alteraciones, en el nexo funcional social vigente o también, de la ilustración de una crítica ideológica, que se opone a las relaciones de dominio establecidas. A las ciencias sociales “le sale al encuentro una especie de necesidad de fe que literalmente las arrastra y las lleva mucho más allá de sus propios límites” (1977, 644). Esto, lo ilustra Gadamer, con el ejemplo clásico que J. S. Mill aduce para la aplicación de la lógica inductiva a las ciencias sociales: “la meteorología no puede predecir con seguridad el tiempo”. Gadamer dice que, a la hermenéutica, a la que ha dado lugar el método histórico-crítico de Espinosa, muchas veces se la excluye como ciencia: “De hecho la absolutización del ideal de la “ciencia” ejerce una fascinación tan intensa que conduce una y otra vez a considerar que la reflexión hermenéutica carece de objeto. (1977, 644) Una filosofía de las ciencias, que se comprenda a sí misma como teoría de la metodología científica, y no acepte ningún planteamiento, que ella no puede caracterizar como sensato, por su propio proceso de ensayo y error, no se hace consciente de que con esta caracterización ella misma se encuentra fuera de sí. Por lo tanto, dice Gadamer, que la filosofía no ha de contentarse en la actualidad con ser solo una filosofía de la ciencia, sino que ha de convertir el método hermenéutico, en el método propio de la filosofía, a nivel científico. Incluida la hermenéutica religiosa.

Por otra parte, Gadamer indica que el diálogo filosófico con la filosofía de las ciencias no parece lograrse nunca del todo, debido a la lógica de las cosas. Una buena muestra de ello es el debate entre Adorno y Popper, así como el de Habermas y Albert. Y desde luego “el empirismo de la teoría de la ciencia, al erigir la “racionalidad crítica” en baremo absoluto de la verdad, tiene que entender la reflexión hermenéutica consecuentemente como un oscurantismo teológico” (1977, 645)

Gadamer se plantea que significa la reflexión hermenéutica para la metodología de las ciencias, y que relación guarda la tarea crítica del pensamiento, con la determinación que la comprensión recibe de la misma tradición. La agudización entre verdad y método, en su trabajo está guiado por una intención polémica. Como el propio Descartes reconoce, forma parte de la estructura especial del enderezamiento de algo torcido el que se lo tenga que torcer en dirección contraria. “Y la cuestión estaba realmente torcida: no tanto la metodología de las ciencias como su propia autoconciencia reflexiva.” (1977, 646). La reflexión de Gadamer no representa una desviación sobre la objetivación científica, pero esto no lo entienden así ni Habermas ni Apel, según el propio Gadamer. Dice Gadamer que están obcecados con el metodologismo de la teoría de la ciencia, que sólo tienen ante sus ojos reglas y su aplicación. No se dan cuenta de que la reflexión sobre la praxis no es técnica. Gadamer considera que el concepto de técnica ha desplazado al de praxis, y es a este último al que él se refiere. La competencia del experto, ha desplazado a la razón política. Gadamer dice que, en esta discusión, “está en cuestión no solo el papel de la

hermenéutica en las ciencias sino toda la auto comprensión del hombre en la moderna era de la ciencia” (1977, 547)

Según Gadamer, hay que tener en cuenta otro aspecto de la hermenéutica, el de que también participa de la inmediatez que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello, y en general, a toda evidencia de la verdad. El autor, trata el problema de la metodología filosófica, y se refiere a éste problema como el “problema de la inmanencia fenomenológica.” (1977, 19). Su libro se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica.

En la tradición metafísica y sobre todo en su última gran figura, la dialéctica especulativa de Hegel, Gadamer se pregunta, ¿qué significa el fin de la metafísica como ciencia? ¿Qué significa su acabar de ser ciencia? Si la ciencia crece hasta la total tecnocracia y hace surgir así la “noche mundial” del “olvido del ser”, el nihilismo predicho por Nietzsche, entonces, “¿está uno todavía autorizado a seguir mirando los últimos resplandores del sol que se ha puesto en el cielo del atardecer, en vez de volverse y empezar a escudriñar los primeros atisbos de su retorno?” (1977, 21)

Gadamer investiga sobre el problema hermenéutico. Se refiere a sus orígenes, con el método histórico-crítico de Espinosa. Nos dice que el fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido, no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu,” existen desde antiguo también una hermenéutica teológica, como la que inicia Espinosa con su método histórico-crítico, y una hermenéutica jurídica, aunque su “carácter concerniera menos a la teoría de la ciencia, que al comportamiento práctico del juez o del sacerdote formados en una ciencia que se ponía a su servicio” (1977, 23). De este modo ya desde su origen histórico, el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. Espinosa ya fue más allá de la ciencia, y aplicó el método científico al estudio de la Biblia, como campo de experimentación delimitado por los libros sagrados.

Gadamer considera que comprender e interpretar textos, no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es un modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Y sin embargo trata de ciencia, y trata también de verdad. Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es éste, y cuál es su verdad? Así el método histórico crítico de Espinosa es un método, no solo científico, sino que se preocupa por de la experiencia humana del mundo de llegar a la verdad.

El fenómeno de la comprensión, no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia, dentro de la ciencia. Se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La investigación de Gadamer toma pie en esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna, frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. Entonces los dos métodos científicos de Espinosa, geométrico y hermenéutico tienen legitimidad, según Gadamer, de aplicarse a

otros campos que no sean los de la misma ciencia, sino a la filosofía, el método geométrico, y a la religión, el hermenéutico.

1.2.2.1. El problema del método.

La autorreflexión lógica de las ciencias del espíritu, que en el siglo XIX acompaña a su configuración y desarrollo, está dominada enteramente por el modelo de las ciencias naturales. Como lo hizo Espinosa en los inicios de las ciencias del espíritu. El filósofo judío, fue un precedente al aplicar el método geométrico de las ciencias naturales, al estudio de la Biblia y a la filosofía, dando lugar a otro método derivado, el método histórico-crítico o hermenéutico, que es la base del método de las ciencias del espíritu del siglo XIX. Como señala Gadamer, un indicio de ello es la misma historia de la palabra “ciencia del espíritu” (1977, 31), la cual solo obtiene el significado habitual para nosotros en su forma del plural. La palabra “ciencia del espíritu” se introdujo fundamentalmente con la traducción de la lógica de J.S. Mill intenta esbozar, en un apéndice a su obra, “las posibilidades de aplicar la lógica de la inducción a la “moral sciences”. El traductor propone el término *Geisteswissenschaften* (1977, 31). El contexto de la lógica de Mill, permite comprender que no se trata de reconocer una lógica, propia de las ciencias del espíritu, sino al contrario, de mostrar que también en este ámbito tiene validez única el método inductivo que subyace a toda ciencia empírica. Como habrá propuesto Espinosa, en su método lógico, aplicado a la Ética. Sin embargo, Mill forma parte de la tradición inglesa, cuya formación más operante está dada por Hume, en su introducción al *Treatise*. También en las ciencias morales, se trataría de reconocer analogías, regularidades y legalidades, que harían predecibles los fenómenos y discursos individuales. Este objetivo no se alcanza por igual en todos los ámbitos de los fenómenos naturales. La razón de ello estriba en que no siempre pueden elucidarse satisfactoriamente los datos que permitan reconocer las analogías. Así, por ejemplo, la meteorología trabajaría por su método igual que la física, sólo que sus datos serían más fragmentarios y en consecuencia sus predicciones menos seguras. Y lo mismo valdría para el ámbito de los fenómenos morales y sociales. La aplicación del método inductivo estaría también en ellos libre de todo supuesto metafísico, y permanecería completamente independiente de cómo se piense la génesis de los fenómenos que se observan.

El verdadero problema, que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento, es que su esencia no queda correctamente aprehendida, si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo socio-histórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico, esté implicada la aplicación de la experiencia general, al objeto de la investigación en cada caso, “el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general” (1977, 32-33). Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórico y único. Sin embargo, Espinosa sí que basaba la comprensión de los fenómenos desde el marco de los principios ontológicos axiomáticos más generales.

Gadamer se refiere a Espinosa, y dice que inicialmente se puso al servicio de la Iglesia, “Spinoza es un buen ejemplo de ello.” (1977, 48) (del uso de la nueva ciencia al servicio de la vieja iglesia) pero que una relación como ésta no podía ser duradera, y “no

cuesta imaginar lo que habría de suceder si se llegaban a poner en cuestión los propios presupuestos cristianos” (1977, 48). Sin embargo, yo considero que los mismos pensadores de la Iglesia católica, desde la filosofía unida a la religión, podrían haber refutado, con los métodos científicos, cualquier intento de negar los principios de la religión cristiana. Por lo tanto, la nueva ciencia hubiera continuado trabajando para la vieja Iglesia, para dar razón de la fe, en los tiempos que le toca defenderse, como lo ha ido haciendo siempre, por ejemplo, antaño con los padres de la Iglesia. Gadamer considera que

el ideal metódico de la ciencia natural, aplicado a la credibilidad de los testimonios históricos de la tradición bíblica tenía que conducir a resultados muy distintos y, para el cristianismo, catastróficos. El camino de la crítica de los milagros al mundo jansenista hacia la crítica histórica de la Biblia no es muy largo. Una aplicación consecuente de esa metodología como norma única de la verdad espiritual-científica, representaría tanto como una autocancelación. (1977, 53)

Además, tampoco para Gadamer, el método científico, como el método histórico-crítico y el método geométrico de Espinosa, han supuesto unos cimientos sólidos al desarrollo de las ciencias del espíritu. Pues Gadamer muestra las dificultades que ofrece a las ciencias del espíritu la aplicación del moderno concepto de método

con vistas a este objetivo persigue la cuestión de cómo se llegó a atrofiar esta tradición y cómo las pretensiones de verdad del conocimiento espiritual científico, cayeron con ello bajo el patrón del pensamiento metódico de la ciencia moderna, un patrón que les era esencialmente extraño (1977, 54).

La disciplina que se ocupa clásicamente del arte de comprender textos es la hermenéutica. Gadamer, considera que el verdadero problema de la hermenéutica tendrá que plantearse sin embargo de una manera bastante diferente de la habitual. La hermenéutica tendría que incluir en sí toda la esfera del arte y su planteamiento. Cualquier obra de arte, no sólo las literarias, tienen que ser comprendidas en el mismo sentido en que hay que comprender todo texto, y es necesario saber comprender así. “La estética debe subsumirse en la hermenéutica” (1977, 217) la hermenéutica tiene que determinarse en su conjunto de manera que haga justicia a la experiencia del arte.

Hegel considera a la filosofía como la forma más alta del espíritu absoluto. En el saber absoluto de la filosofía, se lleva a cabo la autoconciencia del espíritu, que reúne en sí “de un modo superior,” también la verdad del arte. De este modo, para Hegel es la filosofía, entendida como la auto penetración histórica del espíritu, la que puede dominar la tarea hermenéutica. Además del arte, yo considero que habría que incluir también a la religión, tal como se desarrolla en la hermenéutica bíblica, pues como dice Hegel, la filosofía es la forma más alta del espíritu absoluto. Por ello es imprescindible que la filosofía esté unida a la religión otra vez, para que el espíritu absoluto, Dios, se pueda manifestar y hacerse comprensible a los hombres. Por tanto, el camino de Espinosa de separar la filosofía de la religión, tienen solo sentido en la religión judía, en la que, desde sus inicios, la sabiduría de Salomón, tal como se expresa en los Proverbios (Prov. 25), prescindía de la sabiduría griega, es decir de la propia filosofía. Y también tiene sentido en la religión protestante después de Lutero. Además, considero como una tesis de esta investigación, que el método histórico-crítico de Espinosa para interpretar los libros santos, como llaman a la Biblia los judíos, también es en sí una filosofía. Por lo tanto,

Espinosa no separó filosofía de la fe, sino que separó varias ramas de la filosofía, antes unidas.

Sin embargo, Gadamer deja de lado el interés dogmático por el problema hermenéutico, que “el Antiguo testamento despertó tempranamente en la iglesia” (1977, 225), uno de cuyos iniciadores fue Espinosa, con su método histórico-crítico. Aunque, si la filosofía se volviese a unir a la religión, y volviera a interpretar el AT y el NT, la hermenéutica filosófica, tendría un campo de estudio bien delimitado en la comprensión de la revelación. Como lo hace Dilthey, para el que la hermenéutica no llega pues a su verdadera esencia, más que cuando logra transformar su posición, al servicio de una tarea dogmática –que para el teólogo cristiano es la correcta proclamación del evangelio–, en la función de un órgano histórico. Así, para Dilthey, los dos caminos de la filología y la teología “son un mismo proceso en el que al final desemboca en la concepción de una hermenéutica universal, cuya tarea ya no tienen como presupuesto un carácter modélico especial de la tradición.” (1977, 230). Por lo tanto, supera la separación entre la filosofía y teología que inició Espinosa en el TRE.

La formación de una ciencia de la hermenéutica filológica, desarrollada en parte por Scheleiermacher no representa un paso adelante en la historia del arte de la comprensión. Ya que el método histórico-crítico de Espinosa también tiene un componente de estudio filológico importante, al considerar que el estudio del hebreo es imprescindible para el estudio de la biblia, como había dicho Lutero con las frases de “sola scriptura”, “veritas hebraicas”, de volver a las fuentes hebreas Y además el mismo método hermenéutico de Espinosa se llama también método crítico filológico, sobre todo de la filología hebrea.

El verdadero problema de la comprensión, aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido, se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión. Pues es evidente que un planteamiento como éste, anuncia una forma de alienación muy distinta, y significa en último extremo la renuncia a un sentido compartido. Gadamer nos dice que “la crítica bíblica de Spinoza es un buen ejemplo de ello, y al mismo tiempo uno de los documentos más tempranos” (1977, 233). En el T.T.P. (TTP, Cap. VII), Espinosa desarrolla su método interpretativo de la sagrada Escritura, enlazado con la interpretación de la naturaleza. Partiendo de los datos históricos, llega al sentido de los autores, en cuanto que en estos libros se narran cosas históricas de milagros y revelaciones, que no son derivables, de los principios conocidos para la razón natural. También en estas cosas, que en sí mismas son incomprensibles, imperceptibles, y con independencia, que, en su conjunto, la Escritura posee un sentido moral, puede comprenderse todo lo que tiene algún interés, con que sólo se conozca “históricamente” el espíritu del autor. Esto es, superando nuestros prejuicios y no pensando en otras cosas, que las que pudo tener in mente el autor.

Entre la filología y la ciencia natural, en su autorreflexión más temprana, se da una correlación muy estrecha y que reviste un doble sentido. En primer lugar, la naturalidad del procedimiento científico-natural debe valer también para la actitud que se adopte respecto a la tradición bíblica, y a esto sirve el método histórico. Pero también, como indica Gadamer, a la inversa, la naturalidad del arte filológico, que se practica en la exégesis bíblica, del arte de comprender por el contexto, plantea al conocimiento natural, la tarea de descifrar el “libro de la naturaleza” (1977, 235). En esta medida el modelo de la filología puede guiar al método de la ciencia natural. Así, el modelo filológico del método hermenéutico, que Espinosa elaboró en su CGLH, también repercutió en su otro método geométrico, y en el mismo método científico, para interpretar la naturaleza.

Gadamer nos explica también, que la crítica histórica de la Biblia, que logra imponerse ampliamente en el siglo XVIII posee como muestra este examen de Spinoza (1977, 235), un fundamento ampliamente dogmático en la fe ilustrada en la razón.

La reforma prepara el florecimiento de la hermenéutica, que enseñará a usar correctamente la razón en la comprensión de la tradición. Ni la autoridad del magisterio papal ni la apelación a la tradición, pueden hacer superfluo el quehacer hermenéutico, cuya tarea es defender el sentido razonable del texto contra toda imposición. Sin embargo, esto ha dado lugar a la separación de dos ámbitos filosofía y religión, que según Dilthey son el mismo. La contrarreforma había intentado continuar con la unión entre filosofía y religión, para interpretar la Biblia, pero no aceptó el método científico hermenéutico, iniciado por Espinosa. Por ello, una metafísica vacía de los adelantos de la hermenéutica bíblica, se quedó obsoleta. A la Iglesia católica, todavía le queda un largo camino, para refutar todas las objeciones hechas contra la misma religión cristiana, desde la unión de la fe y la razón hermenéutica. Aunque la hermenéutica de Espinosa hizo una crítica muy fuerte contra la religión, y apostó por la separación entre filosofía y religión. Gadamer considera, sin embargo, “que las consecuencias de una hermenéutica así, no necesitan ser una crítica religiosa tan radical como la que se encuentra en Spinoza (1977, 345).

En este sentido, y sobre todo dentro de la filosofía popular alemana, la Ilustración ha limitado con frecuencia las pretensiones de la razón, reconociendo la autoridad de la Biblia y de la iglesia. Así, por ejemplo, Gadamer considera que en Welch aparece la distinción entre las dos clases de prejuicios –autoridad y precipitación-, pero en ellos el autor ve dos extremos “entre los cuales es necesario hallar el correcto camino medio: la mediación entre razón y autoridad bíblica” (1977, 346). A este responde intenta comprender el prejuicio de la precipitación, como prejuicio a favor de lo nuevo, como una inclinación a rechazar de inmediato las verdades, sin otro motivo que el ser antiguas, y estar atestiguadas en autoridades. Por lo tanto, el debate entre razón y fe que reflexiona Espinosa en el TTP, aún sigue de actualidad en los términos de autoridad y precipitación. Así también el ex Papa Benedicto XVI, continua con la reflexión entre fe y razón. (2012)

Antes era cosa lógica y natural, el que la tarea de la hermenéutica, fuese a adaptar el sentido de un texto, a la situación concreta a la que ésta habla. El intérprete de la voluntad divina, el que sabe interpretar el lenguaje de los oráculos, representa su modelo originario. Pero, como indica Gadamer, aún

hoy en día el trabajo del intérprete no es simplemente reproducir lo que dice en realidad el interlocutor al que interpreta, sino que tiene que hacer valer su opinión de la manera que le parezca necesaria teniendo en cuenta cómo es auténticamente la situación dialógica en la que sólo él se encuentra como conocedor del lenguaje de las dos partes. (1977, 382).

El investigador, como en la ciencia microfísica, también interviene en la investigación, por lo tanto, es muy difícil que la ciencia sea siempre objetiva. Sean las llamadas ciencias de verdad, o las ciencias del espíritu.

La historia de la hermenéutica nos enseña también que, junto a la hermenéutica filológica, existieron una teológica y otra jurídica, las cuales comportan junto con la primera, el concepto pleno de hermenéutica. En Espinosa se dan los tres campos, el filológico, en el estudio del hebreo, el teológico al aplicarlo, al AT y NT, y también el jurídico, al pensar también en la sociedad, en una reflexión política y también jurídica, como luego veremos en el análisis del Tratado Teológico Político de Espinosa.

1.2.2.2. La hermenéutica jurídica.

En el TTP, Espinosa también dedica gran parte de su investigación a cuestiones políticas y jurídicas, como luego se verá al final del trabajo. Y por lo tanto también contribuye al desarrollo de la hermenéutica jurídica, con la aplicación de su método histórico-crítico a las leyes de los hebreos.

Para Gadamer, la distancia entre hermenéutica espiritual-científica y la hermenéutica jurídica, no es tan grande como se suele suponer. En general se tiende a suponer que sólo la conciencia histórica, convierte a la comprensión en método de una ciencia objetiva, y que la hermenéutica alcanza su verdadera determinación, sólo cuando llega a desarrollarse como teoría general de la comprensión y la interpretación de los textos. La hermenéutica jurídica, no tendría que ver con este nexo, pues no intenta comprender textos dados, sino que es un simple medio auxiliar de la praxis jurídica, encaminada a subsanar ciertas deficiencias y casos excepcionales en el sistema de la dogmática jurídica. En consecuencia, no tendría la menor relación con la tarea de comprender la tradición, que es lo que caracteriza a la hermenéutica espiritual-científica. Pero tampoco la hermenéutica teológica podría entonces arrogarse un significado sistemático y autónomo. Scheleirmacher la había reconocido, conscientemente a la hermenéutica general, considerándola simplemente como una aplicación especial de ésta. Pero desde entonces la teología científica afirma su capacidad de competir con las modernas ciencias históricas, sobre la base de que la interpretación de la sagrada Escritura, no debe guiarse por leyes ni reglas distintas de las que presiden la comprensión de cualquier otra tradición. En este sentido no tendría por qué haber una hermenéutica específicamente teológica.

Gadamer considera que hoy en día parece una tesis paradójica intentar renovar la vieja verdad y la vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas, en el nivel de la ciencia moderna. El paso que llevó a la moderna metodología espiritual-científica fue su desvinculación respecto a cualquier lazo dogmático. Así Espinosa usa el método científico para desvincular la filosofía de la teología. Sin embargo, Gadamer indica que:

La hermenéutica jurídica se había escindido del conjunto de una teoría de la comprensión porque tenía un objetivo dogmático, mientras que, a la inversa, la hermenéutica teológica se integró en la unidad del método histórico-filológico precisamente al deshacerse su vinculación dogmática. (1977, 3)

La justicia entonces, no se habría separado de su parte dogmática de las leyes, como lo habría hecho la filosofía, respecto a la religión. Luego, en las leyes todavía queda una unión con la parte religiosa, con las leyes divinas. Y el debate entre ley natural y ley divina, al cual reflexiona Espinosa en el TTP, todavía mantienen la actualidad como en la época de Espinosa. En la teología protestante, la verdadera concreción de la revelación tiene lugar en la predicación, igual que la del ordenamiento legal tiene lugar en el juicio. Sin embargo, persiste una importante diferencia. A la inversa de lo que ocurre en el juicio jurídico, la predicación protestante no es una complementación productiva del texto que interpreta. El mensaje de salvación no experimenta, en virtud de la predicación, ningún incremento de contenido que pudiera compararse con el derecho, que convienen a la sentencia del juez. Ni siquiera puede decirse que, el mensaje de salvación, sólo obtenga una determinación precisa, desde la idea del predicador. Al revés de lo que ocurre con el juez, el predicador no habla ante la comunidad con autoridad dogmática. Es verdad que, en la predicación, se trata de interpretar una verdad vigente. Pero esa verdad es mensaje,

y el que se logre no depende de la ida del predicador, sino de la fuerza de la palabra misma, que puede llamar a la conversión incluso a través de una mala predicación. El mensaje no puede separarse de su realización. La sagrada escritura es la palabra de Dios y esto significa que la Escritura mantiene una primacía inalienable frente a la doctrina de los que la interpretan. Como explica Gadamer, “esto es algo que la interpretación no debe perder nunca de vista. Aun en la interpretación científica del teólogo tiene que mantenerse la convicción de que la sagrada Escritura es el mensaje divino de la salvación.” (1977, 40-39). Su comprensión no se agota por lo tanto en la investigación científica de su sentido.

Un continuador del método histórico crítico de Espinosa en sentido tan crítico, es Bultmann. En su obra *Teología del Nuevo Testamento*, considera que la interpretación de “los escritos bíblicos no están sometidos a condiciones distintas de las de la comprensión de cualquier otra literatura”. Bultmann mismo destaca que en toda comprensión se presupone una relación vital del intérprete con el texto, así como su relación anterior con el tema. A este presupuesto hermenéutico, le da el hombre de “pre comprensión”, porque evidentemente no es producto del procedimiento comprensivo sino, que es anterior a él (1958,10). Hofmann, al que Bultmann cita ocasionalmente, escribe que una hermenéutica bíblica, presupone siempre una determinada relación con el contenido de la Biblia.

En relación con el antiguo testamento, Gadamer se pregunta:

“¿cuál es su interpretación correcta; la cristiana que parte del nuevo testamento o la judaica? ¿O ambas son interpretaciones justificadas en el sentido de que hay algo común a ambas y es esto lo que en realidad comprende la interpretación?” (1977, 404)

Un judío, como Espinosa, que comprende el texto bíblico veterotestamentario de manera distinta que el cristiano, comparte con éste el presupuesto de que también a él le mueve el problema de Dios.

Lo que es verdaderamente común a todas las formas de la hermenéutica, es que el sentido que se trata de comprender, sólo se concreta y se completa en la interpretación. Pero que, al mismo tiempo, esta acción interpretadora, se mantiene enteramente atada al sentido del texto. Ni el jurista ni el teólogo, ven en la tarea de la aplicación, una libertad frente al texto.

La científicidad de la ciencia moderna consiste en que objetiva la tradición, y elimina metódicamente cualquier influencia del presente, del intérprete sobre su comprensión. Pero Gadamer, explica que “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación.” (1977, 467). La diferencia entre el lenguaje de un texto y el de su intérprete, o la falla que separa al traductor de su original, no es en modo alguno una cuestión secundaria. Todo lo contrario, los problemas de la expresión lingüística, son en realidad problemas de la comprensión. “Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete” (1977, 467). Con esto el fenómeno hermenéutico se muestra como un caso especial de la relación general entre pensar y hablar, cuya enigmática intimidad motiva la ocultación del lenguaje en el pensamiento. Igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de preguntas y respuestas. Es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y que también en el caso de la interpretación de textos podemos denominar conversación.

La tradición escrita no es sólo una porción de un mundo pasado, sino que está siempre por encima de este, en la medida en que se ha elevado a la esfera del sentido que

ella misma enuncia. Se trata de la idealidad de la palabra, que eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido. Pues, como indica Gadamer, el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito, que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria. “A través de ella la tradición se convierte en una porción del propio mundo, y lo que ella nos comunica puede acceder por sí mismo al lenguaje (1077, 468).

Para Gadamer, “comprender e interpretar están imbricados de un modo indisoluble”. (1977, 479). La implicación de toda interpretación en la comprensión está en relación con el hecho de que el concepto de la interpretación, no sólo se aplica a la ciencia, sino también a la reproducción artística, por ejemplo, a la interpretación musical o escénica.

Toda lectura, silenciosa o no, contiene básicamente también interpretación. No es que la comprensión en la lectura sea una especie de escenificación interior en la que la obra de arte alcanzase una existencia autónoma, aunque encerrada en la intimidad de la interioridad psíquica. La interpretación de la música o de la poesía, cuando se ejecutan en público, no difieren esencialmente de la comprensión de un texto cuando se lo lee: comprender implica siempre interpretar. Y lo que hace el filólogo, consiste también en hacer legibles y comprensibles los textos, o lo que es lo mismo, en asegurar la correcta comprensión de un texto frente a sus posibles malentendidos. En definitiva, el método histórico-crítico de Espinosa aplicado a la Biblia, ha contribuido a la concepción interpretativa actual de la hermenéutica

1.2.2.3. Lenguaje y verbo.

Según explica Gadamer, la idea cristiana de la encarnación, no significa corporalización, ni la idea del ama, ni la idea de Dios, vinculadas a esta corporalización responden al concepto cristiano de la encarnación. La relación entre alma y cuerpo, implicada en este tipo de teorías, como ocurre, por ejemplo, en la filosofía platónica-pitagórica, y a la que responde la idea religiosa de la transmigración de las almas, implica, la completa alteridad de alma y cuerpo. El alma retiene en todas sus corporalizaciones su ser para sí, y su liberación del cuerpo es para ella purificación, esto es, reconstrucción de su ser verdadero y auténtico. Tampoco la manifestación de lo divino en forma humana, que hace tan humana a la religión griega, no tiene nada que ver con la encarnación. No es que Dios se haga hombre, sino que se muestra a los hombres en forma humana, manteniendo al mismo tiempo por entero toda su divinidad supra humana. En cambio, el Dios hecho hombre, que enseña la religión cristiana, implica el sacrificio que asume el crucificado como hijo del hombre, e implica con ello una relación misteriosamente distinta cuya interpretación teológica tiene lugar en la doctrina de la trinidad.

Para Gadamer, la encarnación también está relacionada con el problema de la palabra. Ya desde los padres de la iglesia y desde la elaboración sistemática del agustinismo, del alta escolástica, la interpretación del misterio de la trinidad –la tarea más importante que se plantea al pensamiento del medievo cristiano- se apoya en la relación humana de hablar y pensar. Con ello, “la dogmática sigue sobre todo al prólogo del evangelio de San Juan” (1977, 503), y por mucho que los medios conceptuales, con los que se intenta resolver este problema teológico, sean de cuño griego, el pensamiento filosófico gana a través de ellos, una dimensión que estaba vedada al pensamiento griego. Cuando el verbo se hace carne, y sólo en esta encarnación se cumple la realidad del espíritu, el logos se libera con ello al mismo tiempo de una espiritualidad que significa simultáneamente su potencialidad cósmica. Por eso la filosofía es algo más que una reflexión de la ciencia, o una interpretación de los textos. A partir del evangelio de San Juan, la filosofía adquiere

una dimensión mayor que en la época griega, y expresa el Verbo divino, la palabra de Dios. Jesús también usaba la filosofía para explicar el Reino de Dios, puesto que la filosofía había adquirido con él un medio de explicación de la divinidad. Por eso al separarse la filosofía de la teología, como contribuyó Espinosa en el TTP, eliminó de la filosofía una fuente muy elevada de pensamiento, proveniente del Nuevo Testamento que era desconocido por el Antiguo Testamento de los judíos, entre los que se encontraba Espinosa, y que superaba la filosofía griega. Por eso la filosofía ha dejado de estar inspirada por el logos, como lo estuvo la misma filosofía platónica.

Si la filosofía vuelve a impregnarse de teología, volverá a tener la fuerza del Verbo divino, y la filosofía volverá a tener un papel importante en el mundo católico apostólico romano. Al menos, le servirá para refutar a las herejías actuales, y para que el mismo Logos divino, se fuera manifestando más, como decía Hegel en la Fenomenología del Espíritu, (1005, 46) hasta llegar al espíritu absoluto, el conocimiento total del Reino de Dios. Esta unión ya se ha producido en la moderna filosofía francesa que ha hecho un giro teológico de la fenomenología.

Los primeros padres hablan desde muy pronto del milagro del lenguaje, con el fin de hacer pensable aquella idea, tan poco griega, que es la creación. En el prólogo de Juan, se describe desde la palabra, la acción salvadora por excelencia, el envío del Hijo, el misterio de la encarnación. La exégesis interpreta el volverse sonido de la palabra, como un milagro igual que el hacerse carne de Dios.

Platón, en el *Sofista*, describe el pensamiento como “una conversión interior del alma consigo misma” (1872, 263). Y la infinitud del esfuerzo dialéctico, que se exige al filósofo, es la expresión de la discursividad de nuestro entendimiento finito.

En relación a la tercera hipótesis de esta tesis, parece que Gadamer, también estaría de acuerdo con la unión otra vez entre teología y razón. Nos dice que en la teología del verbo podemos retener la unidad interna de pensar y decirse, que se corresponde con el misterio trinitario de la encarnación, encierra en sí que la palabra interior del espíritu no se forma por un acto reflexivo. El que piensa o se dice algo, se refiere con ello a lo que piensa, a la cosa. Por ello al separarse la filosofía de la teología, cuyo objetivo también fue el de Espinosa (TTP, Cap. XVII), se ha perdido una fuente importantísima de verdad que es la del verbo divino, que alimenta la filosofía, desde el estudio de la teología. Por eso si la filosofía se vuelve a unir con la teología, la filosofía adquirirá una fuente directa del verbo divino. Espinosa, como filósofo judío, tal vez no prestó mucha atención al evangelio de San Juan, donde se dice que Jesús es el Verbo divino, pues consideró a Jesús como un profeta más, que dirigió sus enseñanzas a los apóstoles.

1.2.2.4. La universalidad de la hermenéutica.

El lenguaje, es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria. El centro especulativo del lenguaje es un acontecer finito, frente a la mediación dialéctica de lo concepto. Tanto en el lenguaje de la conversación, como en el de la poesía, y en el de la interpretación, se ha hecho patente la estructura especulativa del lenguaje. Consiste no en ser copia de algo, que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje, en el que se anuncia un todo de sentido.

Gadamer compara a Espinosa con Hegel y nos indica que:

cuando Spinoza reconoce en *exprimere y expressio* un concepto ontológico fundamental, y cuando, enlazando con él, Hegel ve la verdadera realidad del espíritu en el sentido objetivo de la expresión como representación, exteriorización; con ello apoya su propia crítica al subjetivismo de la reflexión (1977, 597)

En la reflexión filosófica más antigua, sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu, apenas se hablaba de hermenéutica. Esta era una simple disciplina auxiliar, un canon de reglas que tenía por objeto el trato con los textos. Todo lo más, se diferenciaba como hermenéutica bíblica. Y finalmente existía una disciplina auxiliar, algo distinta, llamada también hermenéutica, en la figura de la hermenéutica jurídica. Esa contenía las reglas para suplir las lagunas del derecho codificado, y poseía por lo tanto un carácter formativo. La problemática filosófica central, que está implicada en el hecho de las ciencias del espíritu, se contemplaba en cambio en ella la teoría del conocimiento – por analogía con las ciencias de la naturaleza, y su fundamentación por la filosofía kantiana. Para Gadamer, la crítica kantiana de la razón pura, había justificado los elementos aprioristas del conocimiento empírico de las ciencias naturales, “esto hizo surgir un interés por proporcionar al modo de conocimiento de las ciencias históricas una justificación teórica independiente”. (1977, 599)

Karl Barth, explica la *epístola a los romanos* (1919), como una crítica a la teología liberal. Se refiere, no tanto a la historiografía crítica, como a la suficiencia teológica, que consideraba que sus resultados, eran sin más, la comprensión de la Sagrada Escritura. La versión de Barth de la *epístola a los romanos*, aún con toda su tendencia contraria a la reflexión metodológica, según Gadamer “es una especie de manifiesto hermenéutico” (1977, 604). Lo que le aleja con Rudolf Bultmann y su tesis de la desmitologización del Nuevo Testamento, no se debe tanto al interés objetivo como, en opinión de Gadamer, a su propia vinculación de la investigación crítico-histórica con la exégesis teológica, y al acercamiento de la autorreflexión metodológico, a la filosofía. Es esto lo que impide a Barth identificarse con el procedimiento de Bultmann.

Según Gadamer, “la discusión actual del problema hermenéutico no presenta en ningún lugar la vivacidad con que se está desarrollando en el ámbito de la teología protestante” (1977, 166) en cierto sentido también aquí se trata desde luego, como en la hermenéutica jurídica, de intereses que van más allá de la ciencia, en este caso de la fe y su anuncio correcto. Pues cuando Lutero desvinculó la filosofía de la religión, dejó el campo abierto a la teología protestante para interpretar la biblia por ella misma. Sin embargo, la contrarreforma católica, que ha mantenido la unión de la filosofía y teología, ha de ofrecer desde la filosofía, inspirada en el mismo Verbo divino, una respuesta a los ataques intelectuales que se han hecho contra el cristianismo.

En la actualidad la discusión hermenéutica también se complica con cuestiones exegéticas y dogmáticas, respecto a las que un profano no está en condiciones de tomar posición. Como antaño se le acusaba a la teología de que estaba llena de conceptos filosóficos de difícil comprensión. Espinosa en el TTP se refiere a esto diciendo que solo el “sumo filósofo” podía entender la Biblia (TTP. Cap. XX). Y en la actualidad, también se podría decir que solo el sumo protestante es el que puede entender la Biblia.

1.3. Los objetivos a alcanzar.

1.3.1. Los objetivos sobre el método geométrico

Un objetivo es el intentar mostrar, en relación a la primera tesis, que el método geométrico de Espinosa, es una continuación del método axiomático de Euclides. También está en la línea de la silogística escolástica. Incorpora la geometría analítica cartesiana. Y además ha incorporado la ciencia experimental. Pero en general, de los dos métodos, analítico y sintético, de las matemáticas, desarrollo sobre todo el método axiomático, más sintético. Pues parte de las definiciones de las causas, en primer lugar, de Dios, entendido como “causa sui,” a la comprensión de los efectos. A diferencia del método analítico cartesiano, que empieza por el “cogito ergo sum,” para llegar a Dios. Aunque ambos autores utilizan los dos métodos, sintético y analítico.

Otro de los objetivos que intento comprender, en relación a la segunda y tercera tesis, es el de porqué considera Espinosa que el fin de la escritura es la obediencia. Por eso, no se le ha de aplicar el estudio de su metafísica científica a la fe revelada. Y de esta manera separa fe y razón. Aunque considero que su hermenéutica bíblica, es también filosofía. Pues se trata de aplicar el mismo método metafísico científico, pero ahora a la religión. Como también lo aplicó a la psicología.

También, otro objetivo a alcanzar, es el de considerar que Espinosa aplicó la axiomatización a la filosofía, de la misma manera que Euclides aplicó la forma axiomática a la geometría. Y convirtió a la filosofía en ciencia experimental. Así como muchas otras ramas de la matemática, también aplicaron la axiomática de Euclides. Aunque ya en la actualidad, usaron nuevas axiomatizaciones, como la de Hilbert. Esta forma axiomática se ve en sus primeras obras, TB, PFD, TRE, CAAI, CP, y sobre todo se expresa en la E. Aunque también en el TTP y en el TP, sigue la estructura axiomática, pero desde la forma de los capítulos, tratados como axiomas. Además, también usa definiciones y demostraciones. Por lo tanto, la hermenéutica de la interpretación de la escritura, también es fruto de su filosofía novedosa. En esta hermenéutica filosófica, el CGLH, representa una estructura gramatical formalizada, como los axiomas de Euclides, que el filósofo judío, aplica a la investigación de Los Libros Santos.

Así también, otro de los objetivos a alcanzar en esta tesis es el de entender por qué la Iglesia católica ha mantenido viva la metafísica escolástica, y no ha podido hacer uso de las nuevas metafísicas axiomáticas científica, como la de Espinosa, para que den razón de la fe. Además, considero que, cuando la Iglesia católica dejó de usar la metafísica científica, para dar razón de la fe, ésta se volvió obsoleta.

Intento también alcanzar otro objetivo, el considerar que desde la metafísica se puede dialogar con las otras religiones monoteístas de manera pacífica, discutiendo con el pensamiento, y no con las guerras. Pero que, al suprimir la metafísica para comprender la fe, y al volverse obsoleta, se ha perdido este diálogo pacífico.

También intentaré alcanzar el objetivo de investigar sobre el criterio de verdad de Espinosa entendido como coherencia de la idea verdadera. A diferencia del criterio de verdad empírico de corroboración con la experiencia. Espinosa rechaza la teoría del conocimiento causalista, según la cual son las cosas externas las que actúan como causa para producir las ideas. Pero según la teoría de Espinosa: un mismo acto causal coloca al Cuerpo en la Extensión y al Alma en el Pensamiento, o lo que es lo mismo, a la cosa singular en la Extensión y a su idea en el Pensamiento.

Otro de los objetivos a alcanzar es el de comprender la importancia de la gramática hebrea en los Escolios de la Ética, además del TTP.

Así también otro de los objetivos es investigar sobre los grados de conocimiento que considera Espinosa, en sus diferentes obras, en el TRE, en la E. y en el TTP.

Otro objetivo a alcanzar es el de investigar sobre las partes del procedimiento axiomático: las definiciones, los axiomas, las demostraciones, los escolios, lemas, corolarios...etc.

También, otro objetivo a alcanzar, es el de diferenciar la filosofía de Descartes de la de Espinosa, por ejemplo, en la teoría sobre la idea verdadera: Espinosa entiende por ideas verdaderas a las que se remiten a Dios, y no cuando coinciden con lo ideado, con el objeto, como lo pensaba Descartes. Espinosa nos dice que todas las ideas que se dan en Dios, son por completo conformes con lo ideado por ellas, y, de esta suerte, son todas verdaderas. Es decir, todas las ideas son en Dios, y en cuanto referidas a Dios, son verdaderas.

El estudio de la libertad y la naturaleza humana, según Espinosa, también es un objetivo importante a alcanzar en esta investigación. Y sobre todo la aplicación del método geométrico al estudio de las pasiones. Que será la base de la psicología moderna.

Otros objetivos importantes a alcanzar es el de investigar sobre la influencia del método científico espinosiano, en la psicología científica actual, en la antropología social y cultural, y en la hermenéutica bíblica.

Además, intentaré alcanzar el objetivo de investigar sobre el entramado metafísico de modos, atributos en la que se expresa la única substancia divina.

Un objetivo psicológico es investigar sobre la mente y el cuerpo, que en el psicólogo Espinosa aparecen unidos. Y en general sobre el comportamiento humano. Pues el psicólogo aplica su método geométrico científico a las cuestiones humanas, anticipándose a la moderna psicología científica del s. XIX. Pues Espinosa nos dice que son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales, según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras. Por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Así, el odio, la ira, la envidia... considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares.

También, otro de los objetivos a alcanzar, es el de investigar sobre los procesos psicológicos básicos que explica Espinosa: memoria, imaginación, conocimiento...etc.

Otro objetivo es el de alcanzar a comprender la idea de noción común de Espinosa.

La comprensión del amor intelectual a Dios será otro objetivo a alcanzar también en esta tesis doctoral.

1.3.1.1. Contenidos del método geométrico.

Según Di Angelis, el método geométrico o matemático, pues se usa indistintamente un nombre u otro, tiene las características generales siguientes: “se articula en definiciones, postulados y axiomas, y en base a ellas surge la demostración,

respetando estas leyes.” Enrico nos dice que cuando la aplicación del método geométrico a todas las ramas de la filosofía, se convierte en una principal preocupación del pensamiento moderno, se prestó atención a la historia de este método y a sus resultados,

en muchas disputaciones del seis o setecientos que tratan sobre el método geométrico por finalidades teóricas, se encuentra una parte amplia dedicada a su historia. En nuestros días, la atención por la historia de tal método ha surgida desde el estudio de Spinoza (1964, 1)

Otra fuente para entender el método geométrico es la de Ludovico Meyer, el amigo médico de Espinosa, que comenta en aquella época, el método geométrico de Espinosa, en los Principios de Descartes. Meyer quiso controlar este método de Espinosa y constituye uno de los primeros ejemplos de justificación histórica y crítica del método geométrico. Así cita Di Angelis a Meyer: “el método con el cual demuestran conclusiones en base a definiciones, postulados y axiomas, es la vía mejor y más segura para buscar y enseñar la verdad” (Angelis, 1964, 2)

Espinosa concebía una filosofía universal que incluía la metafísica, la política, la ética, la pedagogía, la medicina, la mecánica (la técnica), la física. El elenco de la ciencia filosófica no parece completo y por eso se puede creer, considera Di Angelis, que Espinosa compartía la idea general de la filosofía de su tiempo que la consideraba “como suma de toda la ciencia” (Angelis, 1964, 5)

Es propio del siglo XVII sentar las bases de la independencia de alguna ciencia de la filosofía, y por eso su carácter de “universalidad estaba comprometido”. (1964, 5) Además muchos científicos se intentaban alejar de la metafísica. Mientras la filosofía escolástica insistía en el método aristotélico, en los otros campos de la filosofía, el método geométrico se le considera como uno de los más importantes fenómenos culturales del siglo XVII (1964, 5)

Aplicando otro método científico, el fenomenológico, contemporáneo a los otros dos métodos histórico-crítico y al de la antropología social y cultural, podemos aplicar la “epojé” de Husserl, prescindir de la existencia de las cosas, para llegar a la esencia de las cosas mismas que buscamos. En este recorrido por la historia de la geometría hasta llegar al mismo Espinosa destacamos, como hechos importantes para entender el método geométrico de Espinosa, la estructura axiomática usada por primera vez en la geometría, en los *Elementos* de Euclides, y también la moderna geometría analítica de Descartes, junto con el espíritu práctico científico de la burguesía de la época de Espinosa, que inspiran el método geométrico científico, aplicados, tanto a la filosofía, como al estudio de la Sagrada Escritura.

Husserl en su obra, *L'origine de la géométrie*, también sigue la línea del método cartesiano, y convierte a la fenomenología en la ciencia superior a las mismas ciencias empíricas. (1962, 12) Espinosa, inició una nueva escuela hermenéutica al aplicar el método geométrico también a la religión. Y por eso yo también defendiendo el uso de la fenomenología o de cualquier método dialéctico, geométrico... en definitiva filosófico, también al estudio de las Escrituras, como antaño hicieran los padres de la Iglesia. Para refutar, desde sus mismos métodos, las herejías cristológicas. Como en este caso la herejía cristológica de Espinosa, que niega los milagros fundamentales de la encarnación y de la resurrección de Jesús.

En relación al método geométrico objeto de esta tesis, encontramos también que Espinosa usa indistintamente, los nombres de método geométrico o método matemático, porque la primera rama de las matemáticas en axiomatizarse, fue la geometría. Espinosa usa el nombre de método geométrico, refiriéndose a la axiomatización de Euclides, y método matemático, porque la geometría es parte de las matemáticas y por ello son también matemáticas. La axiomatización posteriormente se extendió a otras ramas de las matemáticas, como el álgebra, la aritmética..., con otros sistemas axiomáticos más precisos, como la del matemático alemán del siglo pasado Hilbert. Además, en la actualidad las ciencias exactas, ya no son tan precisas, pues también incluyen en sus estudios la probabilidad, que no es tan precisa como las demás ramas de la matemática. Además, la física cuántica, considera que, a nivel microscópico, no podemos seguir la trayectoria vectorial geométrica de un electrón.

Di Angelis estudia la estructura axiomática científica del siglo XVII, de las definiciones, postulados y axiomas, en base a las cuales se hace la demostración, en el respecto a ciertas leyes: “es exactamente de este aspecto fundamental, el de la estructura general del procedimiento demostrativo, que queremos ocuparnos.” Por eso Di Angelis usa indistintamente la expresión “método geométrico” o método matemático”, como el mismo Espinosa. Así, en el título de la *Ética* y de su refundición de los *Principios cartesianos*, Espinosa habla de demostraciones hecha a la manera según el orden geométrico, “pero en otro lugar habla, sin contraposición, de orden geométrico y de orden matemático, de certeza geométrica y de certeza matemática. (1964, 1)

La expresión “método matemático” tenderá a prevalecer sobre la denominación “método geométrico” a finales del siglo XVII, debido a una pérdida del prestigio repentina del modelo geométrico euclidiano a causa de los nuevos descubrimientos matemáticos e hipótesis a considerar.

Un precedente de la investigación sobre el método de Espinosa, se encuentra en el prefacio de la propuesta de Ludovico Meyer, a la nueva versión de Espinosa, de los *Principios de Descartes*. Di Angelis nos explica que constituye uno de

“los primeros ejemplos de justificación histórica y crítica del método geométrico y, a falta de un amplio y orgánico tratamiento del argumento por parte de Spinoza, el lector de la obra de este último no pudo evitar de hacer uso, tanto más sabiendo que la página de Meyer fue controlada por Spinoza” (1964, 2)

Di Angelis cita también el Prefacio:

el método matemático de indagar y de exposición científica, esto es el método con el cual se demuestran conclusiones en base a definiciones, postulados y axiomas, es la vía mejor y más segura para buscar y enseñar la verdad... En efecto las definiciones no son otra cosa que clarísimas explicaciones de los términos y de los nombres con los que designamos las cosas a tratar; los postulados y los axiomas, a saber las nociones comunes del alma, son enunciados tan claros y evidentes que todos ellos que simplemente no habíamos comprendido bien sus términos, no pueden de hecho negar su asentimiento. (1964, 2)

Además de la parte de la ciencia de la geometría que influye en el método y le da el nombre de método geométrico, también hay un contenido de lógica deductiva del método, tal como explica Francisco José Martínez (1988, 162-227; 2007, 172.180) Esta parte lógica es la que más se acepta en la consideración del método geométrico de Espinosa, entendido como método sintético, en oposición al método analítico característico de la

filosofía de Descartes. Mientras que según dice Copleston, la parte geométrica del método de Espinosa, sería más bien un adorno geométrico, que Espinosa ha puesto a su método, pero su método no tiene la ciencia de la geometría, aunque son numerosos los ejemplos de la geometría que usa Espinosa.

Descartes y Espinosa consideran que el método geométrico no ha de ser exclusivo de las matemáticas, sino que también la filosofía puede usarlo para que sus verdades no sean solo probables. Pero el uso de la geometría es más bien como el Órganon aristotélico, para la exposición de los contenidos metafísicos. De hecho, Descartes usó una moral provisional, basada en las costumbres de su época, mientras buscaba un método para la ética, que no pudo encontrar porque falleció antes. Y aunque Espinosa continuó con esta idea del método aplicado a la ética, la geometría en sí no aparece en la ética de Espinosa, sino más bien su forma axiomática deductiva.

Descartes había hecho avanzar a la geometría hacia la unión con la aritmética (2011, 178), y también aplicó su método geométrico a la metafísica. Mayer presenta las definiciones que Descartes da de los métodos analítico y sintético, a final de las *Respuestas a las segundas objeciones*, escrito, que según comenta Francisco José Martínez, “constituye un fragmento en el que se muestra la utilización del método geométrico” (2007, 43). El análisis presenta la manera que ha permitido encontrar las cosas de forma metódica, la síntesis usa “una cadena de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas” que nos hacen pasar de los antecedentes a los consecuentes de manera infalible. Según Meyer, Espinosa se ha propuesto en este librito “redactar en orden sintético lo que aquél [Descartes] había escrito en orden analítico”, completando las aportaciones de “aquel astro, el más brillante de nuestro siglo”, que fundó los cimientos de la filosofía de modo claro y evidente de forma que a partir de ellos y mediante el método y la certeza propios de las matemáticas se puedan demostrar todas las verdades de la filosofía, permitiendo que ésta pueda escapar del círculo en el que permanece encerrada por aquellos que, al restringir el método geométrico a las matemáticas condenan a la filosofía a la utilización de argumentos probables que sólo pueden proporcionarle cierto grado de verosimilitud, pero nunca un grado suficiente de certeza (2007, 43).

Para el filósofo francés, la libertad es una experiencia metafísica evidente. Sin embargo, para el filósofo holandés, la libertad es sólo la expresión de la necesidad con la que Dios actúa. Por otra parte, como indica Francisco José Martínez, mientras que para Descartes no hay una medida común entre el entendimiento de Dios y el de los hombres y su relación es puramente analógica, la univocidad radical del espinosismo, hace que la relación que en el mismo se establece entre el entendimiento humano y el divino sea el de la parte al todo, una diferencia de grado y no de naturaleza” (2007, 45).

El método de Espinosa es un método que “aparece como eminentemente productivo.” Espinosa, evoluciona desde la visión neoplatónica renacentista de la Naturaleza a la concepción del mundo que empezaba a tener la ciencia de su época que manifestaba una visión fisicomatemática de la Naturaleza. La nueva física exige otra metafísica que es la que trata de crear Espinosa. El trayecto del conocimiento irá desde la imaginación hasta la ciencia intuitiva que culmina en el Amor intelectual hacia Dios, es decir hacia la totalidad de la Naturaleza. El método de Espinosa consta de definiciones y axiomas o postulados, que van seguidos por proposiciones numeradas, con sus demostraciones, terminadas con las letras Q.E.D. (quod erat demonstrandum, “lo que

había que demostrar”), y corolarios. Espinosa no concedió una importancia primordial a los atavíos externos del método, como las fórmulas de exposición, el empleo de letras como Q.E.D., y de palabras como “corolario”. Pero si consideraba que era un método infalible de desarrollar la verdadera filosofía, en cuanto a la deducción lógica de proposiciones, a partir de definiciones que expresen ideas claras y distintas, y de axiomas evidentes por sí mismos. Espinosa estaba convencido de que cada definición expresaba una idea clara y distinta, y de que “toda definición de una idea clara y distinta es verdadera.” (Carta 4). Espinosa supone que la deducción lógica a partir de ideas claras y distintas, proporciona una explicación del mundo, al hacer inteligible el mundo de la experiencia. Esto supone que la relación causal es afín a la relación de implicación lógica: el orden de las ideas y el orden de las causas es el mismo, “el orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas” (E. Parte II, Prop. 7). La deducción lógica de conclusiones a partir de las definiciones y axiomas es al mismo tiempo una deducción metafísica, y nos da un conocimiento de la realidad. Para Misrahi y para Francisco José Martínez el método de Espinosa es deductivo por necesidad

El método de Espinosa para permitir al conocimiento reproducir fielmente la imagen de la Naturaleza exige pues una deducción verdadera ya que solo esta forma discursiva y progresiva del conocer puede reproducir el movimiento mismo de las cosas, y al pie de la letra el orden de su progresión (1988, 182)

A Espinosa se acusó de ateísmo y materialista, y por eso lo expulsaron de la sinagoga. Es esta idea panteísta de su filosofía la que ha prevalecido a lo largo de la historia, y en muchos estudiosos actuales, por ejemplo, en Francisco José Martínez. (1988, 177). Sin embargo, Miquel Beltrán ha propuesto un nuevo estudio que sitúa al filósofo holandés en la línea de los pensadores teólogos judíos de la Edad Media, (1998, 35), tal como yo también defiendo en la segunda tesis de la presente investigación. Seguramente aquellas acusaciones de su ex comunicación no eran ciertas, y a Espinosa, los suyos le juzgaron injustamente.

La dificultad está en que análisis de su influencia científica conducen a una filosofía en apariencia materialista. Como indica Francisco José Martínez, en primer lugar, el método espinosista aparece como eminentemente “productivo”, como los productos de su taller de pulidor de lentes, influencia de la sociedad burguesa de su momento como han estudiado Adorno y Horkheimer. (1988, 183). Produce las verdades de que consta el sistema. El aspecto productivo se comprueba en la importancia dada a la definición geométrica que contiene en sí la causas de lo definido, o a la idea adecuada que, gracias a su autoproducción, lleva en sí misma, como carácter intrínseco, su verdad; lo cual permite rechazar como idealista la idea del criterio de verdad y de una teoría del conocimiento. Espinosa rechaza ya esta necesidad de criterio en el T.R.E. cuando afirma que el hombre se va dando a sí mismo instrumentos cada vez más mejorados de conocimiento, sin ningún criterio previo. Preguntar por el criterio es igual de absurdo que rechazar la forja del hierro (1988, 177), porque para forjar es necesario un martillo que a su vez debe ser forjado

Para encontrar el mejor método de investigación de la verdad, no necesitaremos un método mediante el cual buscaríamos este método de investigación y para buscar este segundo método no necesitaríamos un tercero y así hasta el infinito, pues de esta manera nunca llegaríamos al conocimiento de la verdad ni a ningún conocimiento siquiera (TRE. [6])

El método empieza por definirse desde las características de la ciencia empírica, y por eso en apariencia parece que también haya de producir verdades materiales cuantificables, pero no hay que olvidar que se trata de la estructura metodológica para llegar más fácilmente a la verdad, no de la verdad misma.

Espinosa afirma que el comienzo de la verdadera ciencia ya surge de la luz natural de la razón. Gracias a la característica fundamental para la razón de la reflexión, es posible la ciencia, de la cual el método no es más que la idea de la idea, es decir, la autorreflexión que la idea es capaz de producir. La intención de Espinosa no es la de hacernos conocer algo sea material o espiritual, sino la de hacernos comprender nuestro poder de conocer. Aunque Espinosa va llenando después de contenido también este método aplicado a la metafísica, pero esto no significa que sea un contenido panteísta, como el de su entorno cultural renacentista.

Deleuze, citado por Francisco José Martínez, considera que en el T.R.E. empieza partiendo de algo básico para el método, de una idea geométrica, aunque impregnada de ficción. Pero ya en la E. “se empieza a partir de las sustancias calificadas cada una por su atributo, utilizadas como nociones comunes y análogas a los seres geométricos, pero sin ficción” (1988, 178). La idea verdadera descubre su propio contenido interno que no es su contenido representativo. El método, basado en las ideas verdaderas es, por una parte, *regresivo* (va del conocimiento de la cosa al conocimiento de la causa, el cual envuelve al anterior) y además es “sintético” (se eleva a una esencia como razón genética de todas las propiedades cognoscitivas) (1988, 179). Por otra parte, el método es “deductivo”, en él todas las ideas se encadenan unas a otras a partir de la idea de Dios. En esta dirección hacia lo inefable, podemos ver que la influencia de la cultura judía es mayor que la del materialismo mecanicista de su siglo. Como la ciencia experimental de su época, también este método es formalmente “reflexivo” y como dice Francisco José Martínez y Deleuze, es también materialmente es “expresivo” (1988, 179). Por una parte, se basa en la idea de la idea (es reflexivo), y por otra parte sirve para la expresión de la Substancia infinita causa de sí misma, a través de los atributos en la infinitud de los modos. La primera parte del método se basa en la idea reflexiva; la segunda en la idea expresiva, es decir, en la idea adecuada que es el contenido de la idea verdadera. Pero esta interrelación del sistema espinosiano no ha de reducirse a la materialidad, aunque vaya unido a la espiritual, pues el “orden y conexión de las ideas y de las cosas es el mismo,” sino que el atributo de la Extensión es uno más de los infinitos que hay, y que junto con el del Pensamiento son los dos que solo conocemos.

En el método Espinosa se opone a Descartes. Descartes utiliza un método analítico, según el cual se puede conocer el efecto sin conocer la causa, este método se basa en la inferencia o en la implicación. Para Espinosa no basta con llegar a una idea clara y distinta, hay que llegar a una idea adecuada. Hay que llegar al conocimiento por la causa, que es el único medio de conocer la esencia. De Descartes sí que se podría concluir que su metafísica es mecanicista y materialista, e incluso que es ateo, puesto que con su explicación física de los torbellinos no necesita a Dios. Pero que como tenía cerca la condena de Galileo puso el argumento ontológico, pero que le provocaba un círculo vicioso en su sistema, al ser Dios la garantía de conocimiento, era necesario tenerlo en primer lugar para deducir que el su primer principio metafísico, el “cogito, ergo sum”, era verdadero y se suprimía la hipótesis del Dios engañador. Espinosa, como miembro de una familia de “marranos” judeoespañoles, sabía también muy bien camuflarse en sus

afirmaciones, pero en su caso creo que le pasó lo contrario que a Descartes, que se le tomó como ateo y se le excomulgó, cuando más bien era gran creyente del Dios de los hebreos.

También, a diferencia de Descartes que usa un método más analítico, el método de Espinosa es más sintético y “reflexivo”, es decir, que nos hace conocer nuestro poder de conocer, y por ello también es “constructivo o genético”, de lo cual recoge el carácter productivo, por último, es “deductivo”, como señala Althusser, citado por Francisco José Martínez, la producción de las ideas es la deducción de lo real (1988, 179).

Para Deleuze, tal como indica Francisco José Martínez, esto hace que el método de Espinosa tenga tres momentos: reflexión, génesis y deducción (1988, 179), aunque Francisco José Martínez cree, que más que tres momentos sucesivos, son tres aspectos del mismo proceso, que es, a la vez, reflexivo, genético y deductivo. En cualquier caso, son las características de la ciencia cuantitativa experimental de su época, que tiene por objeto también producir una técnica para dominar a la naturaleza, no solo describirla cualitativamente como había hecho la física de Aristóteles.

1.3.2.1. El principio de la deducción.

La catalogación de panteísta quizás le viene a Espinosa, según informa Francisco José Martínez, porque su método empieza en sus primeros escritos del TB, por la influencia de la cultura neoplatónica, vigente en el Renacimiento, de la unidad y de la animación total de la Naturaleza (1988, 180). Aunque después en su método ya se centra en los conceptos matemáticos de Dios. Así, ya en el T.R.E. se produce un cambio, aquí la intuición de Dios no es un don directo, sino que debe y puede conquistarse mediante el programa gradual y metódico del conocimiento. El objetivo, aquí de Espinosa es alcanzar la verdad suprema en forma de Supremo Bien y derivar a partir de ella cualquier otra clase de conocimiento en un proceso deductivo sin lagunas.

El punto de partida de la metafísica es pues el conocimiento del intelecto y de sus cualidades y potencias y a partir de esas potencias construir la esencia de Dios y deducir de ellas todas las demás cosas a partir del producto de leyes necesarias y universales de la Naturaleza. Aunque el espinosismo no diluye el ser individual y concreto en la Substancia indeterminada y oceánica, como lo hacen las religiones orientales panteístas, como el Budhismo, tal como explica Raimon Panikkar en su obra *El silencio del Budha*, (1996, 98), sino que lo conserva en cuanto tal en su determinación y peculiaridad, como en las tres religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam. Por eso su metafísica no puede ser panteísta que diluye el individuo en la inmensidad.

Francisco José Martínez considera que la función de la metafísica no consiste en reducir el múltiple ser vivo de los fenómenos a conceptos genéricos vacíos, “sino en comprenderlos y desarrollarlos en su sucesión natural y partiendo de las condiciones reales que los engendran (1988, 180). Lo cual supone una ordenación no sólo del pensamiento sino también del ser.

En este orden lógico, existe una profunda afinidad entre Espinosa y Hobbes especialmente entre la “Lógica”, contenida en *De corpore y el T.R.E.*, según dice Cassirer, citado por Francisco José Martínez, (1988, 180). Esto se comprueba en las teorías de la

definición genética y en la teoría de los afectos. El orden del método que ha dado tan buenos resultados para el estudio de las figuras y de las magnitudes de la ciencia, se traslada ahora a los demás campos teóricos

Pero tanto Espinosa como Hobbes rechazan la inducción baconiana al preconizar que la física descansa sobre una base apriorística. Hobbes utiliza los universales como las cosas fijas y eternas de Espinosa, es decir, como las verdades eternas. Sin embargo, las conexiones entre Espinosa y Hobbes son más a nivel metodológico que doctrinal.

Hobbes en sus diálogos contra Wallis (1660) afirma que el pensamiento constructivo es geométrico y no analítico como defiende Wallis. Hobbes, también habla de un conocimiento deductivo de la realidad empírica, realidad que como para Espinosa, no es sólo la realidad física, sino que abarca los cuerpos, la Naturaleza, el Estado, etc., y este estudio se hace con exclusión de toda teología.

En relación a la deducción, Espinosa evoluciona desde la visión neoplatónica renacentista de la Naturaleza (ser infinito omnipresente, con vida interior, etc.) a la concepción del mundo que empezaba a tener la ciencia de su época que defendía una nueva visión físico-matemática de la Naturaleza, y que exigía también otra metafísica, para conocer la Naturaleza y la Realidad, como la que hace Espinosa aplicando su método geométrico, objeto de estudio de esta tesis doctoral.

Pero este conocimiento de la Naturaleza al que intenta llegar Espinosa, no es una intuición, sino un camino, y su método geométrico se propone ofrecernos el camino más corto para llegar a la meta. Es también un discurso lógico que llegará a convertirse en un saber privilegiado pero que no estará inicialmente construido por él. En efecto, en el TRE, enuncia el conocimiento como un proceso cuyo fin es llegar a la Suprema Verdad y al Supremo Bien pero que inicialmente no está en ellos. El trayecto será largo desde el conocimiento imaginativo hasta la ciencia intuitiva que culmina en el Amor intelectual hacia Dios, es decir hacia la totalidad de la Naturaleza.

Para Francisco José Martínez, el método de Espinosa es deductivo por necesidad:

“El método de Espinosa, para permitir al conocimiento reproducir fielmente la imagen de la Naturaleza, exige pues una deducción verdadera, ya que sólo esta forma discursiva y progresiva del conocer puede reproducir el movimiento mismo de las cosas, y al pie de la letra el orden de su progresión (1988, 182)

Pero este método deductivo, no es la descripción material de los encadenamientos efectivos de la Naturaleza, que son infinitos, y que por lo tanto harían imposible la ciencia, sino que el método se limita al análisis formal del hecho general de la ligazón de las cosas entre ellas. El conocimiento para Espinosa, como para Galileo, es intensivo, no extensivo, elabora los modos de funcionamiento de las cosas más que ocuparse del efectivo funcionamiento de estas. Además, este conocimiento se hace desde el punto de vista de la dependencia lógica de las esencias más que desde el punto de vista de la sucesión temporal de las causas. El método de Espinosa, en este sentido es estático, se ocupa de la dependencia lógica y estructural de las realidades sincrónicas más que de la cadena temporal de la causalidad (1988, 182). El método espinosista es totalmente sincrónico, abandonando la diacronía al reino del conocimiento imaginativo; el entendimiento en cambio, conoce “sub specie aeternitatis”.

En relación a los grados de conocimiento, el método espinosista usa el conocimiento del tercer género, el cual no es nada mismo sino la deducción de las propiedades de las cosas a partir de su atributo o esencia universal. De aquí que Gueroult pueda decir que toda la E. desde el principio pertenece al conocimiento de tercer género ya que parte de una esencia universal, la definición genética de Dios y a partir de aquí construye “toda la teoría de la salvación del hombre” (1988, 183)

Esta misma preocupación salvadora del hombre es la que aparece en el AT y también en el AT, por lo que sus expresiones remiten siempre a su tradición cultural judía.

El método geométrico profundiza en el conocimiento adecuado, no hace una suma cuantitativa, extensiva, sino que proporciona un conocimiento intensivo. La producción del método da un conocimiento de la esencia desde la causa real e infinita, y no por las infinitas causas singulares y finitas, como en el caso de Descartes. Es un producto intelectual eterno y no sometido a la duración y contingencia.

Un conocimiento para ser rectamente comprendido, nos dice Francisco José Martínez, y captado como un conocimiento claro y distinto, debe ser integrado en un encadenamiento deductivo que tiene por punto de partida las nociones comunes (o la idea de Dios). Espinosa ha usado las mismas palabras de “nociones comunes,” que utilizó Euclides en sus *Elementos para* llamar a los axiomas. De esta manera euclidiana, Espinosa indicaba la base fundamental de estas nociones comunes en su filosofía, tal como también lo eran los axiomas, (principios que no requieren demostración), en la geometría axiomatizada de Euclides.

Como indica Habermas, en su obra *Ciencia y técnica como ideología*, en la época de Espinosa aparece la racionalidad instrumental, se ha pasado de una ciencia física de Aristóteles, cualitativa, descriptiva de la realidad, a una interpretación libre del Génesis (Goethe dice en su *Fausto*: “en el principio era la Acción”) que le permite al hombre dominar la naturaleza, pero también, a los seres humanos, con la nueva ciencia experimental cuantitativa (1992, 25).

Francisco José Martínez considera que la razón y la ciencia aparecen al servicio de la transformación técnica de la Naturaleza y no sólo de su explicación. “Por ello racionalismo y nacimiento de la burguesía están ligados, ya que al universo económico capitalista necesita prever y para ello desarrolla un sistema racional que permite controlar la Naturaleza (1988, 184)

Así, a la pura actividad intelectual clásica y medieval sigue una imbricación de razón teórica y razón práctica, esta última no limitada, como en Kant, al campo moral, sino extendida a todo el aspecto manipulador de la razón en su dominio de la Naturaleza. Todo esto comienza a estar presente en el racionalismo y especialmente en el método geométrico de Espinosa.

1.3.3. Objetivos de la investigación del método hermenéutico

Otro de mis principales objetivos de esta tesis, es el de investigar el método hermenéutico de Espinosa. Propongo la hipótesis que este método hermenéutico también es filosofía, pues surgió del trabajo de Espinosa. Y, por tanto, se puede volver a reflexionar desde la filosofía, sobre la religión, como lo hizo el mismo Espinosa en el TTP. Aunque él apostara por la separación entre fe y razón, siguió usando de la filosofía para interpretar la fe. Sin embargo, yo no comparto sus conclusiones tan estrictas, de un método hermenéutico tan riguroso, que le llevaba a negar los milagros esenciales de la resurrección y la encarnación.

Otro de los objetivos a alcanzar de esta tesis es el de comprender por qué Espinosa hace una crítica tan fuerte contra los milagros y la revelación de los intérpretes entre Dios y los hombres: los profetas.

Además, otro objetivo a comprender, es el entender que el Dios de la E., entendido como “substantia infinita causa de sui,” pensado con la luz natural de la razón, desde el método geométrico, también es el mismo Dios, que se reveló a Abraham, que investiga en el TTP, con el otro método geométrico histórico-crítico o hermenéutico.

También, intentaré comprender el objetivo de como el método geométrico también es la base del método histórico-crítico, aunque en la interpretación de la Biblia, no usa la axiomática de forma tan rigurosa, y además incorpora el método filológico del estudio de hebreo.

Así también, intento alcanzar el objetivo de valorar el rigor del método histórico-crítico, frente a la visión más ingenua de la Biblia, que acepta por ejemplo los milagros.

Otro objetivo a alcanzar es comprender la reflexión que hace Espinosa sobre la separación entre fe y razón.

También, otro de los objetivos a alcanzar es si las deducciones de Espinosa aplicando su método histórico-crítico, como la que Moisés no fue el autor del Pentateuco, son definitivas.

Otro objetivo a alcanzar es conocer el fundamento de la teología que considera Espinosa.

Para ello, otro objetivo a alcanzar es el de profundizar en el conocimiento de la lengua hebrea, imprescindible para hacer una hermenéutica de la Toráh.

1.3.4. Contenidos del método hermenéutico.

El método histórico-crítico de Espinosa, se presentaba con la incorporación de los adelantos científicos de las ciencias naturales de su época y ahora lo aplicaba a la interpretación de los textos bíblicos. Una de los trabajos más importantes era el de la reconstrucción de la formación de los escritos. Pero el sentido de los libros sagrados no era histórico, sino el de hacer una narración teológica a través de la historia. Y hay que tener en cuenta estas limitaciones de los hechos históricos narrados en la Biblia. Que, por otra parte, solo recibieron el nombre de documentos históricos a partir de la traducción de los 70 en griego, y después en la Vulgata en latín, que recogían la mentalidad de los estudios históricos de la época griega y romana. Pero los judíos llamaban originariamente a los libros históricos, libros proféticos, entre ellos los 12 profetas, que luego se llamaron menores, y otros escritos, que después todos se llamaron, históricos. El nombre de

pentateuco a los 5 primeros libros, es una denominación puramente formal, penta=5, pero en la literatura hebrea se refieren a la historia desde los comienzos de la creación, en el Gen, hasta los Macabeos. Con la pretensión de hacer una teología a partir de la narración histórica.

Tal como explica Di Angelis, la aplicación del método geométrico en la Escritura fue iniciado un poco antes que Espinosa por Nicola d'Amiens. El método geométrico usado por Espinosa en el TTP de manera menos aparente que en la *Ética*, pero con un peso muy relevante también, tenía un límite en la indemostrabilidad de los fundamentales principios teológicos. Pero para Espinosa lo limitado no era el método geométrico, sino la teología misma. Huet consideró oportuno combatir el TTP escribiendo una ópera teológica de 824 páginas, "more geométrico demostrata," en la que hacía un uso del método geométrico mucho más llamativo que el del TTP. Parece que Huet pensaba que se podía hacer un uso más piadoso del método científico. (1964,6)

En relación a la segunda tesis de la presente investigación, sobre la influencia cultural judía de Espinosa, Francisco José Martínez considera también que Espinosa retorna y amplía la tradición judía de la exégesis bíblica que, a partir de Filón de Alejandría, Maimónides y León Hebreo llega hasta su época. (1988, 239)

El método propuesto por Espinosa es el siguiente: en primer lugar, es el mismo método el que estudia la Naturaleza que el que estudia la Escritura; en efecto, para interpretar la Escritura, es preciso tener un conocimiento histórico exacto y después concluir a partir de estos datos históricos ciertos, deductivamente, el pensamiento de los autores sagrados.

Primero, establecimiento de principios y datos históricos ciertos y después deducir de estos principios ciertos otros que también lo serán si la deducción es legítima.

Otro aspecto importante del método es que es interno e inmanente, al igual que para estudiar la Naturaleza, no debemos acudir a principios no naturales o ajenos a la naturaleza, de la misma manera todas las doctrinas de la Escritura deben ser sacadas de la Escritura misma sin acudir a otras fuentes. Principio de que la interpretación del texto no puede salir de otra parte, más que del texto mismo, interpretación interna y no externa, leída desde el mismo texto y no desde fuera: "la actividad de la Escritura debe concluirse sólo que enseña la verdadera virtud" (TTP, Cap. 7) y no de motivos extrínsecos como el relato de milagros etc.

Por otra parte, como en la aplicación del método axiomático de la *Ética*, hay que extraer las definiciones, pero solo a partir de los diversos pasajes en que se trata en los Libros santos.

Aplicando ya las reglas del método, y sabiendo que es histórico y textual debemos conocer el hebreo. También habrá que agrupar los enunciados contenidos en cada libro y reducirlos a un cierto número de claves principales, hay que establecer el léxico empleado en los textos.

Espinosa está en concordancia con las corrientes contemporáneas de crítica literaria, para las cuales la literalidad y el sentido intra-textual es el único que vale, más que la problemática relación con el exterior de la obra literaria. Para Espinosa el sentido

hay que encontrarlo apoyándose sólo en el uso de la lengua o en razonamientos cuyo fundamento se encuentra en el libro mismo.

La investigación establece un corpus, que son los enunciados que tratan del tema en un libro determinado; después reduce estos enunciados a algunas claves, investigando su sentido y después organiza todos los enunciados del corpus considerado en un orden deductivo lógico.

Es necesario también conocer las circunstancias históricas en que los autores han escrito, para distinguir lo que postulan como doctrinas universales de aquello que sólo vale para tiempo y en un lugar determinado.

Por último, Espinosa dice que en la Escritura lo importante es aquello que podemos captar por la Razón, siendo lo otro sin importancia.

Aplicando el método al estudio de la revelación hecha por los Profetas, Espinosa considera que hay que empezar por los principios más universales, preguntando que es un profeta, que es revelación, y después se descenderá deductivamente a las opiniones concretas de los profetas, llegando a cada relato, cada milagro etcétera...

El holandés indica que la escritura deja “la razón absolutamente libre, y de que no tiene nada en común con la filosofía, sino que tanto una como otra se apoyan sobre una base propia” (TTP, Prefacio). Por ello ha contribuido como Lutero a separar la filosofía de la religión. Sin embargo, según la tercera hipótesis de esta tesis esta separación ha contribuido a que la filosofía pierda el logos, y la metafísica se haya vuelto por eso obsoleta. La Iglesia católica mantenía este verbo divino en la filosofía a partir de la defensa de la fe.

Espinosa nos da un resumen de su obra TTP, indica que pretende desvelar los prejuicios que se derivan de que el vulgo, por los que, movidos por la superstición, adoran los libros de la Escritura, más bien que la propia palabra de Dios. Muestra como la palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en qué hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad. También prueba que la escritura enseña esto, según la capacidad y las opiniones de aquellos, a quienes los profetas y los apóstoles, solían predicar esa palabra de Dios. Lo hicieron así para que los hombres la aceptaran sin resistencia alguna y con toda su alma. Tras explicar, a continuación, cuáles son las verdades fundamentales de la fe, concluye que el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia y que, por consiguiente, ese conocimiento es totalmente distinto del natural, tanto por su objeto, como por su fundamento y por sus medios. No tiene nada en común uno con el otro, sino que cada uno ocupa su dominio sin oposición alguna, y ninguno de ellos tiene por qué ser esclavo del otro. Como, además, los hombres son de un natural sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquéllas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa, llega a la conclusión que hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio, y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe da cada uno es sincera o impía. De este modo, todos podrán obedecer a Dios con toda sinceridad y libertad, y sólo la justicia y la caridad merecerán la estima de todos.

Una vez que ha demostrado qué libertad deja a cada uno la ley divina revelada, pasa a la segunda parte del tema: que esa misma libertad puede y debe ser concebida sin

menoscabo de la paz del estado y del derecho de los poderes supremos, y que no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para todo el Estado. Para demostrarlo parte del derecho natural de cada individuo. Ese derecho se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno y, por tanto, según lo piadoso y lo impío. Considera que los poderes públicos pueden muy bien conservar ese derecho y mantener seguro el estado a condición que se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa. En el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, cada cual es el garante de su propia libertad

Muestra además que nadie hace cesión de este derecho, excepto quien trasfiere a otro el poder de defenderse, y que es necesario que ese derecho natural sea enteramente conservado por aquel, a quien todos han entregado su derecho y vivir según el propio criterio, junto con el poder de defenderse. A partir de aquí, demuestra que quienes detentan la potestad estatal, tienen derecho a cuanto pueden y son los únicos garantes del derecho y de la libertad, mientras que los demás deben actuar en todo según los decretos de aquellos. Pero como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse hasta el punto de dejar de ser hombre, concluye de ahí que nadie puede privarse completamente de su derecho natural, que los súbditos entienden por una especie de derecho de naturaleza.

Después, pasa a tratar el estado de los hebreos y lo describe con bastante amplitud a fin de explicar de qué forma y por decisión de qué personas comenzó la religión a tener fuerza de derecho, tocando de paso otros asuntos que le parecían dignos de ser conocidos. También prueba que quienes detentan la potestad estatal, no sólo son garantes e intérpretes del derecho civil, sino también del religioso, y que solo ellos tienen el derecho de discernir qué es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso. Espinosa concluye que los poderes públicos pueden conservar ese derecho y mantener seguro el Estado, a condición, que se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que quiera.

1.4. Metodología usada en la investigación. Propuesta de dos tesis.

Como el mismo método hermenéutico de Espinosa, intento encontrar la verdad dentro de las propias fuentes originales de los textos de Espinosa, “*veritas espinosiana*.”

Además, sigo las normas estándar de confección de la tesis doctoral, sobre la estructura, las citas bibliográficas...etc.

También propongo una serie de tesis, que intento demostrar en esta investigación. La tesis propuesta en el primer caso, es la de que Espinosa recibió la influencia de su método geométrico sobre todo de la axiomatización de Euclides, de la geometría analítica de Descartes incluso en su concepción ontológica, y de la ciencia experimental. En la segunda tesis considero a la metafísica de Espinosa, y a su hermenéutica, como una filosofía judía. Aunque el uso del método geométrico en metafísica, da apariencias de conclusiones materialistas, como en la física, sin embargo, lejos de ser un sistema panteísta, se refiere al mismo Dios trascendente, que el de los judíos. En relación a esta

tesis, también considero que la Iglesia católica, con los Padres de la Iglesia y la Escolástica, ha mantenido viva a la metafísica. Si la Iglesia hubiera refutado la herejía cristológica de Espinosa, desde la misma metafísica axiomática, otra vez como antaño, la metafísica no se hubiera vuelto obsoleta, puesto que la Iglesia sí que mantiene viva la metafísica escolástica en la actualidad. Pero no la metafísica científica de Espinosa, puesto que no aceptó el método experimental.

1.4.1. Primera tesis: “El método geométrico de Espinosa sigue la axiomática de Euclides”

Como el sistema lógico de Ramon Llull presentado en su obra *Ars Magna*, pretendía encontrar un método universal de las ciencias, con cuyo artilugio inventado por él también pretendía convencer a los herejes de la Santísima Trinidad (2009, 27). Y como después Descartes lo expresaba también en sus reglas del método, que servían para todo el saber, ilustrado con la figura de un árbol, el método geométrico de Espinosa también pretende ser el denominador común de todos los saberes, sean empíricos o humanísticos. Por eso podemos usar el mismo método geométrico espinosiano, en sus dos variantes, para estudiar estas tres hipótesis sobre la geometría en sí, y el pueblo hebreo, y la metafísica. El primero nos ayudará a entender el propio método geométrico, en la historia de la geometría, el segundo a comprender el otro método histórico-crítico, en su aplicación en un hecho histórico, el del pueblo hebreo. Y la tercera nos permitirá reflexionar sobre la relación entre fe y razón, planteada también por Espinosa.

La obra de Husserl, *Origine de la géometrie*, inspira para llegar a la esencia del fenómeno geométrico, prescindiendo de la existencia, es decir aplicamos la reducción, epojé, fenomenológica de Husserl, para entender el método geométrico de Espinosa. Pues como dice Husserl refiriéndose a la geometría galileana,

nuestras consideraciones conducirán hacia los más profundos problemas de sentido, problemas de la ciencia y de la historia de la ciencia en general; e incluso finalmente de una historia universal en general; si bien que nuestros problemas y nuestras explicaciones referentes a la geometría galileana tienen una significación especial (1962, 174).

Le interesa Galileo porque Husserl investiga según una dirección temática determinada, que abre los problemas de fondo totalmente alejados de la historia habitual. En su meditación histórica sobre la filosofía moderna, encuentra por primera vez con Galileo, que, gracias al desarrollo de los problemas de origen geométrico, y al origen de una nueva física, se inicia el método y el comienzo la filosofía a la cual “nuestra vida quiere y debe consagrarse,” (1962, 174), es decir se inicia su método fenomenológico que tendrá su núcleo más fuerte con Descartes. Y, también el método de Espinosa, aunque sintético, también está en los orígenes de su fenomenología, pero sobre todo el método analítico de Descartes. Aunque nosotros tenemos que remontarnos más allá de Galileo, hasta Euclides cuya axiomatización de la geometría, es la que usa Espinosa en su método geométrico.

1.4.1.1. Los axiomas y las definiciones en el método de Espinosa.

Siguiendo la axiomática de Euclides en su obra *los elementos*, Espinosa también considera dos aspectos básicos de su método, los axiomas y las definiciones. Como indica Francisco José Martínez, para Espinosa, los axiomas solo existen en el espíritu, y “no tratan de las esencias de las cosas o de sus afecciones” (1988, 190). Por otra parte, los axiomas se distinguen de las definiciones, en que éstas son singulares y concretas y aquellos son universales y abstractos. Las definiciones conciernen a las cosas y los axiomas conciernen a las relaciones entre las cosas. Los axiomas, como dice Espinosa se basan en la experiencia, y son puestos como verdades evidentes, que no admiten discusión.

1.4.1.1.1. Los axiomas.

La axiomatización es la característica de la ciencia de la geometría en la época de Espinosa, que fue la primera ciencia que Euclides, en el siglo II a. C axiomatizó, pero no es la matemática misma. Posteriormente, las otras ramas de las matemáticas, como la aritmética, el cálculo... han tenido ya una axiomatización. Por eso distinguimos entre geometría en sí, como una de las partes de la matemática, y axiomatización de la geometría. El método geométrico de Espinosa se refiere más a la parte axiomática, y como en su época, la geometría era la única rama de la matemática que Euclides había axiomatizada, creo que Espinosa asoció indistintamente el nombre geometría con el de axiomatización, y así tituló a su obra *Ética more geométrico demostrata*. Aunque Espinosa pone ejemplos de geometría anteriores a Euclides, su método geométrico se refiere más a la axiomatización que inicia Euclides. Y quizás la crítica del Padre Copleston, que el método geométrico de Espinosa tiene unos adornos geométricos, se refiera más al sentido de la geometría en sí. Pues si estuviera demostrada desde la geometría en sí, tendríamos que elegir a la ética de Espinosa como la única verdadera, pues es una ciencia exacta. Sin embargo, la exposición axiomática es de carácter expositivo, y permite que muchas metafísicas científicas lo adopten, lo único que exige es el rigor de la exposición deductiva. Y en este sentido está en la línea de la silogística de Santo Tomás de Aquino, pero que, en lugar de usar la ciencia física descriptiva de Aristóteles, usa la ciencia física cuantitativa y experimental de la revolución científica. Como la geometría analítica de Descartes, que en un mismo eje se pueden representar infinitas rectas verdaderas según infinitas funciones, y no una sola recta como verdadera de una sola función, así también muchas metafísicas pueden elegir el método geométrico de Espinosa, como la misma de Descartes y la propia de Espinosa. En este sentido, el método geométrico de Espinosa sería como una continuación del método silogístico deductivo de Santo Tomás de Aquino, con el que fue expresando las cinco vías de demostración de la existencia de Dios, según la física Aristotélica. Pues la matemática además de la axiomática, también usa el sistema lógico para sus demostraciones, y ambos son exactos. Y en Espinosa nos encontramos una exposición axiomática, pero en las demostraciones se usan las reducciones al absurdo de la lógica.

El primer método geométrico de Espinosa, objeto del estudio de esta tesis, tiene una parte axiomática compartida con todas las ramas de la matemática, y otra parte que se inspira en la geometría en sí. Desde las enseñanzas de Euclides, de las que se nutre Espinosa en su método, y durante muchos siglos después, como indica Alberto Campos

en su obra *La educación geométrica*, “la única rama axiomatizada de la matemática fue la geometría” (1981, 193). Según Brunschevicg “Euclides, sin embargo, para las numerosas generaciones que se han nutrido de su substancia, ha sido menos quizá un profesor de geometría que un profesor de lógica.” (1981, 199) Y por lógica entiendo que se refiere a la axiomatización. Tanto la matemática como la lógica son dos ciencias formales a priori, exactas, con un procedimiento deductivo, que es el que usa Espinosa y también usó anteriormente Santo Tomás de Aquino en su silogística de su obra *Summa Theologica*, para demostrar la existencia de Dios (q.2)

También en el siglo XVII era frecuente llamar tanto método geométrico como método matemático, como indica Di Angelis, “se habla de método geométrico en cuanto a los Elementos de Euclides que vienen a considerarse como el modelo de la demostración científica; y del método matemático en cuanto que la geometría es una parte de la matemática.” (1964, 1). Así por método geométrico entenderemos la axiomatización euclidiana que en el seiscientos se coge como modelo científica, y que Espinosa lo aplica a la filosofía y a la religión.

Es curioso, como nos informa Campos, que la vaga sensación que tiene la gente de la exactitud matemática tenga más que ver con el cálculo, que, con el esquema siguiente, que sí es lo que constituye la matemática por lo menos desde los tiempos de Pitágoras: “Grosso modo, este esquema no ha cambiado desde los griegos”: [Primeros Principios] + [Lógica] = Teoremas. (1981, 194)

Una relación matemática axiomáticamente verdadera dentro de una teoría es una relación matemática para la cual, hay una demostración, es decir una cadena de implicaciones desde los primeros principios hasta ella. Así es como procede Espinosa para explicar su *Metafísica*, en la *Ética* y en los *Principios de la filosofía de Descartes*, parte de los Primeros Principios y de las Definiciones, aplica la lógica axiomática euclidiana, y obtiene nuevos Teoremas demostrados deductivamente.

Campos nos indica que el estado acabado que Kant atribuía a la lógica desde Aristóteles, lo atribuía también implícitamente a la geometría de Euclides (1981, 199). Pues cuando el filósofo pensó en la geometría pura, no tuvo en cuenta desarrollos más cercanos a su época, sino que dio por supuesto que la geometría era la geometría de Euclides. Kant, en la *Crítica de la razón pura*, en la parte de la estética trascendental, investiga las condiciones de posibilidad del conocimiento, y después de analizar los teoremas de la geometría llegó a la conclusión de que, sin la intuición pura a priori, no podría haber geometría tautológica, es decir, verdades necesarias a las cuales se adaptara perfectamente el mundo fenoménico, que es el que podemos conocer, pues la cosa en sí nos es desconocida, y solo podemos pensarla. (2004, 97). Según nos informa Campos, Poincaré dirá más tarde que “en la vasta construcción de Euclides donde los antiguos, no encontraban ningún defecto lógico, todas las piezas se debían a la intuición” (1981, 199) Esta y otras lagunas descubiertas por la crítica del siglo XIX posterior al hallazgo de geometrías no euclidianas, condujeron a que las matemáticas se preguntaran qué era en realidad un axioma o una construcción axiomática, y a que abandonaran la doctrina de los antiguos a este respecto. Las investigaciones culminaron en otra obra maestra de la matemática, los *Fundamentos de la Geometría*, 1899, de David Hilbert, *Carta magna de la axiomática moderna*. Campos considera que la geometría suministró hace más de XXII siglos un primer modelo de axiomatización y “cuanto éste envejeció, suministró también el reemplazo.” (1981, 200) Por tanto el método axiomático-geométrico de

Espinosa, nutrido en las enseñanzas de Euclides se quedó obsoleto a partir del surgimiento de nuevas geometrías no euclidianas y de las nuevas axiomatizaciones. Por eso Hegel acabaría con el método geométrico y propuso el dialéctico. Como le pasó lo mismo a la metafísica de Santo Tomás con el uso de la silogística aristotélica, que se quedó desfasada con la Nueva Revolución científica y el método experimental. Sin embargo, en la Iglesia católica se sigue usando la metafísica tomista pues la Iglesia es un gran gigante que camina poco a poco y todavía no ha incorporado los nuevos elementos científicos de las ciencias experimentales. Si decidiese aceptar el método axiomático, ya no podría usar el de Euclides, como lo hizo Espinosa para su Metafísica, pues han surgido nuevas geometrías no euclidianas y nuevas axiomatizaciones. Además de que el método geométrico ha sido superado por la dialéctica de Hegel, y este a su vez por la fenomenología de Husserl.

Analizar el método geométrico de Espinosa, no solo significa estudiar su parte lógica deductiva, sino también la parte matemática de la geometría de su época, a la cual se inspira.

La influencia de la axiomatización de la geometría de Euclides continua hasta nuestros días, y es el referente axiomático que tenía Espinosa, pues era el modelo que se enseñaba. A lo largo de la historia de las matemáticas, “en principio era de esperar un movimiento de renovación en la enseñanza de la geometría a partir de la obra de cada uno de los grandes geómetras, a saber: Euclides, Hilbert y Klein”. Pero la influencia de Euclides continuó casi hasta nuestros días. Posteriormente la influencia de Hilbert se hizo sentir casi inmediatamente pero solo en contados países. La obra de Klein influyó profundamente en la investigación. En la actualidad, “la influencia de Hilbert y de Klein se acrecienta, mientras que la de Euclides disminuye” (1981, 202).

El manual de geometría de la UNED de primer grado de matemática de Buser Peter, también ha usado el método axiomático “hemos elegido para abordar este curso el método axiomático que desde Euclides hasta nuestros días está dando tan buen resultado” (2011, 8) El sistema axiomático tiene la ventaja de ser riguroso, y el inconveniente de que es lento.

Sin embargo, el método histórico-crítico, o hermenéutico, ha tenido más suerte en la aceptación de las ciencias del espíritu del siglo XIX y de las actuales ciencias religiosas. Porque en parte se ha visto obligada a superar en su mismo nivel científico, las negaciones de Espinosa de los milagros y de la consideración de los profetas, en las que decía que se movían solo por el primer nivel del conocimiento imaginativo. Para poder mantener los pilares fundamentales del cristianismo, a saber, los milagros de la encarnación y de la resurrección de Jesús. Aunque también han surgido otros métodos históricos como el método narrativo que busca la intención del autor, y el método de la antropología social y cultural que estudia las culturas primitivas que todavía perviven en la actualidad. El método histórico-crítico le sirvió a Espinosa para encontrar el autor de los textos sagrados, así dijo que no fue Moisés el autor del Pentateuco.

1.4.1.1.2. Las definiciones.

Las definiciones también son otro elemento importante dentro del método de Espinosa, que también son propios de la matemática.

En el II Escolio de la proposición 7 del libro I de la E. trata de la existencia y de la esencia de la substancia que aparecen como verdades eternas, y Espinosa también expone en esbozo su teoría de la definición.

Pero para hacerlo con orden debe observarse: 1. Que la verdadera definición de cada cosa no envuelva ni exprese más que la naturaleza de la cosa definida. De donde se sigue; 2. Que ninguna definición envuelva ni exprese nunca número alguno determinado de individuos puesto que no expresamos más que la naturaleza de la cosa definida (...) 3. Que es preciso notar que para cada cosa existente hay necesariamente cierta causa en virtud de la cual existe; 4. debe en fin observarse que esta causa debe, o bien estar contenida en la Naturaleza misma y en la definición de cosa existente (cuando en efecto pertenece a su naturaleza existir), o bien darse fuera de ella.

En el método geométrico, la definición solo ha de expresar la naturaleza o esencia de lo definido, lo cual excluye que una definición lleve aparejado ni la existencia de aquello que se define, ni un número determinado de ejemplares de la cosa definida. Sólo en el caso de que la causa de la cosa esté contenida en su definición, caso de la substancia cuya esencia y cuya causa coincide, ya que es “causa sui”, la esencia lleva aparejada la existencia. En el método histórico-crítico también es fundamental el buen uso de la definición como luego veremos al definir los profetas y los milagros de la Escritura.

Las definiciones que encabezan la E. son nominales y reales al tiempo, por una parte, explican lo que concebimos con ocasión de tal palabra, pero también describen lo que las cosas son en sí. Esta es la posición de Gueroult, pero en cambio Deleuze, nos indica Francisco José Martínez, considera que algunas definiciones del libro I son nominales porque no definen la cosa por su causa.

Como indica Francisco José Martínez, citando a Di Angelis, para un pensador como Espinosa que utiliza la terminología clásica, pero adaptándola a su doctrina y cambiando profundamente el significado de los términos que utiliza, las definiciones nominales son imprescindibles. Estas definiciones son el único asidero cierto que tenemos para saber lo que quiere decir Espinosa y no contentarnos con leer según los usos normales de las palabras en la terminología escolástica y cartesiana de las que toma sus términos. Espinosa retoma de Zarabella y Hobbes las definiciones nominales que, a su vez, son genéticas, pues contienen la causa de lo definido. (1988, 186).

Pero de todas formas sean nominales o reales las definiciones no importa porque el mismo Espinosa se desentiende del problema al decir:

Es posible que esto provenga de otras causas, pero me basta haber demostrado una por la que he podido explicar el hecho como si lo hubiese demostrado por su verdadera causa, no creo sin embargo haberme alejado mucho de la verdad, puesto que todos los postulados que he admitido aquí no contienen sobre poco más o menos nada que no esté comprobado por la experiencia (E, II, Escolio, Prop. 17)

Lo importante es descubrir una teoría que nos explique la realidad y esa será verdadera si es adecuada, es decir, si es coherente; el criterio es interno. Además, todos los presupuestos de Espinosa están de acuerdo con la experiencia según nos indica el mismo.

Para Espinosa lo importante es explicar y describir lo real, y una vez lo hemos hecho no importa que otra teoría pueda dar cuenta de los mismo. Lo importante de las teorías son sus consecuencias prácticas, ya que a nivel teórico todas las teorías coherentes y no contradictorias son equivalentes. Lo importante es adoptar el método y la teoría que nos lleva al verdadero Bien, independientemente de que otras convengan también con los hechos. Espinosa mantiene aquí como en otras partes una actitud vitalista y existencial frente al problema teórico.

Como indica Gueroult, citado por Francisco Martínez, en el punto de partida de la ciencia, aparece como una definición primera la esencia de Dios, “por la cual el entendimiento describe una cosa que encierra en sí la razón de su ser” (1988, 187). El principio de la demostración es la construcción genética de la esencia de Dios.

Aquí, además, frente a Descartes, que parte de la posición separada del entendimiento al poner como origen del método la abstracción del “cogito”, Espinosa parte de una idea dada que, presente en mí y en Dios de la misma manera, es una verdad eterna, primaria y definitiva a priori. El método de Espinosa es constructivo, y es genético porque construye sus objetivos al igual que el matemático. Como informa Cassirer, citado por Francisco José Martínez, también el método deductivo, a partir de definiciones primeras, es el método de la ciencia como se puede comprobar en Kepler, Galileo, Leonardo, etc., (1988, 187). Leonardo afirma que no debemos perdernos en la consideración de lo concreto, sino en esforzarnos en llegar a comprender la ley general que planea sobre ello y lo domina.

Otro concepto básico y que está sobreentendido en el “Ordo et connexio” “espinosista es la armonía de Kepler que sería una intuición del mundo como un cosmos ordenado y organizado con arreglo a leyes geométricas; el pensamiento se esfuerza en comprender la armonía no como un atributo de las cosas sino como una función del espíritu. Como indica Cassirer, citado por Francisco José Martínez, Espinosa concede gran importancia al espíritu y dedica a estudiar su poder el T.R.E. el método deductivo queda explicado por Kepler: primero descripción por medio de hipótesis de la naturaleza de las cosas, luego se erige sobre esta base un cálculo, lo que nos permite derivar sus propiedades por medio de rigurosas pruebas deductivas (1988, 188). Kepler en el capítulo II de su *Mysterium cosmographicum*, citado por Francisco José Martínez, nos explica que:

¿Qué, pues, podría haber más admirable, qué podría imaginarse más convincente que el hecho de que lo que Copérnico halló partiendo de los fenómenos, de los efectos, a posteriori, como cuando un ciego guía sus pasos con un bastón, lo que estableció y demostró más por una feliz casualidad que por buena lógica, de que esto, digo, haya podido inferirse por razones obtenidas a priori, partiendo de las causas, de la idea de la creación, y quedando demostrado y comprendido del modo más indudable? (1988, 81)

Igualmente, Galileo sólo toma en consideración como hecho científico aquel que está sometido a un enfoque sistemático, y que coincide con la totalidad de los demás fenómenos.

En todos estos científicos, al igual que en Espinosa, el conocimiento se puede considerar desde dos puntos de vista: 1) extensivo, por la cantidad de objetos que trata de abarcar, 2) intensivo, por el grado de “vigencia y perfección” que conlleva.

Así dice Galileo, en la Jornada Primera de sus *Diálogos sobre los dos sistemas máximos*:

el concepto de entendimiento se dice en dos sentidos, a saber, uno intensivo y otro extensivo. Extensivamente, es decir, en relación a la multitud de cosas por conocer cuyo número es infinito, la razón humana es nada... pero si consideramos el entendimiento intensivamente, en cuanto esta expresión significa la intensidad o perfección del conocimiento de una verdad cualquiera, afirmo que el intelecto del hombre concibe algunas verdades tan perfectamente y está tan absolutamente seguro de ellas como puede estarlo la Naturaleza... Ciertamente que la mente divina conoce muchas más verdades matemáticas, puesto que las conoce todas pero el conocimiento de las pocas que la mente humana ha entendido, creo posee una certeza objetiva igual a la del conocimiento divino, ya que ha llegado a aprehender su necesidad y un grado mayor de certeza no puede darse.

Es imposible tener un conocimiento de lo absoluto, de las cadenas infinitas de causas que tienen su lugar en la duración, pero si es posible un conocimiento absolutamente cierto, (el conocimiento adecuado para Espinosa) Este conocimiento tiene por modelo la matemática, en la cual los conceptos no aparecen por vía de inducción a partir de lo concreto sino como un producto de la definición. Por último, esta definición, fundamental para Espinosa, debe ser genética, es decir, que exprese la construcción de la cosa, lo cual explica Espinosa con el ejemplo de la definición de la esfera como la superficie engendrada al girar una semicircunferencia sobre su diámetro. Esta definición es la más adecuada, aunque ninguna esfera de la Naturaleza se haya engendrado así. Lo importante es la construcción genética, la explicación a partir de la causa y no que, en la sucesión de causas en la duración, se generen así verdaderamente las esferas.

Por último, decir que la definición espinosista siempre es un juicio asertórico universal de forma personal, que pone la propiedad que se considera bajo la denominación que el sujeto que habla (Espinosa), ha escogido y que podría ser arbitraria, esta definición equivale a la posición de objetos en un sistema axiomático cerrado. Como indica Francisco José Martínez, citando a Misrahi, “las definiciones en Espinosa juegan un papel de condiciones pre judicativas del razonamiento” (1988, 190)

1.4.1.2 La influencia de la geometría de Euclides y de Descartes.

1.4.1.2.1. La geometría de Euclides.

El método geométrico de Espinosa se inspira propiamente en la axiomática de Euclides. Para empezar a tratar la figura de Euclides y su gran obra titulada *Elementos* conviene establecer, nos dice el profesor Carlos Dorca Polo, en su obra *Història de la matemàtica*, qué se sabe de él, a pesar que no hay casi información sobre su persona. En el siglo V d.C. Proclo escribió el

Comentario sobre el libro I de los Elementos, en el que dice que: “no mucho más joven que este (refiriéndose a Hermodino de Colofón y Filip de Medma) es Euclides, quien reunió los Elements, recopilando muchos de los razonamientos de Eudoxo de Cnidos, perfeccionando mucho de Teeteto y también demostraciones irrefutables de cosas que estaban pobremente probadas por sus predecesores. Este hombre vivió en tiempos del primer Ptolomeo. Arquímedes, que vino inmediatamente después del primero

(Ptolomeo), lo menciona. Además, dicen que Ptolomeu una vez le preguntó si en geometría existía un camino más corto que el de los Elementos y él le explicó que no había ningún camino tal hacia la geometría. Por tanto, él es más joven que los discípulos de Platón, pero más grande que Eratóstenes y Arquímedes, los cuales eran contemporáneos, tal como Eratóstenes a veces dice.” (2013, 105)

Otra referencia de la contemporaneidad de Euclides y de Ptolomeo se encuentra en Ateneo, el cual sitúa al matemático como uno de los convidados del rey en su *Banquete de los sabios*. Por lo que respecta a Arquímedes, se puede comprobar que en la proposición 2 del libro y del suyo La medida del círculo se refiere a la “segunda proposición del libro de *Euclides*.” Los árabes consideraban que Euclides era hijo de Naucrates y de Berenice y nieto de Zenarco, había nacido en Tiro y vivió en Damasco, de manera que quedaba de alguna manera emparentado geográficamente con sus territorios. (2013, 105)

Euclides fue profesor de la Universidad de Alejandría. Publicó numerosas obras científicas, entre ellas los *Elementos*, cuya importancia científica se mantuvo indiscutida hasta la aparición de la geometría no euclidiana del siglo XIX. En la época de Espinosa esta obra era el referente geométrico. Los *Elementos*, no contienen toda la geometría griega de la época, ni constituyen un resumen de toda ella; más bien, contienen una buena parte de la matemática desarrollada por los matemáticos griegos anteriores y por él mismo, seleccionada con un criterio prefijado, que convirtió ese conjunto de conocimientos en un sistema estructurado según un método, por lo que podemos presuponer que se trataba de un libro de texto. Así pues, este método axiomático de Euclides es el que inspira claramente el método geométrico de Espinosa.

Los *Elementos* están divididos en trece libros o capítulos: los 6 primeros son de geometría plana elemental (Libros I, II, IV y VI tratan de líneas y áreas y figuras planas regulares simples, siguiendo a los pitagóricos. El libro III trata de los círculos, siguiendo a Hipócrates, y el libro V elabora el trabajo de Eudoxio sobre las proporciones); los 3 siguientes, sobre teoría de números (máximo común divisor, mínimo común múltiplo, algoritmo de Euclides, etc.); el libro X, sobre los inconmensurables, y los 3 últimos, sobre geometría de sólidos (el libro XI habla de la geometría del espacio, el XII habla del método exhaustivo y demuestra el área del círculo y, en el libro XIII, se construyen los cinco cuerpos geométricos reguladores estudiados por la escuela pitagórica). El primer libro comienza con una lista de 23 Definiciones, aunque algunas de ellas no pueden considerarse como tales (un punto es lo que no tiene parte, una línea es longitud sin anchura, una superficie es lo que sólo tiene longitud y anchura...) y 5 postulados, y, aunque las hipótesis de Euclides son inadecuadas para los niveles modernos, hasta 2000 años después, la mayoría de los matemáticos consideraron satisfactorio y adecuado su tratamiento. Como Euclides, Espinosa también empieza la *Ética* con Definiciones

Según Buser, La axiomatización comienza por enunciar algunas propiedades que serán admitidas como principios. Las propiedades admitidas sin demostración se llaman axiomas, las propiedades deducidas se llaman teoremas (en lugar de teorema se dice también proposición, lema, observación, etc.). En la actualidad, se estudia la geometría plana de Euclides con el lenguaje de conjuntos: “diremos que el plano euclidiano es un conjunto de puntos, de las figuras geométricas (rectas, circunferencias, triángulos, etc.) son subconjuntos, la distancia y las isometrías son aplicaciones” (2010 ,25)

Euclides no distingue claramente entre “nociones comunes” (axiomas, que son verdades comunes para todas las ciencias) y postulados (que son menos evidentes y se refieren sólo a la materia concreta que se está estudiando). Las “nociones comunes” también es el nombre que le da Espinosa las ideas verdaderas, y son muy fecundas en el método geométrico de Espinosa. Las nociones comunes y postulados en los que se basó Euclides son los siguientes:

- Nociones comunes (axiomas).

1. Cosas que son iguales a la misma cosa son iguales entre sí.
2. Si iguales suman a iguales, los resultados son iguales.
3. si iguales se restan de iguales, los restos son iguales
4. cosas que coinciden una con otra son iguales entre sí.
5. el todo es mayor que la parte.

-Postulados

1. Trazar una recta desde un punto a otro cualquiera.
2. Prolongar una línea recta finita de manera continua a otra línea recta.
3. Describir un círculo con cualquier centro y cualquier radio.
4. Que todos los ángulos rectos son iguales
5. Que si una línea recta corta a otras dos líneas rectas formando con ellas ángulos interiores del mismo lado menores que dos ángulos rectos, las dos líneas rectas, prolongadas indefinidamente, se cortan del lado por el cual los ángulos son menores que dos ángulos rectos.

Grandes matemáticos, a lo largo de los siglos, pensaron que el quinto postulado respondía a una manera de ser de la geometría y, por tanto, no debía postularse sino demostrarse, partiendo de los otros postulados, pero toda tentativa de demostración tenía pasos engañosos. Sólo hace más de un siglo que los matemáticos empezaron a trabajar en la indemostrabilidad del quinto postulado y, por fin, en el siglo XIX, Lobachebscki y Bolilla mostraron dos geometrías no euclídeas, es decir que no cumplían tal principio.

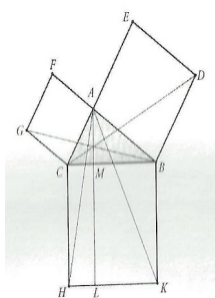
Por tanto, además de la influencia axiomática de Euclides, Espinosa también usa el mismo nombre de nociones comunes que Euclides.

Aparte de los *Elementos*, se deben a Euclides algunos escritos matemáticos, algunos existentes y otros perdidos. Entre los primeros, figuran los *Datos*, obra que parece haberse escrito para aquéllos que, habiendo estudiado los *Elementos*, querían hacer problemas para ejercitar los conocimientos adquiridos en este estudio. *Datos* se compone de un centenar de proposiciones en las cuales se demuestra cómo partiendo de ciertos datos queda determinada una figura en magnitud, en posición o en su forma. Una proposición de “*Datos* es: si se conoce un ángulo de un triángulo y la razón entre el rectángulo formado por los lados adyacentes al ángulo y el cuadrado del lado opuesto, el

triángulo está dado en su forma, es decir, queda determinado un conjunto de triángulos semejantes.

De las restantes obras geométricas de Euclides, se han perdido los originales griegos. De la obra *Sobre la división de las figuras*, que cita Proclo, sólo se tienen noticias mediante un par de versiones árabes, en las que se plantea el problema de dividir figuras planas –polígonos, círculos y hasta alguna figura mixtilínea- mediante rectas que cumplen ciertas condiciones, en figuras parciales que también deben cumplir otras condiciones prefijadas. De los *Porismas* (según Pappus, “una colección ingeniosa de una cantidad de cosas útiles para resolver problemas más difíciles”), no se tiene sino noticias; menos aún se conoce acerca de sus *Sofismas*, probablemente, una obra didáctica escrita para adiestrar a los discípulos en el razonamiento correcto. Otros libros geométricos que se le atribuyen son *Cónicas* y *Lugares Superficiales*. Así pues, encontramos en Euclides también una aplicación de la demostración geométrica en el razonamiento como hará también Espinosa en su E.

El siguiente gráfico ilustra como recopiló Euclides el teorema de Pitágoras en su geometría.



(Gráfico sacado de la obra de Bosset, 2010, 8)

Por tanto, podemos decir que la influencia mayor de Espinosa en su método geométrico, fue la de Euclides. Así también en su otro método histórico-crítico también recibió influencia de las ciencias históricas que se iniciaron también en Grecia antigua, y después del historiador romano Tácito.

1.4.1.2.2. La geometría de Descartes.

Sin embargo, el desarrollo de la geometría analítica por parte de Descartes también influyó considerablemente en el método geométrico de Espinosa, aunque Descartes no modificó la estructura axiomática de Euclides, base del método geométrico de Espinosa.

Descartes nació en La Haye (Touraine) en 1596 fue además de filósofo un matemático. Su única obra matemática *Géométrie*, es uno de los ensayos, junto con la *Dioptrique* y *Les Météores*, que le sirvieron de experimentación en su *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, publicado

en 1637, en la que nos dice que en lo que se refiere a su filosofía cualquier persona puede entender sus escritos, pero por lo que respecta a la *Geometría*, sólo será asequible a quienes tengan conocimientos previos de la misma. El *Discurso*, claramente influyó en el método geométrico de Espinosa también.

La geometría analítica que inaugura Descartes y Fermat, con el uso de coordenadas, como indica Buser, “ofrece un método potentísimo al poder reducir a números los objetos y sus posiciones, y observar su dificultad antes de reducirlos a ecuaciones algebraicas.” (2010, 9) Sin embargo, a veces las pruebas sintéticas resuelven problemas difíciles analíticos, por eso en la actualidad los matemáticos aplican tanto la geometría analítica como la sintética. Espinosa se decantó más por el método sintético, mientras que Descartes por el analítico.

Uno de los grandes descubrimientos de la geometría que no se debe a los griegos es el de las coordenadas o la geometría analítica. Usando las coordenadas, los puntos se identifican con pares (en el plano) o ternas (en el espacio) de números. Los problemas geométricos se reducen a resolver problemas entre números, por ejemplo, resolver ecuaciones. Así,

desde el descubrimiento de las coordenadas por los ilustres franceses R. Descartes y P. Fermat s. XVII), las técnicas de geometría analítica han dado grandes resultados, pues permiten el uso de la potencia del análisis matemático y del álgebra lineal para resolver problemas geométricos antes inaccesibles (2010, 233)

El *Discurso del método*, como indica Etay en su obra *Historia de las matemáticas en los siglos XVII y XVIII*, va narrando en forma autobiográfica como se le fueron presentando los problemas, y tiene más bien el carácter de una advertencia para que el lector vaya por sí mismo encontrando las reglas generales que permitan garantizar el conocimiento correcto de cualquiera de las ciencias. En la segunda parte expone los preceptos de su método, una vez criticados los de la lógica, la geometría y el álgebra: no admitir cosa alguna como verdadera si no se la ha conocido con toda evidencia como tal, si no se presenta tan clara y distintamente al espíritu que no hay posibilidad de ponerla en duda; dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como sea necesario para resolverlas más fácilmente, conducir por orden las reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, hasta alcanzar gradualmente los más complejos, asegurándose siempre de no haber omitido nada en ese proceso. Y encuentra que es precisamente en el razonamiento matemático donde ese se ha venido aplicando: “en el campo de las ciencias, solamente las matemáticas han establecido algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes”. (1988, 12)

Como explica Baurdet, en su obra, *Histoire des mathématiques*, Descartes constata que, si define un punto O en un plano, todos los puntos de ese plano, sin excepción pueden ser representados de manera precisa y unívoca por una serie de dos números. Es suficiente para ello de hacer pasar por el punto O dos rectas distintas, y de considerar las distancias x e y del punto a estas dos rectas. Para todo punto P, la pareja (x, y) es única, e inversamente a toda pareja de nombres (x, y) corresponde en el plano uno y un solo punto. (2014, 126)

En honor a Descartes, se les llama a menudo a las coordenadas “las coordenadas cartesianas.” La terminología ha evolucionado, y actualmente la horizontal es las abscisas

y la aplicada vertical, es la ordenada. La palabra “ordenadas” fue propuesta por Blaise Pascal en 1658, y la palabra abscisas por Stefano degli Angeli en 1659. Como indica Baudet, el término “coordenadas” ha sido introducido por el vocabulario matemático de Gottfried Leibniz en 1692. (2014, 126)

Tal como indica Baudet, esta idea es verdaderamente, “la simplicidad de las ideas geniales” (2014, 126). Ella ha tenido un desarrollo tal que ha permitido a las matemáticas simplificar bastante su manera de trabajar, (y ellas encontrarán gracias a la geometría analítica todas las propiedades de las figuras ya bien conocidas), en seguida, de encontrar nuevas propiedades geométricas. Consideramos, por ejemplo, como explica Baudet, la figura más simple que es una recta cualquiera, determinada por dos puntos cualquiera del plano, A y B. las coordenadas A son x_1 y_1 , las coordenadas B son x_2 e y_2 . Un punto cualquiera tendrá por coordenada x e y . al aplicar el teorema de Tales, se obtiene: $(y_2 - y_1) / (x_2 - x_1) = (y - y_1) / (x - x_1)$, relación que permanece verdadera sea cual sea la posición del punto x sobre la recta AB. (2014, 206) Se puede también escribir $(y_2 - y_1) \cdot (x - x_1) = (y - y_1) \cdot (x_2 - x_1)$, y calculando se llega a: $(x_1 - x_2) \cdot y + (y_2 + y_1) \cdot x + (x_2 \cdot y_1 - x_1 \cdot y_2) = 0$, lo que significa que toda recta del plano puede ser representado por una ecuación $A \cdot y + B \cdot x + C = 0$, (2014, 126)

En la obra física de Espinosa CAAI, podemos ver como aplica la geometría analítica en su física, al convertir los puntos de las figuras geométricas en el plano cartesiano, en ecuaciones algebraicas que se pueden calcular con la fórmula anterior.

Seguramente Espinosa quiso encontrar también un Origen del eje de coordenadas en su explicación de su Ética siguiendo el método geométrico cartesiano. Así, en el plano del mundo, la substancia ocuparía el lugar del origen O, y los dos atributos conocidos, pensamiento y extensión serían los ejes de abscisas y ordenadas. Y cada punto del espacio cartesiano, representado por un par de valores (x, y) , sería un modo de la extensión y del pensamiento, pues en la Metafísica espinosista el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas. De la misma manera que las expresiones de cualquier punto o figura geométrica del espacio cartesiano pueden ser representadas por unos pares de puntos de la recta “x” y de la recta “y”, en el mundo de las relaciones sociales, las pasiones también podrían venir expresadas por varias coordenadas de las circunstancias sociales, y por tanto se pueden predecir, pues en ellas no existe la libertad. La función de la recta cartesiana podría aplicarse también a las tendencias de las conductas humanas, para saber su trayectoria.

La geometría de Descartes desarrolla dos ideas fundamentales:

- El concepto de coordenadas referidas a un par de ejes (no necesariamente rectangulares) arbitrarios.
- La relación entre ecuaciones con dos incógnitas y los lugares geométricos del plano, al reconocer que una ecuación dada con dos incógnitas puede considerarse como la determinación de una curva plana con respecto a un eje de coordenadas. Además, utilizaron métodos algorítmicos para unir estrechamente la ecuación y la curva correspondiente.

Descartes encontró métodos para construir gráficamente los valores de una variable fijados los de la otra. Aplicó estos procedimientos al problema de Pappus sobre el lugar

de cuatro rectas y llega a la ecuación $y^2=ay-xy+cx-dx^2$, que identifica con una recta, una parábola, una elipse o una hipérbola según sean los coeficientes. Descubre que, para cinco o seis rectas el lugar geométrico es una cúbica; para siete u ocho, una cuántica; y así sucesivamente. El inconveniente principal de la época fue que tanto Descartes como sus contemporáneos rehuyeron el uso de coordenadas negativas, siendo corriente en esta época no dibujar más que un solo eje, el de abscisas. Otra de las aportaciones de Descartes es la introducción de la notación moderna similar a la actual.

1.4.1.2.2. La geometría de Espinosa.

Espinosa no aparece en los manuales de historia de la geometría, como Euclides o Descartes, pero, aparte de su método geométrico, se le atribuyen dos obras científicas: “*Cálculo algebraico del arco iris, útil para una más estrecha conexión de la física con las matemáticas*”, cuyas siglas son CAAI, y “*Cálculo de probabilidades*,” cuyas siglas son CP que en la Edición de Atilano Domínguez figuran como anónimos, aunque se les atribuyen a Espinosa, y están incluido en el mismo libro por Alianza Editorial, junto con el TB.

En el CAAI, nos explica que en la Grecia antigua era muy importante la geometría, “de suerte que nada había más excelente que las matemáticas. Nosotros, en cambio, hemos fijado la medida de este arte en su utilidad para medir y razonar.” (CAAI, 193) En la Academia de Platón ponía en la entrada que no entrara nadie que no conociera la geometría, y en su teoría de las Ideas los sólidos platónicos, con sus formas geométricas, constituyen el modelo a partir de los cuales el Demiurgo construye el mundo material con la materia caótica. El interés a partir del siglo XVII en la ciencia es la de medir y calcular, pues se pasa de una física aristotélica cualitativa, que describe la realidad material, a la física cuantitativa que le interesa medir y calcular. Pero también esta ciencia nos dice Espinosa que sirve para razonar, y así utiliza el modelo axiomático de Euclides en su método geométrico aplicado a la filosofía y al estudio de la Sagrada Escritura, en su variante científica del método histórico-crítico.

Espinosa nos dice que en Holanda los jóvenes estudiantes como lo fue él, tienen a su alcance estudios matemáticos para los que quieran estudiar esta ciencia. Se refiere a los estudios de Sr. Hudde, alcalde de Amsterdam sobre las ecuaciones y en sus reglas precisas y generales sobre Máximos y Mínimos, a Huygens “sin duda la niña del ojo de todos aquellos que aman estas ciencias,” (CAAI, 194) y a Jan de Witt con su clara descripción de las Secciones cónicas, y en su valoración de las Rentas vitalicias frente a las rentas libres. En la correspondencia Atilano Domínguez nos dice que en esa época “las cartas no eran tanto un medio de comunicación personal sino un vehículo para intercambiar noticias e ideas, es decir algo similar a nuestras actuales revistas científicas”⁶ Atilano Domínguez nos dice que así nacieron las cartas de la *Philosophical Transactions* (1665), dirigidas por el más asiduo corresponsal de Spinoza, Henry Oldenburg, y órgano oficial de la *Royal Society*, de la que también era secretario. En la carta 29 H. Oldenburg le escribe a Espinosa y le pregunta su opinión sobre los péndulos de Huygens,

⁶Introducción de Atilano Domínguez a las Cartas p. 13

me gustaría saber que opinan ahí sobre los péndulos de Huygens, especialmente de aquellos que, según dice, dan una medida tan exacta del tiempo que podrían servir para medir, en el mar, las longitudes. ¿Qué sucede, también, con su Dióptrica y con el Tratado sobre el movimiento, pues esperamos ambos desde hace tiempo? Estoy seguro de que él no está ocioso, pero me gustaría saber qué proyectos tiene Y usted que disfrute de buena salud y continúe amándome. De usted adictísimo. E. O. (Carta 29, 227)

Y Espinosa le responde

“Usted desea saber qué opinan los nuestros acerca de los nuevos péndulos de Huygens...El mismo Huygens, al preguntarle yo sobre su Dióptrica y sobre el otro tratado acerca de los parhelios, me ha contestado que aún está investigando algo en dióptrica y que tan pronto lo descubra, enviará a la imprenta dicho libro junto con el tratado sobre los parhelios. Pero creo que, en este momento, piensa en su viaje a Francia (pues piensa ir a vivir allí tan pronto regrese su padre), más que en cualquier otra cosa...”

Por tanto, Espinosa participaba del ambiente científico que se desarrollaba en el Norte de Europa. Mientras en la Europa católica habían condenado a las investigaciones científicas de Galileo. En relación a esta tesis, podemos pensar que la metafísica católica aun no se ha recuperado de este retraso científico, pues no incorporó el método geométrico a su defensa de la fe, contra las herejías cristológicas del momento, como la del mismo Espinosa. Pues hasta el siglo pasado considera anatema lo que no siga el Gn de la Biblia.

En el CAAI Espinosa nos explica su método científico geométrico aplicado a un experimento físico, de observación del Arco Iris. Nos dice hemos de proceder de manera sintética.

Por eso, está permitido, especialmente a aquellos que quieren ser entendidos por cualquiera que tenga un poco de afán por saber, partir de lo conocido y ascender poco a poco y comenzar por el arco iris sobre una superficie de vidrio, de agua o de alguna otra humedad, tan pronto penetren en su superficie, ya no siguen rectos o en línea recta, sino que siguen oblicuos o doblados...(CAAI, 195)⁷

Así en el experimento de lo conocido del agua y del bastón, observa que se ve roto el palo o un remo de una barca en el agua, y que a esa rotura o desviación de los rayos se llama su refracción. Espinosa nos explica también es muy importante el conocimiento del álgebra para los que buscan imitar un poco la creación inmensa de Dios, “aquellos que buscan imitar, por poco que sea, esta fina pincelada en la excelsa criatura de Dios” (CAAI, 195) El filósofo científico explica al lector que le va a explicar la aplicación del método científico geométrico en una pequeña prueba física. Su método geométrico le permite exponer e investigar la razón natural.

Prueba del cálculo del arco iris:

Espinosa comienza refiriéndose a la refracción, por la que vemos un palo roto en el agua, y la reflexión, por la que los rayos retroceden al no poder atravesar el vidrio, a causa de una placa colocada detrás de un cristal o espejo, o de algo similar.

⁷Espinosa alude a Gen, 9:13 (Alianza con Noé), se da la misma explicación del arco iris por la “refracción y reflexión de los rayos del sol” en TTP, 6

El arco iris, nos dice Espinosa, que es un “signo por excelencia de la divina alianza para los teólogos,” (CAAI. 196) y para los físicos es interpretado de acuerdo con las leyes fundamentales que el señor Dios ha participado a las cosas creadas, como causado por la refracción y la reflexión de los rayos del sol que caen sobre una superficie de innumerables gotitas de agua. Espinosa nos dice que los jóvenes estudiantes de matemáticas, encuentran

digno de notar que su predecesor, Descartes, no sólo muestra que el interior y principal arco iris es visto mediante dos refracciones y una reflexión, y el superior mediante dos refracciones y dos reflexiones, por lo cual éste aparece más débil que el primero y principal, sino que, además, lo prueba mediante cálculo. (CAAI, 196)

Descartes muestra con razones geométricas, que el ángulo mayor, que puede ser visto en el arco iris más pequeño, o su medio diámetro, no puede ser mayor de 41 grados y 47 minutos; y el ángulo menor, que puede ser visto en el arco iris mayor, o su medio diámetro, no puede ser menor de 51 grados y 37 minutos.

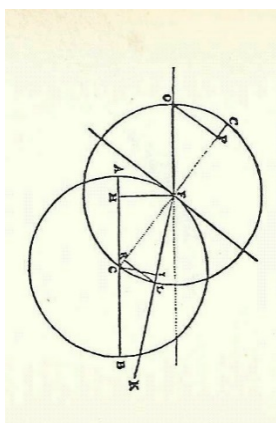
Espinosa nos dice que se ve una señal de su gran ingenio, en la forma en que él da los argumentos de por qué el color rojo, es visto en el lado convexo o exterior del arco iris inferior, y en el cóncavo lo lado interior del superior.

Pero, como él deja, su costumbre, oculto a los amantes del álgebra, de qué modo ha descubierto las dos reglas de la refracción, según las cuales ha trazado su tabla, y que él da simplemente por supuestas, debemos demostrarlas brevemente ahora en términos algebraicos (CAAI, 197)

Para ello Espinosa aplica su método geométrico tanto para investigar como para exponer sus demostraciones, y nos enumera 3 puntos de su demostración, y al final usa la fórmula del E. pero esta vez en holandés, “que es lo que había que demostrar” (CAAI, 199), QED

Espinosa nos empieza representando una bola de vidrio o una gran gota de agua mediante el círculo AFDGKBZ, en el cual se toma cierta longitud para la línea HF, y halla también la línea CI, y por tanto los arcos FG y FK. Finalmente, los ángulos ONP y XQR como la forma de la anterior ilustrada en esta tesis.

Después nos representa otra representación geométrica en la que las líneas HF y CI miden la refracción del agua. Si se supone que OF en la figura adjunta Gráfico 2, es el rayo en el punto F, de donde parte la refracción hacia K:



(Gráfico obtenido de la edición de Atilano Domínguez CAAI, 199)

En primer lugar, Espinosa demuestra sus cálculos a través de la trigonometría, que las líneas RL y CI, son iguales entre sí. Y, como las líneas OP y RL miden la refracción, también las líneas FH y CI miden la refracción. Al final de su demostración también pone la expresión como en la E. “*que es lo que había que demostrar*” Q.E.D. pero esta versión está en holandés y no en latín.

En segundo lugar, una vez halladas las líneas HF y CI, halla también la línea FG y FK. Ya que, si se sustrae el cuadrado de HF del cuadrado del medio diámetro CF, se halla un cuadrado cuya raíz es de 4.358. Si se compara este número con las tablas de Lantsbergen, de van Schoten o de algún otro, se halla para FCD un ángulo de 25 grados y 50 minutos y 172, el doble del cual es el arco FG, a saber, 51 grados y 42 minutos. De la misma forma se halla que el arco FK es de 95 grados y 22 minutos. Estos autores son Philip Lansbergen (1561-1632): *triangulorum geometriar* (Amsterdam, 1631); y Frans van Schoosen (15-1645) *Tabulas sinuum tangentium et secantium* (Amsterdam, 1627) (CAAI, 199) Por lo tanto Espinosa estaba en un ambiente cultural científico muy importante. Y quizá este progreso científico de los Países Bajos, también puede haber sido la causa de que los padres de Espinosa emigraran a Holanda para encontrar este entorno científico.

En tercer lugar, Espinosa halla los ángulos ONP y XQR, es decir los medios diámetros o las alturas de ambos arcoíris, como se representa prolongando las líneas NP y QR, y, desde los puntos finales P y R o desde el ojo del observador, trazando paralelas al diámetro AB.

Después Espinosa nos indica dos reglas y sus respectivas operaciones y demostraciones, aunque no usa la estructura axiomática de Euclides como en la E.

PRIMERA REGLA: para hallar el ángulo ONP o el medio diámetro, es decir, la altura del arco iris pequeño, se debe añadir al arco FG 180 grados y deducir de ahí el doble del arco FK

OPERACIÓN Y DEMOSTRACIÓN: Espinosa nos lo demuestra de la siguiente forma:

Para representar o poner en forma algebraica esta regla, que Descartes ha revestido con amplias y claras palabras, como se debe hacer cuando se escribe para aquellos que se dan por satisfechos con el simple uso, y que, en cambio, ha oscurecido para aquellos que quieren saber el fundamento o razón de todo, toma (a por una escuadra o ángulo recto o arco de 90 grados; (b) por el arco FG y (c) por el arco FK, ya que estos dos arcos ya son conocidos, porque ya los hemos averiguado antes; (x) por el ángulo ONP e (y) por el ángulo GFK, que llamamos el ángulo de refracción. Según la regla propuesta, resulta el ángulo ONP o $(x) = (b) + (2a) - (2c)$.

LA SEGUNDA REGLA, nos dice que para hallar el ángulo XQR o el medio diámetro, es decir, la altura del arco iris mayor, hay que sustraer el ángulo ONP y hallado al arco FK.

OPERACIÓN Y DEMOSTRACIÓN: Espinosa expresa de manera algebraica también aquí, la representación geométrica, y una vez que tiene la ecuación obtiene la

incógnita, que es lo que quería demostrar. Así el ángulo $XQR = (c) - (x)$. Y la prueba es la siguiente: según lo ha demostrado antes, el ángulo $QNM = (c)$ y $ONM = (x) + (y)$. por tanto, $QNO = (c) - (x) - (y)$, y por tanto, (por el libro I, Prop. 29), también $XQT = (c) - (x) - (y)$. si lo completamos con el ángulo de la refracción TQR o (y) , resulta, para el ángulo, $XQR = (c) - (x)$, “*que es lo que había que demostrar*” (CAAI, 202). Este procedimiento demostrativo con referencia a los pasos que ha demostrado anteriormente sí que aparece en las demostraciones de la E. y de los PFD. Y al final también usa la expresión Q. E.D.

En estas demostraciones se encuentra la inspiración del método geométrico de Espinosa en lo que se refiere a la demostración. Pues en la parte de las Definiciones y Axiomas aún sigue la estructura de Euclides. Sin embargo, como Descartes había superado la geometría uniéndola con la aritmética, Espinosa aplica este adelanto de su demostración. Y nos presenta un método geométrico que une la geometría como hemos visto con el álgebra, como ha demostrado él mismo a partir de los resultados de Descartes. Aunque Descartes lo hubiera representado mejor en su eje de coordenadas.

En el Cálculo de Probabilidades, CP, Espinosa también aplica las reglas de Descartes y su demostración también inspira el método geométrico de la filosofía y de la investigación bíblica.

A y B juegan el uno contra el otro con dos piedras, bajo la condición de que A ganará si lanza 6 veces y que B ganará si lanza 7 veces.... La pregunta es: ¿qué relación tiene la suerte de A frente a B? Respuesta: De 10.355 a 12.276. Para responder a esta pregunta aplico la segunda regla del método de Descartes (CP, 207)

Espinosa también aplica la estadística y la probabilidad para sacar sus deducciones de la filosofía, de la psicología humana, de la política, y del estudio de los hechos históricos de la Biblia. De manera que convierte estos saberes en ciencias. Así se han ido emancipando las ciencias sociales de la Filosofía, excepto la metafísica que a pesar de tener un método científico no ha tenido éxito en la actualidad. Sin embargo, en el movimiento pos metafísico de la filosofía francesa, desde hace 20 años, la filosofía fenomenológica, puede continuar dando razón de la fe en la religión católica, como le está permitido después de la contrarreforma que había superado la separación entre fe y razón de Lutero, y que el mismo Espinosa reforzó también. Pero la Iglesia católica no ha ido incorporando los avances científicos a la metafísica para dar razón de la fe, pues va a paso muy lento, porque tiene que ir aceptando el método aplicado, en los diferentes concilios ecuménicos. Otra cosa es la Pastoral, que, como indica Ramón Prats, en su obra *Teología pastoral*, siempre se ocupa rápidamente de los más necesitados, (2001, 35) independientemente que los teólogos incorporen o no una metafísica científica. La preocupación por los necesitados, podría ser otra razón por la que la Iglesia católica no se ha preocupado de continuar con el método geométrico científico aplicado a la metafísica para dar razón de la fe.

1.4.2. Segunda tesis: el método hermenéutico y la metafísica de Espinosa, siguen la tradición de los teólogos judíos españoles. Y, por tanto, representan una herejía cristológica.

1.4.2.1. El origen español del apellido Espinosa.

Después de su expulsión de Israel, durante el Imperio romano, los hebreos vivían en comunidades judías, esparcidos por todo el mundo, apartados de los demás miembros de las otras religiones, pues no se les permitía casarse con nadie que no fuera judío. Por eso cuando expulsaron a Baruch de la comunidad judía en Holanda, aunque acordasen su compromiso de matrimonio a una edad temprana, como lo siguen haciendo los actuales judíos, ya habrían roto su compromiso, no se pudo casar con ninguna judía, tuvo que permanecer soltero, y llevó una vida solitaria. Sin embargo, siguió defendiendo el judaísmo desde su filosofía científica.

Durante el Imperio romano, los grupos de judíos, en este largo exilio, pudieron llegar a la Península Ibérica por el Estrecho de Gibraltar, por los Pirineos o por el mar. A la caída del Imperio Romano por los bárbaros, el reino visigodo en la antigua Hispania, de religión arriana, más tolerante con los judíos, pudo acoger a los grupos de judíos que llegarían a la península por los Pirineos. Aunque en seguida los visigodos aceptaron el cristianismo en la Península Ibérica. Quizá en esta época visigótica, la familia de Espinosa entró por los Pirineos y se asentó en el Norte de la Península, en Espinosa de los Monteros de Burgos (Lorda, 1980, 19), de dónde cogieron el apellido toponímico de Espinosa. Pero también pudieron venir por el estrecho de Gibraltar, pues a partir del 711 el Imperio islámico se instaló en el AL-Andalus, y los grupos de judíos también podían viajar, desde Siria hasta la Hispania musulmana, con tranquilidad por el estrecho de Gibraltar.

En el Al-Ándalus de la Península Ibérica, en la avanzada cultura árabe, la nación judía, había encontrado un lugar de asentamiento judío para la Diáspora, aunque seguían residiendo en sus propios barrios judíos, y a veces fueron perseguidos. Así también los cristianos de esta zona de la Península Ibérica también fueron convertidos al islam, hasta que, con Reyes Católicos, volvieron a poner otra vez la religión católica apostólica romana en Hispania (Domínguez, 1995, 175). Pero entonces la familia de Espinosa tuvo que emigrar. La familia judía del cordobés más culminante del Hebraísmo hispano-medieval, que Menéndez Pelayo lo llamó “El Aristóteles judío de los tiempos medios”, (*Maimónides, 1984,10*) también fue perseguida, pero en este caso por los musulmanes. Su familia también se había instalado en la Península Ibérica, hacía tiempo, en Córdoba,

a lo largo de ocho generaciones, y al desencadenarse la sangrienta persecución de los musulmanes invasores almohades en 1148, Maimónides y su familia también tuvieron que emigrar otra vez, como tantos otros israelitas. Se resistieron a abandonar el suelo nativo hispano, y esto es una prueba del gran amor de los judíos a su patria Sefarhad, hasta que se instalaron en Egipto. Pero él siempre tuvo a gala llamarse y añadir junto a su firma: “el sefardí,” (Maimónides, 1984, 11) y el andalusí: “Hasta mí, Moisés b. Maymün el andalusí, han llegado...” (Cruz,2000,140), y reunirse con los oriundos de Hispania. Culturalmente sí que podemos considerar que Espinosa está en la línea de los pensadores judíos hispanos como Maimónides. Aunque el holandés lo critica en el *Tratado Teológico Político* porque Espinosa pretende separar la filosofía de la religión, pero sigue las tesis básicas de la “*Guía de los perplejos*” de Maimónides:

es particularmente remarcable de ver comentados los conceptos como los de “ley humana” y de “ley divina”, o todavía como los de “revelación” y de “profecía” reciben, en Spinoza, una significación, tomando muy sucintamente los análisis de Maimónides, permanecen por tanto bastante deudores del contenido del sentido que estos últimos le dan (Cruz, 2000, 140)

Además, siguiendo la tesis de Miquel Beltrán, (1998, 32) Espinosa es un representante más de la filosofía judía, y lejos de ser un panteísta inmanentista, defiende también el Dios de los hebreos, personal y trascendente de la revelación del Antiguo Testamento. Sin embargo, a los ojos de los cristianos, tanto Maimónides como Espinosa, resultan herejes, pues no aceptan que Jesús sea el Hijo de Dios:

Bien sabéis que los cristianos atribuyen a Jesús de Nazaret, ¡que sus huesos sean triturados!, cantidad de hechos (portentosos), desde la resurrección de los muertos, como personas, hasta los milagros con que se engañan, y que nosotros podemos conceder y reconocer dialécticamente. Pero, a pesar de todo esto, no pueden convencernos de que Jesús fuese el Mesías, en tanto podemos encontrar en los versículos bíblicos mil pruebas, aproximadamente, de que Jesús (no es tal Mesías), incluso de acuerdo con los términos de aquellos (cristianos) (Cruz, 2000, 175)

Durante la Edad Media los teólogos judíos españoles desarrollaron un pensamiento filosófico para interpretar la Biblia, uniendo fe y razón, como hasta entonces no se había dado en la tradición de la Ley judía. Después de tantos años en los que su familia vivió en Sefarhad, Espinosa sigue manteniendo un vínculo con aquella tradición sabia, de judíos andalusíes, y de la cultura hispana muy rica culturalmente. Y en el *Tratado Teológico Político* se refiere a los judíos del Al-Ándalus: al filósofo judío cordobés Maimónides, al rabino de Toledo Alphakar y al rabino de Zaragoza Ibn Ezra. Por eso, el estudio de Espinosa también supone para nosotros, el reencuentro con aquella cultura rica, judía, de la Península Ibérica, Sefarhad en hebreo, que una vez estuvieron entre nosotros durante el Al-Ándalus, en la que

se distinguían los sabios y los hombres de Estado, filósofos y poetas como no se había visto nunca en la posteridad de Abraham. Los judíos españoles llevaron bien alto la llama de la ciencia: los poetas como Ibn Gabirol y Jehuda Halevi, los filósofos como Maimónides y Hasdaï Crescas, los médicos y los físicos que fueron largo tiempo la gloria de España. A ellos se debe el honor de haber llevado la sabiduría árabe

accesible a los hijos de Occidente: intervenían como traductores y vehiculaban la ciencia de pueblo en pueblo (Meinsma, 1983, 65)

Quizás los grupos de judíos encontraron en el Al-Ándalus una cultura científica muy avanzada y se sintieron atraídos por ella. Pero con los Reyes Católicos, en 1492, los cristianos de la antigua Hispania del Imperio romano, volvieron a recuperar su protagonismo y obligaron a los judíos y musulmanes a convertirse a la religión católica apostólica romana. Seguramente los miembros de la familia de Espinosa no quisieron ser “marranos,” convertirse al catolicismo y emigraron a Portugal, donde no actuaba la inquisición, pues su padre ya nació en Vidigueira (Comeras, 2000, 23). Aunque después, al unirse España y Portugal, al imponerse las leyes antijudías españolas, la familia de Espinosa tuvo que emigrar otra vez en el 1600 (Domínguez, 1995, 25), esta vez a Holanda, que también estaba unida al Imperio español, pero tenían sus propias leyes religiosas, más tolerantes, al ser un territorio protestante y no aceptar el poder eclesial del Papa de Roma. La Reforma protestante de Lutero había dicho, con sus famosas frases “solus scripturas,” y “veritas hebraica,” que había que volver a las fuentes originales de la Biblia, escrita en hebreo en su mayor parte, Pentateuco e Históricos para la Biblia católica, o la Torá y libros proféticos y escritos, según la denominación judía los Libros Santos judíos, y también a la fuente griega de los libros Deuterocanónicos de la Biblia católica, que ya no se consideran en los Libros Santos judíos, y para los protestantes se denominan Apócrifos. Por eso los judíos tenían mucho que ofrecer con su conocimiento del hebreo al mundo protestante, como el propio *Compendio de Gramática de Lengua hebrea* de Espinosa. Además, también Lutero decía que había que alejarse de la autoridad papal, con lo que los judíos estaban más protegidos de la inquisición católica.

El tránsito de ciudadanos entre los territorios del mismo Imperio español, católico en su mayoría, pero también en algunos sitios protestantes, se constata con la mención de Espinosa en España, que aparece en los escritos de la época. Como indica Tejedor Campomanes, en su obra, *Una antropología del conocimiento: estudio sobre Spinoza*, el 8 de agosto de 1659, Fray Tomás Solano y Robles, de vuelta a España, rinde en Madrid una curiosa declaración ante la Inquisición:

Y también conoció al Dr. Prado, médico, que se llamaba Juan y no sabe qué nombre tenía de judío, que había estudiado en Alcalá, y a un fulano de Espinosa, que entiende era natural de una de las ciudades de Olanda, porque había estudiado en Leiden y hera buen filósofo; los cuales profesaban la ley de Moyses y la Sinagoga los havia expelido y apartado de ella por aber dado en ateístas; y ellos mismos le dijeron a este que estaban cicuncidados y guardaban la ley de los Judíos, y que ellos mismos habían mudado de opinión por parecerles que no hera verdadera la dicha ley y que las almas morían con los cuerpos ni havia Dios sino filosofalmente, y que por eso los habían hechado de la Sinagoga; y, aunque sentían las faltas de las limosnas que les daban en la Sinagoga y la comunicación con los demás judíos, estaban contentos con tener el horror de el ateísmo, porque sentían que no havia Dios, sino filosofalmente (como he declarado) y que las almas morían con los cuerpos y así no habían menester fe (...) Espinosa es un hombre bajo de cuerpo, de buena cara, blanco, cavello negro, ojos negros, de veinticuatro años de edad, que no tenía officio y hera Judio de nación (1981, 23)

La expulsión de la Sinagoga, inspiró al psiquiatra judío Irvin D. Yalom, para escribir su novela sobre la vida interior de Espinosa. Esta novela trata sobre los sentimientos que pudo tener Espinosa tras haber sido expulsado de la sinagoga, cuando toda su vida afectiva le dio la espalda. Espinosa sufrió doblemente como miembro de una

comunidad odiada por las otras naciones y rechazado por los suyos. El psiquiatra Yalom puede reconstruir esta vida interior de Espinosa a partir de la comparación con el testimonio de sus casos clínicos.

1.4.2. 2. El cambio del apellido Espinosa por Spinoza.

En los Países Bajos, la familia de Espinosa encontró el ambiente científico avanzado para que Bento pudiera desarrollar su pensamiento científico. Pues España había perdido ya muchos sabios cuando los Reyes católicos expulsaron a los judíos y musulmanes, entre ellos grandes científicos, como lo sería después el mismo Bento. Pues, "Baruch de Espinosa, es cierto que –como lo señalara un prestigioso erudito luso- jamás hubiera pasado, en la vieja ciudad de Oporto, en ser un pequeño comerciante de mayor o menor fortuna" (Albiac 1987, 51). Allí se adaptaron también al lugar, como un día lo hicieron en España, y neerlandizaron su apellido patronímico español de Espinosa de los Monteros: la "e" de su apellido español, la cambió por la "s" inicial líquida, y la segunda "s" la sonorizó por la "z" de Spinoza. Y se consideró un judío holandés más, la primera generación que nacía en Holanda, junto con sus hermanos Isaac, Miriam, Rebeca y Gabriel. Pero culturalmente seguía la tradición de los teólogos racionalistas judíos españoles de la Edad Media. Quizás cambió su apellido español para no sentirse discriminado por los holandeses, pues en aquellos momentos en 1648 Holanda se había independizado de España y sentirían odio hacia lo español.

Como muchos judíos expulsados por la inquisición española, en tiempos de los Reyes Católicos, además de su propia lengua hebrea, también habían conservado el idioma judeoespañol en su lugar de exilio, como en este caso en la comunidad judía de Ámsterdam. Aunque la represión holandesa, después de su independencia de España, eliminó el judeoespañol. Hoy en día todavía hay comunidades de aquellos sefardíes expulsados de los reinos de la Península Ibérica que siguen hablando el judeoespañol, y guardan el resentimiento de su expulsión de España, después de haber vivido aquí, en Sefarhad, tanto tiempo. Como cuando los persas, con Nabucodonosor, deportaron a los judíos a Babilonia donde, afianzaron más su religión para mantener su unidad en el exilio. Y después muchos regresaron de nuevo a Israel al caer el poder persa. Así también muchos de aquellos españoles judíos exiliados de Sefarhad, también quieren volver a España, como si España fuera Israel.

Igual que los demás niños judíos, su primera educación tomó la forma del estudio del Antiguo Testamento y del Talmud. También se familiarizó con las especulaciones de la Cábala, influidas por la tradición neoplatónica, y, más tarde, estudió los escritos de los filósofos judíos, como el cordobés Moisés Maimónides, al que se refiere bastante en sus escritos.

La comunidad judía de Amsterdam fue constituida inicialmente por los marranos, procedentes de la península ibérica, a finales del siglo XVI. El motivo principal que incitaba a esos hombres a abandonar su patria era principalmente la inseguridad que hacían reinar la Inquisición y las investigaciones genealógicas ligadas a la práctica de los estatutos de pureza de sangre (Domínguez, 1994, 32). Sin embargo, la familia de Espinosa podía haber continuado en España si se hubieran convertido al cristianismo totalmente. Pero las autoridades de Amsterdam no les obligaban a cambiarse al cristianismo, aunque les exigían un control. Les pedían desde 1619 a los conversos que se instalasen en la ciudad, un judaísmo fiel a los mandamientos de la ley de Moisés. Se obligaba así a todos

y cada uno de los judíos a declarar públicamente que creían en los dogmas judíos.

Como premonizaba su mismo nombre, pues es el nombre también de un libro del AT, escrito en griego que está excluido del canon judío, en 1656 Baruch Espinosa fue expulsado de su propia comunidad judía, sufrió otra separación, pero dentro de los suyos, y aunque lo intentaran asesinar, no emigró a otro país. No pudo volver ni a Portugal, ni a España, ni a Israel, aunque pudo emigrar al Nuevo Mundo, América, como muchos otros judíos expulsados de España, o a las colonias holandesas. Sin embargo, se quedó en Holanda, solitario, cerca de los suyos para seguir trabajando para ellos, y también se dedicó a la ciencia. Estuvo en contacto con los círculos científicos más avanzados de la época del Norte de Europa, Holanda, Inglaterra, Francia... En relación a la expulsión, hay que matizar que una excomunión en sí, para los católicos,

Como señala Deleuze,

ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado. Para comprender el motivo no basta tener presente la gran tesis teórica del spinozismo: una sola substancia que consta de una infinidad de atributos, Deus sive Natura, las “criaturas” siendo sólo modos de estos atributos o modificaciones de esta substancia (Deleuze, 2001, 27)

Pero, a pesar de ser expulsado de su comunidad, siguió trabajando para su pueblo judío, e hizo el primer compendio de gramática de la lengua hebrea, para que el hebreo fuera una lengua viva, y no solamente sirviera para interpretar la Biblia, como hacían las otras gramáticas. También en el *Tratado Teológico Político* hace un gran estudio del pueblo hebreo, y los anima a formar su propio estado de Israel. Pues los judíos, en la Diáspora, mantuvieron su propia nación sin territorio. Espinosa piensa que

el signo de la circuncisión, tiene tanto poder, que estoy convencido de que él solo basta para conservar eternamente a esta nación. Aún más, si los fundamentos de su religión no afeminaran sus corazones, creería sin titubeos que algún día los judíos, cuando se les presente la ocasión (¡tan mudables son las cosas humanas!) reconstruirán su Estado y Dios los elegirá de nuevo. (Spinoza, *Tratado teológico político*, cap. XIX)

Espinosa hace una instigación sobre el estado hebreo, y anticipa lo que ocurriría tres siglos después en 1948, cuando por fin se creó, otra vez desde el rey David, el estado judío de Israel, que recogió a todos los judíos, dispersos en la Diáspora, desde la destrucción de su templo de Jerusalén en el año 70 d. C. Sin embargo, estas ideas en la actualidad pueden resultar algo fundamentalistas, de hecho, siguen teniendo muchos conflictos en Israel con la población musulmana que también estaban en Palestina. Y el problema de los judíos, aun teniendo un estado propio, sigue siendo muy complicado.

Espinosa en el *Tratado Teológico Político* ya menciona a España, Sefarhad, con lejanía. Dice que el rey de España forzó a los judíos a admitir la religión católica apostólica romana, del reino, o irse al exilio, y muchísimos judíos aceptaron la religión de los adictos a los pontífices romanos. Y, como a aquellos que admitieron su religión, les fueron concedidos todos los privilegios de los españoles de origen, se mezclaron rápidamente con los españoles, de forma que poco después no quedaban de ellos ni resto ni recuerdo. Todo lo contrario, dice, sucedió a aquellos a quienes el rey de Portugal forzó a admitir la religión, vivieron siempre separados de todos, porque el rey los declaró indignos de todo cargo honorífico. Seguramente, como indica Yovel en su obra, *Spinoza*,

el marrano de la razón, los padres de Espinosa eran “marranos”, católicos de cara al exterior, pero que seguían siendo judíos en secreto, pues

los marranos, el grupo de cual surgió Spinoza, eran antiguos judíos de España y Portugal convertidos al cristianismo a la fuerza. Durante generaciones, no obstante, muchos habían mantenido en secreto una vida criptojudía, experiencia esta que originaba varias dualidades: entre otras, la oposición entre vida interior y exterior, y una mezcla de judaísmo y cristianismo que, en cientos de casos, desembocaba en el derrumbe de las creencias. (Yovel, 1995, 15)

Sin embargo, la mayor persecución de los judíos en Europa, incluida Holanda, ocurriría tres siglos después en la Alemania nazi, donde se produjo el mayor exterminio industrial de los judíos. Alemania, hasta hace poco, ha tenido que indemnizar a los judíos, y eso les ha ayudado a reconstruir por fin su propio estado de Israel en 1948.

En la actualidad, muchos descendientes de aquellos judíos españoles, exiliados por los Reyes Católicos en el Norte de África, también conservan como Espinosa, los apellidos de origen español, e incluso algunos documentos sefardíes, pero vuelven a la Península en las pésimas condiciones de las pateras, en las que muchas veces acaban naufragando en el Mare nostrum⁸. Quizás la nueva ley de Rajoy, que permite a aquellos judíos, que demuestren su apellido español, regresar a Sefarhad, permita a algunos de estos naufragos de origen judeoespañol, regresar a la Península Ibérica, sanos y salvos. Sin embargo, la mayoría habrá preferido regresar a su actual auténtico Estado de Israel, constituido en 1948, pues ya las primeras tribus nómadas de la época de Abraham eran de allí, de Israel.

1.4.2.3. El Dios trascendente de los judíos en Espinosa

Sigo los estudios de Miquel Beltrán, según el cual, el sistema de Espinosa lejos de ser un panteísmo materialista, trata del mismo Dios trascendente y personal de su pueblo judío. La grandeza del pueblo judío consiste en que desde sus orígenes escribieron en su lengua hebrea una teología en forma de historia, que les permitió mantenerla viva a lo largo de su historia posterior en el exilio en la Diáspora, y también les permitió mantener su identidad como nación. Y Espinosa a pesar de ser expulsado de la sinagoga, siguió estando en la misma línea de pensamiento teológico que los pensadores judíos de la Edad Media judeoespañoles, y de los primitivos judíos. Aunque a los ojos de los cristianos resulte una herejía ya que no considera el milagro fundamental de la encarnación y de la resurrección de Jesús, Hijo de Dios.

La aplicación del método histórico-crítico a la historia del pueblo judío bien conservada en la Toráh, le permite a Espinosa sacar conclusiones políticas examinando la historia política de la monarquía de Israel desde David, y la observación de los diferentes reinos donde han estado viviendo los judíos en la Diáspora.

Francisco José Martínez considera que “Espinosa retorna y amplía la tradición judía de la exégesis bíblica que, a partir de Filón de Alejandría, Maimónides y León Hebreo llega hasta su época” (1988, 239). Filón fue uno de los primeros comentaristas de la Biblia que potenció el análisis del sentido alegórico frente al literal, y así insistió en la búsqueda

⁸Como imagina en el final de su novela, González Medina, Jose Luis, *Des del cor del Marroc*

de un sentido histórico, un sentido cosmológico o físico, un sentido moral y psíquico y un sentido místico en la Escritura. Filón destacó especialmente los sentidos moral y místico en su interpretación, según la cual la Biblia más que un relato histórico o una descripción de la realidad, es un mandato moral cuyo objetivo es facilitar la unión del alma con Dios.

Maimónides, con obra *Guía de Perplejos* (*moré nevujim* מורה נבוכים), aparece como es el gran maestro de la exegética judía española medieval, que sirvió de modelo, muchas veces negativo, para Espinosa, (1983, 55). También como la familia de Espinosa, tuvo que exiliarse del al-Ándalus, pero en su caso por la persecución musulmana almohade. En la introducción a su obra, Maimónides sitúa el objeto primordial del tratado,

en la explicación de ciertos nombre o Términos que aparecen en los Libros proféticos. Entre ellos los hay polivalentes, pero que los ignorantes toman en alguno de los sentidos usuales; otros son metafóricos, y también los entienden en la aceptación primitiva de la metáfora, y asimismo los hay anfibológicos, que a veces se los supone empleados como apelativos, en tanto que otras se los considera polivalentes” (1953, 58)

También nos dice que su finalidad no es poner todos estos términos al alcance del vulgo, ni tampoco adoctrinar, sino que pretende hacer un estudio científico de la Toráh en su auténtico sentido. Pues estos términos polivalentes, metafóricos o anfibológicos crean confusión y perplejidad.

El segundo libro del tratado consiste en:

explicar las alegorías ocultas que encierran los Libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del intento. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad (1953, 64).

Por eso llamó a su tratado *Moré nevujim* מורה נבוכים, *Guisa de perplejos*, porque estaban sumidos en honda perplejidad.

La fuente más inmediata que pone en contacto a *Espinosa* con la labor exegética e interpretativa hebraica es la obra de León Hebreo *Diálogo de amor*, síntesis de filosofía judía y neoplatonismo renacentista y modelo de interpretación alegórico, tanto de las leyendas greco-latinas como de la Biblia hebrea. Nacido en Lisboa, se exilió en España, y después, en 1492 también fue expulsado por los Reyes católicos y se instaló en Italia, pero sus obras fueron puestas en el *Index librorum prohibitorum* del Vaticano, por sus rasgos de cabalismo y teosofía. Pero esta prohibición no afectaba a la zona protestante de Holanda en el que se encontraba Espinosa.

Esta misma preocupación científica y el estudio de los profetas, de Maimónides, y la influencia de la síntesis de León Hebreo, es la que también hace Espinosa en su TTP y en la E, por eso el judío holandés está dentro de su cultura judía, según digo en la segunda hipótesis de esta tesis, la de que Espinosa es judío más de la tradición hebraica en la que se encuentra inmerso. Francisco José Martínez también considera que” hay una cierta continuidad en esta tradición exegética en la cual se puede situar con pleno derecho Espinosa” (1988, 230).

Para Espinosa era posible una religión liberadora, que coincidía precisamente con la filosofía, esta religión provenía del Entendimiento y se basaba en el amor intelectual a Dios, pero también reconocía que todas las religiones reveladas, habían sido utilizadas para mantener al pueblo en la ignorancia y en la superstición y que utilizaban sólo la imaginación; con lo cual nunca llegaba a un conocimiento claro y distinto de Dios, es decir de la totalidad de las cosas y tampoco generaban un amor hacia ellas, sino que especialmente se basaban en el temor.

1.4.2.4. Espinosa dialoga con los rabinos españoles Maimónides y Alphakar, como un rabino más.

Espinosa se refiere a Maimonides en el TTP. El holandés, no está de acuerdo con el método alegórico, y lo refuta a través del ejemplo típico de este método, en la interpretación de la Escritura de Maimónides. La crítica al método alegórico de Maimónides toma su punto de partida en un principio que Espinosa adoptó en los *Pensamientos metafísicos*:

La verdad no contradice la verdad y la Escritura no puede enseñar tonterías como las que imagina el vulgo. Pues si nosotros encontramos en ella alguna cosa que sea contraria a la luz natural, podremos refutarla con la misma libertad que el Alcorán o el Talmud. (PMFD, 5)

Según Zac, en su obra, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture* Espinosa piensa que la razón tiene su papel dentro de la interpretación de la Escritura. Este es el nervio mismo de su demostración. Además, admite el principio de la separación absoluta de la razón y de la fe. Mientras que Maimónides afirmó lo contrario que Espinosa. Maimónides, afirma que no puede haber contradicciones entre las verdades reveladas y las verdades filosóficas, entre la fe y el saber, por eso están unidas. Para Maimónides la sabiduría profética no es una sabiduría puramente práctica, sino que “es útil sobre todo para las creencias, que tienen por objeto la verdad, dentro de toda la realidad” (Zac, 1965, 17)

El acuerdo entre las verdades filosóficas y el contenido de la revelación, para Maimónides, está claro. La filosofía que Maimónides y los otros judíos cultivados de su tiempo practicaban, era la filosofía peripatética, reinterpretada por las doctrinas de los filósofos árabes. Esta filosofía para ellos era la misma. Partiendo de una interpretación literal de los textos bíblicos, mantenían el uso de la razón, a la luz de esta filosofía. Por ejemplo, en los antropomorfismos sobre la naturaleza de Dios, que aparecen en la Biblia, o la creación del mundo ex nihilo, en el comienzo de los tiempos. Tendrían que elegir entre, la fidelidad de los contenidos de la fe, y el detrimento de las sugerencias de la razón. O entre las adhesiones firmes a las verdades filosóficas, en detrimento de la fe. Pero Maimónides, como explica Zac, se propone demostrar que esta oposición entre la Escritura y la verdad filosófica, no es más que aparente. Es necesario saber que, “la clave para entender todo lo que los profetas han dicho y para conocerlos dentro de toda la realidad, es a través de comprender las alegorías y sus sentidos y de saber interpretar las

palabras” (1965, 17). Maimónides considera que el discurso tiene dos fases, es decir que tiene un sentido exterior, como la plata, y otro interior, como el oro. Zac) nos indica que en el exterior es buena la plata, pero su interior, debe ser todavía más bueno que su exterior, de manera que su interior será en comparación con su exterior, “como el oro es al lado de la plata.”, (1965, 19) Maimónides, considera que el desciframiento de las alegorías de la Escritura es difícil, pues, si Dios ha preferido hablar a los hombres por alegorías y enigmas, no es solo por razones pedagógicas, para adaptarse a la mentalidad del pueblo, sino en razón de la naturaleza misma de la verdad metafísica. Nadie puede conocer perfectamente los secretos últimos del ser: la verdad metafísica, al brillar como una estrella, ilumina nuestro espíritu, pero nos deja en la oscuridad, pues la verdad se entrevé y no es demostrada apodícticamente. Pero es el deber del hombre sabio meditar constantemente la palabra de Dios, con el fin de que se convierta en una verdad metafísica. Como indica Zac, Maimónides quiere probar que el desciframiento de las alegorías, hace desaparecer todas las contradicciones que chocan con la filosofía: “la verdad es una y la filosofía consiste únicamente en confirmar las verdades de la Escritura, con los medios de la especulación.” (1965, 19)

Espinosa considera que el método de Maimónides es fantasioso, inútil y absurdo, por las siguientes razones:

-Es fantasiosa pues, Maimónides, considera que cada pasaje de la Escritura, comporta un sentido esotérico, que no será contradictorio a la razón. En todo caso, si el sentido literal de un pasaje contradice la razón, es necesario interpretarlo otra vez. La filosofía es entonces intérprete de la Escritura. Pero, en realidad, lo que Maimónides llama filosofía, no es la razón que busca las ideas claras y distintas, que dependen de la propia naturaleza, sino que es la filosofía peripatética o sus propias opiniones filosóficas. Maimónides “tortura la Escritura para descubrir una metafísica, que no está contenida” (TTP, Cap. VII). Pero proceder así, no es interpretar la Escritura, sino encomendarla a su propia fantasía.

-Es sintomático que Maimónides afirma que, si admite como Moisés, por oposición a Aristóteles, la tesis de la creación del mundo, no es porque los numerosos textos de la Escritura enseñen claramente que Dios ha creado el mundo “ex nihilo.” La Escritura atribuye a Dios un cuerpo, por tanto, Maimónides interpreta antropomórficamente y alegóricamente, todos los textos que nos presentan a Dios a imagen del hombre. Pero sí que combate las representaciones antropomórficas de Dios, a pesar del sentido literal de ciertos pasajes de la Escritura, es porque la razón, demuestra claramente, que Dios no es corporal. Esto no es así, en cuanto a la teoría de la creación del mundo. Según Espinosa, Maimónides usa la Escritura a su agrado y fuerza la Palabra de Dios para sacar sus opiniones filosóficas. Exponer especulaciones aristotélicas y platónicas a propósito de la Escritura, no es interpretarla, pero si especular sobre ellas. Maimónides, no contento con los griegos, hace delirar a los profetas contra ellos. “Lo que constituye una falta de respeto a los textos, en los que el rabino Maimónides reconoce la divina providencia” (TTP. Cap. VII). Sin embargo, en la interpretación de los textos de la sabiduría de la Biblia, sí que se puede deducir que los profetas tienen una aversión por la sabiduría griega, a la que dicen que “no se dejen seducir por los encantos de la mujer extranjera” (Prov. 25), donde la mujer extranjera, se interpreta como la sabiduría griega, que en aquella época del siglo III a. C., los judíos, estaban empezando a conocer a la sabiduría judía, y les creaba recelos.

-La interpretación de Maimónides es perjudicial, y si la aceptásemos, dice

Espinosa, esta interpretación de la Escritura estaría en manos únicamente de la autoridad de los doctores. Los filósofos constituirían así una nueva autoridad eclesiástica con reconocimiento infalible, a los ojos de la mayor parte de la gente, los cuales, deberían renunciar, por su ignorancia filosófica, a sus propios juicios. Sin embargo, el prestigio de la filosofía no es tan grande para el vulgo. Este “nuevo pontificado” provocaría en el vulgo la risa más que la veneración. Lo que el pueblo busca en el pensamiento de los profetas y de los apóstoles, no es el conocimiento de la causa radical de las cosas, sino las verdades necesarias para la vida. Para contestar a estos filósofos, tendrían que usar al mismo tiempo, este método alegórico que Espinosa rechaza.

Es verdad que Maimónides, admite que su interpretación, no deberá ser aceptada más que por un pequeño número de espíritus cultivados en la filosofía. El vulgo, se deberá contentar con seguir la interpretación literal de la Escritura. Pero el método alegórico que Maimónides presenta, podrá ser utilizado por otros doctores también, que pudieran hacer un mal uso de su autoridad, e intervenir en la libertad de juicio en la lectura de la Escritura.

Espinosa se propone defender la libertad, por todos los medios, de interpretación de la escritura, en un momento en el que la reforma protestante de la religión cristiana de Lutero, en 1517, había propuesto en sus 95 tesis, alejarse de la autoridad del papado. Lutero con las frases típicas que expresan su pretensión, apelaba a la “sola scriptura”, y “Veritas hebraica.” Y en esta línea protestante cristiana, también está la filosofía judía de Espinosa, ya que se separa de la autoridad rabínica, que es Maimónides, y su método alegórico. Espinosa sería para el judaísmo, como Lutero en relación al catolicismo. Pero Lutero está en la línea cristiana, protestante. Y Espinosa también estaría en el ámbito judío, más crítico.

Espinosa considera que, en realidad, puesto que la Escritura está destinada a todo el mundo, “todos los hombres usando de su propia inteligencia, deberán comprender el sentido, sin tener que recurrir a los intérpretes” (TTP, Cap. VII)

-El método alegórico de Maimónides es inútil. Si Maimónides tortura las palabras de la Escritura es porque pretende basarse en verdades demostrables. Por esto Maimónides busca en el exterior del texto un sentido filosófico. Según su método hermenéutico, Espinosa dice que demostrar, significa conocer los objetos de los que se habla por Definiciones y causas, como lo ha hecho explícitamente en su Ética. Por lo tanto, el mismo Espinosa está usando la filosofía, a través de su novedoso método científico, para interpretar la Escritura. En conclusión, para Espinosa, su filosofía sigue unida a la teología. Aplicando su método axiomático, inspirado en Euclides, a la interpretación de la Escritura. Con estas definiciones y causas, la mayor parte de la Escritura se deducirá, a partir de principios conocidos por la luz natural. Hay una ininteligibilidad esencial de la Escritura, pues la mayor parte de la Escritura está consagrada a los milagros, y a la revelación que escapan a la comprensión humana. Incluso las enseñanzas morales contenidas en Los Libros Santos, dice Espinosa, han de estar de acuerdo con las consecuencias éticas de la filosofía verdadera de Espinosa, pues la demostración no se da en la Escritura. Sino que son presentadas como mandatos prescritos por Dios y no se demuestran a través de “noción comunes”, que también Dios las ha prescrito. La divinidad misma de la Escritura no se podrá establecer más que a partir de su contenido moral. Así, nosotros podremos decir que la Palabra de Dios se expresa en la moral, porque ella enseña la justicia y la caridad. Pero no porque nos demuestra que Dios existe, y que ha comunicado por la Escritura su palabra a los hombres. Maimonides pretende demostrar

que los textos bíblicos, son un pretexto para exponer sus propios prejuicios filosóficos.

-El método de Maimónides es absurdo. Maimónides pretende ser racionalista. Su racionalismo parece incluso excesivo, pues según él, la teología deberá ser sirvienta de la razón. Pero por una parte él afirma que la Escritura nos enseña verdades de orden especulativo alcanzables por la luz natural de la razón. Por otro lado, como la Escritura, lejos de proceder por demostraciones, se expresa por parábolas y enigmas, necesitamos otra facultad para interpretarla. Dice que la luz natural de la razón, autoridad suprema dentro de las materias especulativas, deberá ser al mismo tiempo sobrenatural. Por esto Maimónides sostiene que los profetas, que no demuestran nunca nada, han sido grandes filósofos y grandes teólogos. El privilegio exclusivo de los profetas no se explica únicamente por sus cualidades morales e intelectuales, sino por la intervención de Dios, que también es capaz de impedir la profecía. Esta inspiración divina ha sido conseguida por una inflamación, un exceso, del entendimiento agente. La interpretación alegórica de Maimónides se remite en último lugar a una interpretación mística y Espinosa le dice que “delira con ellos.” (TTP, Cap. VII)

-Antes que el método alegórico de Maimónides, Espinosa prefiere la interpretación literal, la del “psat”, que tiene el mérito de querer explicar la Escritura por la Escritura, que busca el sentido exacto de las palabras y de las frases. Ella tiene la ventaja de permanecer dócil al texto y de no sustituir los productos de la fantasía al verdadero pensamiento de los profetas. Pero Espinosa le reprocha la ausencia de todo espíritu crítico y el menosprecio a la coherencia y no contradicción de la razón. La fidelidad al verdadero pensamiento de la Escritura no es la fidelidad a las palabras de la Escritura. Como indica Zac, para ilustrar este método ortodoxo de la interpretación de la Escritura, Espinosa se refiere a una carta dirigida por el rabino Joheuda Alphakar a R.D. Kimchi hacia el 1230, que pertenece a las cartas atribuidas a Maimónides (1965, 22). En esta carta el rabino Alphakar de Barcelona insiste, por una parte, sobre los peligros que hay en la interpretación maimonista de la Escritura, y, por otra, sobre su inutilidad desde el punto de vista filosófico. Hubiese sido mejor que la *Guía de los perplejos* no hubiese estado escrita ni traducida. Pues es peligrosa, ya que, al pretender subordinar la Escritura a la filosofía, Maimónides sin saberlo, socava los fundamentos de la religión judía. Por ejemplo, Maimónides parece insinuar que, en el combate del Gabón, el día había sido parado, para que los israelitas pudieran prolongar sus límites ordinarios, a causa de las grandes cosas que estaban cumpliendo. Lo que dice la Escritura, que se pare el sol para Josué, durante varias horas, para Maimónides tiene un sentido solo metafórico. Pero negar la realidad de un milagro, es poner en duda todos los milagros realizados por la Escritura. Es poner en tela de juicio la autenticidad misma de la revelación, pues ella misma no es más que el milagro de los milagros. Maimónides cree poder conciliar las afirmaciones de la Escritura con aquellas de los filósofos. Pero dice Espinosa que es necesario escoger entre la fe y la filosofía.

La Iglesia católica, cogió al pie de la letra este pasaje de Josué y consideró que, si el sol se podía parar, era él el que giraba y se movía alrededor de la tierra inmóvil. Y en base a esta narración de la escritura, condenaron a la prisión a Galileo, por decir que la Tierra se movía, en contra de lo que decía la Biblia. Hasta que el Papa Juan Pablo II, rectificó aquella sentencia de Galileo. Quizás, la Iglesia católica, no habrá podido tampoco adaptar, ni el método científico geométrico de la metafísica de Espinosa, ni el

método hermenéutico científico, de interpretación de la Biblia, pues la Iglesia católica, es muy extensa en el mundo, y avanza a pasos muy lentos.

La regla universal, para interpretar la Escritura es la que no es necesario nunca interpretar en un sentido metafórico un texto bíblico, bajo el pretexto que su sentido literal será contrario a la razón y a las consecuencias de la filosofía. Los dogmas esenciales contenidos en la Escritura, están enunciados claramente y son perfectamente compatibles entre ellos. En los textos de la creación, no hay ninguna ambigüedad, pues hay entre ellos un acuerdo perfecto, en cuanto a la idea de un comienzo absoluto del mundo. Es también escandaloso, que Maimónides diga que son por razones lógicas, por las que se ha de aceptar la tesis de la creación del mundo y que, en el caso contrario, le hubiera podido dar la razón a Aristóteles, al dar a los textos del Génesis un sentido metafórico.

Solamente se encuentran textos en la Escritura, en los que se puede tirar de consecuencias que contradicen los dogmas enunciados explícitamente en los otros textos. Por ejemplo, la Escritura enseña claramente que Dios es uno. Es la profesión de la fe que todo judío proclama todos los días. Es verdad, aunque en diferentes pasajes, Dios habla el mismo a los profetas hablando de él en plural. La expresión “*Elôhiym*” no debe inducirnos a error y debe, en este caso, decir que Dios se expresa metafóricamente, al hablar el lenguaje de los hombres. Así también en el *Deuteronomio* (Cap. IV, versículo 15) enseña claramente que Dios es incorporeal. Hay otros pasajes que atribuyen a Dios unas manos, pies, etc. Estos son antropomorfismos hechos para expresar las cosas humanas y no las cosas divinas. En este caso particular, una interpretación metafórica se impone, no porque el sentido literal choque con la razón, sino únicamente porque la interpretación literal de estos textos es incompatible con los dogmas expuestos claramente en la Escritura y que deben ser considerados como artículos de fe obligatorios. (TTP. Cap. XV)

Como señala Zac, las objeciones que Espinosa dirige al método de la interpretación de la Escritura, provenientes de Alphakar, “están llenos de interés”, (1965, 24), pues nos muestran que el método crítico de la interpretación de la escritura de Espinosa, no sigue el método clásico de “psal”, que pretende seguir las palabras de la Escritura. Les reprocha, que no ponen ningún interrogante sobre la historia del texto. Pues consideran, como todos los rabinos, que el texto de la Escritura nos ha llegado sin corrupción.

Por otra parte, si Alphakar afirma que los dogmas de la unidad, de la incorporealidad de Dios y de la creación del mundo, son enunciados claramente en la Escritura, no es después de un análisis comparativo de los textos, sino únicamente porque estas verdades, se han convertido en dogmas fundamentales del judaísmo rabínico.

Si vamos a la Escritura misma, y no a la interpretación que da la tradición rabínica, Alphakar no podría concluir que los antropomorfismos que los textos bíblicos atribuyen a Dios no son anunciados en tiempos reales. O como la creación del mundo ex nihilo, no hay ningún pasaje que desmienta en términos expresos esta afirmación. Alphakar “ha puesto los principios sobre la sola garantía de la propia opinión, pues ni la razón ni la Escritura no las apoyan” (TTP, Cap. XV)

También hay, entre varias afirmaciones de la Escritura, diversas contradicciones, no indirectas, sino evidentes. Moisés no afirma explícitamente que Dios no tenga forma, y que no se parece a ninguna cosa visible. Pero Samuel afirma la inmovilidad de la voluntad de Dios. Mientras que Jeremías afirma que Dios lamenta sus propias decisiones.

Nos encontramos en este último caso, en presencia de dos proposiciones universales y contrarias. Será necesario decir, siguiendo el principio de Alphakar, que cada una de ellas es verdad, puesto que son anunciadas claramente, pero si se le respeta el principio de no contradicción, se dirá que cada una de ellas es falsa, puesto que cada una de ellas es una proposición universal contraria a la otra proposición universal, anunciada claramente como ella (TTP, Cap. XV)

Conviene distinguir también, en una correcta interpretación de la escritura, dos momentos:

a) el momento de la lectura, propiamente hablando, donde se pide cual es la verdadera significación de tal o cual pasaje.

b) el momento de la apreciación: si asentimos a las afirmaciones de los textos, o, por una parte, siguiendo el principio de la interpretación literal, si excluimos toda crítica histórica y filosófica.

Alphakar, no hace ningún esfuerzo por alcanzar el verdadero significado de los textos. Por otra parte, siguiendo la razón, considera que no hay ningún medio de discernir lo verdadero de lo falso, lo esencial de lo inesencial. Alphakar tiene razón de afirmar que no se tiene derecho de pretender adaptar la Escritura a una doctrina filosófica u otra. Tal como explica Zac, es ésta también una de las tesis principales del T.T.P., (1965, 25). Pero Espinosa piensa también que el espíritu humano, hasta que no toma consciencia, no ha de adherirse a afirmaciones absurdas. La razón correcta, libre de todo prejuicio, guarda estos derechos, en el dominio de la fe. Aunque la razón no pueda explicar las causas, y los medios de la revelación sobrenatural.

La interpretación alegórica de la Escritura y el “fanatismo de la palabra,” de la pura ortodoxia judía, son igualmente condenables. El buen método es aquel que consiste en interpretar la Escritura por la Escritura, que nos propone Espinosa.

1.4.2.5. La herejía cristológica de la filosofía científica judía de Espinosa

A los ojos del catolicismo de la Edad Moderna, seguía siendo una herejía que negaba la divinidad de Jesús, el Hijo de Dios. Claro que para Maimónides o Averroes las reflexiones trinitarias de la filosofía de la Edad Media cristiana también eran rechazables. Quizás por eso el debate actual del ecumenismo y de diálogo de las religiones, se podría hacer desde la filosofía. Y volver a unir filosofía y fe, pero, tanto en la tradición judía, cristiana, como árabe. Pues una defensa de la fe, solo cristiana, tendría las mismas adversidades heréticas que antaño.

Espinosa tuvo que disimular su concepción judía, usó un doble lenguaje y además equívoco, como los demás “marranos”. Como indica Yovel, “delataba un hecho existencial más profundo: la vida en dos niveles, interior y exterior, oculto y manifiesto” (1995, 48). Pues los “marranos,” habían llevado una doble vida por el temor de la Inquisición. Espinosa repitió dos veces esa norma de vida en los Países Bajos: primero como joven disidente en la comunidad judía, y más tarde como harem, librepensador y ateo reputado en Holanda calvinista. En cada etapa, llevó la vida de un “marrano” de la razón. Como los viejos marranos judaizantes, tenía una verdad metafísica que debía esconder al público. Por eso Espinosa fue un pensador muy solitario, no social pero sí

intelectualmente.

Espinosa por eso, hablaba a públicos diferentes de diferentes maneras, usaba la misma oración o frase con sentido diverso. Enmascaraba ante unos la verdadera intención, para descubrirla ante otros. Empleaba frases cuyo sentido literal era el opuesto y, confundiendo así al lector inocente, transmitía mensajes encubiertos a quienes pudieran captarlos. Esta técnica es manifiesta en los escritos que publicó en vida, sobre todo en el TTP y las Cartas. Pero mucho menos en la E, obra destinada a un público más restringido. Aunque en la E, según Deleuze también hay una segunda lectura en los Escolios, según la lengua hebrea, aunque estén escritos en latín. (1984, 25)

Espinosa, aunque judío, se ha puesto de parte de la línea protestante cristiana de Holanda, iniciada por la Reforma luterana. Para que la filosofía perdiera su campo de reflexión en el auxilio de la fe cristiana. Al mismo tiempo, nos ha demostrado “more geométrico”, una metafísica monista inmanentista, que no puede adaptarse a la trinidad cristiana, sino más bien al judaísmo monista, y un método histórico-crítico para interpretar la Biblia, que ha tenido mucho éxito en el mundo protestante. Pero que, aunque nace de su filosofía, se ha ido apartando de la metafísica, en las ciencias religiosas actuales. Por eso, podría considerarse a su metafísica, según la mentalidad de la época medieval, como una herejía cristológica más, en la línea del gnosticismo y del arrianismo. En el TTP nos indica que tenía por objetivo separar la religión de la fe, y también nos explica su negación de los milagros, entre ellos los fundamentales del cristianismo, que son el de la encarnación de Dios en Jesús, y de su resurrección. Al separarse con Lutero la filosofía de la religión, la filosofía dejó de tener el papel importante en la sociedad de dar razón de la fe, y de responder a todas las herejías cristológicas, como lo había hecho antaño. Y por eso diría Nietzsche que el Dios de la Edad Media había desaparecido de la mentalidad filosófica y teológica de los hombres modernos, expresándolo con su frase “Dios ha muerto”. Sin embargo, no tuvo en cuenta que la tradición teológica, que seguía usando la metafísica para dar razón de la fe, continuó con Francisco Suárez en España, y después con Wolff en Alemania hasta la actualidad. Además, también ha tenido una continuidad en la teología católica anglosajona del Reino Unido y de EEUU. Pero, aunque la contrarreforma católica volviese a unir razón y fe, y usara de nuevo la metafísica para dar razón de la fe, no ha incorporado los adelantos del saber científico del S. XVII, como los del método geométrico que Espinosa introduce en su filosofía. Además, este método geométrico ha sido superado ya por el dialéctico de Hegel. Y la metafísica de Espinosa, en su aparente contenido monista inmanentista, es difícil que se pueda adaptar al catolicismo, sin grandes modificaciones, porque prescinde de un Dios trinitario. En cambio, la metafísica de Descartes, sí que es más adecuada para dar razón de la fe trinitaria, como afirmaba el amigo médico de Espinosa Meyer. El Magisterio de la Iglesia católica a principios de siglo XX, aun consideraba como un anatema, una herejía, cualquier pensamiento científico que no estuviera de acuerdo con la creación del Génesis. Además, tiene que ir con precaución con las críticas de la reforma luterana que separaron la filosofía de la religión, para no enfrentarse otra vez a los protestantes, como sucedió con las guerras de religión entre católicos y protestantes, en la época de Espinosa.

La filosofía actual se ha difuminada en las ciencias sociales. Sin embargo, si recupera la reflexión sobre la fe en la revelación, volvería a tener un papel importante en nuestra sociedad. Como lo está haciendo la filosofía francesa actual a partir del giro teológico de la fenomenología. La interpretación de las escrituras, también puede ser propia de la filosofía, pues nació de Espinosa, un filósofo. En este movimiento de la

filosofía francesa actual dialogan tanto pensadores judíos como Derrida, como católicos, como Marion.

Las posteriores importantes filosofías en la línea cristiana, protestante, como la de Kant, solo han podido defender de la Biblia, una ética cristiana, que en el fondo puede identificarse con la misma moral cristiana. En este sentido, por ejemplo, la fórmula de la ética formal del imperativo categórico kantiana de la *Crítica de la Razón Práctica*, “actúa de tal manera que consideres a los demás no como medios sino como fin en sí mismo” (2003, 98), puede interpretarse como si este fin, fuera el mismo reino de los cielos cristiano que anunciaba Cristo. Así nos dice Kant que “una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un pueblo de Dios y ciertamente bajo leyes de virtud.” (2007, 32). Pero Kant no acepta el argumento ontológico, y al ser pietista protestante, tampoco usa la metafísica para dar razón de la fe trinitaria cristiana. La filosofía de Hegel, sin embargo, que supera el método geométrico, con su método dialéctico en tres tiempos: tesis, antítesis y síntesis, sí que podría servir para defender una teología cristiana trinitaria. Pero al seguir la separación entre fe y razón, tampoco hizo una defensa de la fe cristiana, como lo hiciera en su época por ejemplo San Agustín, con su obra *De trinitate*, para dar razón de la fe y defender a la teología católica de las herejías arrianas, donatistas, y otras procedentes del judaísmo, que no consideraban que Jesús fuese el Hijo de Dios. Aunque muchos filósofos, no consideran que la reflexión sobre la trinidad, sea filosofía sino obscurantismo medieval. Además, en el debate fe razón, Espinosa, como judío, no cita a este autor cristiano de Túnez, sino a los filósofos judíos, como al cordobés Maimónides, para criticar su pretensión de usar la filosofía, para explicar la fe de la Toráh. En definitiva, muchas herejías cristológicas medievales, estaban protagonizadas por tendencias judías, y en esta línea también se sitúa la metafísica de Espinosa. Sobre todo, en sus declaraciones del TTP, en las que no acepta que Jesús sea el Hijo de Dios. Se podría hacer una síntesis entre la metafísica monista espinosista, de inspiración judía, y el cristianismo, como la síntesis que hizo Santo Tomás de Aquino entre el aristotelismo y el cristianismo. Esta reflexión tendría aceptación dentro de la teología de la tradición católica, pues con la contrarreforma católica, se permitió seguir usando de la filosofía en la explicación de la fe. Pero la Iglesia católica avanza a pasos muy lentos. Y en la actualidad, aun tendría que refutar otra filosofía más nihilista, la filosofía de Nietzsche, que considera que “Dios ha muerto”.

Con la fenomenología actual, del giro teológico de la filosofía francesa, se ha vuelto a dar razón de la fe desde la filosofía. Así la inmanencia del Dios de Espinosa, se entiende en la inmanencia de la conciencia. Así también, la concepción de los milagros de Espinosa, según la cual nos decía que las cosas sobrenaturales exceden a nuestra comprensión, desde la luz natural de la razón, ahora, desde el método de la fenomenología, que sigue el método geométrico analítico de Descartes, no tanto el de Espinosa, se ha podido volver a reflexionar sobre el gran milagro de la existencia de Jesús como Hijo de Dios encarnado. Y sobre su resurrección en cuerpo y alma. Con lo cual se refuerza la fe cristiana, ante los ataques espinosistas, que en la Edad Media se les hubiera considerado como una herejía cristológica.

Sin embargo, parece que la metafísica no ha podido recuperarse de tantos ataques. Y en su lugar ha surgido esta otra rama de la filosofía, la fenomenología, que ha vuelto a dar razón de la fe, sin las categorías onto-teológicas, tan criticadas, de la metafísica. La Iglesia católica ha incorporado estos avances de esta filosofía fenomenológica que se ha

girado hacia la teología, para dar razón de su fe. Pero también mantiene como actuales las metafísicas de los padres de la Iglesia, los de Santo Tomás y de la escolástica tardía, como los de Francisco Suárez. La mística iniciada por Dionisio el areopagita, también se ha valorado en este giro teológico. En su época, el conocimiento amoroso de San Juan de la Cruz, para unirse a Jesús, también fue una alternativa novedosa, de la Contrarreforma católica.

En la actualidad, desde un punto de vista del diálogo pacífico, ecuménico entre religiones monoteístas, ya no tendría mucho sentido las disputas heréticas. Además, se tacharían de fundamentalismo. Podemos considerar que, si para Espinosa, el mismo método geométrico que estudia a Dios en la E. también lo usa, con variaciones del método histórico-crítico, en el TTP, y como dice Beltrán, es el mismo Dios de los hebreos. Podemos deducir también, que no solo es el Dios de los judíos, sino el mismo Dios de los cristianos y de los musulmanes. Y desde la filosofía, otra vez unida a la fe, se podría iniciar un debate entre las tres religiones, pero sin enfrentamientos, llegando a un entendimiento como diría Habermas, en su obra de la *Teoría de la acción comunicativa*, en el que “las propuestas de cada dialogante sean susceptibles de crítica”. (1998, 62)

1.5. EL experimento del arco iris.

La contribución de Espinosa a la ciencia en su doble dimensión de ciencias naturales y sociales, podemos verla a través del ejemplo del arco iris, que es también el objeto de estudio de su obra sobre física el CAAI. También Espinosa fue un buen historiador, la mayoría de las páginas del TTP son fruto de sus estudios sobre la historia judía y Espinosa se presenta así mismo, a veces, como historiador como cuando dice: “me vi obligado a elaborar un estudio histórico de la profecía.” (TTP, Cap.VI) en el que tuvo que aplicar su método histórico-crítico a aquellos relatos que habían sido escritos sin ninguna intención científica sino teológica. En su propia biblioteca tenía bastantes libros sobre historia. En la aplicación de su método histórico-crítico, Francisco Javier Espinosa Antón, en su artículo de la obra *Spinoza: de la física a la historia*, nos explica que:

Spinoza tiene un agudo sentido para detectar las diferencias históricas y entender cómo los hechos históricos dependen de diferentes coordenadas socio-culturales. Parece, pues, natural, que una persona, que aúna en sí un talento especial para la filosofía y estudios sobre la historia, haga reflexiones sobre la historia, tanto sobre las maneras de historiar cuanto sobre hechos históricos concretos y sobre la historia de la humanidad en general. (2008, 406)

El mismo fenómeno natural del Arco Iris, se puede estudiar, aplicando el mismo método geométrico también, pero desde tres puntos de vista, variantes del método geométrico: geométrico, filosófico y hermenéutico. Pues como dice el filósofo, “el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él.” (TTP. Cap. VII) Pues la Escritura no está fuera del orden de las cosas naturales, es una cosa entre otras, es parte de la Naturaleza. En la E. Espinosa también nos dice que no hay imperios dentro de otros imperios, puesto que

la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y la potencia de obrar (...) por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza (E. Prefacio)

En primer lugar, se interpreta al Arco Iris como una figura geométrica, que es un ente de razón, representado geoméricamente y calculándolo algebraicamente. También desde la filosofía, se lo puede considerar deduciéndolo, de manera sintética, desde este modo del atributo de la extensión, hasta su expresión en la única substancia. Y desde la hermenéutica bíblica, se le puede interpretar como un símbolo de la alianza del pueblo hebreo con Dios. Así nos dice el filósofo holandés que el arco iris es el símbolo de la alianza y el resultado de las leyes físicas:

el Arco Iris, signo por excelencia de la divina alianza para los teólogos, es interpretado por los físicos, de acuerdo con las leyes fundamentales que el señor Dios ha participado a las cosas creadas, como causado por la refracción y la reflexión de los rayos del sol que caen sobre una superficie de innumerables gotitas de agua (CAAI, 196).

1.5.1. Sentido hermenéutico.

En el TTP Espinosa considera que los milagros son fenómenos que en el pasado o en el presente, se escapan a nuestra comprensión de los fenómenos naturales, pero que “los decretos y órdenes de Dios, y, por consiguiente, de su providencia, no son otra cosa en la escritura que el orden natural (TTP, Cap. VI). Así en Gen 9. 13 dijo Dios a Noé que se manifestara en la nube, y para los antiguos el arco iris era considerado un milagro, pero esta acción de Dios desde la física, se explica por la refracción que experimentan los rayos del sol al atravesar las gotas de agua suspendidas en las nubes, como lo explica en su CAAI.

En este último sentido teológico, en el método de interpretación de la Escritura, que también deriva del método geométrico, un axioma fundamental es el de la gramática hebrea, que es imprescindible para poder interpretar el texto bíblico. En este sentido también Espinosa se inserta en la línea de pensadores hispano-judíos de la Edad Media como Maimónides que tenían también como lengua propia el hebreo. Además, sigo la tesis de Miquel Beltrán, en la que considera a Espinosa, no como un inmanentista panteísta, sino como un judío más que reflexiona sobre el mismo Dios trascendente personal de la revelación al pueblo hebreo en el AT. (1998, 35)

El CGLH representa una estructura organizada lógicamente, que se parece más a la axiomática de la geometría. Espinosa nos dice que el método histórico-crítico

debe contener la naturaleza y propiedades de la lengua en la que fueron escritos los libros de la Escritura y que solían hablar sus autores. Pues así podremos investigar todos los sentidos que, según el modo habitual de hablar, puede admitir cada oración. Y como todos los escritores, tanto del Antiguo como del nuevo Testamento, fueron hebreos, no cabe duda que la historia de la lengua hebrea es lo más indispensable para comprender, no sólo los libros del Antiguo Testamento, que fueron escritos en esa lengua, sino también los del Nuevo Testamento; pues, aunque éstos fueron divulgados en otras lenguas, contienen hebraísmos (TTP, Cap. VII, [100])

Por ejemplo, en el AT podemos interpretar más científicamente el versículo sobre el Arco Iris como símbolo de la Alianza entre Dios y el pueblo judío, si lo estudiamos tal y como fue escrito en hebreo original:

את־קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ: Gen 9,13

(pongo mi arco iris en las nubes y será por señal del pacto entre yo y la tierra)

Pero también Espinosa nos dice que la lengua surge de la imaginación, y que su intención es hacer una gramática de la lengua viva, que le sirva a su pueblo, no tan rigurosa como la de los gramáticos biblistas: “los gramáticos han escrito una gramática de la Escritura, yo de la lengua” (CGLH, Cap. XVII, 144)

En el NT, Espinosa nos explica también que, según una general opinión, el evangelio según *san Mateo*, y la *Carta a los hebreos* fueron escritos, en hebreo, pero que esas versiones ya no existen. Por lo tanto, el hebreo está en el fondo, no solo del AT, sino también el NT. El filósofo judío considera que otros saberes sí que se pueden explicar en otras lenguas, así nos dice que a “Euclides, que no escribió más que cosas muy simples y sumamente inteligibles, cualquiera lo puede explicar fácilmente en cualquier lengua.” (TTP, Cap. VII, (111)) Los musulmanes también consideran que, el Al Corán debe estudiarse en su lengua, original el árabe, con la que la escribió Mahoma cuando se lo dictó, palabra por palabra, el arcángel San Gabriel.

El CGLH es uno de los textos menos conocidos de Espinosa en el mundo católico, que Guadalupe González, ha traducido hace 10 años, al castellano (2005). Aunque la difusión del protestantismo hizo que se publicaran muchas obras de gramática hebrea. Pues los protestantes impulsaban el estudio de la Biblia en su idioma original hebreo, negando el carácter de texto inspirado a la Vulgata latina de los católicos. Pues con las frases que definían las algunas de las tesis de Lutero, “sola scriptura” y “veritas hebraicas”, se refería también a la necesidad de volver a la fuente original de los libros Santos, escritos en hebreo, y de los libros del AT y NT escritos en griego, prescindiendo de la traducción latina de la Vulgata, hecha por San Gerónimo en el s. IV d. C, traducida de la Biblia griega de los LXX. Además, Lutero tradujo la Biblia a su lengua, el alemán. Por eso los judíos se encontraron tan cómodos con los protestantes, pues le proporcionaban conocimientos de la lengua original de la Biblia, el hebreo, y no fueron perseguidos. En la actualidad en las facultades de teología católicas también se estudia hebreo. Es muy importante conocer la versión original para entender el sentido del texto, por ejemplo, los diez mandamientos, como los conocemos a partir de la traducción de la Vulgata, sin embargo, en el hebreo original se llaman las 10 palabras de Dios, por lo tanto, el idioma original hebreo de la Biblia es muy importante para entender su significado.

Espinosa trata de los siguientes temas en su CGLH: de las letras, vocales y acentos. Del nombre, su número, género, régimen y declinación. Propositiones y adverbios. Pronombres. Verbo. Guadalupe González nos indica que la única distinción fuerte de las partes del discurso es aquella que divide los nombres en nombres propios y comunes, y dentro de los nombres propios, entre el nombre de Dios y los demás nombres. Y que

se establece así una clara relación entre la ontología de Spinoza (en la que todo remite a una única sustancia, y su gramática (en la que todo remite a una única parte de la oración. Si todas las partes del discurso son en definitiva nombres, sólo al nombre que es el nombre propio de Dios se le puede considerar propiamente sustantivo. (CGLH)

Pero el mismo trasfondo del hebreo también aparece en los escolios de la E. como nos dice Deleuze. Pues se trata del mismo latín en apariencia. “pero en los escolios diríase que se trata de un latín traducido del hebreo” (1996, 202). La parte dedicada a la etimología en el CGLH es la mayor de la obra, pues ocupa desde el capítulo 5 hasta el último que conservamos, 33. La etimología trata de los nombres, la partícula y el verbo. En el CGLH como en la axiomática de la E. también hay Definiciones, así, el nombre lo define Espinosa de la manera siguiente:

Por nombre entiendo una palabra con la cual significamos o indicamos cualquier cosa que caiga bajo el entendimiento. Como sé que aquello que cae bajo el entendimiento son o cosas, o atributos de las cosas, o relaciones, o acciones, o modos de acciones y relaciones, vemos fácilmente cuáles son los géneros de nombres (CGLH, [34])

A parte del hebreo, Espinosa nos indica que el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él, y lo explica más ampliamente diciendo que

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. Todo el que lo haga así (es decir, si para interpretar la Escritura y discutir sobre las cosas en ella contenidas, no admite otros principios ni otros datos, aparte de los extraídos de la misma Escritura y su historia), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse (TTP. Cap. VII, [98])

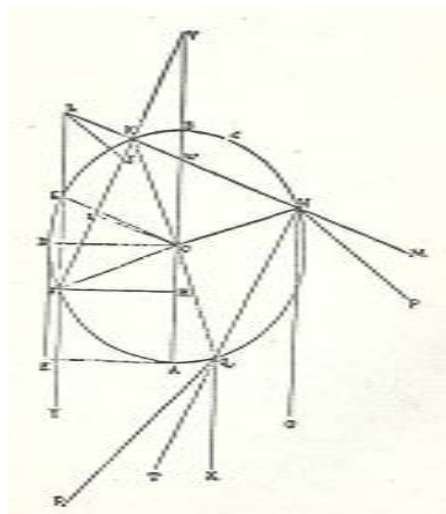
Este procedimiento histórico-crítico de llegar a la mente de los autores desde los datos del texto se sigue usando en la actualidad complementado con el método narrativo que busca la intención del escrito del autor, y el actual, desde los años 80, de la antropología social y cultural que intenta entender las culturas y sus símbolos, desde el empirismo inglés. Podemos ver muchos casos en la Biblia que el método histórico-crítico interpreta como fenómenos naturales, la antropología social y cultural entendería como parte de la cultura del pueblo hebreo y la metodología narrativa lo entendería como un recurso del autor para provocar la fe. Todos se remiten a las explicaciones dentro del mismo campo de estudio de los textos bíblicos. Por ejemplo, en la Escritura hay muchos pasajes en la misma escritura que explican el significado de los símbolos, como el del viento, declaran que el decreto de Dios, su precepto, su palabra y su verbo, son simplemente la acción y el orden natural: En el *Salmo* 147 la acción natural del viento, que con su calor derrite el hielo y la nieve, es llamada palabra de Dios. Y en el vers. 15 se dice lo mismo del viento y el frío. Igualmente, en el *Salmo* 104, 4 al viento y al frío se les denomina enviados de Dios, ministros de Dios; y así sucesivamente en otros muchos pasajes.

En la actualidad el método histórico-crítico, que nació desde la filosofía de Espinosa, ya no forma parte de la hermenéutica filosófica, tal como se entiende desde Gadamer hasta Heidegger, sino que se ha difuminado en las ciencias religiosas. Como explica Zimmerman, en su obra *Los métodos histórico-críticos*, tanto la Iglesia católica y la protestante, usan este método histórico-crítico, también el método narrativo. (1969, 3). Y actualmente también hay que añadir la moderna antropología social y cultural. Pero a principios del siglo, en la Iglesia católica, todo lo que no fuera la interpretación del Génesis era considerado como un Anátoma. Los teólogos de la Iglesia protestante y los católicos anglosajones del RU y de EEUU que estaban con el protestantismo, han tenido más

libertad para aplicar estos métodos, pero como en el ámbito anglosajón se había producido una fuerte crítica a la metafísica, esta reflexión teológica no se ha hecho desde la metafísica, además que ya Lutero en la Reforma Protestante separó la filosofía de la fe, como el mismo Espinosa que también se encontraba en un país protestante. El uso de la metafísica después de la reforma católica no ha tenido continuidad después de Suárez, puesto que la Iglesia es un gran gigante que camina a pasos muy lentos y a partir de los años 60 del Concilio Vaticano II, ya pudo usar los métodos científicos, pero la metafísica ya se había vuelto obsoleta. Pero ya recientemente, en la filosofía francesa de hace 20 años se ha producido un giro teológico desde la fenomenología, que vuelve a unir fe y razón.

1.5.2. Sentido geométrico.

En sentido físico, el método geométrico en el CAAI permite a Espinosa explicar, por ejemplo, el fenómeno natural del Arco Iris, a través de las leyes de la refracción y reflexión de la física, de la disposición de los colores y de la representación geométrica mediante un círculo que representa una gota de agua, en el que se destacan los puntos AFDGKBZ, que a su vez va acompañada de unas deducciones algebraicas para deducir nuevas propiedades de la representación geométrica del Arco Iris, a partir de sus propiedades en concreto:



(Esta figura ha sido obtenida de la Edición de Atilano Domínguez (1990, 175))

De manera física, a partir de las leyes de la refracción, se explica en el TTP, el milagro del arco Iris de Gen 9. 13 (TTP, Cap. IV)

En la actualidad, a partir de la filosofía analítica anglosajona, la filosofía se ha convertido en una reflexión sobre las ciencias naturales. Y otras disciplinas, inicialmente filosóficas, como la psicología, la sociología, la política... y el mismo método histórico-crítico, se han difuminado en las ciencias sociales.

1.5.3. Sentido filosófico.

Desde la filosofía, el método geométrico considera al arco iris como un ente real, un modo del atributo de la extensión, que expresa la belleza del mismo absoluto. Espinosa nos indica en la Carta 83⁹ (Carta 83, 412) que en las matemáticas, a partir de la definición de cualquier cosa, somos capaces de deducir una propiedad, como le indicaba Ehrenfried, y para obtener nuevas propiedades es necesario que refiramos la cosa definida a otras, pues de la conjunción de las definiciones resultan nuevas propiedades,

por ejemplo, -le objeto Tschirnhaus-, si considero la periferia del círculo, por sí sola, no podré concluir otra cosa, sino que es por todas partes semejante a sí mismo o uniforme, por cuya propiedad difiere esencialmente de las otras curvas, y no podré jamás deducir otra alguna. Pero, si la refiero a otras cosas, a saber, a los radios trazados desde el centro, a dos líneas que se cortan entre sí o incluso a más, seré también capaz de deducir de ahí más propiedades (Carta 82, 411)

Y Espinosa le responde diciéndole que eso solo ocurre en las matemáticas, antes de razón, incluidas las figuras geométricas, pero no en las cosas reales:

en efecto, del solo hecho de que yo defino a Dios como el ser a cuya esencia pertenece la existencia, concluyo varias propiedades suyas, a saber, que existe necesariamente, que es único, inmutable, infinito, etc. Y podría aducir otros muchos ejemplos del mismo tipo, pero los omito de momento. (Carta 82, 412)

Es decir, cuando el método geométrico se aplica a seres reales, poseemos el medio de deducir varias propiedades a la vez, como en el caso del Absoluto. Deleuze considera que esta respuesta “corre el riesgo de decepcionar” (1999, 16) En el TRE, Espinosa nos indica que en geometría las figuras podrían ser definidas por una causa próxima o ser objeto de definiciones genéricas. Nos dice que

pensemos, pues, ante nuestros ojos alguna idea verdadera, cuyo objeto sabemos con toda seguridad que depende de nuestro poder de pensar y que no tiene ningún objeto en la Naturaleza; en tal idea, en efecto, podremos investigar más fácilmente, como ya consta por lo dicho, lo que nos proponemos. Por ejemplo, para formar el concepto de esfera, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera. Esta idea es sin duda verdadera; y, aunque sepamos que nunca ha surgido así una esfera en la Naturaleza, ésta es una percepción verdadera y el modo más fácil de formar el concepto de esfera. Ahora bien, hay que advertir que esta percepción afirma que el semicírculo gira, afirmación que sería, sin embargo, falsa, si no fuera asociada al concepto de la esfera o de la causa que determina tal movimiento o, simplemente, si esa afirmación estuviera aislada. (TRE [72])

Y por esta aclaración de Espinosa, finalmente Deleuze considera que “no nos decepcionamos sino porque confundimos problemas muy diversos planteados por el método. (1999, 17). Pues Espinosa se plantea si existe un medio por el que algunas propiedades, concluidas una por una, pueden ser consideradas colectivamente, y por el que ciertos puntos de vista, tomados al exterior de una definición, pueden estar situados

⁹ Carta 83, en respuesta a la Carta 82 de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus de La Haya, 15 de julio de 1676

al interior de la cosa definida. Además, en el TRE, Espinosa nos indica que el círculo no es solamente el lugar de puntos situados a igual distancia de un mismo punto llamado centro, sino una figura descrita por toda línea de cuyos extremos uno es fijo, y el otro móvil. Igualmente, la esfera es una figura descrita por todo semicírculo que gira en torno a su eje. Pero en geometría estas causas son ficticias, pues el semicírculo no gira por sí mismo. Deleuze nos comenta que:

si esas causas son ficticias o imaginarias, es en la medida en que no son verdaderas sino por ser inferidas a partir de sus efectos. Se presentan como medios, artificios, ficciones, porque las figuras son aquí antes de razón (1999, 18)

Y las propiedades que concluye una por una el geómetra, adquieren un ser colectivo en relación a sus causas y por medio de esas ficciones. Por lo tanto, en el caso del absoluto, ya nada hay de ficticio, pues la causa ya no es inferida de su efecto. Afirmando que lo absolutamente infinito es causa, no afirmamos, como para la rotación del semicírculo, algo que no se halle contenido en su concepto. Por lo tanto, no hay necesidad de ficción para que los infinitos modos, como el modo de la extensión del arco iris, sean asimilados a propiedades colectivamente concluidas de la definición de la substancia, y de los atributos, a puntos de vista interiores a esa substancia en la que se han enraizado. Por lo tanto, desde el modo extenso del arco iris podemos llegar a conocer a la Naturaleza o Dios., pues todo está conectado. Deleuze nos dice que:

si la filosofía es justificable de las matemáticas, es porque las matemáticas encuentran en la filosofía la supresión de sus límites ordinarios. El método geométrico no encuentra dificultades cuando se aplica al absoluto; al contrario, encuentra el medio natural de superar las dificultades que gravaban su ejercicio, mientras se aplicaba a antes de razón (1999, 18).

Así, los atributos, que son como puntos de vista sobre la substancia, en el absoluto, estos puntos de vista dejan de ser exteriores, pues la substancia comprende en sí la infinidad de sus propios puntos de vista. Ya que los modos se deducen de la substancia, como las propiedades se deducen de una cosa definida. Sin embargo, en el absoluto, las propiedades tienen un ser colectivo absoluto.

Ya no es el entendimiento finito el que, una por una, concluye las propiedades, el que reflexiona sobre la cosa y la explica relacionándola a otros objetos. Es la cosa la que se expresa, en ella la que se explica. (1999, 18)

En el absoluto, sus propiedades están en un entendimiento infinito. Por eso Deleuze nos dice que la expresión no ha de ser objeto de demostración, sino que “es ella la que sitúa la demostración en el absoluto, la que hace de la demostración la manifestación inmediata de la substancia absolutamente infinita.” Por otra parte, sobre los atributos Espinosa nos dice que no se les pueden conocer sin demostración, y que no basta solo con creerlos, pues “las cosas invisibles, y que son objetos del solo pensamiento no pueden ser vistas por otros ojos que las demostraciones” (E. Cap. V; TTP. Cap. 13)

La metafísica, para Espinosa, sí que es una ciencia, que busca las cosas más elevadas. Como nos explica Gómez Pérez, Rafael *Introducción a la Metafísica*, no se contenta con estudiar lo que es en cuanto que es, sino que se pregunta por el porqué del ser del ente. De este modo llega a Dios, al conocimiento de la Causa a través de sus efectos, a la advertencia del Ser como causa del ser del ente,

este conocimiento de Dios no es el que Dios tiene de sí mismo ni el que Dios transmite a los hombres por la Revelación. Pero en el orden natural, la metafísica es la ciencia que más puede decir de Dios y, por tanto, de la profundidad de las cosas y de los hombres, criaturas de Dios (2006, 54)

En definitiva, como el arco iris es el mismo fenómeno, tanto para el físico, como para el filósofo o el teólogo, también usan el mismo método geométrico para los tres saberes, con algunas variaciones en cada caso. Y esto supone que la filosofía y la teología se hayan convertido en Espinosa en ciencias, al usar el mismo método científico de la física.

En relación a la física, Francisco José Martínez compara la física de Einstein con la filosofía de Espinosa. Einstein, en su teoría de la relatividad, se esforzó en reducir el conjunto de fuerzas elementales que gobiernan al mundo a una única fuerza. En Espinosa también se encuentra este deseo de unidad ontológica y epistemológica, pues se propuso tratar los afectos humanos como las líneas y las superficies convencido que el ser humano era parte de la naturaleza y que se encontraba por tanto sometido a las leyes de la naturaleza.

La apuesta por un único método para la investigación científica reposa sobre la suposición de que la naturaleza es una y que el método busca el reflejo de esta naturaleza única, aunque plural y compleja. De la misma manera que Einstein intentó geometrizar la física, Espinosa trató de geometrizar las pasiones, llevados ambos por un anhelo de unidad metodológica y ontológica (2008, 497)

Sin embargo, en cuanto al método científico aplicado a la religión, que es lo más difícil de aceptar, Beltrán considera que:

la intención de Espinosa no era la de reemplazar las ideas religiosas tradicionales por los conceptos emergentes de la nueva mecánica y de la revolución científica del siglo XVII, sino llegar hasta el extremo en la racionalización del antiguo Dios de los judíos, que iniciaron los teólogos judíos medievales, y cuyas primeras concreciones se dieron en el Egipto del siglo X, por la obra de Saadia, perfilándose en los siglos hasta llegar a la impresionante obra especulativa de Crescas. (1998, 139)

El riesgo de usar este método científico de las ciencias naturales, es el de llegar a concebir una filosofía con apariencia materialista, como han interpretado muchos autores a la filosofía de Espinosa, y a una filosofía atea, puesto que este método científico nace en las ciencias naturales, sobre todo en la física, que trata sobre la materia inerte. Sin embargo, Beltrán se encarga de dejar bien claro que la filosofía de Espinosa no es inmanente, trascendente, con lo que se suprimen todas las interpretaciones materialistas de Espinosa. Nos dice que: “me propongo a continuación mostrar que el Dios de la *Ethica* es trascendente con respecto a la totalidad de la realidad, de modo que se refute de una vez por todas las consideraciones de Spinoza como panteísta” (1998, 131). Para negar el panteísmo, argumenta que existe una división entre Dios y la Naturaleza, en la expresión “*Deus sive Natura*”, y que la substancia divina se refiere solo a la “*Natura naturans*”. De manera que la reflexión filosófica de Espinosa sobre la Substancia, se refiere al mismo Dios trascendente que el de los judíos revelada en sus Libros Santos. Por ello, su filosofía no cae en un materialismo, como consideran Francisco José Martínez. (1988, 34) Y Vidal Peña I. García (1974, 51) Además su método científico ha sido considerado como un anatema, tanto para los judíos como para los católicos, y eso ha hecho que la metafísica no use este método para dar auxilio de la fe. Y como además después de Lutero, la filosofía ya no da razón de la fe, aunque en la contrarreforma católica sí, (pero como la

Iglesia católica no ha incorporado el método científico, pues la Iglesia católica es un gran gigante que camina muy lentamente) la metafísica se ha vuelto obsoleta. Sin embargo, en la actualidad la fenomenología, heredera del método analítico de la filosofía de Descartes, ha vuelto a unir, en la filosofía francesa de los últimos 20 años, razón y fe, en un “giro teológico.” De manera que la filosofía teológica ya puede refutar desde la fenomenología, superadora de la metafísica, las otras filosofías, que como la de Nietzsche, proclaman la “muerte de Dios”. Así por ejemplo Jean-Luc Marion considera que, sí que Jesús murió, pero resucitó al tercer día, y paradójicamente, con la muerte de Cristo en la cruz, “se dio la más alta visibilidad de Dios” (2008, 384).

2. El método geométrico en la metafísica.

2.1. El problema de la metafísica.

Según Habermas, en su obra *pensamientos postmetafísicos*, en la actualidad hay cuatro movimientos filosóficos, que Hegel llamaría figuras del espíritu, “del flujo de pensamientos destacan cuatro complejos que presentan perfiles bien diferenciados: la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo occidental y el estructuralismo.” (1990, 14). El platonismo y el aristotelismo, e incluso el racionalismo y el empirismo sobrevivieron durante siglos, pero ya pertenecen al pasado. Y en los últimos años Janicaud, en su obra *Le tournant théologique de la phénoménologie*, critica que se haya producido un giro desde la fenomenología hacia la teología, en el pensamiento francés (1990, 15)

En la época de Espinosa, en el siglo XVII, la aplicación del método geométrico de la ciencia experimental a la teología fue novedoso y suscitó controversias y preocupaciones religiosas. La intención de Espinosa era seguir la línea separadora entre fe y razón marcada por Lutero. Sin embargo, Angelis nos dice que, en relación al método geométrico, “ni siquiera la aplicación a la otra parte de la filosofía fue pacífica. Incluso era polémica la posición de la matemática en la clasificación de la ciencia filosófica” (1964, 6). De hecho, la aplicación de la axiomatización euclidiana a la metafísica, duró hasta que Hegel la sustituyera por el método dialéctico. En la primera tesis del presente estudio, considero que Espinosa ha tenido una gran influencia de la axiomática de Euclides, y, si consideramos que tanto la matemática, como la lógica, son las mismas ciencias formales axiomáticas, entonces la aplicación lógica silogística aristotélica, de Santo Tomás de Aquino, para demostrar la existencia de Dios, a partir de las 5 vías, tal como lo expone en su obra *Summa Theologica* (q. 2), también ya fue el mismo método axiomático que el de Espinosa. Sin embargo, el excesivo recargamiento lógico filosófico, hizo que la palabra de Dios se volviera demasiado recargadas, y esto fue lo que llevo a Lutero a separar la filosofía de la fe. Anteriormente Ockam, también ya había encontrado demasiados conceptos metafísicos en las explicaciones bíblicas. Pero este mismo cansancio del método silogístico de Santo Tomás, aplicado a la teología, se produce en la misma filosofía. Así era de esperar, que el método geométrico de Espinosa, no durara mucho tampoco, en las cuestiones metafísicas. Permaneció hasta los siglos XVIII-XIX, cuando Hegel los sustituyó por su dialéctica. Aunque en la línea del análisis del lenguaje, sí que ha tenido continuidad en la filosofía analítica anglosajona, y en la filosofía de la ciencia. En cambio, el camino individual de la metafísica, aun despojada de los atavíos axiomáticos del método geométrico, le ha llevado a un callejón sin salida con las críticas desde Hume a Nietzsche. Y necesita que otra vez la religión le abra una puerta de continuidad, en el muro separador entre la fe y la razón. Además, como dice Gadamer, el Verbo divino también se expresa en la filosofía, y Jesús en sus inicios era filósofo. Aunque la filosofía del futuro se apunta hacia el método fenomenológico, para volver a unir filosofía y teología, tal como se está produciendo en nuestra época en la lengua francesa, desde los últimos 25 años. Que parece que es un movimiento tan intenso, como el que se había producido anteriormente en lengua alemana.

En la época escolástica, se conservó la clasificación hecha de Aristóteles en su obra *Metafísica*, según el cual, la filosofía teórica se dividía en ciencia de la naturaleza,

atemática y teología, y la matemática sí que estaba considerada como una de estas ramas de la filosofía. (20011, 171). Pero como Di Angelis, este enlace no significaba una identidad del método, como en Espinosa, sino que se usaba la fórmula de Boecio: “in mathematicis rationaliter, in metaphysicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit.” (1964, 7). Tomás de Aquino, aunque usó de la lógica silogística (considerada como la misma matemática) en metafísica, tampoco estaba de acuerdo en que los diferentes saberes usaran el mismo método, como sí que lo buscaba Ramón Llull, en su misma época. Sin embargo, Espinosa sí que aplica un mismo método científico geométrico, para todos los saberes, incluida la metafísica, y la convierte en ciencia, pero al mismo tiempo la separó de la religión, aunque usaran el mismo método geométrico científico, con variantes. Por tanto, en relación a la segunda tesis de la presente investigación, se puede considerar, que, al usar el mismo método geométrico científico, la filosofía y la teología, continúan unidas por la base metódica, y con el método de Espinosa, solo se ha producido una diversificación del saber desde el mismo método. En este sentido también hay que considerar que el Dios de la E., entendido como “substantia infinita causa de sui”, pensado con la luz natural de la razón, con el método geométrico, también es el mismo Dios que el que se reveló a Abraham, que investiga en el TTP, con la otra variante del método científico, a saber, el hermenéutico.

2.2 La obediencia a Dios.

Con esta afirmación, que los Libros santos solo pretenden promover la obediencia, Espinosa contribuye a que no se reflexione desde la metafísica las cuestiones bíblicas, pues, considera que solo encontrará obediencia a Dios, y que la investigación metafísica se ha de hacer por separado de la religión. Ya que solo la filosofía puede llegar a conocimientos elevados sobre Dios. Pero en principio, reforzó el fin de la metafísica, pues mientras la metafísica daba razón de la fe, la Iglesia católica la usaba. Además, en la actualidad, la Iglesia católica, mantiene viva aquella tradición metafísica escolástica medieval. Pues, la contrarreforma de la Iglesia católica permitió el uso de la metafísica. Así también, ha hecho grandes estudios de recuperación de la Patrología. Pero junto con los demás ataques a la metafísica por Hume, Kant y Nietzsche, se dejó de producir este saber.

El método geométrico también es la base del método histórico-crítico, pero en la interpretación de la Biblia, no usa la axiomática de forma tan rigurosa, y además incorpora el método filológico del estudio de hebreo. Por ejemplo, en el capítulo XIII del TTP, que Espinosa trata sobre la obediencia, el filósofo judío, hace una deducción axiomática no tan formal como la de la Ética, sino que considera a los capítulos como si fueran los Principios de la E., a los que se remite y que contienen las demostraciones, como si fueran estructuras axiomáticas, no tan formales como los del método geométrico inspirados en Euclides de la E. Pero a pesar de que no tienen la precisión formal, siguen un orden riguroso y también geométrico. En época de Espinosa también había otras ramas de la propia matemática que tampoco estaban axiomatizadas, como lo estaba la geometría, pero también seguían un orden riguroso.

En el orden de la argumentación de los capítulos considerados como axiomas, por ejemplo, desde el capítulo XIII, se remite al capítulo II del TTP, en el que Espinosa prueba que los profetas solo tuvieron cierto poder especial de imaginar, pero no de

entender. Y que Dios no les reveló ningún contenido filosófico, sino tan solo cosas muy sencillas, además dice “que se adaptó a sus opiniones previamente concebidas”. (TTP, Cap. II, 65). Después en su demostración, se refiere al capítulo V, donde prueba que “la Escritura expone y enseña las cosas en la forma que sean más fácilmente percibidas por todo el mundo (TTP, Cap. V, 102) y confirma sus dichos con la sola experiencia de los milagros e historias, descritos, además, en el estilo y el “lenguaje más apropiados para cautivar el ánimo de la plebe (TTP, Cap. VI, 143). Espinosa ha seguido su método geométrico, pero no de forma axiomática, sino considerando los capítulos como si fueran los Principios de la E. remitidos unos a otros en el entramado de su deducción. Así también luego se remite al capítulo VII, en el que prueba que la dificultad de interpretar la Escritura estriba exclusivamente en el “estudio de la lengua y no en la sublimidad de sus razonamientos,” (TTP, Cap. VII, 156). Ya que los profetas no predicaron a expertos, sino a todos los judíos sin excepción, así como los apóstoles solían enseñar la doctrina evangélica en las iglesias, donde se congregaba todo el pueblo. De todo lo cual se sigue que la doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones, ni temas filosóficos, sino tan solo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por torpe que sea. De esta manera Espinosa va probando en la misma Escritura la conveniencia de separar la filosofía de la religión. Pero no tuvo en cuenta que el Logos, el Verbo divino, también se iba manifestando en la filosofía de Platón, por ejemplo, y que Jesús en sus inicios se manifestaba como un filósofo.

Por eso, el filósofo judío, no consigue admirar lo suficiente el ingenio de aquellos, 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”. (TTP. XIII, 298). El recargamiento de la teología, sobre todo a partir de la silogística de Santo Tomás, también llevaron a grupos católicos a intentar reformar la Iglesia católica, y esto es lo que hizo Lutero desde el protestantismo. Espinosa se refiere a este exceso de la filosofía en la teología. Sin embargo, la filosofía había defendido a la fe católica de las herejías cristológicas, entre las que se encontraba las de la tradición judía, a la que pertenece el mismo Espinosa, como defiende en la tesis segunda de este estudio, (la de que el holandés está en la línea de la cultura judía). Y a Lutero le interesaba también romper con el celibato de la Iglesia católica, para poder casarse. Así como a Enrique VIII también le interesó abandonar la Iglesia católica apostólica romana, para divorciarse y volverse a casar otra vez, cosa que no les estaba permitido a los reyes. Por lo tanto, puede ser que, en estos ámbitos culturales, se desarrollara un contrataque a la metafísica, pues era el soporte más fuerte, usado por la teología, para defenderse de todos los ataques herejes a la Iglesia católica apostólica romana, tal como hicieron los Padres de la Iglesia.

El método geométrico de Espinosa aplicado a la sola metafísica, también duró poco y le pasó lo mismo que a la metafísica silogística de Santo Tomás aplicada a la religión. Quizás las críticas a la metafísica como auxilio de la fe, se debían más al recargamiento silogístico de Santo Tomás de Aquino, que, al contenido de la propia metafísica, pues las categorías de sustancia aristotélica, sí que se sigue usando en el Credo de la Iglesia católica actual, (2012, 78) desde que se aceptara en los primeros concilios, así se define al Dios trinitario como una única sustancia y tres personas. Esto supone también que, desde la metafísica, se puede dialogar con las otras religiones monoteístas, de manera pacífica, discutiendo con el pensamiento, y no con las guerras. Y

al suprimir la metafísica, se ha perdido este diálogo pacífico. Como explica Habermas “es necesario la fuerza de la razón, que no la razón de la fuerza” (1998, 72)

Espinosa se sorprende de que los hombres que se jactan de poseer una luz sobrenatural, no quieren ser inferiores en conocimiento a los filósofos, que no poseen más que la luz natural. El filósofo dice que se admiraría si enseñaran algo nuevo, en el dominio puramente especulativo, que no fuera archisabido por los filósofos gentiles. Ahora bien, si indaga qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, Espinosa no encuentra otra cosa que elucubraciones 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, Cap. XIII, 299). Por lo tanto, Espinosa, en apariencia, está en la línea protestante iniciada por Lutero en 1517, y no ha seguido las indicaciones de la contrarreforma católica, que volvía a usar la metafísica para interpretar la Biblia. Pero en realidad yo creo que su método hermenéutico para interpretar Los Libros Santos, también es una filosofía. Espinosa considera que la Escritura, tiene no obstante algunas verdades metafísicas, pero son pocas y sumamente sencillas. Puesto que la intención de la Escritura no fue enseñar las ciencias.

El teólogo, deduce a través de su método hermenéutico, que los Libros Santos tenían la intención de promover la obediencia. Además, por eso la Escritura tan solo condena la contumacia de las personas que desobedecen, pero no su ignorancia. Por otra parte, la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el “amor al prójimo” (puesto que quien ama al prójimo, si lo hace para obedecer a Dios, ha cumplido la ley, como dice Pablo en *Romanos, 13,8*). Y se sigue, que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para poder obedecer a Dios conforme a ese precepto, y “cuya ignorancia hace a los hombres inevitablemente contumaces o, al menos, incapaces de obedecer.” (TTP, Cap. XIII, 301). Las demás cosas naturales, como la metafísica, no atañen a la Escritura, y por eso pretende separarlas de la religión revelada. Sin embargo, Espinosa no sabe que está separando la misma Tradición que redactó la tradición oral. Pues la tradición escrita que se inició en el siglo VI a. c., durante el exilio del pueblo en Babilonia, tampoco estaba en la tradición oral originaria de la cultura hebrea, que se iba transmitiendo generación tras generación. Y en el paso del lenguaje oral al escrito, es necesario que se sigan dando interpretaciones de la Palabra de Dios, como ha seguido haciendo el Magisterio de la religión judía y de la Iglesia católica. Por lo tanto, la misma metafísica está dentro de la Tradición, que está interpretado las palabras orales que reveló Yahvé a los hombres, y que después también Jesús proclamó a la humanidad. Pues Jesús tampoco escribió nada. Por ejemplo, al principio Dios reveló su palabra, y siglos después, se recogió por escrito en la tradición hebreo con el título de las “10 palabras del Sinaí”, pero después la tradición de los 70 al griego, y de la Vulgata al latín, ya tradujeron palabras por mandamientos, dándole un sentido jurídico de la cultura de su época, que tampoco estaba en el origen hebreo, y por eso iban interpretando de nuevo la palabra oral inicial. Como la metafísica tampoco estaba en las palabras iniciales de Jesús, aunque actuaba como filósofo.

El ejemplo de “amar al prójimo” que pone Espinosa el NT, también tiene un contenido moral, que pertenece a la filosofía moral. Y es por tanto necesario remontarse a Aristóteles para comentar que había separado la ética de la metafísica, y que, dentro de las escuelas éticas, la moral cristiana puede ser considerada como una más de ellas, pero que se presenta como la única moral válida a la que hay que obedecer, a diferencia de las

éticas filosóficas que son más susceptibles de crítica. Pero que en el fondo también son discutibles desde la eticidad como diría Hegel, porque necesitan una comprensión. Por ejemplo, se puede entender amar al prójimo, como no desearles ningún mal, pero se puede aceptar alejarse de sus enemigos, como la actitud de huida que hacía Espinosa, o cuando en su E. recomienda también el alejamiento cuando los problemas con los enemigos son muy grandes.

En comparación con la obediencia, Espinosa considera que el conocimiento intelectual o escrito de Dios, no es un don común a todos los fieles, como el sentido de la obediencia. Dice que “cualquiera puede ver esto fácilmente, dado que ahí se decide el significado de toda la religión, quiero abordar toda la cuestión con rigor y explicarla de forma clara.” (TTP, Cap. XIII., 301) Espinosa prueba esta cuestión con el rigor de su método geométrico e histórico-crítico. Pues considera que el conocimiento intelectual requiere de un estudio científico más elevado, como proponía también Maimónides: “La razón de ser del presente Tratado en toda su integridad, y de todos sus similares, es el estudio científico de la Toráh en su auténtico sentido” (1984, 39). Cuando Lutero propuso volver a las fuentes hebreas de las escrituras en 1517, con su frase “veritas hebraica”, los judíos ya tenían varios siglos de ventaja en la interpretación crítica de la Biblia, por eso los judíos encontraron un entorno de libertad intelectual en el protestantismo, como lo habían tenido en el al-Ándalus.

Aplicando el método deductivo, el filósofo holandés, prueba analizando el nombre de “Sadai” en hebreo, que aquel conocimiento que Dios pidió a todos en general, por medio de los profetas, además de la obediencia, también es el conocimiento de la justicia, y de la caridad divinas, las cuales sí que pueden ser fácilmente demostradas por la misma Escritura. Pues lo primero que se desprende de *Éxodo*, 6,3, donde Dios dice a Moisés, refiriéndose a la gracia singular que le fue concedida: “me revelé a Abraham, Isaac y Jacob como Dios Sadai, pero bajo mi nombre Jehová no fui conocido por ellos”, es que El Sadai significa en hebreo Dios que basta, porque da a cada uno lo que es suficiente. Y, aunque muchas veces Sadai se toma por Dios, sin más, no cabe duda que se debe sobreentender siempre “El Dios”. Hay que señalar, además que, aparte de Jehová, no se halla en la Escritura ningún nombre que indique la esencia absoluta de Dios, sin relación a las cosas creadas. (TTP, Cap. I, 38). Y por eso los hebreos defienden que sólo éste es el nombre propio de Dios, mientras que los demás, son simples apelativos. La verdad es que los otros nombres de Dios, sean sustantivos o adjetivos, son atributos que convienen a Dios, en cuanto es considerado en relación a las cosas creadas o se manifiesta a través de ellas. Por ejemplo, “El” אֱלֹהִים o con la letra “he” paragógica “Eloah”) no significa, más que “poderoso”, y no conviene a Dios más que por excelencia, como cuando llamamos a Pablo “el apóstol”. Por lo demás, con este nombre se explican todas las virtudes de su poder, como en las expresiones “El” (poderoso) grande, tremendo, justo, misericordioso, etc.: para indicar todas esas virtudes a la vez, se utiliza ese nombre en plural, pero con significado singular, lo cual es frecuentísimo en la Escritura. En relación a la segunda tesis propuesta, en esta interpretación de los diferentes nombres de Dios que corresponden con los atributos, Espinosa muestra su defensa del monoteísmo judío, a cuya tradición pertenece. Yahvé es el único Dios creador de todo el Universo, y los otros nombres los interpreta según su filosofía como atributos, luego también está aplicando la metafísica en la interpretación de la Escritura. Por eso considera que existen muchos atributos, de los cuales solo conocemos dos, Extensión y pensamiento, como dice también que hay varios nombres de Dios, que se refieren a sus atributos, a sus cualidades.

Ahora bien, el filósofo de origen sefardí, nos comenta que, como Dios dice a Moisés que él no fue conocido por los padres bajo el nombre de Jehová, se sigue que ellos no conocieron ningún atributo de Dios que explicara su esencia absoluta, sino únicamente sus efectos y promesas, es decir, su poder, en cuanto se manifiesta por medio de las cosas visibles. Por otra parte, Dios no dice esto a Moisés para acusarles de infidelidad, sino, por el contrario, para ensalzar su credulidad y su fe. Puesto que, a pesar de no haber tenido un conocimiento tan especial de Dios como Moisés, creyeron que las promesas de Dios eran firmes y seguras, mientras que Moisés, pese a haber tenido ideas más sublimes sobre Dios, dudó de las promesas divinas y reprochó a Dios que, lejos de haber alcanzado la salvación prometida, los judíos veían que sus cosas habían empeorado. Así, pues, dado que los padres ignoraron el nombre singular de Dios y que Dios menciona este hecho a Moisés para alabar su sencillez de alma y su fidelidad y para hacer relatar, al mismo tiempo, la gracia singular que fue concedida a Moisés, se sigue con toda evidencia lo que ha afirmado en el primer punto, que los hombres no están obligados por un mandato a conocer los atributos de Dios, sino que éste es un don peculiar que sólo es concedido a algunos fieles. Esta explicación de Espinosa, no parece muy científica, sino que se basa más bien en una interpretación metafísica de los textos, si bien parte de hechos sobre el nombre de Dios que se reveló a Moisés en forma de zarza, mientras que a los patriarcas no se le reveló, hechos que estarían recogidos en su tradición oral, mantenida gracias a su gran memoria colectiva de recitar los relatos. Pero la interpretación como atributos ya es de carácter metafísico. El dato científico de esta conclusión es la revelación del nombre de Yahvé a Moisés, puesto que nunca nadie ha visto a Dios, solo en un momento determinado Dios decide revelar su nombre, el tetragrama, “Yahveh, Yo soy el que soy” (Éxodo, 3:13-14) (יהוה) Y (iod י), H (hei ה), V (vav ו) y H (hei ה)

Espinosa dice que es necesario entender los atributos de Dios, no solo admitirlos por la fe, sino a partir de demostraciones. Pues las cosas invisibles y que solo son objeto de la mente, no pueden ser vistas con otros ojos que las demostraciones. Por tanto, quienes no tienen éstas, tampoco tienen conocimiento alguno de esas cosas. Y cuanto dicen haber oído acerca de ellas, no toca su mente ni la refleja más que las palabras de un loro o un autómatas, que hablan sin pensar ni sentir.

Espinosa nos explica en el TTP por qué motivo en el *Génesis* se dice muchas veces que “los patriarcas predicaron en nombre de Jehová”, (TTP, Cap. XIII, 303), pues parece que está en contradicción con lo que ha explicado en el capítulo VIII, donde demuestra que el escritor del *Pentateuco* no indica las cosas y los lugares exactamente con los mismos nombres que recibían en la época a que él se refiere, sino “con aquellos que resultaban más claros en la época del escritor” (TTP, Cap. VIII, 120). Por eso, en el *Génesis* se dice que Dios era predicado por los patriarcas con el nombre de Jehová, no porque ellos lo conocieran bajo ese nombre, sino porque este nombre era el más venerado entre los judíos. Esta, dice Espinosa, es la verdadera explicación, puesto que en el texto del *Éxodo* se dice expresamente que los patriarcas no conocieron a Dios bajo ese nombre. Y porque, además, en *Éxodo* 3,13 Moisés desea saber el nombre de Dios: si ése ya fuera conocido antes, lo hubiera conocido él al menos. Espinosa concluye, que los fieles patriarcas ignoraron este nombre de Dios, y que el conocimiento de Dios es un don suyo y no un mandato.

En la actualidad sabemos que los autores del Pentateuco, la Toráh judía, lo escribieron en el exilio y pos exilio del pueblo de Israel, sobre los siglos VI-IV, y que se

referían a hechos de los patriarcas del siglo XIX a. C. Durante todo ese intervalo de XIII siglos, se había producido una transmisión oral, y la explicación científica que da Espinosa, sobre el uso del nombre de Jehová en el Génesis, mucho tiempo antes de Abrahán, pues se refiere a sus ascendientes, es fruto de la luz natural de la razón, al pensar que los escritores de la época del exilio cogieron el nombre actual. Pero tampoco es una interpretación definitiva, ni el método hermenéutico llega a la verdad absoluta. Sin embargo, muestra que la cultura judía tenía una gran experiencia de interpretación de la biblia, antes que Lutero inaugurara, para los protestantes, la interpretación de las escrituras. Santo Tomás de Aquino incluso solo disponía de la edición de la Vulgata en latín, y no había ido a las fuentes hebreas. Como los Padres de la Iglesia no disponían de la versión hebrea de la Biblia, sino la visión más idealizada de la Vulgata solo, y podían interpretar las escrituras desde la metafísica. Además, solo con el conocimiento científico experimental se aplicó este mismo método a la Biblia.

Espinosa también intenta demostrar que Dios no pide a los hombres por medio de profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de “la justicia y de la caridad divinas”, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida. (TTP, Cap. XII, 304) Lo enseña en los términos más explícitos, al afirmar acerca del rey Josías: “en verdad, tu padre comió y bebió, practicó el derecho y la justicia, y entonces le (fue) bien, ya que (advírtase bien) esto es conocerme, dijo Jehová” (*Jeremías*, 22,15). Y no menos claras son las palabras que se leen en “sino que todo el mundo se gloríe únicamente en esto, en que me entiende y conoce, en que yo, Jehová, practico la caridad, el derecho y la justicia en la tierra, pues en esto me deleito, dice Jehová” (*Jeremías*, 9, 23)

Y lo mismo se entiende de *Éxodo*, 34,6-7, donde Dios no revela a Moisés, que desea verle y conocerle, ningún otro atributo, fuera de la justicia y la caridad divinas. Finalmente, Espinosa cita aquí el pasaje de Juan, en el que, fundado en que nadie vio a Dios, lo explica por la sola caridad y concluye de ahí que quien tiene caridad, es quien realmente tiene y conoce a Dios.

Espinosa consideran que Jeremías, Moisés y Juan reducen a pocas cosas el conocimiento que todos tienen que poseer. Y lo reducen a que Dios es sumamente justo y sumamente misericordioso, es decir, el único modelo de la verdadera vida. Además, hay que añadir a ello, que la Escritura no formula ninguna definición explícita de Dios, ni prescribe que hay que aceptar otros atributos de Dios, aparte de los ahora mencionados, ni los recomienda expresamente como éstos. De todo lo cual concluye que el conocimiento intelectual de Dios, no pertenece, ni a la fe, ni a la religión revelada, y que, por consiguiente, los hombres pueden, equivocarse completamente respecto a ella. Espinosa no solo separa la filosofía de la religión, sino que considera que solo la filosofía puede llegar al conocimiento de Dios a través de la luz natural de la razón. No tiene en cuenta que Dios se manifiesta en la historia del pueblo de Israel y también en las palabras.

En el capítulo XIII, el holandés prueba con muchos ejemplos que no hay que sorprenderse de que Dios se haya adaptado a las imaginaciones e ideas previas de los profetas, y que “los fieles hayan mantenido opiniones diferentes respecto a Dios” (TTP, Cap. XIII, 305). Ni tampoco hay que extrañarse de que los sagrados volúmenes hablen tan impropriamente de Dios, y le atribuyan manos, pies, ojos, oídos, mente y movimiento local, e incluso pasiones del alma, diciendo que Dios es celoso, misericordioso, etc. Además, lo pintan como un juez y en los cielos, “cual, si estuviera sentado en un solio

regio, y a Cristo a su derecha” (TTP, Cap. XIII, 306). Hablan en efecto, según la capacidad del vulgo, al que la Escritura intenta hacer, no docto, sino obediente. Por tanto, si el único objetivo de Los Libros Santos es la obediencia, no tiene sentido aplicarles la metafísica para entender la palabra de Dios. En cuanto la metafísica dejó de usarse en la Iglesia, no se hicieron ya grandes producciones metafísicas a parte de las de Francisco Suárez y las de Wolf. Y la Iglesia católica se conformó con mantener viva la tradición metafísica escolástica hasta nuestros días.

Espinosa critica a los teólogos católicos que usan la metafísica para interpretar la Biblia, pues piensan que la Biblia se ha escrito para los filósofos. Dice que se empeñaron generalmente en que había que interpretar metafóricamente todo aquello que ellos lograron comprender por la luz natural, que no estaba acorde con la naturaleza divina, y que había que tomar a la letra todo lo que superaba su inteligencia. Ahora bien,

“si hubiera que interpretar y entender metafóricamente todos los pasajes de este género que existen en la Escritura, es que la Escritura habría sido escrita, no para la plebe y el pueblo inculto, sino únicamente para las personas sumamente cultas y, sobre todo, para los filósofos”. (TTP, Cap. XIII, 306)

Más aun, Espinosa considera que, si fuera impío atribuir piadosa y sinceramente a Dios las expresiones que acaba de citar, los mismos profetas debieran haberse cuidado mucho, al menos en atención a la debilidad del vulgo, de emplear semejantes expresiones. Y debieran, por el contrario, enseñar explícita y claramente, ante todo, los atributos de Dios, tal como todo el mundo tienen que aceptarlos. Y, sin embargo, nunca lo hicieron. Sin embargo, a Jesús sí que se le atribuyeron características filosóficas, y por eso estaría más permitido el uso de la metafísica para el estudio del NT, que, del AT, tal como sí que hicieron los Padres de la Iglesia, inspirados por las palabras del Verbo divino, Jesús.

Espinosa ha demostrado que el verdadero conocimiento de Dios, no es un mandato, sino un don divino y que Dios no pidió a los hombres otro conocimiento que el de la justicia y la caridad divinas. Ahora bien, este conocimiento no es necesario para las ciencias, sino tan solo para la obediencia.

2.3. Separación entre fe y razón.

Según Janicaud, en los últimos años se ha desarrollado en Francia un pensamiento fenomenológico (1990, 26), que ha vuelto a unir otra vez filosofía y religión cristiana, como en la Edad Media. Pues desde la Reforma protestante de Lutero en el 1517, para la Iglesia protestante, estaban separadas. No así para los católicos apostólicos romanos, que, con la contrarreforma católica del concilio de Trento, siguieron uniendo fe y razón. Pero con todos los ataques a la metafísica, provenientes de la filosofía atea de Hume, y de los protestantes Kant y Hegel, y del ex seminarista Nietzsche, la metafísica no ha seguido produciéndose, aunque la Iglesia católica ha seguido manteniendo viva la

metafísica escolástica. La fenomenología, que ya no es la metafísica tan criticada, como reduce la existencia, epojé, para llegar a la esencia, y es una ciencia superior a las otras ciencias empíricas, puede entender la esencia de Dios, una vez que dejó de estar como Hombre físico entre nosotros, al morir en la cruz. Para comprender que resucitara en cuerpo y espíritu al reino de los cielos. Y después creer en Él, (“inteligam ut credo”).

Los pensadores judíos medievales a cuya tradición pertenece Espinosa, según la segunda tesis propuesta, pugnaron por repensar la teología de una manera racional, y estaban convencidos que debían estudiar la filosofía por motivos puramente religiosos. Pero Espinosa, aplicó el método-histórico según los adelantos científicos de su época, y dejó la filosofía para pensar también sobre Dios, desde las estructuras mentales filosóficas heredadas del pasado. Davidson, citado por Beltrán, ha descrito el perfil del intelectual judío de la época: alguien sinceramente religioso, fiel a la religión de sus padres, pero, “interesado en las ideas y en examinar los problemas teoréticos de una manera analítica” (1974, 117). Era, además, exponente de la mentalidad medieval en el sentido de que su visión de la historia fue estática. No podía imaginar que la gente, en los tiempos bíblicos o rabínicos, hubiera contemplado el universo de modo diferente a como lo estaba haciendo él mismo. Y no cuestionaba tampoco que los filósofos griegos hubiesen llegado a componer la descripción más contundente del universo que imaginarse cupiera. Ese intelectual podía analizar los elementos fundamentales de la religión judía y sentía, en consecuencia, la obligación religiosa de estudiar la filosofía “Así sucedió con autores tan dispares, en otros sentidos, como Saadia, Ibn Paquada, Ibn Ezra, Ibn Daud, o el propio Maimónides.” (1998, 118)

Espinosa propuso para el judaísmo la separación entre razón y fe, como Lutero lo hizo para el catolicismo y por eso el Papa León X excomulgó al protestante. El judaísmo convivió con las permanentes demostraciones racionales del Dios de los cristianos y de los musulmanes, con las que convivió, y recurrió a la filosofía. En la época griega se cuestionaron los fundamentos del judaísmo y Filón de Alejandría ya reflexionó desde la filosofía. Pero según Beltrán, en la Edad Media se buscaba un fundamento más sólido para la religión, y, “se pensó que la única base adecuada para la misma era una creencia cierta, verdadera, que no consistiera meramente en pensar que algo es, sino en saber que es.” (1998, 118) La tradición que se remonta al Sinaí, la Ley escrita, la Ley oral, son pilares de la religión judía. Pero el intelectual judío de la Edad Media pensó que la tradición era insuficiente, y lo hizo por motivos religiosos. La única creencia adecuada en la existencia de Dios debe consistir en un conocimiento de ÉL al cual se llegue a través de la propia capacidad intelectual, a través de la demostración racional.

El racionalismo medieval es el precursor del pensamiento de Espinosa. El mejor medio de saber sobre Dios es demostrarlo racionalmente. Este modo de razonar seguía fielmente modelos islámicos, perceptibles ya en al-Farabi, y la cuestión era cómo llegar a demostrar la existencia de Dios a través de la sola y finita razón humana. Para el teólogo medieval la filosofía griega ofrecía una serie de pruebas de esta existencia. Como explica Beltrán, dichas pruebas, a las que se había ido inyectando complejidad a través de su posterior estudio, eran pues, según los racionalistas medievales, “un fundamento indispensable para la creencia religiosa, porque una creencia adecuada consistía en la habilidad de aducir pruebas teoréticas de la existencia de Dios”. (1998, 119)

El racionalista medieval seguía profesando la fe de sus padres, y no tenía la menor intención de construir una nueva religión, sino que se consideraba exponente de la vieja.

Al llegar a una fe basada en la razón, se preguntaría si su concepción era la misma que se hallaba en los libros sagrados, y tal como leyeron los libros sagrados, sí lo era. La misma Escritura, por ejemplo, en *el Deuteronomio*, “Reconoce, pues, hoy y revuelve en tu corazón que Yahvé sí que es Dios arriba, allá en los cielos, y abajo, aquí sobre la tierra, y que no hay otro sino él” (*Deut.*, 6,2) o en *Jeremías* “El que se glorie, gloriése en esto: en ser inteligente y conocerme a mí, pues yo soy Yahvé, que hago misericordia, derecho y justicia sobre la tierra.” (*Jerem.*9, 23) También, alienta el conocimiento verdadero de Dios, así que, para aquellos, la Escritura exhortaba a los fieles a aprender a conocer a Dios “del único modo en que algo invisible puede ser conocido con certeza” (1998, 17) Es decir, la creencia científica en la existencia de Dios la propugnaba la misma Biblia, en la interpretación que los teólogos medievales hicieron de los textos referidos.

Espinosa, se refiere a la cultura judía importante que se desarrolló en la Península Ibérica durante la Edad Media. En el Al-Ándalus, con el poder político y religioso de los musulmanes, que no aceptaban la divinidad de Jesús como los judíos, el pensamiento judío creció a sus anchas. En la religión judía de la Edad Media, la aparición de la teología especulativa, no fue la de una fuerza que pugnara por destruir la religión, o antagónica a la misma (como no lo fue en Espinosa). Se trataba de la oportunidad de repensar elementos esenciales de esa misma religión de una forma más satisfactoria, en “aras precisamente de la motivación religiosa.” (1998, 117) El interés por hacer de Abraham un precursor en la disquisición filosófica reflejaba la necesidad de dar una solución al arduo problema de las relaciones entre razón y revelación. Según Beltrán, los esfuerzos de la filosofía judía de la Edad Media, a partir de Saadia, en pos de la racionalización teológica, no eran peyorativos para la religión. La filosofía griega se entendió como algo que enaltecía elementos de la religión judía que habían permanecido, hasta entonces, en la vaguedad, y que resultaban problemáticos. Su aplicación a la teología se entendió como algo que procuraba los medios para clarificarla. Al mismo tiempo, se enfrentaban a la teología cristiana que defendía la Santísima Trinidad. Y para los pensadores cristianos estos pensamientos eran considerados como herejías cristológicas. Una de estas herejías, considero que es también el pensamiento judío de Espinosa, pues también niega la divinidad de Cristo.

Estos elementos problemáticos eran, en buena parte, consecuencia del entorno teológicamente hostil en que se vivía – ya fuese musulmán o cristiano- y trató sobre todo del problema de la existencia de Dios, del amor hacia Él y del deber religioso consistente en el estudio de la Ley. (1998, 117)

Los pensadores judíos medievales, pugnaron por repensar estas cuestiones de un modo racional, y estaban convencidos de que debían estudiar la filosofía por motivos puramente religiosos. En el renacimiento, con los Reyes Católicos, la Península Ibérica volvió a ser gobernada por los católicos y obligaron a los súbditos españoles a convertirse al catolicismo, y a aceptar la Santísima Trinidad, pues, ni la religión judía, ni la musulmana, consideraban que Jesús fuese el Hijo de Dios. Los judíos encontraron en la Europa protestante un lugar de asilo donde poder expresar de nuevo sus pensamientos teológicos. Así la familia de Espinosa emigró a la Holanda protestante. Y allí Espinosa pudo publicar su TTP, en el que negaba el milagro de la encarnación y de la resurrección. Y como los protestantes, defendió la separación entre fe y razón.

Según Di Angelis, la obra de Ludovico Meyer, el amigo médico de Espinosa, sostenía que la verdadera filosofía cartesiana era la interpretación de la Escritura. Su obra

suscitó muchas discusiones, y Espinosa lo cita, (TTP, Cap. XV, XVI) Sin embargo Espinosa tenía una idea diferente a la de su amigo médico, insiste en la necesidad de separar la filosofía de la teología,

es una separación practicada con espíritu opuesto a la de Tomás de Aquino y de sus seguidores, o de los calvinistas ortodoxos, porque para ellos la teología surgió por encima de la filosofía, mientras que para Spinoza simplemente la separa –dejando sin embargo traspasar la conclusión que la teología es inferior a la filosofía, porque enseña una verdad adecuada para ser comprendida por las almas sencillas, no demostrable razonablemente, y de la cual los filósofos no tienen necesidad. (1964, 6)

El objetivo principal de todo el TTP dice Espinosa, que es el de la separación de la filosofía de la fe: “hay que determinar qué es la fe y cuáles son sus fundamentos y separar, al mismo tiempo, la fe de la filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra.” (TTP, Cap. XIV, 309) En apariencia, la metafísica espinosiana parece que ha reducido a Dios a un principio inmanente y, ha potenciado la definición de Dios como mera idea, la de una substancia que es “causa sui”. Pero según Beltrán se trata del mismo Dios trascendente. Pero con la separación de la metafísica de la teología, el Dios trascendente y personal de la Biblia, ha visto reducido su apoyo en la filosofía, a pesar de los intentos de la nueva escolástica, de volver a la metafísica para dar razón de la fe. Por otra parte, el protestantismo, ha desarrollado la hermenéutica iniciada por Espinosa, pero no ha dado respuesta a todas las objeciones que se ha presentado en la época moderna y contemporánea en contra del cristianismo. Quizás ahora con la interpretación de Beltrán, se vuelva a recuperar la metafísica de Espinosa al alejarlo del panteísmo y considerarlo como una filosofía sobre el Dios trascendente de los judíos. Con la finalidad que sobre su estructura metafísica, la Iglesia católica pueda refutar las herejías cristológicas, como la del mismo Espinosa, que niega el milagro fundamental de la encarnación y resurrección.

La hermenéutica posterior inaugurada por Espinosa, todavía se debate en muchas controversias y es considerada por los empiristas como un obscurantismo. Por otra parte, la filosofía solo se limita a la reflexión sobre las ciencias. En el ámbito de la contrarreforma católica, también son tímidos los intentos de hacer una filosofía unida a la teología, como antaño con los padres de la Iglesia. Pero nuestra época, plantea las mismas problemáticas que las de los primeros siglos del cristianismo, y la Iglesia católica necesita del apoyo de la filosofía para refutar las filosofías materialistas, que niegan el cristianismo. Tal vez el futuro de la fenomenología vaya por el giro teológico iniciado en la filosofía francesa actual.

El análisis de la fe que hace Espinosa para llegar a separar la fe de la razón, consiste básicamente que considerar a la fe como obediencia ciega a Dios, y por lo tanto es necesario separarla de la razón reflexiva. Pues la Escritura es fruto de una Tradición de diferentes personas que no necesariamente, dice Espinosa, manifiestan la palabra de Dios. Espinosa nos dice que, para poseer una idea exacta de la fe, se requiere, ante todo, saber que “la Escritura ha sido adaptada, no sólo a la capacidad de los profetas, sino también a la del variable e inconstante pueblo judío.” (TTP, CP. XIV, 308) Pues quien acepta indiscriminadamente todo lo que hay en la escritura como doctrina universal y absoluta acerca de Dios y, no distingue con precisión qué es lo que ha sido adaptado al vulgo, no podrá menos de confundir las opiniones vulgares con la doctrina divina, de dar las ficciones y caprichos de los hombres por enseñanzas divinas y de abusar de la autoridad de la Escritura

¿Quién no ve, en efecto, que esa es la razón capital de que los sectarios enseñen tantas y tan contrarias opiniones como doctrinas de la fe y las confieren con numerosos ejemplos de la Escritura? Tanto es así que, en Holanda, se ha convertido hace tiempo en un proverbio: “geen ketter sonder letter (no hay hereje sin letras). (TTP, Cap. XIV, 308)

Espinosa pretendía también luchar contra el abuso de la autoridad, como Lutero cuando se opuso al pago de las indulgencias, para costear las obras de la Catedral de San Pedro. Además, en un ambiente de continuas guerras de religión, entre protestantes y católicos, por una parte, y por otra con la amenaza de la expansión del islam por Turquía, que ya había ganado las zonas cristianas del norte de África, donde nació San Agustín. Y, por otra parte, las continuas persecuciones de la historia del pueblo judío del mismo Espinosa, era normal que intentara esclarecer la verdad de la fe, que tantas disputas había producido. Su labor crítica por tanto fue muy importante para la religión, aunque le llevó a conclusiones muy extremas y quizá materialistas. Quizá el método geométrico que está detrás del método histórico-crítico filológico, lleva inevitablemente a conclusiones materialistas e inmanentistas, y a identificar necesariamente a Dios con la Naturaleza, tanto en la filosofía como en la teología. Sin embargo, Espinosa según la tesis segunda de esta investigación, pertenecía a la cultura judía y era un creyente de su Dios que se le reveló al pueblo de Israel. Tal como lo demuestra Miguel Beltrán (1998, 25)

Esta es otra de las propuestas de esta tesis: que el método de las ciencias naturales de la revolución científica, sirve para experimentar con cosas materiales, o para clasificar el mundo biológico vivo, y predecir su funcionamiento como organismos determinados. Pero está limitado para pensar el mundo nouménico. En la actualidad el método experimental tiene mucho éxito en la medicina, pero la física cuántica ya ha mostrado que el observador modifica el experimento, por lo tanto, tampoco puede llegar a un conocimiento absoluto como se pretendía en la edad moderna con el uso del método científico. Como dice Kant, la ciencia nos permite conocer, pero solo el fenómeno, pero queda desconocida la *cosa en sí*, la cual solo se puede pensar con otro método distinto del de las ciencias naturales. Por lo tanto, el método geométrico e histórico-crítico de Espinosa, le conducía necesariamente a un materialismo porque no permite ver nada más que las cosas que tienen datos de la sensibilidad material, como dijo Kant, “La sensibilidad sin la razón es vacía, y la razón sin la sensibilidad ciega.” (2004, 87) Aunque Beltrán considera que “la identificación de Dios con la Naturaleza es solo una licencia, pero que en Espinosa se separaran.” (1998, 45) Por lo tanto no es una filosofía de la naturaleza, entendiendo solo por naturaleza la cosa extensa. Por eso el método geométrico seguramente, se sustituiría por el método dialéctico en Hegel. Aunque también, este último, ha sido cambiado por el de la fenomenología.

Sin embargo, los éxitos del método hermenéutico son muy importantes. Espinosa averigua en su época temprana, que los Sagrados Libros no fueron escritos por un solo autor, ni para el vulgo de una misma época, sino por numerosísimos hombres, de diferentes épocas y temperamentos, hasta el punto que, si se computan todos, abarcarán casi dos mil años o quizá muchos más. Sin embargo, Espinosa no quiere acusar de impiedad a esos sectarios porque adapten las palabras de la Escritura a sus opiniones. Pues, así como antaño fue adaptada a la capacidad del vulgo, también es lícito que cualquiera la adapte a sus opiniones, si ve que de ese modo puede obedecer a Dios, con ánimo más sincero y pleno, en lo que se refiere a la justicia y la caridad.

A fin de poner en claro hasta dónde llega, en materia de fe la libertad de pensar cada uno lo que quiera y a quiénes debemos considerar como fieles, aunque sean de distinta opinión, Espinosa, ve la necesidad de determinar qué es la fe y cuáles son sus fundamentos y separar, al mismo tiempo, la fe de la filosofía. Pues la fe solo tiene por objeto inculcar la obediencia.

Así lo dice en el capítulo XIII ha dicho que el “único objeto de la Escritura era enseñar la obediencia. (TTP, Cap. XIII, 302)”. Esto nadie lo puede discutir, dice Espinosa: “¿Quién no ve, en efecto, que uno y otro Testamento no son otra cosa que una doctrina de obediencia y que tan solo intentan que los hombres obedezcan de corazón?” (TTP, Cap. XIII, 393) Pasando por alto lo dicho en el capítulo XIII, Moisés no procuró convencer a los israelitas por la razón, sino obligarlos con la alianza, juramentos y beneficios y, después, amenazó al pueblo con penas y lo exhortó con premios para que obedeciera a las leyes. Y todos estos medios no se destinan a las ciencias, sino solo a la obediencia. Por su parte, la doctrina evangélica no contiene nada más que la simple fe, es decir, creer de Dios, y reverenciarlo o, lo que es lo mismo, obedecerlo. No es necesario pues, que, para demostrar la cosa más evidente, aduzca a un montón de textos de la Escritura que recomiendan la obediencia, pues abundan en ambos *Testamentos*.

Espinosa aplica el método geométrico, a fin de tratar toda la cuestión con orden, comienza por la definición de la fe. A partir del fundamento señalado y admitido, se debe definir diciendo que:

DEFINICIÓN DE FE: consiste simplemente en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia en Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente. Esta definición es tan clara y se sigue tan evidentemente de cuanto acaba de demostrar, que no requiere explicación alguna. Mostrará, no obstante, las consecuencias que de ahí se derivan:

1º la fe no salva por sí misma, sino solo en razón de la obediencia. O, como dice el apóstol *Santiago*, la “fe sin obras está muerta”. (*Santiago*, 2,17)

2º Aquel que es obediente, posee necesariamente una fe verdadera y salvífica, ya que acaba de decir que, puesta la obediencia, también está necesariamente puesta la fe. El mismo apóstol lo dice expresamente con estas palabras: “muéstrame tu fe sin obras y yo te mostraré mi fe por mis obras” (*Santiago*, 2,18). Y Juan, añade: “todo el que ama (al prójimo), ha nacido de Dios y conoció a Dios. El que no ama, no conoció a Dios, pues Dios es caridad.” (*1 Juan*, 4, 7-8) De donde se sigue, una vez más que no podemos considerar a nadie como fiel o infiel, a no ser por las obras. Es decir, si las obras son buenas, aunque discrepe de otros fieles en los dogmas, es, sin embargo, fiel. Y, al contrario, si las obras son malas, aunque esté de acuerdo en las palabras, es infiel. Porque, puesta la obediencia, está necesariamente puesta la fe. El mismo pasaje de *1 Juan*, enseña expresamente: “en esto, dice, conocemos que permanecemos en él y él permanece en nosotros en que nos dio de su Espíritu” (*1 Juan*, 4,13), a saber, la caridad. Pues antes había dicho que Dios es caridad, y por eso concluye de ahí (es decir de sus principios ya aceptados) que quien tienen caridad, posee realmente el Espíritu de Dios. Más aún, como nadie vio a Dios, deduce de ello que nadie siente o percibe a Dios más que por la caridad hacia el prójimo y que tampoco nadie puede conocer ningún atributo de Dios, aparte de esa caridad, en cuanto participamos de ella. Aunque estas razones no son realmente perentorias, Espinosa dice que explican con bastante nitidez la mente de Juan. Pero mucho

más claramente todavía es lo que se dice en el evangelio de San Juan, donde enseña en los términos más explícitos lo que aquí quiere decir Espinosa: “sabemos que lo hemos conocido, en que observamos sus preceptos. Quien dice: lo he conocido, y no observa sus preceptos, es mentiroso y no hay verdad en él”. (1 *Juan* 2, 3-4) De donde se sigue, de nuevo, que son realmente Anticristos aquellos que persiguen a los hombres de bien, y son amantes de la justicia, simplemente porque disienten de ellos y no defienden los mismos dogmas de fe que ellos. Pues quienes aman la justicia y la caridad por eso solo se sabe que son fieles, y quien persigue a los fieles es un Anticristo. En estas palabras Espinosa se está defendiendo de la comunidad judía que lo había expulsado de la sinagoga por buscar la justicia en la investigación de la Biblia.

De lo anterior se sigue, finalmente que la fe no exige tantos dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir capaces de mover el ánimo a la obediencia. Aunque entre éstos haya muchos que no tienen ni sombra de verdad, basta con que quien los acepta, ignore que son falsos. De lo contrario, sería necesariamente rebelde. Se pregunta Espinosa “¿cómo en efecto podría suceder que alguien que se esfuerza en amar la justicia y obedecer a Dios, adore como divino algo que le consta ser ajeno a la naturaleza divina?” (TTP, Cap. XIV, 313) La fe no exige expresamente dogmas verdaderos, sino los necesarios para la obediencia. Con esta concepción de la fe, se acepta que quiera separarse de la razón que busca el entendimiento de los dogmas verdaderos y no la obediencia ciega. Sin embargo, si se entiende por fe la creencia en los dogmas verdaderos que no se verán hasta la llegada del Reino de Dios, cuando ya no será fe en algo desconocido sino conocimiento cierto de lo que se entiende después de la muerte, entonces la razón sigue siendo un auxilio necesario para dar razón de la fe, mientras no llega el conocimiento verdadero y directo en el Reino de Dios.

De esta forma, piensa Espinosa que “no queda lugar alguno para las controversias en la Iglesia”. (TTP, Cap. XIV, 314) Tampoco sentirá ningún reparo en enumerar los dogmas de la fe universal o los fundamentos en los que se apoya el objetivo final de toda la Escritura. Pues, como se sigue de este orden del método deductivo de los mismos capítulos tomados como principios axiomáticos, 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”. (TTP, Cap. XIV, 315) A partir de aquí resulta fácil determinarlos todos, pues son únicamente los siguientes, que Espinosa los expone como su Credo particular de la razón:

- 1º Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso.
- 2º Dios es único.
- 3º Dios está presente en todas partes.
- 4º Dios tienen un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas.
- 5º El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo.
- 6º Sólo se salvan aquellos que obedecen a Dios.
- 7º Finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepiente.

Espinosa ha probado usando el método deductivo, que la fe no exige tanto la verdad cuanto la piedad, y solo es piadosa o salvífica en razón de la obediencia. Por consiguiente, nadie es fiel más que por la obediencia. Por tanto, quien muestra la mejor fe, no es necesariamente tanto quien muestra las mejores razones, sino quien muestra las mejores obras de justicia y caridad. Estas enseñanzas son muy saludable y necesarias en el Estado, para que los hombres vivan pacíficamente y en concordia.

Con lo que acaba de probar Espinosa, puede responder a las objeciones que había planteado en el capítulo I, cuando se refería a que “Dios había hablado con los israelitas desde el monte Sinaí.” (TTP, Cap. I, 18). Efectivamente, aunque la voz que los israelitas oyeron, no podía haber dado a aquellos hombres ninguna certeza filosófica o matemática acerca de la existencia de Dios, bastaba para despertar en ellos la admiración por Dios, tal como antes lo conocían, y empujarlos a la obediencia, que era el fin de aquel espectáculo. Porque Dios no quería enseñar a los israelitas los atributos absolutos de su esencia (de hecho, no les reveló ninguno en aquel momento), sino doblega su ánimo contumaz a traerlo a la obediencia. Y por eso no se les presentó con razonamientos, sino con estrépito de turbas, con truenos y relámpagos. (TTP, Cap. VII, 102)

Espinosa demuestra que, entre la fe o teología y la filosofía, no existe comunicación ni afinidad alguna. El fin de la filosofía no es otro que el de la verdad. En cambio, el de la fe, como ha probado, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos 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 la revelación, como ha demostrado en el cap. VII. De ahí 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. Y solo condena como herejes y cismático a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira. Y, al revés, solo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades.

Lo que ha probado con su método geométrico es el objeto principal del TTP, “dado que lo que aquí hemos probado es el objeto principal de este tratado,” (TTP, Cap. XIV, 317), cuya intención de Espinosa es la de corregir lo depravado, y espera que algún día lo vea corregido. Además, considera que “está convencido de que no hemos escrito con intención de introducir nada nuevo, sino de corregir lo depravado, y esperamos que algún día lo veremos corregido.” (TTP, Cap. XIV, 317). Efectivamente el desarrollo del método histórico-crítico se ha continuado desarrollando en la hermenéutica bíblica actual sobre todo en el mundo protestante, pero también en el católico desde el concilio Vaticano II en el año 1965. Sin embargo, las críticas a los profetas y a los milagros también han tenido continuidad en otros autores como Bultmann, a los cuales se les ha tenido que superar para poder mantener en pie los mismos cimientos del cristianismo con el milagro de la reencarnación y de la resurrección y la consideración de Jesús, no como un profeta más, sino como la segunda persona de la Trinidad.

La metafísica ha estado tan debilitada sin la palabra divina que no ha producido ya grandes sistemas después de la contrarreforma, sin embargo, la Iglesia actual mantiene viva aquella metafísica.

En el judaísmo de la edad Media también estaba unida la filosofía y la fe. Entre los fariseos, el primero que defendió abiertamente que hay que adaptar la Escritura a la razón, fue Maimónides. Espinosa dice que, aunque este autor gozó de gran autoridad entre ellos, la mayor parte de éstos se apartan de él en este tema y siguen al pie de la letra la opinión de Alphakar, que, deseando evitar el error de Maimónides, cayó en lo contrario. Alphakar defendió que “la razón debe ser esclava de la Escritura y someterse totalmente a ella.” (TTP, Cap. XV, 312) Pensó que, si hay que interpretar algo metafóricamente en la Escritura, no es porque el sentido literal se oponga a la razón, sino únicamente porque se opone a la Escritura misma, es decir, a sus dogmas claros. A partir de ahí formula esta regla universal: “todo lo que la Escritura enseña dogmáticamente y lo afirma en términos explícitos, hay que aceptarlo por su sola autoridad como absolutamente verdadero”. (TTP, Cap. XV, 313) No se encontrará, además, ningún otro dogma en los sagrados Libros, que lo contradiga directamente, sino tan solo a modo de consecuencia, en cuanto que muchas veces los modos de expresarse la Escritura parecen suponer algo contrario a lo que enseña explícitamente. Por consiguiente, solo hay que interpretar en sentido metafórico estos pasajes.

Por ejemplo, la Escritura enseña claramente que Dios es único (*Deuteronomio* 6,4) y no se halla en ningún lado otro pasaje que afirme directamente que hay varios dioses. Existen, sin embargo, muchos textos, en los que Dios habla de sí y los profetas hablan de Dios en plural. Ese modo de hablar supone que existen varios dioses, pero no indica que ésa sea la intención misma de la oración. Por tanto, hay que interpretar metafóricamente esos pasajes, no porque repugne a la razón que existan varios dioses, sino porque la misma Escritura enseña directamente que Dios es único.

Esta es la opinión de Alphakar y de Maimónides en cuanto quieren explicar la Escritura por la Escritura, los alaba, pero le sorprende que “hombres dotados de razón se esfuercen en destruirla”. (TTP, Cap. XV, 320)

El filósofo holandés, considera que hay que interpretar la Escritura por la Escritura, en sentido luterano, cuando solo intentamos determinar el sentido de las oraciones y la mente de los profetas. Pero una vez que hemos descubierto su verdadero sentido, es necesario servirse del juicio y de la razón para darle nuestro asentimiento. Pero los teólogos siguen temiendo algo, se pregunta Espinosa “¿o es que la religión y la fe no se pueden defender, sin que los hombres se propongan ignorarlo todo y den de lado a la razón?”. (TTP, Cap. XV, 321) Espinosa nos explica que, si realmente lo creen así, más que confiar en la Escritura, la temen.

Espinosa critica al rabino Alphakar, pues quiere que nos sintamos obligados a admitir como verdadero o a rechazar como falso todo lo que la escritura afirma o niega. Por otra parte, pretende que la Escritura nunca afirma o niega explícitamente algo contrario a lo que afirmó o negó en otro lugar. En cambio, Espinosa considera que no se ha percatado de que la Escritura consta de distintos libros y que fue redactada en épocas distintas y para hombres diversos y, finalmente, por diferentes autores. Alphakar establece sus afirmaciones por su propia autoridad, sin que la razón ni la escritura digan nada al respecto. Pues dice el filósofo holandés, que debiera haber probado que todos los pasajes, que solo contradicen a otros en sus consecuencias lógicas, se pueden explicar cómodamente en sentido metafórico por la naturaleza de la lengua y por el contexto. Y que, además, la Escritura ha llegado incorrupta a nuestras manos. En la tradición de la

Vulgata latina también pensaban ingenuamente también que la Escritura había llegado tal como fue inspirada por Dios.

Espinosa refuta por orden, las opiniones de Alphakar:

- En cuanto a su primera afirmación, Espinosa se pregunta “¿si la razón protesta, estamos, no obstante, obligados a abrazar como verdadero o a rechazar como falso lo que la Escritura afirma o niega?” (TTP, Cap. XV, 322). Dice Espinosa que quizá responda que en la Escritura no se halla nada que contradiga a la razón. Pero Espinosa dice que la Escritura afirma y enseña expresamente que Dios es celoso, (*Éxodo*, 4,14; *Deuteronomio*, 4,24) y en otros muchos lugares, pero esto repugna a la razón según Espinosa, por tanto, hay que suponer que, a pesar de eso, es verdadero.
- Por otra parte, Alphakar se equivoca al afirmar que un pasaje de la Escritura solo contradice a otro por sus consecuencias, pero no directamente. Pues Moisés afirma de forma directa que “Dios es fuego” (*Deuteronomio*, 4,12) y niega igualmente que Dios tenga semejanza alguna con las cosas visibles (*Deuteronomio*, 4,12,) Y, si él pretende que esto no niega directamente, sino solo por sus consecuencias, que Dios es fuego, y que por tanto hay que adaptarlo al primer texto para que no parezca contradecirlo, dice Espinosa que le concedamos que Dios es fuego, para desvariar como él.
- Espinosa rechaza tanto a Alphakar, como la de Maimónides, y da por firmemente establecido, refutando a estos dos rabinos, que ni la teología tienen que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría, y la teología, el reino de la piedad y la obediencia. Espinosa solo se refiere a la Tradición judía, y no menciona a los Padres de la Iglesia ni a los filósofos de la Edad Media, cristianos como San Anselmo, San Abelardo, Santo Tomas... que también debatieron sobre la relación entre fe y razón.

En relación al método geométrico, en su variante del método histórico-crítico, Espinosa también hace definiciones. Así, por teología entiende estrictamente la revelación, en cuanto indica según ha dicho, qué fin busca la Escritura: cuál es el fundamento de la obediencia y la forma de practicarla, es decir, los dogmas de la fe y de la piedad verdadera. En otros términos, “la teología es lo que se llama propiamente la palabra de Dios, la cual no consiste en cierto número de libros” (TTP, Cap. XII, 161).

Sobre el fundamento de la teología, Espinosa informa que no se puede demostrar por la razón si es verdadero o falso que los hombres se salvan por la sola obediencia. Pero nos indica que se puede objetar por qué, entonces, lo creemos. El filósofo considera lo creemos sin razón, lo abrazamos ciegamente y obramos, por tanto, como necios y sin juicio. Y si, por el contrario, pretendemos afirmar que este fundamento puede ser demostrado por la razón, entonces la teología será una parte de la filosofía y no habría que separarla de ella. Pero a esta objeción, responde Espinosa, defiende que este dogma fundamental de la teología no puede ser descubierto por la luz natural o que, al menos, no ha habido nadie que lo haya demostrado, y que, por consiguiente, la revelación fue

sumamente necesaria. Espinosa considera que podemos servirnos del juicio para que, una vez revelado, lo aceptemos, al menos, con una certeza moral. Llama certeza moral porque no tenemos por qué esperar que nosotros podamos estar más seguros de ellos que los mismos profetas a los que les fue revelado por primera vez y cuya certeza, sin embargo, no fue más que moral. Por eso considera que “se equivocan totalmente de camino, dice Espinosa, quienes se empeñan en demostrar la autoridad de la Escritura con argumentos matemáticos” (TTP, Cap. XV, 326) En relación a la comparación de los dos métodos objeto de estudio de esta tesis, parece aquí decir Espinosa que el método axiomático no es propicio para probar las verdades de la Escritura y por eso usa el otro método, el histórico crítico. Sin embargo, en la exposición de sus conclusiones sí que Espinosa sigue un orden deductivo refiriéndose a los capítulos como si fueran principios axiomáticos, pero no se refiere a los axiomas de la escritura, sino de sus investigaciones sobre la escritura.

En relación a la autoridad, Espinosa ha demostrado que toda la certeza de los profetas estriba en estas tres cosas:

“1º en una imaginación viva y precisa

2º en un signo

3º en una doctrina inclinada a lo justo y a lo bueno” (TTP, Cap. I, 17)

Toda nuestra certeza sobre la revelación solo puede y debe ser fundada, dice Espinosa, en el signo y en la doctrina.

De hecho, el mismo Moisés lo enseña expresamente, ya en *Deuteronomio* manda que el pueblo obedezca al profeta que les dio en nombre de Dios, “un signo verdadero” (*Deuteronomio*, 8). Pero que, si éste ha predicho algo falso, aunque lo hiciera en nombre de Dios, lo condenen a muerte. Moisés declara que ése es el verdadero profeta y manda creerle sin temor alguno al fraude. Y dice que “son falsos y reos de muerte aquellos que hayan predicho algo falso, aunque lo hubieran hecho en nombre de Dios, o que hayan enseñado falsos dioses, aunque hubieran hecho auténticos milagros”. (TTP, Cap. I, 30)

Espinosa dice que los profetas no enseñaron ninguna doctrina moral que no esté plenamente acorde con la razón. Pues no es casual que “la palabra de Dios que había en los profetas, esté en absoluta armonía con la misma palabra de Dios que habla con nosotros”.¹⁰ Y esta certeza la derivamos nosotros, dice Espinosa, de los sagrados Libros con la misma garantía con que la derivaban antaño los judíos.

Una opinión que demuestra la fe de Espinosa en el Dios de la revelación al pueblo de Israel, es cuando demuestra al final del capítulo XII que “la Escritura ha llegado a nosotros incorrupta en lo que concierne a la doctrina y a las historias principales”. (TTP, Cap. XII, 164) De ahí que, aunque no pueda demostrar matemáticamente, por el método geométrico, este fundamento de toda la teología y la Escritura, lo podemos aceptar con sano juicio. Pues es sin duda una necesidad negarse a aceptar algo que está avalado por el testimonio de tantos profetas y de donde se deriva gran consuelo para aquellos que no

¹⁰Esto prueba que el Dios de las Escrituras y el Dios de la E. de Espinosa, entendido como substancia, es el mismo, pues Espinosa acepta que la palabra de Dios hable con nosotros, y por eso lo expresa Espinosa more geométrico, y es la misma palabra que hablo con los profetas.

están tan dotados de inteligencia. “Algo de donde se sigue no poca utilidad para el Estado y que podemos aceptar sin peligro ni daño alguno por la sencilla razón de que no se lo puede demostrar matemáticamente.” (TTP, Cap. XV, 328)

Su método histórico-crítico sin embargo le permite llegar a esta evidencia, de que lo que han dicho tantos profetas e la propia Escritura ha de ser cierto, y que esta habrá llegado a nosotros incorrupta. Espinosa acepta entonces la revelación que Dios hizo a los profetas, pero no acepta que Jesús no sea un simple profeta, sino Dios mismo que dio a su hijo para salvar a la humanidad de los pecados del hombre. El cordero de Dios fue sacrificado por los hombres. Espinosa dice que no entiende este misterio. Seguramente porque no analizó como los textos de la Torá escrito en hebreo, el evangelio de San Juan escrito en griego, donde se dice claramente que Jesús es el Verbo divino.

Por tanto, el TTP es desde el punto de vista de la religión cristiana, una herejía más que no acepta que Jesús sea el hijo de Dios. Si Espinosa aceptara esta premisa, toda su argumentación de los profetas no tendría sentido, pues Jesús supera a Moisés, y con su pasión y muerte nos ha salvado a todos. La tradición cristiana, por ejemplo, en Santo Tomás de Aquino sí que había aceptado la lógica silogística para demostrar la existencia de Dios. Pero fue criticada por los mismos cristianos protestantes, y esa objeción la recoge también Espinosa desde el judaísmo.

A diferencia de los judíos, para el cristianismo Dios sí que ha decidido venir al mundo a dar una segunda oportunidad a la humanidad después del pecado original de Adam y Eva, o los primeros grupos de homínidos. Jesús es la segunda persona de la trinidad, el Verbo divino, y la misma palabra de Dios, el logos, la filosofía. Por tanto, desde la filosofía también se puede llegar a los mismos principios que a través de la revelación, y por eso razón y fe pueden seguir yendo de la mano como se decidió en el concilio de Trento, después de la Reforma Protestante de Lutero.

Los textos del evangelio dicen claramente, para el cristiano, que Jesús es el hijo de Dios, pero después fue necesario hacer diferentes concilios para razonar con la metafísica esta fe, y luchar contra las herejías en su mayoría provenientes de pensadores judíos que no aceptaban la Trinidad, como el arrianismo, el gnosticismo... La Iglesia católica todavía no ha respondido a esta herejía de Espinosa, y lo que es peor, la filosofía de Espinosa ha triunfado en la mentalidad filosófica, de tal modo que se habla del Dios de los filósofos, cuando se refieren a la consideración de Dios, no como un ser personal y trascendente, sino como idea inmanente, que está en el mundo, y además se identifica con la naturaleza: “Deus sive natura”. Quizás a partir del estudio de Miquel Beltrán que considera que Espinosa no es un panteísta (1998, 26), en la línea Budhista, sino un creyente del Dios judío trascendente, al menos habrá dejado de estar ex comunicado para el magisterio judío, y le habrá defendido de su acusación de ateaísta.

En definitiva, el proceder interpretativo de Espinosa sobre los Libros Santos ya no tiene teorías metafísicas detrás como en la escolástica, sino que sus conclusiones se deducen del mismo examen de los textos, aplicando el método científico experimental, en concreto el método histórico-crítico.

Por otra parte, al desproveer a la metafísica del Dios revelado, hace también una metafísica muy abstracta, desprovista de los contenidos de la revelación propia de la escolástica. Además, no mantiene la separación que hizo Aristóteles entre metafísica y ética, sino que en su libro de la E. aparecen ambas disciplinas juntas e interrelacionadas

en su sistema ontológico. Pero esta metafísica desprovista de teología, a la que se convierte en ciencia axiomática al haberle aplicado el método geométrico, tiene una apariencia materialista y panteísta como el resultado de los estudios de las ciencias naturales de la física o de la biología. Pero si tenemos en cuenta el análisis que Espinosa también hace en el TTP, yo considero como Miguel Beltrán, que se trata del mismo Dios trascendente del pueblo de Israel. (1998, 40) Aunque como judío, su método histórico-crítico le lleva a negar la Santísima Trinidad, la encarnación de Dios en Jesús, y el otro milagro fundamental, que Jesús resucitó. Sin los cuales el cristianismo no tendría sentido. Luego parece más bien una fuerte herejía cristológica, bien tramada ya que también ha eliminado la metafísica como refuerzo para dar razón de la fe católica, tal como la habían usado los padres de la Iglesia. Y de esta crítica al cristianismo aun no se ha repuesto la Iglesia católica. Lo único que ha hecho es negar el método histórico-crítico hasta el año 1965, cuando en el Vaticano II, que como indica el documento de la “Pontificia Comisión Bíblica”, (1994, 32) ya se admite este método, pero también considera otros métodos que no tienen tanta pretensión científica, sino que se enfrentan con un texto, fuera de su contexto, e intentan dialogar con él. Además, la misma física cuántica ha mostrado que el observador interfiere en el experimento, luego la ciencia moderna, aplicada al estudio de la Biblia, tampoco es tan precisa. En la actualidad la Iglesia católica sigue usando la metafísica escolástica para dar razón de la fe, y ha hecho grandes estudios de patrística. Y, por otra parte, la Iglesia Protestante ha seguido avanzando en el uso del método histórico-crítico sin la metafísica, tal como lo propuso Lutero

La metafísica cristiana desde los padres de la Iglesia había interpretado el NT como culminación del Nuevo Testamento, por eso a Espinosa, como perteneciente a la cultura del pueblo de Israel, según la hipótesis segunda de esta tesis, le interesaba sobre todo separar la fe de la razón metafísica escolástica cristiana, más que de la misma metafísica de Aristóteles. Al protestantismo le pasó algo parecido, cuando Lutero fue a Roma y vio un mundo muy pagano al lado del poder Papal de Roma, y sobre todo con el problema del pago por las misas a las almas de los difuntos, para costear las obras de la catedral de San Pedro, y otros problemas que la misma Iglesia católica ya se había dado cuenta, todos estos alejamientos del primer mensaje del evangelio, le llevaron también a ir solamente a las fuentes bíblicas hebreas y griegas, y prescindir de la interpretación metafísica cristiana de los padres de la Iglesia y de la Escolástica, además de separarse del poder del Papa de Roma. Todo esto está resumido en su frase “solas scriptura”. La contrarreforma católica había vuelto a usar de la metafísica para dar razón de la fe, pero después de los grandes sistemas de Francisco Suárez y Wolf, ya no ha habido más producciones metafísicas. La teología católica de España ya no continuó desde Suárez, pero se ha desarrollado sobre todo en Alemania, aunque han seguido usando la metafísica escolástica y la de los padres de la Iglesia en su teología y la liturgia. De manera que, aunque el ateo Hume, haya atacado también a la metafísica, con su propuesta de tirar los libros al fuego, la metafísica escolástica sigue incombustible y viva actualmente en la Iglesia católica. Como lo muestra el manual de Rafael Gómez, *Introducción a la metafísica*, que se usa en la FTC. (2006, 209).

2.4.-Los fundamentos del método: la idea verdadera en la E. y en el T.R.E.

2.4.1. La idea verdadera en la Ética:

Las ideas en Espinosa aparecen como los modos del atributo, pero al mismo tiempo son actos que ejecuta un alma particular. La relación primera de las ideas es con otras ideas dentro del Atributo del Pensamiento. Esto supone un cambio respecto a las teorías anteriores de la verdad que se basaban en la adecuación de las ideas a las cosas. Espinosa sustituye la idea adecuada por la idea verdadera, en el sentido de que toda idea adecuada es verdadera. La separación entre fe y razón en este caso de los atributos de la E., ya no se trata en relación a los diferentes nombres de Dios, considerados como atributos del único Dios en el TTP. Así también, en lugar de decir como en la revelación del Génesis, “hagamos al hombre a imagen (selem¹¹) y semejanza (demut¹²) nuestra” (Gen. 1, 26), dirá que “el hombre es un Dios para el hombre”, (E. II) remarcando nuestro parecido con Dios a diferencia de los animales.

En la E., al ser consideradas las ideas, según la ontología de Espinosa, como modos del Pensamiento, están al mismo nivel que las cosas físicas que son modos de la Extensión:

El ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios, en cuanto es considerado como ser presente, no en cuanto se explica por medio de otro atributo, es decir, las ideas tanto de los atributos de Dios como de las cosas singulares, reconocen por causa eficiente, no los objetos cuyas ideas son, en otros términos, las cosas percibidas, sino, Dios mismo en cuanto es cosa pensante (E. II. Prop. 5)¹³.

Por una parte, las ideas aparecen como modos del Pensamiento y no de ningún otro atributo. Además, debido al paralelismo existente entre los atributos que excluye la relación causal entre modos de distintos atributos, para reducirla a una relación causal dentro de los distintos atributos, las ideas sólo pueden ser causadas por ideas, al igual que las cosas físicas sólo pueden ser causadas por cosas físicas.

Espinosa rechaza la teoría del conocimiento causalista, según la cual son las cosas externas las que actúan como causa para producir las ideas. Pero según la teoría de Espinosa: un mismo acto causal coloca al Cuerpo en la Extensión y al Alma en el Pensamiento, o lo que es lo mismo, a la cosa singular en la Extensión y a su idea en el Pensamiento.

El paralelismo entre los atributos de la Extensión y el Pensamiento, como ejemplo privilegiado del paralelismo existente entre los distintos e infinitos atributos, se puede ver en la famosa expresión de Espinosa: “El orden y conexión de las ideas son los mismos

¹¹Imagen, difusa, reproducción, escultura, estatua

¹²De la raíz en qal: “parecerse, igualarse, ser como , competir, imitar emular. En piel: planear, meditar, proyectar, pensar, creer.

¹³“Esse formale dearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae, no ipsa idata sive res perceptas pro causa eficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans”

que el orden y conexión de las cosas”. (E. Prop. 7) Según Francisco Martínez este apartado es el que más le interesa a Espinosa, debido a que su interés primordial es el hombre y la consecución por sí mismo del Supremo Bien. (1988, 54)

Al igual que las cosas singulares se explican por una cadena infinita de cosas singulares, las ideas de estas cosas singulares, igualmente se explican por Dios,

no en cuanto es infinito, sino en cuanto se le considera como afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto es afectado por una tercera, y así hasta el infinito (E.II, Prop.18)¹⁴

Pero el encadenamiento de las ideas puede hacerse desde dos puntos de vista: “según el orden y el encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano” y según “el orden del entendimiento”, y en virtud del cual percibe el Alma las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres. (E. II, Prop. 18) Hay un encadenamiento fortuito, según el orden del cuerpo y otro necesario según el orden del entendimiento, el cual es el único capaz de generar la ciencia.

En efecto, la idea de las afecciones del cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado de dicho cuerpo, lo cual supone que las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto se refieren sólo al Alma humana, y no conectan con la Totalidad, es decir con el atributo del Pensamiento, o sea con Dios tomado en cuanto este atributo, no son claras y distintas sino confusas. La claridad y la distinción, van unidas a la conexión con la totalidad; lo aislado, lo separado es confuso y sólo lo que está en relación con la totalidad llega a la claridad y a la distinción.

Aparecen dos formas de percepción de las cosas: según el orden común de la Naturaleza y según el orden del entendimiento, sólo éste último es un conocimiento adecuado por su completitud y claridad.

La mente humana siempre que percibe las cosas, según el orden común de la Naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino, sólo un conocimiento incompleto y confuso (E. II, Corolario, Prop. 29)¹⁵

En el escolio, podemos analizar lo que afirma Deleuze, a saber, que “en los escolios diríase que se trata de un latín traducido del hebreo” (1996, 202):

Digo expresamente que la mente no tienen ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, un conocimiento adecuado, sino sólo un conocimiento confuso y mutilado, siempre que perciba las cosas según el orden común de la Naturaleza, es decir, siempre que determinada desde el exterior por el encuentro fortuito de las cosas a considerar esto o aquello y no siempre que es determinado interiormente, a saber: porque considera a la vez muchas cosas; en efecto, siempre que está dispuesta interiormente de

¹⁴“Idea rei singularis, actu existentes, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentes idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum”

¹⁵“Hinc sequitur. Mentem humanam, quoties ex communi Naturas ordineres percipit, nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem.”

tal o cual manera, considera a las cosas clara y distintamente como demostraré más adelante (E. II, Escolio, Prop. 29)¹⁶

En relación al hecho que este escolio está pensado en hebreo, también confirmaría la hipótesis segunda que Espinosa pertenece a la tradición judía. Quizá Espinosa está pensando en la antropología judía que es algo diferente a la latina y esto se traduce en el idioma. Para Espinosa el AT no tiene casi nada de filosofía, por eso defiende la separación entre fe y razón. Así el AT no conoce una definición filosófica del hombre y de sus elementos constitutivos, como en Platón o en Aristóteles. Pues a los autores bíblicos les preocupaba más su situación existencial y su relación con Dios. Tienen una concepción unitaria del hombre, como una unidad y globalidad psicofísica en la que no se pueden disociar partes o principios ontológicos diferentes, agrupados de manera que se conviertan en un todo. Quizás por eso también Espinosa tiene una concepción unitaria del cuerpo y del alma, como si fueran dos caras de una misma moneda. Para los judíos, el hombre es un ser viviente, un todo compuesto por: carne, huesos, בשר (basar); vida que se manifiesta en el respirar, en la sangre, נפש (nepes); corazón, consciencia interior, reflexión לב (leh); aliento vital, espíritu, es un don de Dios, cuando el aliento se va, el hombre retorna a al polvo, pero su aliento retorna a Dios que se lo había dado רוח (ruah). Parece que Espinosa esté pensando en רוח, "ruah", o también en נפש, "nepes", pero que al escribirlo en latín haya puesto "mens". Aunque el término רוח "ruah", en hebreo, es femenino, y los griegos lo tradujeron por Πνεύμα pneuma lo hicieron neutro, y otras lenguas lo han hecho masculino, como el latín "spiritus". En cambio, "nepes" los griegos lo traducen por Νοῦ, Ψυχῆ psique, que al latín se traduce más por "mens". Quizá cuando explica su definición de "mens", se está refiriendo a esta conexión que tenemos con el Absoluto en nuestro interior, viendo las cosas desde la eternidad de nuestro creador, sub especie aeternitatis, por eso creo que se refiere más a רוח "ruah", aliento divino, que a נפש "nepes", canal del aire, pues cuando Dios nos ha dado su aliento y ha entrado en nosotros, también nos permite estar conectados con él, y a Él le permite conocer también nuestro interior. La traducción de Atilano Domínguez es la de alma, pero para nuestras lenguas románicas que provienen del latín, la traducción más adecuada hubiera sido mente, lo más parecido al latín. Sin embargo, la traducción de Atilano Domínguez se entiende más desde la concepción filosófica platónica del alma inmortal, que al desprenderse del cuerpo se va con los dioses, y quizá es más parecido al concepto hebreo de רוח ruah, que de נפש nepes, aunque este segundo se haya traducido por Ψυχῆ psique en griego, y de aquí a mens en latín. En cualquier caso, según Deleuze, en los Escolios Espinosa estaba pensando en hebreo, pero escribiendo en latín. Pero la traducción del hebreo al latín no es exacta porque la antropología judía y la griega no coinciden.

Solo cuando el hombre mira en su interior, con el don de Dios, רוח ruah, entonces conoce las cosas clara y distintamente. Por lo que respecta a cuerpo, la palabra castellana es la más parecida a corporis, y quizá Espinosa está pensando en la palabra hebrea בשר basar. Basar significa también caducidad, corruptible, y por eso los cuerpos exteriores

¹⁶“Dico expresse, quod Mens nec sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi Naturae ordine res percipit; hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuti occurso, determinatur ad hoc vel ilud contemplandum, et no quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earumdem convenientias, differentias, et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc velle modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur, ut infra ostendam”

solo proporcionan conocimientos confusos. Por eso los judíos no pueden aceptar el milagro de la resurrección de la carne junto con el cuerpo en Jesucristo.

De aquí salen varias conclusiones:

- 1) La mente no tiene el privilegio de conocerse a sí misma.
- 2) El conocimiento según el orden común de la Naturaleza es siempre mutilado y confuso.
- 3) El conocimiento adecuado está siempre determinado interiormente.

En oposición al orden común de la Naturaleza, aparecen “las ideas verdaderas en su relación con Dios” (E. II, Prop. 32)¹⁷ Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta sólo decimos que se da en Dios una idea adecuada y perfecta en cuanto constituye la esencia de nuestra Alma. La adecuación existe en Dios, y en tanto nuestra alma coincide con Dios, tiene un conocimiento adecuado.

Por otra parte, “la falsedad consiste en una privación de conocimiento que envuelve a las ideas inadecuadas, es decir incompletas y confusas” (E. II, Prop. 35)¹⁸. Pero a pesar de todo, las ideas inadecuadas están ligadas entre sí con la misma necesidad que las ideas adecuadas.

Como ejemplo privilegiado de ideas adecuadas y perfectas se encuentra las nociones comunes, que son los axiomas euclidianos, y que también en la E. y en los PFD les llama axiomas que son “lo que es común a todas las cosas y se encuentra igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido más que adecuadamente.” (E, II, Prop. 38)¹⁹ Y estas nociones comunes también confirma la primera hipótesis de esta tesis, que el método geométrico tiene la influencia de la axiomática que Euclides usa para la geometría. En el método geométrico los axiomas o nociones comunes, al estar igualmente en la parte y en el todo, están de la misma forma en las cosas singulares y en la totalidad, es decir, en Dios. Como el viento de Dios que también está en el hombre, no solo en Dios (רוח ruah)

Hay ideas comunes a todos los hombres, ya que los cuerpos convienen en ciertas cosas y estas ideas comunes sólo podrán ser percibidas adecuadamente.

Igualmente, para el método, es interesante recordar que todas las ideas que se siguen en el Alma de ideas adecuadas, son también adecuadas, con lo cual, si partimos de ideas adecuadas y seguimos la deducción correctamente, estaremos seguros siempre de contar con ideas adecuadas. Lo cual es fundamental para el método deductivo, que se basa en ideas adecuadas y deduce siempre ideas adecuadas.

La falsedad está relacionada con los distintos géneros de conocimiento: parece que sólo el conocimiento imaginativo puede ser causa de la falsedad, ya que la Razón y la

¹⁷“Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt”

¹⁸“Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam idea inadaequatae, sive mutilatae et confusae involvunt”

¹⁹“Illa, quae omnibus communia, quoque aequae imparte ac in toto sunt, non possunt cogi nisi adaequate”

Ciencia intuitiva, al depender directamente de Dios, no pueden introducir en su razonamiento ideas inadecuadas, o falsas.

Además, la Razón y la Ciencia intuitiva no sólo son verdaderas en sí mismas por ser adecuadas, sino que nos enseñan a distinguir lo verdadero de lo falso. Sólo los hombres que permanecen presos del conocimiento imaginativo y que no han llegado nunca a la Razón son los que pueden tomar lo falso por lo verdadero. Una vez adquirido un conocimiento verdadero no se puede dudar de su verdad, ya que “el conocimiento de la verdad es índice de sí mismo y de lo falso quien tienen una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de ella ni de la verdad de su conocimiento.” (E. II, Prop. 43)²⁰

Por otra parte, nuestra Alma en cuanto percibe las cosas verdaderas, es una parte del entendimiento infinito de Dios y esto asegura la corrección de sus ideas.

Para Espinosa la verdad se conoce como verdadera debido a la reflexión que realiza sobre sí misma. La certeza aparece pues, como el comienzo verdadero del método reflexivo de Espinosa en oposición a la duda cartesiana. El intento de Espinosa será sustituir las nociones de claridad y distinción cartesianas por la suya de adecuación que añade a las anteriores el conocimiento de su propia causa. Descartes se ha quedado en el aspecto psicológico de la idea y no ha llegado a la forma lógica, como Euclides, Espinosa hace residir la adecuación de las ideas en su relación ontológica con la totalidad.

Tal como indica Francisco José Martínez, citando a Gueroult, la idea adecuada y la idea verdadera son la misma idea bajo dos aspectos diferentes, la idea verdadera expresa la verdad del juicio, se la considera verdadera porque es una representación conforme con su objetivo. Es la “*veritas in repraesentando*” que define la conveniencia. La idea adecuada es la misma idea considerada abstractamente, que revela su verdad por su carácter intrínseco, es decir, por la plenitud y la perfección de su realidad, esta verdad es “*la veritas in re*”, la “*veritas in essendo*”. La verdad del juicio (*veritas in repraesentando*) está entonces relacionada con la verdad intrínseca (*veritas in essendo*) en tanto que ésta es el criterio y el signo revelador de aquella. (1988, 199)

En la teoría clásica de la verdad como “*convenientia rei et intellectus*”, se relacionaba estáticamente la idea y la cosa, en cambio en la “*aedaequatio*” se produce una correspondencia dinámica de series genéticas que da siempre cuenta de aquella correspondencia estática.

La idea adecuada se puede definir de dos maneras, una extrínseca y explícita por la evidencia, “entiendo por idea adecuada una idea que, en cuanto se la considera en sí misma, sin relación al objeto, tienen todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.” (E.II, Def. 4)²¹. Aquí no solo aparece la evidencia, sino también la interioridad de la idea adecuada la cual también se puede definir por la presencia en ella de todas sus razones.

²⁰“*Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare*”

²¹“*Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideas proprietates sive denominationes intrínsecas habet*”

Como indica Misrahi, citado por Francisco José Martínez, también considera el carácter reflexivo de la idea adecuada del filósofo holandés, al decir que “la idea verdadera no es sólo la idea adecuada a lo real, es la idea intrínsecamente adecuada, es decir, clara, distinta, total y cierta en tanto que dada reflexivamente a ellas misma.” (1988, 200) . La reflexión también es la característica que rige la vida misma de Espinosa, pues considera que “apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza.” (TRE, I, [10]) Espinosa nos lo explica con el mismo estilo autobiográfico que Descartes (2011, 231), “puesto que comprobaba que esos males no eran de tal índole que resistieran a todo remedio.” (TRE, I, [11])

2.4.2. La idea verdadera en el TRE

En esta obra, el filósofo nos presenta la manera de “curar el entendimiento” (TRE, I, [16]), según el título de su obra TRE, y purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible, para conseguir la perfección humana. Para reformar el entendimiento Espinosa, de la misma manera que en la E. analizaba nuestra psicología, en el TRE examina la percepción, pero, encuentra cuatro grados de conocimiento en lugar de los tres de la E. y del TTP

- I. Hay percepciones que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios. “Sólo de oídas sé la fecha de mi nacimiento, quienes han sido mis padres y cosas por el estilo, de las que nunca he dudado” (TRE, [20])
- II. Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga: “sé que he de morir” (TRE, I, [20])
- III. Hay la percepción, en la que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente: “nosotros sentimos que tenemos tal cuerpo y u otro cualquiera, de ahí, repito, concluimos claramente que el alma (anima) está unida al cuerpo” (TRE, I, [21])
- IV. Hay, la percepción en que una cosa es percibida por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima. Espinosa nos dice que son pocas las cosas que hemos podido llegar a entender de esta forma. Por ejemplo “por el hecho de que he conocido algo, sé que es conocer algo” (TRE, I, [22])

Después Espinosa pone el mismo ejemplo de la serie de número que hizo en la E.(E.III.) De la percepción de oídas el filósofo nos dice que no capta la esencia de ninguna cosa, y que por lo tanto debe ser excluida de la ciencia. En cuanto al segundo modo de percepción, solo se perciben los accidentes. En relación a la tercera, nos proporciona la idea de la cosa y nos permite sacar una conclusión sin peligro de error. Pero no es un medio para adquirir nuestra perfección. Solo el cuarto modo de percepción comprende la esencia adecuada de la cosa, “es también el que más debe ser empleado” (TRE, I, [29])

Espinosa explica cómo se debe emplear ese cuarto modo de percepción para que entendamos las cosas desconocidas y lo consigamos con el mínimo esfuerzo posible: “una

vez averiguado qué conocimiento nos es necesario, hay que mostrar el camino y el método por el que logramos conocer mediante esa forma de conocimiento las cosas que hay que conocer.” (TRE, I, 29)

Espinosa nos dice que, para investigar sobre el método adecuado, no se tendrá que hacer una búsqueda al infinito,

es decir que para hallar el mejor método de investigar la verdad, no se requiere otro método para investigar el método de investigar; y para investigar el segundo método, no se requiere un tercero, y así al infinito, puesto que de ese modo no se llegará nunca al conocimiento de la verdad o mejor dicho, a ningún conocimiento... para forjar al hierro, se necesita un martillo; para poseer un martillo hay que hacerlo, y para ello se necesita otro martillo y otros instrumentos, y para obtener éstos se requieren otros instrumentos y así al infinito. (TRE, I, [30])

Por el contrario, el entendimiento también forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con éstas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría.

Así se comporta el entendimiento, es necesario entender qué es el método de investigar la verdad y cuáles son los únicos instrumentos innatos que él necesita para confeccionar otros a partir de ella y seguir avanzando.

La idea verdadera es el fundamento del método. Es algo distinto de su objeto (ideato). Pues una cosa es el círculo y otra, la idea del círculo. La idea del círculo no es algo que posee centro y periferia, como el círculo, ni la idea del cuerpo es el cuerpo mismo. Ahora bien, al ser algo distinto de su objeto ideado, también será algo inteligible por sí mismo: es decir, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva y, a su vez, esta segunda esencia objetiva también será, en sí misma considerada, algo real e inteligible, y así indefinidamente. La certeza no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma. Por eso para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo fuera de la posesión de la idea verdadera.

El verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino en el camino por el que se buscan, en el debido orden, la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas.

El método se refiere al raciocinio de la intelección. Es decir, el método no es el mismo razonar para entender las causas de las cosas y, mucho menos, el entender esas causas. Es más bien entender qué sea la idea verdadera: distinguiéndola de las demás percepciones e investigando su naturaleza para que conozcamos, a partir de ahí nuestro poder de entender y dominemos nuestra mente, de forma que entienda todas las cosas, que hay que entender, conforme a dicha norma. “ofreciendo como ayuda ciertas reglas y logrando, además, que la mente no se fatigue con cosa inútiles.” (TRE, I, [37])

Espinosa nos dice que el buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada. Y el método más perfecto es el que parte de la idea del ser perfectísimo. Como la relación que existe entre dos ideas es la misma que se da entre las esencias formales de las mismas, se sigue que el conocimiento reflexivo que versa sobre la idea del ser perfectísimo, es más valiosa, que

el conocimiento reflexivo de las demás ideas. “En una palabra, el método más perfecto será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente.” (TRE, I, [4])

A medida que la mente entiende más cosas, adquiere con ello otros instrumentos, gracias a los cuales le es más fácil seguir entendiendo. Pues es indispensable que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás. “En esto consiste una parte del método.” (TRE, I, [39])

Como la mente se entiende mejor, cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza, resulta que esta parte del método será tanto más perfecta, cuantas más cosas entienda la mente, y que alcanzará su máximo grado de perfección cuando fija su atención en el ser perfectísimo o reflexiona sobre él. Así el mismo Espinosa examina la idea de Dios revelada en el TRE, y también remite nuestra felicidad en la E. al conocimiento de Dios.

Espinosa nos dice que, para probar la verdad y el buen razonamiento, no necesitamos ningún instrumento aparte de la misma verdad y del buen razonamiento reflexivo. Como procede Descartes (2011, 231), Espinosa también se refiere a la introspección, y nos dice que de esta forma los hombres se habitúan a sus meditaciones interiores.

En resumen, el método geométrico muestra las siguientes características:

- 1) distinguir la idea verdadera de todas las demás percepciones y mantener apartada de ellas a la mente
- 2) proporcionar las reglas para que las cosas desconocidas sean percibidas según dicha norma
- 3) fijar un orden para no fatigarnos con cosas inútiles.
- 4) Será más perfecto el método cuanto estemos en posesión de la idea del ser perfectísimo.

Por consiguiente, lo primero que habremos de procurar, es llegar lo más rápidamente posible al conocimiento de ese ser. En la E. lo define como substancia infinita que es “causa sui”, y en el TRE, nos hace una aplicación crítica de su método a las escrituras en las que Dios se ha revelado a los hombres.

2.5. Primera parte del método en el TRE: diferencia entre idea verdadera y demás percepciones.

La primera parte del método consiste en distinguir y separar la idea verdadera de las ideas percepciones e impedir que la mente confunda las ideas falsas, ficticias y dudosas con las verdaderas.

Espinosa procede como ha indicado él mismo anteriormente en la explicación de su método e inicia una serie de definiciones que son como los instrumentos que les

servirán a su investigación. Este procedimiento de definiciones sucesivas que se expanden como una red hasta llegar a la demostración, también aparece en la E. y en el TRE. Así define imposible, necesario y posible de la siguiente forma: como imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista. También define como necesaria aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista. Y define posible como aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir, que depende de causas externas, nos fuera conocida no podríamos fingir nada acerca de ellas.

Espinosa deduce luego la existencia de Dios, nos dice que si existe algo omnisciente no puede fingir nada, pues siguiendo la filosofía cartesiana, (2011, 243) nos dice que “una vez que he conocido que existo, no puedo fingir que existo o que no existo; como tampoco puedo fingir que un elefante pasa por el ojo de una aguja.” (TRE, II, [54]) Así después de haber conocido la naturaleza de Dios, no puedo fingir que existe o que no existe. Sobre las verdades eternas tampoco existe ninguna ficción. Y en general, cuanto más concretamente se concibe una cosa, más claramente se la entiende.

El filósofo nos dice que cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir, cuanto más entiende, más disminuye ese poder, por ejemplo, piensan equivocadamente que “los dioses se cambian en bestias y en hombres, y otras infinitas cosas de este género.” Esta pretensión de comprensión será la base de la crítica a la religión que hace en su obra TRE. El filósofo también nos dice que los hombres se piensan que tienen cierta libertad de manera equivocada como explica después en la E, donde nos dice que estamos condicionados por las pasiones.

Las ideas ficticias no pueden ser claras y distintas, sino solo confusas. Y como toda confusión procede de que la mente solo conoce parcialmente una cosa que es un todo o que está compuesta de muchas y no distingue lo conocido de lo desconocido, se sigue que:

1° que, si es la idea de una cosa simplicísima, no puede ser sino clara y distinta.

2° que, si una cosa que consta de muchas, es dividida mentalmente en todas sus partes simplicísimas, y se atiende a cada una por separado, desaparecerá toda confusión.

3° que la ficción no puede ser simple, sino que surge de la composición de diversas ideas confusas, que se refieren a distintas cosas o acciones existentes en la Naturaleza, o, mejor todavía, del hecho de atender, pero sin asentir, a esas distintas ideas. Si fuera simple sería clara y distinta, y, por consiguiente, verdadera. Y si constara de ideas distintas, su composición sería igualmente clara y distinta y, por tanto, verdadera también.

Espinosa también investiga la idea falsa, para ver cuál es su objeto y cómo podemos evitar caer en percepciones falsas. Por lo que se refiere a la existencia de las ideas falsas, puesto que no son ideas eternas, no existen. Y en cuanto a esencia de las ideas falsas, son siempre percepciones confusas, compuestas de diversas percepciones confusas de cosas que existen en la Naturaleza, por ejemplo “cuando se convence a los hombres de que existen divinidades en los bosques, en las imágenes, en los brutos, y en otras cosas.” (TRE, II, [68]) Siguiendo la distinción cartesiana, nos dice que si reducimos las cosas a ideas simples podemos ver claramente si son verdaderas o falsas.

Espinosa nos dice que, con su método basado en el conocimiento reflexivo, en base a las propiedades del entendimiento, podemos distinguir las ideas verdaderas de las falsas. El pensamiento verdadero consiste en conocer las cosas por sus primeras causas. Pero también se llama pensamiento verdadero aquel que implica objetivamente la esencia de algún principio que no tiene causa y que es conocido en sí y por sí. Por tanto, la forma del pensamiento verdadero hay que buscarla en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento.

La falsedad consiste en que se afirma de una cosa algo que no está contenido en el concepto, que de ella hemos formado. Los pensamientos simples son verdaderos, pues lo que contienen de afirmación, coincide con su concepto, “podemos formar ideas simples como nos plazca, sin el menor escrúpulo de error.” (TRE, II, [72])

Otro grave error sucede, nos dice Espinosa, cuando alguna cosa que aparece en la imaginación, están también en el entendimiento, es decir que son concebidas clara y distintamente. Y en tanto no se distingue la distinto de lo confuso, se mezcla la certeza de la idea verdadera con las no distintas. Por ejemplo, los estoicos “oyeron por azar la palabra anima y, además, que es inmortal, pero sólo confusamente imaginaban ambas cosas.” (TRE, II, [74])

Espinosa nos dice que nos libramos del error con tal que nos esforcemos en examinar todas nuestras percepciones según la norma de la idea verdadera dada, procurando evitar, las que adquirimos de oídas o por experiencia vaga. Además, ese error surge de que conciben las cosas de forma demasiado abstracta, puesto que es por sí mismo evidente que lo que percibimos en su verdadero objeto, no puede aplicarlo a otro. Ese error surge, también de que no comprenden los primeros elementos de toda la Naturaleza. De ahí que, dice Espinosa que como proceden sin orden y, pese a que los axiomas son verdaderos, confunden la Naturaleza con las cosas abstractas, se confunden a sí mismos y transforman el orden de la Naturaleza. “Nosotros, en cambio, si procedemos del modo menos abstracto posible y comenzamos lo antes posible por los primeros elementos, es decir, por la fuente y origen de la Naturaleza, no habremos de temer en absoluto tal error.” (TRE, II, [75]) La causa del error no es como dice Descartes que el entendimiento es finito y nuestra voluntad infinita, sino según Espinosa en no seguir cuidadosamente el análisis ordenadamente y de remitirlo todo nuestro conocimiento a Dios.

Así también, la duda se debe a otra idea que no es tan clara y distinta, como para que podamos concluir de ella algo cierto acerca de la cosa, de la que dudamos. Es decir, la idea que nos induce a la duda, no es clara y distinta. Por ejemplo, si alguien no ha pensado nunca en la falacia de los sentidos, ni por experiencia ni de modo alguno, jamás dudará si el Sol es mayor o menor de lo que parece. “Y por eso los campesinos suelen sorprenderse, al oír que el Sol es mucho mayor que el globo terráqueo.” (TRE, II, [78]) Al pensar en el engaño de los sentidos, surge la duda. La duda desaparece cuando después de la duda ha alcanzado el verdadero conocimiento de los sentidos y gracias a sus instrumentos, se representan las cosas a distancia.

Espinosa deduce que no podemos poner en duda las ideas verdaderas, porque quizá exista algún Dios engañador, como decía Descartes, (2011, 242) que nos engañe incluso en las cosas más ciertas, a menos que no tengamos una idea clara y distinta. Es decir, si examinamos el conocimiento que tenemos del origen de todas las cosas y no hallamos nada, que nos enseñe que Dios no es engañador, con el mismo tipo de

conocimiento con que comprobamos, al examinar la naturaleza del triángulo, que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. En cambio, si tenemos de Dios el mismo conocimiento que tenemos del triángulo, entonces desaparece toda duda. Y del mismo modo que podemos llegar a ese conocimiento del triángulo, aunque no sepamos con seguridad si algún supremo engañador nos engaña, así también podemos llegar a ese conocimiento de Dios, aunque no sepamos con certeza si existe algún sumo engañador. Y al tener ese conocimiento, podremos eliminar toda duda que podemos albergar sobre las ideas claras y distintas.

El filósofo nos dice que, si procedemos ordenadamente, investigando primero las cosas que deben ser investigadas en primer lugar, sin interrumpir nunca la concatenación de las cosas, y si sabe cómo hay que definir con precisión las cuestiones, antes de entregarnos a su conocimiento, nunca tendrá más que ideas claras y distintas. La duda, no es más que la suspensión del ánimo ante una afirmación o una negación, que afirmaría o negaría, si no surgiera algo cuyo desconocimiento hace que el conocimiento de esa cosa debe ser imperfecto. De donde se desprende que la duda siempre surge de que se investigan las cosas sin orden.

Espinosa también indica algunas cosas acerca de la memoria y del olvido. Nos dice que la memoria se robustece con la ayuda del entendimiento, pero también sin dicha ayuda. Lo primero, porque cuanto más inteligible es una cosa más fácilmente se retienen. Y, al revés, cuanto menos inteligible es, más fácilmente la olvidamos. Por ejemplo, “si entrego a uno una copia de palabras sueltas, las retendrá mucho más difícilmente, que si le entrego las mismas palabras en forma de relato.” (TRE, II, [81])

La memoria se fortalece también si el auxilio del entendimiento, a saber, con la fuerza, en virtud de la cual una cosa singular y corpórea afecta a la imaginación o al llamado sentido común. Digo singular, porque la imaginación sólo es afectada por las cosas singulares. Y así, “si alguien sólo ha leído, por ejemplo, una novela rosa, la retendrá efectivamente, mientras no lea otras del mismo género, ya que entre tanto domina ella sola en la imaginación.” (TRE, II, [82]) Pero, si hay varias novelas del mismo tipo, las imaginamos todas a la vez y fácilmente se confunde. Espinosa nos indica también que solo los cuerpos afectan a la imaginación. Como la memoria es fortalecida por el entendimiento y también sin él, se sigue de ahí que es algo distinto del entendimiento y que, respecto al entendimiento, en sí considerado, no existe memoria ni olvido.

El psicólogo nos define la memoria como la sensación de las impresiones del cerebro, junto con el pensamiento dirigido a la duración determinada de la sensación. Así aparece en la reminiscencia, puesto que en ella el alma (anima) piensa sobre dicha sensación, pero no en cuanto sometida a una duración continua. Por eso la idea de esa sensación no es, por sí misma, la duración de la sensación, es decir, la memoria como tal.

Cuanto más singular es una cosa, más fácilmente se retiene, como en el ejemplo de la novela. Además, cuanto más inteligible es una cosa, más fácilmente también se la retiene. De ahí que, si se trata de una cosa sumamente singular y puramente inteligible, no podremos menos de retenerla.

Espinosa ha distinguido entre las ideas verdaderas y las demás percepciones, y ha mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños, o

despiertos, recibe el cuerpo. Es decir, por imaginación entiende algo distinto al entendimiento y en virtud de lo cual reviste el alma (anima) un carácter pasivo. Ya que poco importa cómo se la entienda, una vez que hemos verificado que es algo vago y por lo cual el alma (anima) es pasiva y que, al mismo tiempo, hemos aprendido como nos libramos de ella con la ayuda del entendimiento. Por tanto, considera a la imaginación como algo vago. Y en la E. esta será la fuente del primer tipo de conocimiento, el más limitado. Así también en el TRE nos dice que los profetas se dejan llevar por la imaginación.

La idea verdadera, por el contrario, ha mostrado que es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma (anima) proceden conforme a la razón de la formalidad del mismo objeto.

Espinosa está anticipando la emancipación de la psicología de la filosofía en el s. XIX al considerarse como ciencia. Pues usa las leyes de la percepción, “Hemos constatado en efecto, que aquellas operaciones, de donde surgen las imaginaciones, se realizan según unas leyes totalmente diferentes de las leyes del entendimiento.” (TRE, II, [66])

Espinosa nos dice que como las palabras forman parte de la imaginación, formamos muchos conceptos conforme al orden vago con que las palabras se asocian en la memoria a partir de ciertas disposiciones del cuerpo. Por eso también las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes errores.

2.5 Segunda parte del método en el T.R.E.: entendimiento e idea verdadera.

En la segunda parte del método Espinosa nos explica que el objetivo del método consiste en poseer ideas claras y distintas, es decir, tales que están formadas por la pura mente y no a partir de movimientos fortuitos del cuerpo. Y a fin de que todas las ideas se reduzcan a una, procura concatenarlas y ordenarlas de manera que nuestra mente reproduzca objetivamente, en cuanto le sea posible, la formalidad de la Naturaleza, en su totalidad, o en sus partes.

El filósofo nos dice que la vía correcta de la investigación consiste en formar los pensamientos a partir de una definición dada. “Y resultará tanto más fácil y eficaz, cuanto mejor hayamos definido una cosa.” (TRE, III, [94]) De ahí que el punto fundamental de toda esta segunda parte del método trate de conocer las condiciones de la buena definición y, además, en el modo de hallarlas.

El filósofo nos indica dos reglas de la definición:

- I. La definición deberá comprender su causa próxima.

- II. El concepto o definición de la cosa debe ser tal que, considerada en sí sola y no unida a otras, se pueden concluir de ella todas sus propiedades.
- III. Que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ningún otro ser aparte del suyo, para su explicación.
- IV. Que, una vez dada la definición de esas cosas, no quepa siquiera preguntarse si existe.
- V. Que, respecto a la mente, no posea sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no sea explicada por nada abstracto.
- VI. Que de su definición se concluyan todas sus propiedades.

Tanto la E. de manera más clara, pues sigue su método geométrico, como el TTP, están llenos de definiciones que siguen estas reglas de su método.

En cuanto al orden, y para que todas nuestras percepciones se ordenen y conjunten, se requiere investigar si existe un ser, que su esencia objetiva se también la causa de todas nuestras ideas. Entonces, nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su orden y unión.

Es necesario deducir todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o de seres reales, avanzando, en lo posible, siguiendo la serie de las causas, de un ser real a otro ser real, y de forma que no pasemos a lo abstracto y universal, ni para deducir de éstos algo real, ni para deducir de lo real algo abstracto.

Por serie de causas y seres reales no “entiendo aquí las series de las cosas singulares y mudables, sino únicamente la serie de las cosas fijas y eternas,” (TRE, III, [99]) Pues a la debilidad humana le sería imposible abarcar la serie de las cosas singulares y cambiantes, tanto por su multitud, como por las infinitas circunstancias que concurren en una y la misma cosa, cada una de las cuales podría ser causa de la existencia o inexistencia de la misma. Pues, su existencia, no tienen conexión alguna con su esencia o no es verdad eterna.

Espinosa expone los medios necesarios para que podamos llegar a al conocimiento de las cosas eternas y podamos formar sus definiciones de acuerdo con las condiciones antes enumeradas por él. Para eso hay que recordar que cuando la mente atiende a un pensamiento, a fin de examinarlo y deducir correctamente del mismo cuanto legítimamente se puede deducir, si ese pensamiento fuera falso, descubrirá su falsedad. Si en cambio, es verdadero, proseguirá felizmente deduciendo, sin interrupción alguna, cosas verdaderas. Esto, es indispensable para su objetivo, ya que por ningún otro fundamento se puede determinar nuestro pensamiento.

Espinosa, también hace un listado de las propiedades del entendimiento

- I. Que implica la certeza.
- II. Que percibe algunas cosas o afirma ciertas ideas absolutamente, y algunas a partir de otras.

- III. Las ideas que forma absolutamente, expresan la infinitud. En cambio, las determinadas, las forma a partir de otras.
- IV. Que forma las ideas positivas antes que las negativas.
- V. Que percibe las cosas, no tanto bajo la idea de duración, cuanto bajo cierta especie de eternidad y en número infinito.
- VI. Que las ideas que formamos clara y distintamente parecen depender exclusivamente de nuestro poder.
- VII. Que las ideas, que forma el entendimiento a partir de otras, las pueda determinar la mente de muchas formas.
- VIII. Que las ideas son tanto más perfectas, cuanto más perfección, expresan de un objeto.

2.6. Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el orden geométrico.

El médico Luis Meyer apoya el método geométrico de su amigo Espinosa, nos indica que el método empleado por los matemáticos en la investigación y transmisión de las ciencias, “es decir, aquel en que las conclusiones se demuestran a partir de definiciones, postulados y axiomas, es el mejor y más seguro para indagar y enseñar la verdad.” (PFD, Prefacio, 127) Pues como todo conocimiento cierto y seguro de una cosa desconocida solo se puede extraer y derivar de cosas previamente conocidas con certeza, es necesario acertar antes éstas de raíz, para levantar después sobre ellas, todo el edificio del conocimiento humano.

Meyer nos indica que las definiciones, postulados y axiomas son fundamentales. Pues las definiciones no son otra cosa que explicaciones muy claras de los términos y nombres con que se designan los objetos que se van a tratar. Por otra parte, los postulados y axiomas, o nociones comunes de la mente, son enunciados tan claros y perspicuos, que ni siquiera quienes solo han entendido rectamente sus palabras, podrán negarles su asentimiento.

El amigo de Espinosa nos dice en los PFD, que no encontraremos ninguna disciplina a excepción de las matemáticas, que esté redactada según ese método, sino según otro casi totalmente distinto, en el que todo se resuelve mediante definiciones y divisiones, continuamente encadenadas unas con otras y mezcladas por doquier con preguntas y explicaciones. Pues, entre aquellos que se han consagrado a elaborar y a describir las ciencias, casi todos han juzgado que dicho método es peculiar de las matemáticas y que las demás disciplinas lo rechazan y desprecian. De donde resulta que nada de lo que proponen, lo demuestran con razones apodícticas, sino que tan solo se esfuerzan en avalarlo con verosimilitudes y argumentos probables

De esta forma, publican un enorme fárrago de gruesos volúmenes, en los que no se encuentra nada sólido y cierto, sino que todo está lleno de disputas y discordias. Lo que uno ha confirmado de algún modo con unos argumentos endebles, otro lo refuta enseguida, demoliéndolo y triturándolo con las mismas armas. (PFD, Prefacio, 127)

Meyer también nos dice que surgió finalmente

aquel astro, el más brillante de nuestro siglo, Renato Descartes, el cual, después de sacar, con su nuevo método, de las tinieblas a la luz cuanto había sido inaccesible a los antiguos en las matemáticas y cuanto se echa de menos en sus contemporáneos, abrió los cimientos inmovibles de la filosofía. (PFD, Prefacio, 129)

El amigo de Espinosa nos indica también que, sobre los cimientos de la filosofía se pueden asentar, con orden y certeza matemática, la mayor parte de las verdades, como demostró Descartes.

El amigo de Espinosa nos indica que la filosofía de Descartes contiene el método y el orden demostrativo de las matemáticas, no están, sin embargo, elaborados según la regla habitual utilizada en los *Elementos de Euclides*, y en los demás geómetras, en la cual las proposiciones y sus demostraciones se subordinan a las definiciones, postulados y axiomas previamente expuestos, sino según un método muy diferente de éste, que él llama *analítico* y que Descartes considera el mejor método de enseñar. Meyer cita la *Respuesta a las segundas objeciones*, en las que Descartes reconoce dos formas de demostración apodíctica:

una, el análisis, que muestra el verdadero camino por el que la cosa ha sido descubierta metódicamente y como “a priori”; otra, la síntesis, que se sirve de una larga serie de definiciones, postulados (petitionum), axiomas, teoremas y problemas, de suerte que, si se niega algo de los consecuentes, enseguida muestra que se contiene en los antecedentes, y así fuerza al lector, por opuesto y pertinaz que sea, a dar su asentimiento, etc.

Ambas formas de demostración dan una certeza, mientras Descartes usa el método analítico. Espinosa utiliza el sintético en su método geométrico, en la E. y en los PFD.

Meyer nos dice que un experto como Espinosa ha redactado en orden sintético lo que Descartes había escrito en orden analítico, y lo ha demostrado

“como suelen hacerlo los geómetras. Aún más, yo mismo, aunque muy consciente de mi debilidad y aun siendo muy incapaz de empresa tan grande, abrigué muchas veces la idea de realizarla e incluso la emprendí; pero otras ocupaciones, que casi siempre me embargan, me impidieron llevarla a cabo” (PFD, Prefacio, 130)

Mayer nos dice que Espinosa había

dictado a un discípulo suyo, mientras le enseñaba la filosofía de Descartes, toda la segunda parte de los Principios y parte de la tercera, según el orden geométrico, así como los principales y más difíciles cuestiones, que se ventilan en la metafísica y todavía no aclaradas por Descartes. (PFD, Prefacio, 130)

Los amigos de Espinosa lo convencieron para que publicara esas explicaciones e incluso Meyer también colaboró en su publicación con este prefacio, y como Espinosa vivía en el campo y no podía seguir de cerca la impresión, le encomendó a su amigo Meyer que se ocupara de la edición. Nos explica también el médico Meyer en el prefacio a los PFD, que le convenció, y “le rogué que redactara según el mismo orden la primera parte de los Principios y la antepusiera al resto.” (PFD, Prefacio, 131) De esta forma la filosofía de Descartes podía ser mejor comprendida.

Siguiendo su método geométrico, Espinosa puso en primer lugar las definiciones de Descartes e insertó las proposiciones de éste a las suyas. Pero los axiomas no los colocó inmediatamente después de las definiciones, nos dice Meyer, sino que los dejó para detrás

de la cuarta proposición, cambió su orden para demostrarlos mejor y omitió algunos que no necesitaba.

Meyer nos dice que los axiomas del método geométrico, se pueden demostrar a modo de teoremas y estarían mejor designados como proposiciones. Pero asuntos más importantes que le ocupan, “tan solo le dejaron dos semanas de descanso, en las que se vio forzado a terminar esta obra” (PFD, Prefacio, 132) Por eso se limitó a añadirles una breve explicación, que puede hacer las veces de una demostración, dejando para otro tiempo la explicación más amplia y detallada, y Meyer nos dice que, agotada esta edición, se prepara otra nueva. Y en este caso se esforzarán en conseguir que la aumente, completando toda la tercera parte sobre el mundo visible de la que sólo ha adjuntado aquí un fragmento, porque el autor puso fin aquí a su enseñanza y “nosotros no quisimos privar de ella al lector, por pequeña que sea.” (PFD, Prefacio, 132)

Meyer nos indica que Espinosa no solo se aleja muchas veces de Descartes en la forma de proponer y de explicar los axiomas, sino que, en el modo de demostrar las mismas proposiciones y demás conclusiones, y se sirve de pruebas muy distintas a las suyas. Pero nadie entiende esto, como si Espinosa pretendiera corregir a Descartes, “pienso más bien que lo ha hecho con el fin de conservar mejor su orden, ya aceptado, y no aumentar demasiado el número de axiomas.” (PFD, Prefacio, 132) Por eso demostró muchas cosas que Descartes afirmó sin demostración alguna y añadió otras que él pasó por alto.

El amigo médico de Espinosa, nos dice que filósofo se ha limitado a proponer las opiniones de Descartes y sus demostraciones, tal como se encuentran en sus escritos o como debían ser deducidas, por legítima consecuencia, de los principios por él establecidos. Pues prometió enseñar a su discípulo la filosofía de Descartes, y consideró un deber no alejarse de Descartes. Por tanto, nos dice Meyer que “no piense nadie que él enseña aquí sus dogmas o sólo los que aprueba.” (PFD, Prefacio, 132) Pues, aun cuando considera que algunos son verdaderos y confiere que ha añadido otros por su cuenta, existen, sin embargo, muchos que él rechaza como falsos y respecto a los cuales sostiene una opinión muy distinta.

El médico cita un ejemplo sobre la voluntad que se dice en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de los Principios y en el capítulo 12 de la segunda parte del Apéndice, aunque parezca que está probado con gran esfuerzo. Porque él no considera que la voluntad sea distinta del entendimiento y, mucho menos, que esté dotada de tal libertad. Ya que, como se dice en la cuarta parte del *Discurso del método* y de la *Segunda Meditación* y de otros lugares, Descartes solo supone, pero no prueba que el alma humana sea una sustancia absolutamente pensante. Por el contrario, Espinosa admite sin duda que existe en la naturaleza una sustancia pensante, pero niega que ella constituya la esencia del alma humana. El holandés, afirma más bien que, así como la extensión no está determinada por ningún límite, tampoco lo está el pensamiento. Y por lo mismo, así como el cuerpo humano no es algo absoluto, sino la extensión determinada, de forma fija, por el movimiento y el reposo, según las leyes de la naturaleza extensa, así también la mente o alma humana no es algo absoluto, sino tan sólo el pensamiento determinado, de forma fija, por las ideas, según las leyes de la naturaleza pensante. De donde se concluye que el alma existe necesariamente tan pronto comienza a existir el cuerpo. A partir de esta definición, Meyer piensa que no es difícil demostrar que la voluntad no se distingue del entendimiento y, mucho menos, que ella no está dotada de la libertad que le atribuye

Descartes. Además, aquella facultad de afirmar y de negar es completamente ficticia, ya que el afirmar y el negar no es algo distinto de las ideas. Y las demás facultades, como el entendimiento, el deseo, etc., se deben contar entre las ficciones o, al menos entre aquellas nociones que los hombres han formado por concebir abstractamente las cosas como, por ejemplo, la humanidad, la paternidad y otras parecidas.

Meyer nos informa que tampoco pasa por alto que hay que entender en el mismo sentido, como afirmado según la opinión de Descartes, algo que se repite en varios pasajes: “esto o aquello supera la capacidad humana.” (PFD, Prefacio, 132) Nos indica que no se debe interpretar esto como si Espinosa expresara su propia opinión, ya que él estima que todas estas cosas y otras muchas más sublimes y sutiles, no sólo pueden ser concebidas clara y distintamente, sino también comodísimamente explicadas por nosotros. Pero a condición de que el entendimiento humano sea conducido a la búsqueda de la verdad y al conocimiento de las cosas por un camino distinto del abierto y allanado por Descartes.

Pues él piensa que los fundamentos de las ciencias descubiertos por Descartes y lo que él ha edificado sobre ellos, no bastan para explicar y resolver todas las difícilísimas cuestiones que surgen en la metafísica, sino que se requieren otros, si deseamos levantar nuestro entendimiento a aquella cumbre del conocimiento (PFD, Prefacio, 132)

De esta forma podríamos objetar a Copleston que el método geométrico no es un simple adorno imprescindible, pues Espinosa lo usa para demostrar la filosofía de Descartes de la que no está de acuerdo, sino que el método sirve para seguir avanzando en las investigaciones de los filósofos anteriores hacia el progreso del conocimiento hacia una cumbre más alta. Así Espinosa parte de la filosofía de Descartes, pero continúa su pensamiento, y en ambos momentos usa el método geométrico que según Espinosa está cercano a la verdad de la realidad misma, por lo tanto, no es un mero adorno, sino la verdad misma.

Espinosa nos explica primeramente porqué Descartes dudó de todo, antes de tratar las proposiciones en sí mismas y sus demostraciones. Espinosa piensa que era importante hacer ver por qué vía abrió Descartes los cimientos firmes de las ciencias y por qué medios, se libró de todas las dudas. Esta explicación Espinosa nos dice que no la explica según su método geométrico, pues estas cosas debían ser “comprendidas de un vistazo, como en una pintura.” (PFD, Parte I, 136) A través de un esquema Espinosa nos dice cuatro aclaraciones previas de lo que se propuso Descartes:

- 1º Desechar todo prejuicio.
- 2ª Hallar los fundamentos sobre los que se habría de edificar todo el resto
- 3º Descubrir la causa del error
- 4º Entender clara y distintamente todas las cosas.

Para conseguir las tres cosas primeras, lo pone todo en duda. Pero no como un escéptico, que no se fija más objetivo que dudar, sino con el propósito de liberar su espíritu de todos los prejuicios y hallar así, finalmente, los cimientos firmes e inmovibles de las ciencias, de manera que éstas, si alguna existe, no pudieran caer fuera de su alcance. Pues los verdaderos principios de las ciencias deben ser tan claros y ciertos, que no necesiten prueba alguna, que no estén al alcance de ninguna duda y que

sin ellos no se pueda demostrar nada. Tras una larga duda, hallo esos principios, por lo que, una vez hallados, no le resultó difícil discernir lo verdadero de lo falso y descubrir la causa del error, ni tampoco guardarse de tomar algo falso o dudoso por verdadero y cierto.

Para alcanzar el cuarto y último objetivo, es decir para entender clara y distintamente todas las cosas, su regla principal consistió en enumerar todas las ideas simples, de las que se componen todas las demás, y examinarlas una por una. Ya que tan pronto lograra percibir clara y distintamente las ideas simples, entendería también, sin duda alguna, todas las demás, por ellas formadas.

Después Espinosa nos explica como lo puso todo en duda, cómo encontró los verdaderos principios de las ciencias y cómo se desembarazó de las dificultades de las dudas.

“Duda de todo”: en primer lugar, trae ante sus ojos todas las cosas que había recibido de los sentidos, a saber, el cielo, la tierra y cosas análogas, y también su propio cuerpo: todo lo cual había creído él, hasta entonces, que existía en la realidad. Duda de la certeza de todas ellas, porque había constatado que los sentidos le habían engañado a veces y porque muchas veces había creído, en sueños, que existían realmente fuera de él muchas cosas, cuya ilusión había comprobado después, y porque, finalmente, había oído que otros, estando despiertos, sentían dolor en miembros hace tiempo perdidos. De ahí que, no sin razón, llegó a dudar hasta de su propio cuerpo. Todo esto le permitió llegar, a la conclusión de que los sentidos no son el fundamento firmísimo, sobre el que hay que construir toda ciencia, puesto que se puede dudar de ellos, sino que la certeza depende de otros principios que nos resultan más seguros.

Con el propósito de descubrir los verdaderos principios de las ciencias, Descartes indagó después si había dudado efectivamente de todo cuanto podía abarcar su pensamiento, para verificar si acaso había quedado algo de lo que no hubiera dudado. De manera que, a donde quiera que se vuelva para dudar, tienen que prorrumper exclamando: dudo, pienso, luego existo. Para Espinosa luego existo es una proposición única, que equivale a: yo soy pensante. Y cuando había dicho pienso, en ello iban incluidos todos los modos de pensar, a saber: dudar, entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar y sentir.

Espinosa nos dice que hay que señalar en primer lugar, algo que será de gran utilidad en lo que sigue, al tratar de la distinción entre el alma y el cuerpo: 1º) que estos modos de pensar se entienden clara y distintamente sin los demás, de los que todavía se duda; 2º) que el concepto claro y distinto, que de ellos tenemos, se hace oscuro y confuso, si quisiéramos añadirles algo de lo que aún dudamos.

Finalmente, para eliminar toda duda sobre aquellas cosas de que había dudado y estar seguro de ellas, continúa investigando sobre la naturaleza del ser perfectísimo y sobre su existencia. Pues tan pronto verifique que existe el ser perfectísimo, por cuya fuerza todo es producido y conservado, y a cuya naturaleza repugna ser un engañador desaparece aquél motivo de duda, que antes tuvo por ignorar su propia causa. Ya que sabrá que la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso no le habría sido dada por Dios, sumamente bueno y veraz, para engañarse. Y por lo mismo, las verdades matemáticas, es decir, aquello que le parece lo más evidente, no le podrán resultar sospechosas. Para eliminar las demás causas de la duda, prosigue después investigando a qué se debe que a

veces dudemos. Y tan pronto descubrió que esto proviene de que nos servimos de nuestra voluntad, libre para asentir también a aquellas cosas que sólo hemos percibido confusamente, pudo concluir, sin más, que en lo sucesivo podría evitar el error, a condición de que asentir más que a lo claro y distintamente percibido. Y esto todo el mundo se lo puede exigir fácilmente a sí mismo, puesto que tienen el poder de reprimir su voluntad y de conseguir así que se mantenga dentro de los límites del entendimiento.

Después de la introducción a la filosofía de Descartes, Espinosa procede a demostrar geoméricamente la filosofía del francés.

La primera parte consta de 10 definiciones, 11 axiomas y 21, intercalados entre sí.

En la primera Definición nos dice que “bajo el término pensamiento incluyo todo aquello que está en nosotros y de lo cual somos inmediatamente conscientes.” (PFD, I, 145) Y así, todos los actos de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos. Pero añade “inmediatamente” para excluir el movimiento de la voluntad.

Después Espinosa nos indica en la Definición segunda, que por el “término idea entiendo aquella forma de cualquier pensamiento, por cuya percepción inmediata soy consciente e ese mismo pensamiento” (PFD, I, 145)

Espinosa nos dice que por realidad objetiva de la idea “entiende la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto está en la idea” (PFD, I, 145)

La definición de sustancia es la siguiente: “toda cosa en la que está inmediatamente, como en un sujeto, o por la que existe algo que percibimos, es decir, una propiedad o cualidad o atributo, cuya idea real está en nosotros.” (PFD, I, 145)

Después define el alma (*mens*) como la sustancia en la que está inmediatamente el pensamiento. Y al cuerpo como la sustancia que es el sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc. Y Espinosa nos indica que habrá que investigar si son dos sustancias o una sola. Ya sabemos por la E. que Espinosa solo concibe una sola sustancia infinita que es causa sui, y el cuerpo y el alma son modos de la extensión y del pensamiento, pero son la misma cosa.

También define como sustancia a Dios, pero sustancia perfecta y en la que no concebimos nada que incluya algún defecto o limitación de perfección.

Y finalmente nos dice que dos sustancias se distinguen realmente, cuando cada una de ellas puede existir sin la otra.

Las definiciones de Espinosa que hace en la E. difieren de los de Descartes, pero eso no significa como dice Copleston que el método geométrico sea un mero adorno. Pues la axiomatización también caracteriza la física de Newton y la de Einstein y en relación al tiempo dicen cosas distintas, mientras que para uno el tiempo y el espacio son absolutos, para Einstein son relativos al observador. Como indica Kuhn, en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, las ciencias van cambiando a medida que un paradigma no da respuesta a algún problema como explica Kuhn (1987, 43)

Los PFD junto con el TTP, fueron las dos únicas obras publicadas en vida del autor. En el TTP Espinosa aplica también el método geométrico, pero no de forma tan evidente

como en la E. o en los PFD, pero le sirve para descubrir muchas verdades de la Sagrada Escritura, y su método ha tenido éxito y continuidad en la actualidad.

La E. mantiene la misma estructura axiomática, según su método geométrico, como en los PFD, pero no demuestra la misma filosofía que Descartes. De todas formas, Descartes murió sin haber hecho una moral definitiva, y mientras tanto no encontraba la ética definitiva aplicando sus reglas del método seguía las normas de su país. Por eso Espinosa avanzó en la intención de Descartes, y cambió algunas cuestiones importantes como la definición de substancia, que para Espinosa solo se le puede atribuir a Dios, pero es un diálogo abierto filosófico, no significa que sea una filosofía totalmente diferente a la de Espinosa. Por otra parte, en la E. Espinosa desarrolla toda una teoría de los afectos de manera científica, que también anticipa el surgimiento de la psicología como ciencia, tal como se dio en el s. XIX, que en Descartes no se desarrolla tanto. Así también el pensamiento religioso de Espinosa es una aplicación novedosa del método geométrico que no lo había hecho Descartes. Pero, tal como lo explica Di Angelis, sí algún filósofo del siglo XVII, como Admiens. (1964, 2)

Después Espinosa pasa a los Axiomas. Básicamente explica los principios más básicos de la filosofía de Descartes, el “cogito ergo sum” y los argumentos de la existencia de Dios, pero estos últimos argumentos son los mismos que el argumento ontológico de San Anselmo, que presenta en su obra *Proslogium* (1952, 121) por tanto Espinosa solo demuestra geoméricamente estos principios que también admite. En la introducción ya nos indica que él no considera el cuerpo y el alma como dos sustancias separadas, ni su definición de sustancia es la misma que la de Descartes. Pero presenta estas definiciones como pasos previos que también le servirán en su propia filosofía demostrada geoméricamente. Luego el método geométrico usado por Espinosa para demostrar una filosofía que no es suya, la de Descartes, le sirve para coger las cosas que sí que acepta de Descartes, y para indicar su diferencia para continuar filosofando según el método geométrico. Entonces contrariamente a lo que dice Copleston, el método geométrico no es un simple adorno.

En el axioma 1 Espinosa afirma un aspecto general que él también acepta, a saber, que “no llegamos al conocimiento y a la certeza de una cosa desconocida, sino a través del conocimiento y la certeza de otra, que es anterior a ella en certeza y conocimiento.” (PFD, Axioma 1)

En la Proposición 1 Espinosa expresa el primer principio metafísico de Descartes: “no podemos estar absolutamente ciertos de ninguna cosa mientras no sepamos que nosotros existimos. (PFD, Prop. 1) Y después procede con su método geométrico y nos presenta una prueba en este caso basada en la evidencia del “cogito ergo sum”: “esta prueba es evidente por sí misma, ya que quien ignora en absoluto que existe, ignora también que él está afirmando o negando, es decir, que ciertamente afirma o niega” (PFD, Prop. 1) En la proposición 2 usa la reducción al absurdo: “Ahora bien, esto es absurdo (por la proposición precedente)” de manera que al negar lo contrario de lo que se quiere afirmar se llega a la conclusión de afirmar lo que se proponía. Casi todas las argumentaciones geométricas de Espinosa tienen esta forma de reducción al absurdo.

En la proposición 3 ya se empieza a ver el entramado geométrico de su demostración. Primeramente, nos ha presentado el axioma 2, y el 1, y ahora se remite a ellos:

Hay algunas cosas que nos hacen dudar de la existencia de nuestro cuerpo (por el axioma 2). Por tanto (por el axioma 1), no llegaremos a su certeza más que por el conocimiento y la certeza de otra cosa, que es anterior a aquella en el conocimiento y en la certeza. Por consiguiente, este enunciado, yo existo, en cuanto que el yo es una cosa que consta de cuerpo, no es ni el primero ni conocido por sí mismo. (PFD, Prop. 3)

Al exponer según su método geométrico la filosofía de otro autor se entiende mejor el método geométrico de Espinosa. Pues su esencia es ir mostrando el orden de las cosas del mundo que el filósofo va descubriendo. Conociendo la filosofía de Descartes tal como él la expone en las *Meditaciones Metafísicas*, en el *Discurso del método...*, podemos compararlo con la exposición que usa Espinosa en los PFD. Un ejercicio podría ser pasar de la exposición geométrica de Espinosa a la exposición analítica de Descartes. Entonces veríamos que estamos más acostumbrados a conocer las cosas que nos explican siguiendo el orden de la narración natural, sin embargo, en el método geométrico, se demuestran unas ideas de otras a partir del entramado axiomático, pero es necesario tener una visión global previa para ir entrelazándolos después de que han sido demostrado geoméricamente.

Sobre el “cogito ergo sum”, Espinosa vuelve a decir lo mismo que Descartes, pero argumentado geoméricamente o de manera sintética. Puesto que es un principio que Espinosa también comparte. En el Escolio de la Proposición 4 Espinosa nos dice que no podemos poner en duda que existimos. Anteriormente en el Corolario nos ha dicho que el alma es más conocida que el cuerpo. Y en la Proposición de este corolario y escolio, no ha presentado la idea de Descartes que “yo existo no puede ser lo primero conocido, a no ser en cuanto pensamos”, y lo ha probado diciendo que la idea de “yo soy una cosa corporal”, no es lo primero conocido. Es decir, Espinosa a la vez que expone la filosofía de Descartes, está deduciendo otros principios que no ha dicho el mismo Descartes, pero que se derivan de su filosofía. Así se puede decir que la filosofía misma de Espinosa es una derivación de la filosofía de Descartes, aunque son muy diferentes. Y al aplicar su método geométrico ya está poniendo cosas de su propia filosofía espinosiana.

Espinosa, al empezar la deducción diciendo que el yo está unido al cuerpo, ya se está separando de la filosofía cartesiana, que nos separa totalmente, mientras que para Espinosa cuerpo y alma son dos caras de una misma moneda. Luego el método geométrico usado para demostrar la filosofía de Descartes también está demostrando la derivación de la propia filosofía de Espinosa que se sigue de la filosofía de Descartes. Pues ambos son dos racionalistas y tienen muchas cosas en común.

Después Espinosa también se remite a la perfección del ser sumamente perfecto, tal como se ve en la E. y en el TTP, que su intención siempre se orienta hacia Dios.

que aquella que contienen objetivamente el ser y la perfección de la sustancia, es mucho más perfecto que la que sólo contiene la perfección objetiva de algún accidente, y que la más perfecta de todas es la idea del ser sumamente perfecto (PFD, Prop. 4, Escolio)

Espinosa también expresa su propia filosofía cuando nos dice que esta idea la percibimos más claramente incluso que el principio del “cogito ergo sum.”

En su exposición geométrica Espinosa usa los propios Axiomas de Descartes, que también acepta el mismo Espinosa en general. Aunque deduce nuevas cosas, como que solo puede haber una sustancia infinita, y lo demás son atributos o modos. Pero esta clasificación también es de Descartes, aunque por atributos entiende la sustancia infinita,

y después también coinciden en los modos. En el Axioma 4 nos explica Espinosa que, según el axioma del propio Descartes, “comprendemos necesariamente también que la idea de sustancia contiene más realidad objetiva que la idea de un accidente” (PFD, Axioma, 4)

Después del Axioma 6 ya pasa a explicar la existencia de Dios, y la compara con la existencia finita. Pero usa el argumento ontológico que parte de la idea de Dios como un ser infinito, que posee todos los atributos, entre ellos el de la existencia. Pues como decía San Anselmo, en el *Proslogium* (1952, 121) Dios es el ser por encima del cual no existe ninguno mayor, luego ha de existir, pues si no, habría otro mayor que al existir fuera mayor que la definición que tenemos de Dios, como ser infinito. Espinosa también compara el ser sumamente perfecto, con una cosa limitada y contingente.

Espinosa está preparando todas las proposiciones necesarias para llegar a la proposición 5, sobre la existencia de Dios que nos dice que “la existencia de Dios se conoce por la simple consideración de su naturaleza.” (PFD, Prop. 5) Y explica las diferentes pruebas que usa Descartes sobre la existencia de Dios. El filósofo francés no es innovador en estas pruebas y se limita a tomar los argumentos de la historia de la filosofía, como el argumento ontológico de San Anselmo. Y Espinosa también acepta este argumento en su E. Luego el método geométrico que aplica Espinosa se refiere a puntos en común con la historia de la filosofía, que por su evidencia ya acepta como verdaderos, como este argumento ontológico.

En la prueba de la existencia de Dios, Espinosa nos dice que “la existencia necesaria está contenida en el concepto de Dios (por el ax. 6). Luego es verdadero afirmar de Dios que la existencia necesaria está en él o que él existe.” (PFD, Prop. 5) En el Escolio nos indica que de esta proposición se derivan muchas conclusiones excelentes,

el concepto de Dios implica la existencia necesaria (como el concepto del triángulo implica que sus tres ángulos son iguales a dos rectos), o que su existencia, igual que su esencia, es una verdad eterna, depende casi todo el conocimiento de los atributos de Dios. (PFD, Prop. 5)

Espinosa añade que por los atributos de Dios somos conducidos a su amor o suprema felicidad, y recomienda al género humano que llegue a aceptar esas cosas como él. Sin embargo, la prueba del argumento ontológico en Descartes no tiene tantas implicaciones, y parece más bien que la haya puesto porque teme que la inquisición lo condene como a Galileo. Pues en su sistema mecanicista físico no es necesario la existencia de Dios. Entonces Espinosa muestra más aceptación del argumento ontológico que el propio Descartes al que comenta. Espinosa nos cita los lugares en los que Descartes prueba la existencia de Dios: *Meditación V* y al final de las *Respuestas a las Primeras Objeciones*. Y los de su propia obra PM de Espinosa, en el Apéndice, Parte II, cap. 1 “hemos demostrado más que suficientemente la existencia de Dios, tanto a posteriori, a partir de la idea que de él tenemos, como a priori, a partir de su esencia como causa de su existencia.” (PM, Apéndice; PFD, II, cap. I) Espinosa además empieza la E. por Dios. En estos comentarios a la filosofía de Descartes nos indica que la idea de Dios es el primer fundamento de nuestra felicidad y nos dice que la idea de Dios es claramente distinta a las demás cosas.

En la Proposición 6 Espinosa indica que la “existencia de Dios se demuestra a posteriori, por el solo hecho de que existe en nosotros su idea.” (PFD, I, Prop. 6) Y lo

prueba argumentando que la realidad objetiva de cualquiera de nuestras ideas exige una causa, en la que se incluya esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino formalmente. “La idea de Dios que existe en nosotros, exige a Dios como causa, y, por tanto, Dios existe.” (PFD, I, Prop. 6.) En el Escolio nos indica que algunos niegan tener la idea de Dios, y que sin embargo le aman. Y, aunque se les ponga ante los ojos la definición de Dios y sus atributos, nada se avanzará, “ni más ni menos que si uno se empeñara en enseñar a un ciego de nacimiento las diferencias de los colores, tal como nosotros los vemos.” (PFD, I, Prop. 6) Espinosa defiende este argumento diciendo que:

¿De qué otro modo, en efecto, podemos mostrar la idea de una cosa, si no es dando su definición y explicando sus atributos? Y, como esto es lo que hacemos con la idea de Dios, no tenemos por qué perder el tiempo con las palabras de hombres que niegan la idea de Dios, simplemente porque son incapaces de formar ninguna imagen suya en su cerebro. (PFD, I, Prop. 6)

La realidad de la idea de un ser infinito tal como el mismo Descartes lo muestra en el axioma 4, no se encuentra en nosotros ni formal ni eminentemente, y supone que todo el mundo sabe que no es la sustancia infinita, es decir sumamente inteligente y poderosa, etc. también Espinosa demuestra que no pueden darse varios dioses, sino tan solo uno. La filosofía que con Espinosa se ha separado de la teología, viene a decir lo mismo que la teología: Yahvé se reveló a los hombres y les mostró su existencia directa, y además él decía que no quería que adorasen a ningún otro Dios,” solo hay uno.” (Éxodo, 12,1) El Dios trinitario también es una sola sustancia y tres personas como se ha ido definiendo en los diferentes concilios, hasta que la reforma de Lutero separó la teología de la filosofía. Pero en el concilio de Trento, se volvió a permitir continuar con el uso de la metafísica para dar razón de la fe. Y en el mismo Espinosa en el fondo se da esta unión, aunque por una parte trate de la crítica a las Sagradas Escrituras en el TTP, y por otra haga una metafísica sin referencia a la Biblia, como en estos PFD y en los PM.

La metafísica ha continuado tratando de religión después de la reforma protestante, no solo en el católico Suárez y su Metafísica, sino también en el judío Espinosa en estas obras que tratan sobre religión TTP, PM, E. TB, sino también en el protestante Kant, “*La religión dentro de los límites de la razón,*” pero no de la misma manera como se daba en San Agustín, en *De trinitate*, San Anselmo *Proslogium*, Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica*... Pero la Iglesia católica que acepta la unión de la teología y de la filosofía a partir de la contrarreforma todavía no ha encontrado una filosofía adecuada para refutar todas las filosofías que hablan de la “muerte de Dios” como la de Nietzsche, que en otras épocas se hubieran considerado como herejías. Y se ha conformado con usar la metafísica de Santo Tomás de Aquino. Quizá el giro teológico de la fenomenología francesa de los últimos 20 años sea la filosofía teológica católica del futuro. El método geométrico es realmente un método científico para demostrar las verdades metafísicas, tal como lo presenta Espinosa, pero la Iglesia católica que avanza a pasos muy lentos a medida que convoca un concilio, en el que se reúne todo el Magisterio de la Iglesia, no aceptó en su momento la revolución científica pues condenó a Galileo a la prisión. Y ya después, como explica Di Angelis, el método geométrico fue superado por la dialéctica de Hegel (1964, 3). En general la metafísica sin esta parte fundamental de la teología revelada ha perdido una fuente importante de reflexión. Y la misma Iglesia católica, a la cual le está permitida unir metafísica y religión revelada, aún no ha avanzado en las nuevas metafísicas que puedan refutar las otras metafísicas ateas contemporáneas, porque aún tiene que aceptar la revolución científica plenamente. Hace poco que el Papa Juan Pablo II, ya aceptó que

la Iglesia se equivocó al condenar a Galileo. Y este es un inicio para que surjan nuevas metafísicas con la nueva física actual, no la de Aristóteles, que reflexione sobre la fe de la Biblia. Sin embargo, el desarrollo de la reflexión sobre las Escrituras sí que se ha dado en la aplicación del método geométrico en los textos sagrados tal como lo inició Espinosa., pero no como una nueva metafísica.

En la Proposición 8 Espinosa se ve más claramente que Espinosa está demostrando a través del método geométrico, una filosofía que no es la que él piensa, sino la de Descartes. Y esto supone que la tesis de Copleston es cierta: que Espinosa usa su método geométrico para defender una filosofía que él no cree, luego es un simple adorno. En la Proposición 8 Espinosa demuestra geoméricamente que

percibimos claramente el alma, es decir (por la def. 6), la sustancia pensante, sin el cuerpo, es decir (por la def. 7), sin una sustancia extensa (por las prop. 3 y 4); y, viceversa, el cuerpo sin el alma (como todos conceden sin dificultad). Luego, al menos por el poder divino, el alma puede existir sin el cuerpo y el cuerpo sin el alma. (PFD, I, Prop. 8)

Espinosa solo considera que Dios es sustancia, la extensión y el pensamiento son los únicos dos atributos que conocemos, de los muchos que hay.

En la Proposición 13 nos demuestra la misma argumentación que Descartes, pero de manera geométrica, “Dios es sumamente veraz y en modo alguno engañador.” (PFD, I, prop. 13) Y lo prueba diciendo que a Dios (por la def. 8) no le podemos atribuir nada, en lo que descubramos alguna imperfección. Todo engaño o voluntad de engañar tan solo procede de la malicia o del miedo, y el miedo supone un poder disminuido y la malicia, privación de la bondad. Por tanto, ningún engaño o voluntad de engañar deberá ser atribuido a Dios, al ser sumamente poderoso y bueno, sino que, por el contrario, habrá que decir que Dios es sumamente veraz y en modo alguno engañador. Aquí Espinosa cita las *Respuestas a las Segundas Objeciones, núm 4 de Descartes*. En las *Meditaciones Metafísicas* también sale de la hipótesis del Dios engañador a través del análisis de los atributos divinos, entre ellos el de la bondad.

En esta parte I, Espinosa se centra sobre todo en el tema de Dios, porque es lo que más le interesaría seguramente a su amigo al que se lo explicaba, que estudiaba teología. Pero también muestra que es la preocupación más importante para Espinosa. Por eso él siempre se defendió de sus acusaciones de ateísmo cuando ha hecho un gran esfuerzo en conocer a Dios, que según nos dice en la E. es el objetivo de la virtud humana.

En la parte II de los PFD, nos presenta 8 definiciones, seguidas de 5 aclaraciones sobre el movimiento, 21 axiomas y 37 proposiciones.

En la definición 2 Espinosa demuestra geoméricamente la concepción de la sustancia cartesiana que no es la suya: “Por sustancia entendemos aquello que, para existir, sólo necesita el concurso de Dios.” (PFD, I, Prop. 13)

Después Espinosa hace algunas aclaraciones a las explicaciones de Descartes sobre el movimiento local. En el axioma 17 introduce el axioma de Euclides que también Descartes usa en su *Géométrie* “La línea más corta entre dos puntos es la recta.” (PFD, II, Axioma 17) Referencia que puede reforzar la hipótesis primera de esta tesis que el método axiomático de Espinosa sigue la axiomática de Euclides. Después de explicar la física teórica de Descartes, en el Escolio de la Proposición 3 vuelve a tratar el tema de Dios. Nos dice que Dios está en todas partes, no por eso se concede que Dios sea extenso,

es decir (por la proposición anterior), corpóreo. En efecto, estar en todas partes solo se refiere al poder de Dios y a su concurso, con el que conserva todas las cosas. De forma que la ubicuidad de Dios no se refiere más a la extensión o cuerpo que a los ángeles y a las almas (animas) humanas. Esta proposición sacada de la Sagrada Escritura sigue siendo una filosofía de la fe, pues está dando razón de la idea de fe de que “*Dios está en todas partes.*” (PFD, II, Prop. 2) Por lo tanto la separación entre fe y razón que pretende hacer Espinosa no se da de forma tan radical en estos mismos autores.

En esta parte II de los PFD, que trata sobre la física teórica cartesiana, es donde más adecuado está aplicar el método geométrico. Aunque no presenta experimentación, sino que aplica la abstracción propia de la geometría a la materia inorgánica de la física. Presenta por tanto una física cuantitativa, a diferencia de la física cualitativa de Aristóteles. Por ejemplo, en el axioma 18º nos dice que “si un cuerpo A, que se dirige hacia el punto C es rechazado por un impulso contrario, regresará por la misma línea hacia el punto C (PFD, II, Axioma 18º)” y nos presenta un gráfico de la trayectoria.

En el axioma 21º Espinosa dice indistintamente sustancia y atributo al referirse a la extensión o espacio “es pues un atributo” y en el enunciado dice “donde hay extensión o espacio, allí hay también, necesariamente, sustancia” Espinosa considera, a diferencia de Descartes que solo hay una sustancia y la extensión es un atributo de la sustancia, no la sustancia en sí. Aunque el mismo Descartes a veces dice que hay una sustancia, y otras veces que son tres. Quizás están pensando en la definición del Dios trinitario, que se dio cuando la filosofía aún estaba unida a la fe, en los diferentes concilios ecuménicos en la Edad Media. Según el cual, la Iglesia llegó a definir al Dios Trinitario, como una única sustancia con tres Personas: Padre Hijo y Espíritu Santo, que son consustanciales, comparten la misma sustancia. Sin embargo, para Espinosa que es judío, solo hay una única sustancia, al no aceptar la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. Y Descartes no acaba de dar una definición por su cuenta, fuera de la Iglesia cristiana, de la divinidad. Así piensa que hay tres sustancias, o una única sustancia y dos atributos: extensión y pensamiento. Mientras que para Espinosa hay muchos atributos, lo que pasa que solo conocemos 2. En cualquier caso, la filosofía actúa de manera autónoma de la religión desde la Reforma protestante de Lutero. Mientras que en la Iglesia católica ya no se volvieron a plantear nuevas filosofías para definir a la divinidad trinitaria puesto que el Credo de la Iglesia católica ya lo consideraban consolidado. Sin embargo, la función de los diferentes concilios ecuménicos era también luchar contra las diferentes herejías, muchas provenientes del judaísmo o del islam, que consideraban que no existía la Santísima Trinidad.

En este siglo de la revolución científica, la Iglesia católica no coge los adelantos de la ciencia, sino que los condena, y se ancla un poco en el pasado. Y al mismo tiempo la filosofía unida a la religión no continúa dando auxilio de la fe. Con lo que se separa de una fuente importante de reflexión. Y finalmente se convierte en filosofía de la ciencia.

La física teórica de Descartes es la manera más adecuada de aplicar el método geométrico científico. Y es una prueba de que no es un simple adorno como dice Copleston. Además, Espinosa sí que sigue las concepciones de la física cartesiana y las aplica a su psicología de las pasiones de la E.

Sin embargo, algunas Proposiciones que Espinosa presenta de la física de Descartes, serán corregidas por otras físicas futuras. Como la idea de vacío “repugna que

exista el vacío.” (PFD, II, Prop. 3) Y en general toda la física teórica de Descartes será sustituida por la física experimental de Newton. Dentro del sistema metafísico de Descartes no cabe el vacío porque como lo demuestra Espinosa a través de la reducción al absurdo, por vacío entiende la extensión sin sustancia corpórea (por la def. 5), es decir (por la proposición 2) un cuerpo sin cuerpo, lo cual es absurdo, luego repugna que exista el vacío: “los cuerpos, entre los cuales no hay nada, se tocan necesariamente y en que la nada no tiene ninguna propiedad” (PFD, II, Prop. 3) Sin embargo como es un sistema metafísico no significa que al descubrir que existe el vacío se invalide toda la filosofía cartesiana y la de sus seguidores como Espinosa, sino solo su concepción física, pero no la metafísica.

En la proposición 5 también Espinosa nos indica que la física cartesiana no admite los átomos. Nos lo prueba de manera teórica y no experimental a partir de la observación en un laboratorio con un microscopio, o unas lentes que él mismo pulía. Nos dice que

la naturaleza de la materia consiste en la extensión (por la prop. 2) y ésta, por pequeña que sea, es divisible por su naturaleza (por el ax. 9 y la def. 7). Por consiguiente, una parte de materia, por pequeña que sea, es divisible por su naturaleza, es decir, que no existen átomos o partes de materia indivisibles por su naturaleza. (PFD, II, Prop. 3)

En la proposición 6 Espinosa nos indica que la Física de Descartes ya supera la física aristotélica que distinguía entre mundo sublunar y supralunar (PFD, II, Prop. 3), y nos dice que “la materia es indefinidamente extensa y la materia del cielo y la tierra es una y la misma” Y también refuta la negación del movimiento de Zenón indicando que no tenía una concepción exacta de la materia. Descartes siempre reflexiona a través de una física teórica, pensada desde la razón, pero no es una física experimental. Espinosa nos explica en primer lugar que

Zenón supone que se puede concebir que los cuerpos se mueven a tal velocidad que no pueden alcanzar una mayor. En segundo lugar, supone que el tiempo se compone de instantes, como otros concibieron que la cantidad consta de puntos indivisibles. Ahora bien, ambos supuestos son falsos, ya que nunca podemos concebir un movimiento tan rápido que no podemos concebirlo, a la vez, más rápido (..) Y lo mismo hay que decir de la lentitud, puesto que repugna que concebíamos un movimiento tan lento que no podamos concebirlo más lento. Y decimos también lo mismo del tiempo... (PFD, II, Prop. 3)

En cualquier caso, la aplicación del método geométrico de Espinosa a la física teórica de Descartes es el lugar más adecuado para hacerlo, puesto que es un método científico que se aplica a una ciencia sobre la materia inerte. Sin embargo, cuando llegue Newton separará la filosofía de la Física experimental, y esta se convertirá en un saber autónomo. Con lo que la filosofía pasará a reflexionar sobre la ciencia. El método geométrico entonces perderá una parte fundamental de su investigación filosófica, como también Espinosa defendió la separación de la filosofía de la teología, y la metafísica también perdió un ámbito importante de reflexión, aunque se desarrolló la hermenéutica bíblica separadamente de la filosofía. Y después la aplicación del método geométrico a la psicología, como hizo Espinosa en la E. se convirtió en ciencia a partir de la experimentación de los psicólogos rusos como Pavlov. De estos saberes que se han emancipado de la filosofía, en la actualidad la filosofía aun puede recuperar la reflexión sobre la religión en el ámbito católico, pues con la contrarreforma en el concilio de Trento se volvió al uso de la metafísica para auxiliar a la fe, como lo habían hecho hasta entonces

los padres de la Iglesia. Sin embargo, a la Iglesia católica le queda por recorrer todo el camino que ha desarrollado la ciencia desde la condena de Galileo, y aplicar este saber científico a la defensa de la fe.

Espinosa nos indica que en la filosofía de Descartes Dios ha creado la materia y también “es la causa principal del movimiento.” (PFD, II, 12) Dado el rechazo de la Iglesia católica por la ciencia, era de esperar que la filosofía, que estaba unida aun a la ciencia física, se quisiera separar de la religión para poden investigar. Así nos puede explicar Espinosa como en la física de Descartes puede investigar el movimiento y el reposo, también desde la perspectiva divina para que sea de agrado de la Inquisición, así considera que “la misma cantidad de movimiento y de reposo que Dios imprimió un día a la materia, la conserva ahora también con su concurso.” El filósofo judío también separa las cuestiones filosóficas de las teológicas:

Aunque en teología se dice que Dios hace muchas cosas por su beneplácito y para manifestar su poder a los hombres; sin embargo, como las cosas que sólo dependen de su beneplácito, sólo se conocen por revelación divina, no deben ser admitidas en filosofía, donde tan sólo se investiga aquello que dicta la razón, afin de no confundir la filosofía con la teología. (PFD, II, Prop. 13) .

Pero Espinosa no dice que haya una doble verdad, como lo pensaba Averroes: la verdad del Al Corán y la de la filosofía, sino que la verdad de la religión es inferior porque surge del primer grado de conocimiento que es la imaginación. Ni tampoco como santo Tomás de Aquino, que pone la Teología por encima de la filosofía, pero siguen estando unidas. La pretensión de Espinosa tal como lo dice en el TTP es la de separar la teología de la filosofía y considerar que la filosofía es superior.

En la aplicación del método geométrico de Espinosa a la filosofía de Descartes, las proposiciones que no necesitan demostración, porque son evidentes por sí mismas, las pone como axiomas, y las que necesitan demostración, las introduce como proposiciones. Algunas proposiciones Espinosa nos indica que podrían ser axiomas, sin embargo, las demuestra y las pone como proposiciones: “Esta proposición cabría enumerarla ente los axiomas, no obstante, la demostraré a partir de lo anterior como sigue.” (PFD, II, Prop. 15) Después en la demostración usa principios metafísicos, como que Dios ha creado la materia y el movimiento.

La presentación de la física cartesiana según el método geométrico de Espinosa, ha sido una forma de entender mejor este método geométrico que después aplica a la metafísica y a la religión. Pues al ser la Física cartesiana una ciencia que Espinosa acepta, deja más claro que su método es científico y que tiene después muchas más aplicaciones en el árbol del saber de Descartes.

En su explicación axiomática a veces Espinosa se remite a mismo texto de Descartes:

hemos dado por demostrado que todo cuerpo, que choca en línea recta con otro, que le impide totalmente seguir adelante en el mismo sentido, debe retroceder en sentido contrario y no en ningún otro. Para entenderlo mejor, léase Dióptrica, cp. 2 (PFD, II, Propl 31)

Después de exponer los principios universales de las cosas naturales en la II de los PFD, Espinosa pasa a explicar en la III parte de los PFD pasa a explicar los principios

universales que se derivan de las cosas naturales. Espinosa busca principios simples y fáciles de conocer. Para hallarlos, nos dice Espinosa que una buena hipótesis debe reunir las siguientes condiciones:

- “1. Que, en sí misma considerada, no implique contradicción
2. Que se la más simple que pueda darse
3. Que sea facilísima de conocer
4. Que cuanto se observa en la naturaleza, se puede deducir de ella.” (PFD, III, 223)

En la tercera parte Espinosa explica según su método geométrico una parte de la teoría de los torbellinos de Descartes, pero la deja sin acabar. De esta hipótesis de los torbellinos basada en la divisibilidad y en el movimiento local, se pueden deducir todos los fenómenos que observamos en la materia. Así Espinosa explica como Descartes explica la luz de la fluidez de los cielos. También la naturaleza del sol, y de los fenómenos que observamos en las estrellas fijas. Y después explicará los cometas, y finalmente los planetas y sus fenómenos.

Empieza esta explicación geométrica con 4 definiciones, 4 axiomas y 2 proposiciones porque está inacabado. La demostración que usa es la reducción al absurdo

Prueba: Toda la materia fue dividida, desde el principio, en partes iguales (por el postulado) y angulosas (por la prop. 1) de ahí que, si sus ángulos no se hubieran suavizado, al comenzar ellas a girar en torno a sus propios centros, sería necesario (por el ax. 2) que toda la materia hubiera ocupado mayor espacio que cuando estaba en reposo. Es así que esto es absurdo (por parte II, prop. 4). Luego sus ángulos se suavizaron tan pronto ella comenzó a moverse. (PFD, II, Propo. 2, 227)

En la explicación de la de los torbellinos de la física teórica de Descartes, vemos como Descartes aplica la geometría, pero no en sentido axiomático, como hace Espinosa en su método geométrico:

Definición 1. Por eclíptica entendemos aquella parte del torbellino que, mientras gira en torno a su eje, describe el círculo mayor. 2. Por polos entendemos las partes del torbellino, que están más alejados del eclipse, o que describen los círculos menores. (PFD, III, Defi. 1 y 2,)

En este sistema de torbellinos parece que no es necesario la existencia de Dios, y quizás, Descartes solamente lo ha introducido para liberarse de la condena de la inquisición, pues la sentencia de Galileo estaba muy cercana a él todavía. En cambio. en Holanda se gozaba de más tolerancia religiosa y Espinosa cuando dice que Dios existe, después saca muchas conclusiones de él, lo cual demuestra que no es solo una ficción. Aunque también se defendió de las acusaciones de ateísmo que le llevaron a ser excomulgado de la comunidad judía de Ámsterdam.

2.7. Pensamientos metafísicos.

Tal como indica Francisco José Martínez, el materialismo, la idea de totalidad y el método geométrico son los rasgos fundamentales de la ontología espinosista (1988; 2007). Espinosa es materialista por su radical apuesta por el inmanentismo que supone el total rechazo de toda idea de un Dios creador separado de su creación trascendente e independiente respecto de la misma. El inmanentismo de Espinosa, según Gueroult, es la combinación de su panteísmo, es decir, la inmanencia de las cosas en Dios, y de la inmanencia de Dios en las cosas (1968, 385). Sin embargo, Miguel Beltrán, considera que Espinosa no es un filósofo panteísta, sino que cree en el Dios trascendente del pueblo de Israel. (1998, 32) Para Espinosa, somos en Dios sin ser Dios, ya que diferimos de él tanto por la esencia como por la existencia; nuestra fuerza, el *connatus* que nos mantienen en el ser, es la misma fuerza de Dios, su potencia, su vida; somos los modos de Dios, que en este sentido es la Substancia a la que pertenecen dichos modos, pero también somos sus efectos y él es nuestra causa, causa inmanente y activa; a pesar de diferir de él tanto en la existencia como en la esencia, compartimos con él el mismo ser (univocismo de la Substancia) que hace que nuestro cuerpo sea un modo del atributo extensión y nuestra mente sea un modo del atributo Pensamiento; no hacemos más que uno con Dios, de la misma manera que las propiedades de una figura geométrica son una con su esencia; por último, el acto por el que Dios nos produce es el mismo por el que se produce a sí mismo

Creo que Espinosa ha encontrado en la metafísica, que entiende la idea de Dios como una única Substancia, desde la razón, la manera para refutar el cristianismo, que considera que sí que hay una sola substancia, pero tres personas en la Santísima Trinidad. Es por tanto la herejía cristológica más fuerte que aún no ha sido refutada por el Magisterio de la Iglesia. Pero que, si Espinosa acepta el Dios solo del Antiguo Testamento, y este mismo Dios que se reveló a los profetas es desde el punto de vista del entendimiento, la idea de substancia, entonces Espinosa está defendiendo una religión judía, solamente. Y de esta manera niega la divinidad de Jesús. Sin hacer referencia a él, simplemente considerándolo como un profeta más.

Espinosa se propone en su obra PM tratar las cuestiones que son más oscuras y que suelen ser tratadas por los autores en los tratados de metafísica. Empieza dando una definición de ser: “entiendo todo aquello que, cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que, al menos puede existir.” (PH, I, Cap. 1.) Después Espinosa nos dice que la quimera, el ser ficticio y ente de razón no son seres. Pues la quimera no puede existir. El ser ficticio excluye la percepción clara y distinta. Y el ente de razón no es más que un modo de pensar que sirve para retener, explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas. Por modo de pensar entiende todas las afecciones del pensamiento, a saber, el entendimiento, la alegría, la imaginación, etc.

Para explicar las cosas Espinosa nos dice que tenemos modos de pensar, y la determinamos comparándola con otra. Los modos de pensar, de que nos servimos para ello, se llaman tiempo, número, medida y quizá aún hay otros. El tiempo sirve para explicar la duración, el número para la cantidad discreta y la medida para la cantidad continua.

El filósofo holandés nos dice que como estamos acostumbrados a formar imágenes en nuestra fantasía, de todas las cosas que entendemos, resulta que imaginamos no-entes de forma positiva, como entes. Pues, dado que el alma humana considerada en sí sola, es

una cosa pensante, no tienen mayor poder para afirmar que para negar. Como, por otra parte, imaginar no es más que sentir los vestigios que deja en el cerebro el movimiento de los espíritus, suscitado en los sentidos por los objetos, esa sensación no puede ser más que una afirmación confusa. De ahí que imaginemos como entes todos los modos de los que se sirve el alma para negar, tales como la ceguera, la extremidad o el término, las tinieblas, etc.

Los entes de razón no son ideas de cosas, pero son tenidos como tales. Porque de lo ante, nos argumenta Espinosa, resulta claro que esos modos de pensar no son ideas de cosas ni pueden ser considerados como tales, objeto (*ideatum*), que o existe necesariamente o puede existir el motivo, de que esos modos de pensar sean tenidos por ideas, es que proceden y surgen de las ideas de los seres reales de forma tan inmediata que, si no se presta la máxima atención, son facilísimamente confundidos con ellos. De ahí que incluso los hayan impuesto nombres, como el significaran seres que existen fuera de nuestra mente, y a esos seres o más bien no-seres los llamamos entes de razón.

Espinosa nos indica que en la investigación de las cosas, hay que poner todo cuidado en no confundir los seres reales con los entes de razón, “una cosa es investigar la naturaleza de las cosas y otra, los modos como nosotros las percibimos” (PM, I, Cap. I) Si los confundimos, nos hará caer en grandes errores.

Espinosa también cree necesario definir cuatro conceptos, el ser de la esencia, el ser de la existencia, el ser de la idea y el ser de la potencia. Para entender estos conceptos, explica lo que es la sustancia increada o Dios. Nos dice que las criaturas están eminentemente en Dios:

1º Dios contienen eminentemente lo que se halla formalmente en las cosas creadas, es decir, Dios posee atributos tales, que en ellos se contienen de forma más perfecta todos los atributos creados.

2º. Dios se entiende a sí mismo y a todas las cosas

3º Dios es causa de todas las cosas y obra por absoluta libertad de su voluntad.

Espinosa nos dice que estas expresiones se distinguen unas de otras en las criaturas, pero no en Dios. Pues no concebimos que Dios haya estado en potencia en otro ser y, además, su existencia y su entendimiento no se distinguen de su esencia.

Espinosa también nos explica que, en Dios, la esencia no se distingue de la existencia, ya que aquélla no se puede concebir sin ésta. Pero en las otras cosas, la esencia se distingue de la existencia porque se puede concebir sin ésta.

Espinosa se pregunta cómo antes de haber entendido la naturaleza de Dios, entendemos las esencias de las cosas, puesto que éstas, solo dependen de la naturaleza de Dios. Para Espinosa eso proviene de que las cosas ya han sido creadas. Pues, si no hubieran sido creadas, concedería totalmente que eso sería imposible, a menos que se tuviera antes un conocimiento adecuado de la naturaleza de Dios. “Sería tan imposible e incluso más, que conocer la naturaleza de las ordenadas y de la parábola a partir de la naturaleza, aún no conocida, de la parábola.” (PM, I, Cap. II) Su método geométrico también consiste en comparar sus explicaciones con la geometría analítica de Descartes (2011. 201) que sitúa en un plano de ordenadas los diferentes puntos que forman una recta o una parábola, como también lo hacía Platón en el *Timeo*. (1872, 301)

Espinosa nos explica por qué recurre Descartes a los atributos de Dios en la definición de las esencias “Por qué recurre el autor a los atributos de Dios en la definición de la esencia” (PM, II). Nos dice que hay que señalar, que, aunque las esencias de los modos no existentes se comprenden en sus sustancias y el ser de su esencia está en su sustancia, ha recurrido a Dios, porque queríamos explicar la esencia en general, de los modos y de las sustancias, y porque, además, la esencia de los modos no estuvo en sus sustancias hasta después de la creación de ésta, y él indagó el ser eterno de las esencias.

En el capítulo III de los PM, Espinosa trata de lo que es necesario, imposible, posible y contingente.

Pero en su demostración geométrica, aunque no lo muestra de manera tan clara como en la parte de la física de Descartes, nos explica también un entramado de definiciones con la misma estructura que la demostración geométrica que la E, pero sin la axiomatización, sino con la división en capítulos.

Descartes solo demuestra que Dios existe, que es garantía de nuestro conocimiento porque al ser un Dios veraz no nos puede engañar. Pero Espinosa profundiza más en la filosofía sobre Dios. Y cambia los atributos divinos de la extensión y del pensamiento, que Descartes los considera como sustancia, por la estructura de una única sustancia, Dios o la Naturaleza, y muchos atributos paralelos, de los cuales solo conocemos dos: la extensión y el pensamiento, que tienen una relación paralela entre sí, pues el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas y viceversa.

El filósofo también nos presenta la definición de afecciones, pero no las hace de forma axiomática, enumerándolas como en los PFD o en la E. sin embargo el sentido geométrico sí que lo mantiene, al darnos esta definición: “*las afecciones del ser son ciertos atributos por los cuales entendemos la esencia o la existencia de cada ser, aunque solo se distinguen de ésta mediante una distinción de razón.*” (PM, I, Cap. III)

En general, Espinosa hace un comentario explicativo a su amigo seminarista sobre la filosofía de Descartes, y además de poner su propio método geométrico también desarrolla con su propia filosofía las ideas de Descartes hasta separarse de él.

También Espinosa nos define que la quimera se puede llamar ser nominal²². Pero en su exposición según el método geométrico, enumera 3 puntos, que si los hubiera expuesto axiomáticamente hubieran sido considerados como principios:

1º la quimera no está ni en el entendimiento ni en la imaginación.

2º. Espinosa profundiza en la filosofía de Descartes respecto a Dios, y nos dice que las cosas creadas dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia.

3º. El filósofo indica que la necesidad que las cosas creadas reciben de su causa, es de la esencia o de la existencia, pero éstas no se distinguen en Dios.

Espinosa nos muestra su teoría determinista de que todo está en la voluntad de Dios: “lo posible y lo contingente son defectos de nuestro entendimiento.” El desarrollo

²² Espinosa usa el vocabulario de Ockham para referirse a las cosas que no tienen realidad, y son meros conceptos. A diferencia de Platón, según el cual los conceptos tienen una realidad esencial en el mundo de las Ideas

de la explicación de la metafísica de Descartes ha avanzado tanto en el filósofo holandés que ya ha constituido su propio sistema filosófico.

La demostración del determinismo también está en la *Ética*. Y se fundamenta también en el análisis del TTP puesto que investiga sobre el Dios revelado, para aceptar a través de su método histórico-crítico, la tradición judía. Espinosa además del argumento ontológico encuentra en la investigación de La Escritura la certeza de Dios. Cuya voluntad determina las cosas creadas por él.

se requiere tanta fuerza para crear una cosa como para conservarla. Por tanto, ninguna cosa creada hace algo con su propia fuerza, del mismo modo que ninguna comenzó a existir por su propia fuerza. Y de ahí se sigue que nada se hace, si no es por la fuerza de la causa que todo lo crea, es decir, de Dios que todo lo procrea a cada momento con su concurso. (PM, I, Cap. III)

El filósofo judío considera que como Dios hizo ya las cosas desde la eternidad, incluso sabiendo cual iba a ser nuestra reacción ante los hechos que consideramos libres, Dios no pudo decretar otra cosa. Pues Espinosa considera que en la eternidad no hay tiempo, “no se da cuándo, ni antes ni después ni afección alguna de tiempo.” (PM, I, Cap. III) Y que Dios no existió antes de estos decretos para poder decretar otra cosa.

El holandés aplica su método geométrico para demostrar la voluntad de Dios, pero no de manera tan formal como en la *E*. Considera que Dios ya había creado a Adam y a Eva para que le desobedecieran y comieran del árbol del bien y del mal, y así podemos pensar que también Dios creó el mal. Y aunque nosotros pensemos que tenemos libertad en un mundo contingente, es comprensible que Dios todopoderoso ya sabe lo que vamos a elegir, y si nos ha creado también se sigue de su método geométrico que este todo determinado por la voluntad de Dios. Nuestra ética consiste en intentar hacer las cosas bien, aunque luego veamos que esté todo escrito. Así como conocer este orden de las cosas eternas “sub aespécie aeternitatis”, que como explica en la *E*. es la finalidad del hombre sabio (*E*, I)

El filósofo nos dice que no podemos comprender la relación entre la libertad humana y la predestinación de Dios: “la conciliación entre la libertad de nuestro albedrío y la predestinación de Dios supera la capacidad humana.” (PM, I, Cap. III) El filósofo judío considera que ningún hombre quiere o ejecuta nada, fuera de lo que Dios decretó ab eterno que quisiera y ejecutara. “cómo, sin embargo, pueda tener lugar ese concurso sin menoscabo de la libertad humana, supera nuestra capacidad” (PM, I, Cap. III) Aunque hay cosas que percibimos clara y distintamente, como que nosotros somos libres en nuestras acciones y que, precisamente porque queremos algo, deliberamos acerca de ello. Así también, si prestamos atención a la naturaleza de Dios, también percibimos clara y distintamente que todas las cosas dependen de él y que solo existe lo que él decretó ab eterno que existiera. “ignoramos cómo la voluntad humana sea procreada, a cada instante, por Dios, de suerte que siga siendo libre.” (PM, I, Cap. III) Espinosa también compara esta limitación del conocimiento del determinismo con el conocimiento de la física: pues tampoco sabemos si Dios dividió la materia en indefinidas partículas (Parte II, pro. 11).

Esta explicación tan humilde de la limitación de nuestro conocimiento sobre nuestra libertad, creo que queda más claramente explicada en esta parte de los PM que en la *E*. Para la filosofía cristiana, sin embargo, aunque está en el conocimiento de Dios todas las cosas, se insiste en que Dios nos creó libres para después dar cuenta de nuestros

actos como tales. Aunque para San Pablo nuestras obras no cuentan para salvarnos como para el apóstol Santiago, pues nos salvamos por la gracia de Dios. Es también lo que pensará Lutero al considerar que será la gracia de Dios quien nos otorgue la salvación y no nuestros actos. En esta línea protestante también se sitúa la teología filosófica de Espinosa.

Espinosa también nos presenta otra serie de definiciones, aunque no de manera axiomática, como al describir la física de Descartes. Como la duración, el tiempo, la eternidad, la oposición el orden, la unidad, la verdad y la bondad. Expuestas estas definiciones como lo hubiera hecho aplicando el método geométrico, quedarían de la siguiente forma:

Definición de eternidad: es el atributo con el que concebimos la existencia infinita de Dios.

Definición de la duración: es el atributo con el que concebimos la existencia de las cosas creadas, en cuanto perseveran en su existencia real.

Definición de tiempo: no es una afección de las cosas, sino un modo de pensar, un ente de razón. Es el modo de pensar que sirve para explicar la duración.

De la definición de unidad, verdad y bondad, Espinosa nos dice que casi todos los metafísicos, ha pensado en estos trascendentales: “tienen estos términos como las afecciones más generales del ser”, ya que dicen que todo ser es uno, verdadero y bueno, aun cuando nadie piense en ello.

Definición de unidad y multitud: la unidad significa algo real fuera del entendimiento. Pero Espinosa nos dice que confunden los entes de razón con el ser real. En cambio, el filósofo considera que la unidad ni se distingue en modo alguno del ser ni de la nada, sino que solo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella. A la unidad se le opone la multitud, que también es un modo de pensar. Para Espinosa Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres, se puede llamar único.

Definición de verdad y falsedad: Espinosa aplica más su método geométrico en sentido histórico-crítico, como hizo en el TTP, y nos dice que el primer significado de la verdad y la falsedad parece que surgió de las narraciones, y que se llamó verdadera la que refería un hecho realmente sucedido, y falsa la que narraba un hecho no sucedido. Después, los filósofos emplearon esos vocablos para designar el acuerdo o desacuerdo de la idea con su objeto.

las ideas no son, en efecto, más que narraciones o historias mentales de la naturaleza. La expresión se aplicó después, metafóricamente, a las cosas mudas, como cuando decimos que el oro es verdadero o falso, como si el oro, representado por nosotros, nos contara sobre él mismo algo que hay o no hay en él. (PM, I, Cap. VI)

Espinosa no considera que la verdad sea un término trascendental.

2.8. Los géneros del conocimiento en la E.

De los tres géneros de conocimiento, Espinosa nos indica que debemos esforzarnos en conocer las cosas por el género mayor. Así, en la parte V de la E. Espinosa nos dice que “el supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento”. (E. V Prop. XXV) Y lo demuestra aplicando su método geométrico de la siguiente forma: el tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (Definición en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II). Cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más (por la Proposición XXIV, de la Parte V), entendemos a Dios y, por ende, (por la Proposición 28 de la Parte IV), la suprema virtud del alma, esto es (por la Definición 8 de la Parte IV), su potencia o naturaleza suprema, o sea (por la Proposición 7 de la Part III), su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento.

El filósofo nos dice (E. V, Prop. XXVIII) que el esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero género imaginativo, sino del segundo, la razón.

Espinosa considera que “el tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna.” (E. V, Prop. XXXI) Pues el alma no concibe nada desde la perspectiva de la eternidad sino en cuanto que concibe la esencia de su cuerpo desde esa perspectiva, en cuanto que es eterna. Y así, en la medida en que es eterna, posee el conocimiento de Dios.

El método geométrico de la Ética, como el método histórico-crítico, pertenecen seguramente al tercer género de conocimiento que capta las cosas en la eternidad, guiados por el amor de Dios. En la Proposición XXXVII, de la Parte V de la E. Espinosa nos dice que todo en la naturaleza es amor intelectual “nada hay en la naturaleza que sea contrario a este amor intelectual, o sea, nada hay que pueda suprimirlo”

En relación a los grados de conocimiento y a la libertad, Espinosa nos dice que “cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme a la muerte.” (E. V, Prop. XXVIII). En el Escolio de esta Proposición deduce geoméricamente de lo anterior, que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, y, consiguientemente, cuanto más ama el alma a Dios.

Los sentidos nos dan un conocimiento incompleto, no claro y sin orden pues es una forma inmadura e incompleta de conocimiento. Sin embargo, necesitamos un conocimiento completo, claro y según el orden del entendimiento.

El conocimiento de primer género es la opinión o imaginación. El segundo género o Razón que se apoya ya en las nociones comunes, y en las ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. Por otra parte, y en cierto modo separado de los anteriores, aparece la Ciencia intuitiva.

Espinosa lleva a cabo una crítica del conocimiento imaginario, lo cual implica la crítica de todo lo imaginario, falso, incompleto que conlleva el uso práctico de la Razón, es decir un uso fraccionario y no totalizador de la misma. En la parte explicativa del

método histórico-crítico veremos que Espinosa aplica esta visión negativa de la imaginación para desprestigiar a los profetas que usan este primer nivel de conocimiento.

Por otra parte, dado el paralelismo ontológico y gnoseológico, la exigencia de establecer un conocimiento racional de las cosas reales, conlleva necesariamente la determinación de las esencias reales de las cosas. Además, supone que el conocimiento racional depurado de su uso imaginario es un proceso de constitución de esencias.

Según Misrahi, citado por Francisco José Martínez, el método aparece como el reverso de la constitución y determinación del ser, con lo cual llegamos a que la crítica negativa de la imaginación “desemboca en una teoría positiva de la Razón y la Naturaleza”. (1988, 203) Además, la imaginación solo es rechazada por Espinosa en cuanto puede ser superada por la Razón.

Como indica Gabaude, citado por Francisco José Martínez, “la imaginación retiene importantes funciones” (1988, 204), pero esto no le quita su principal defecto, que consiste en ponerse en lugar de la Razón. Con lo cual se pone lo particular por lo general, lo confuso por lo claro y la parte por el todo. La imaginación tiene una función pre-racionalizante, o preparadora de la Razón. La religión aparece en Espinosa como ligada a la imaginación. La Razón como aquello que posibilita la ciencia, que aparece como una reflexión sobre lo inmediato, el reino de la imaginación, sería el reino de la Ideología, y el reino de la Razón sería el ámbito científico.

Para Deleuze, tal como lo cita” por Francisco José Martínez, el conocimiento del primer género espinosista se basa en signos equívocos que pueden ser: indicativos, que “nos llevan a un conocimiento inadecuado, por incompleto, de las cosas o bien, imperativos, que nos lleva a un conocimiento inadecuado de las leyes que regulan estas cosas” (1988, 140). Los signos indicativos aparecen como efectos de mezcla. Mezcla que tiene lugar, entre nuestro cuerpo y los objetos exteriores. Los signos indican el estado de nuestro cuerpo antes y mejor que la naturaleza del cuerpo exterior. Por estos signos se captan las cosas separadas de sus causas. Los signos imperativos son efectos de revelaciones: en este caso el signo es la causa misma, pero no revela su naturaleza, ni su relación con el efecto. A este tipo pertenecen, todas las religiones reveladas, que se revelan como lo otro del ser humano, y en las que no queda explicitado, ni la Naturaleza de este otro, ni su relación con su efecto. Como veremos después al analizar el otro método histórico-crítico.

A este género pertenece también la “moral”, como teoría de los deberes por oposición a la ética o teoría de las potencias. El objeto de estos signos no es de información, sino hacernos obedecer. Por último, los signos pueden ser *interpretativos*, o efectos de la superstición, en los que el signo garantiza desde fuera la causa o la ley, pero esta causa y esta ley son correctamente interpretadas en relación con el ser humano

El conocimiento por signos, es siempre un conocimiento por analogía y nunca un conocimiento por adecuación. En otro aspecto el conocimiento por signos, expresa el estado de religión, estado en el cual Dios se relaciona con el hombre por la Revelación: esta es la religión exterior, la de los Profetas, la religión de la imaginación, éste es el estado que explica Hegel, en la dialéctica del amo y del esclavo, el cual está triste por tener su esencia (Dios) fuera y separada de sí en lugar de encontrarla y gozarla en su propio interior, como en la religión racional, o religión de segundo género

Por otra parte, según Francisco José Martínez: "lo específico del segundo grado de conocimiento son las nociones comunes," (1988, 208), como explica el mismo Espinosa, son "lo que es común a todas las cosas (...) y se encuentra igualmente en la parte y en el todo no constituye la esencia de cosa alguna singular."²³ (E. II, Prop. 37) Las nociones comunes sólo pueden ser concebidas adecuadamente, ya que surgen de las conveniencias entre las cosas de las conveniencias entre las cosas y además proporcionan un conocimiento adecuado de estas cosas, ya que por estar contenidas en la parte y en el todo, está en Dios en tanto que éste contiene las ideas de la naturaleza del cuerpo humano y de los cuerpos exteriores.

La aptitud del Alma para percibir muchas cosas adecuadas a través de las nociones comunes, se relaciona directamente con el mayor número de propiedades comunes que su cuerpo tenga con los demás cuerpos. Cuando más complejo es el cuerpo, y más niveles de la realidad abarca, más posibilidades tendrá el Alma que es la idea de este cuerpo, para percibir cosas adecuadamente. También afirma que "todas las ideas que se siguen en el Alma de ideas que son en ella adecuadas, son también adecuadas," (E. II, Prop. 40)²⁴, con lo cual tenemos ya el aspecto deductivo.

La causa de las nociones comunes, que aparecen como los principios del razonamiento y su distancia respecto a los "Universales y Trascendentales" se muestra en el Escolio I. Espinosa opone las Nociones comunes a las Universales y Trascendentes, como opone la Univocidad, a la Analogía, la Eminencia y la Equivocidad y la concreción a la abstracción.

Espinosa realiza una devaluación de las ideas Universales y de los Trascendentales, en relación con las Nociones Comunes, las cuales aparecen como composiciones de relaciones existentes entre las cosas: como resultado de un esfuerzo de la razón para organizar encuentros favorables entre los modos existentes. Las nociones comunes, se originan por el reemplazamiento de afectos pasivos por otros afectos activos. Para Francisco José Martínez, las nociones comunes "son ideas de una similitud de composición en los modos existentes" (1988, 211), es decir que se basan en que las cosas concuerdan en ciertas propiedades.

Las nociones comunes son ideas generales, pero no abstractas, se explican formalmente por nuestro poder de pensar y materialmente expresan la idea de Dios como su causa eficiente, lo cual nos lleva a que sean adecuadas, ya que un conocimiento adecuado es intrínseco y además expresa la causa de las cosas.

Deleuze coloca la génesis de las nociones comunes, en el paso de las alegrías pasivas a las alegrías activas. El proceso de formación de estas nociones es: 1) intentamos experimentar un máximo de pasiones alegres y un mínimo de pasiones tristes; 2) utilizamos las pasiones alegres para formar las nociones comunes menos universales; 3) formamos nociones comunes más universales que se aplican a todas las cosas. Las nociones comunes tienen el mismo contenido especulativo que implican una generalidad

²³“Quod ómnibus commune (...) auodque aeque in parte ac toto est, nulliu rei singularis essentiam consuit”

²⁴“Quacunque ideae in Mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae”

sin abstracción y la misma función práctica que es generar alegrías activas, pero difieren en su origen ya que unas se originan de otras menos universales.

En el T.R.E. y el C.T. el conocimiento verdadero se debe a veces a un conocimiento abstracto que no capta la realidad de las cosas a pesar de no ser falso, y a un conocimiento concreto que capta la realidad de las cosas de forma intuitiva. En el TB., Espinosa distingue entre “Opinión”, basada en el conocimiento de oídas o en la experiencia: “Creencia”, basada en la razón que nos hace conocer las cosas sólo “por la convicción que surge en el espíritu de que debe ser así y no de otra manera”; y conocimiento claro que se adquiere “no por convicción nacida de razonamiento, sino por el sentimiento y el gozo de la cosa misma.” (TB, II)

En el T.R.E., Espinosa distingue un conocimiento adquirido de oídas o por medio de signos convencionales y arbitrarios; un conocimiento adquirido por experiencia vaga; un conocimiento en el que la esencia de una cosa se deduce de otra, pero no adecuadamente; y por fin un conocimiento que capta una cosa por su sola esencia, “por el conocimiento de su causa próxima” (TRE, [10-14]). Hay una coincidencia entre ambas posiciones exceptuando la negación de la adecuación a la razón en el T.R.E, donde aparece ésta como un mecanismo que da “la idea de una cosa y nos permite concluir sin peligro de error, pero que no es sin embargo, por sí mismo un medio de alcanzar nuestra perfección” (TRE, [24])

En la Ética la Razón adquiere su estatuto definitivo, como un modo de conocimiento basado en las nociones comunes que son un término medio entre lo abstracto y lo concreto, ya que, aunque no recogen las singularidades de las cosas conocidas, se fundan en propiedades comunes que pertenecen a las cosas reales de la naturaleza.

Estas variaciones en la consideración de los distintos géneros de conocimiento en el C.T., el T.R.E. y la Ética se deben según Gueroult, a que en los primeros tratados los géneros de conocimiento están ordenados desde el punto de vista gnoseológico y la clasificación de los mismos es puramente descriptiva mientras que en la Ética la ordenación es genética, lo que se asegura a cada género de conocimiento su origen, su estatuto y su diferencia de naturaleza, (1968, 593)

Además de la Imaginación y la Razón, la E. admite otro que “procede de la idea adecuada de la ciencia formal de ciertos atributos de Dios al conocimiento adecuado de las cosas” (E. II, Escolio II. Prop. 40)²⁵

La Ciencia intuitiva, es un conocimiento de esencias, y no de nociones comunes, es decir que el atributo no es captado como noción común (general) aplicable a todos los modos existentes, sino como una forma común (unívoca) a la substancia cuya esencia constituye ya las esencias singulares. Es el culmen del proceso que nos lleva de la equivocidad de los signos a la univocidad de la expresión.

Según Deleuze, citado por Francisco José Martínez, la diferencia entre Ciencia intuitiva y Razón, sería la que va de una deducción genética que

²⁵“Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum”

saca a priori, de forma analítica, las consecuencias envueltas en un principio atributivamente conocido y cierto por sí” a una inferencia no genética, que “determina un caso particular aplicándolo desde fuera una regla universal, ya expresada a priori en una noción común que pertenece a los fundamentos de la razón y dado a priori por una deducción genética propia del conocimiento intuitivo (1988, 215).

Carácter deductivo, es decir, racional, del conocimiento de tercer género, que así queda conectado con el método de la Ciencia.

Aquello que produce las ideas adecuadas supremas (Ciencia intuitiva), es un desarrollo interno e inmanente que genera el Sistema, aplicando el método sintético y deductivo. Método deductivo y Ciencia intuitiva son dos aspectos de la misma realidad. La producción de pensamientos adecuados y su exposición en el sistema son dos momentos del mismo proceso.

El conocimiento de tercer género es verdadero necesariamente, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso, debido a su adecuación; es deductivo, pero su deducción es concreta, basada sobre la idea de Dios; esto exige que la visión inmediata, la intuición sea el fruto de la mediación. “Los ojos del Alma (la intuición) por los cuales ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas.” (E. II. Escolio, Prop. 23)²⁶

El conocimiento del tercer género no se refiere al Dios absolutamente, sino que es un conocimiento que toma como premisa la idea de ciertos atributos de Dios, es decir que se basa sobre Dios, pero no trata especialmente de él. Este conocimiento tiene por objeto, como indica Francisco Javier Martínez, el ser de lo finito en lo infinito; por origen, la idea del cuerpo, es decir el Alma, y por naturaleza, la visión en el ser mismo del singular, la verdad general es establecida por la deducción (1988, 216).

El tercer género de conocimiento relaciona de forma necesaria tres elementos: el yo, las cosas y Dios, proporcionándonos la idea adecuada de nuestra propia esencia, la idea adecuada del mayor número de cosas posibles en su esencia o bajo razón de la eternidad y la idea adecuada de Dios en tanto que contienen en sí la esencia de todas las cosas.

Resumiendo, los tres géneros de conocimiento se agrupan de dos en dos según el siguiente esquema: el conocimiento de segundo y tercer género son adecuados por oposición al de primero que es inadecuado; el conocimiento del primer y segundo género se basan en nociones universales, al contrario que el tercero que se basa en los atributos de Dios; los conocimientos de primer y tercer género versan sobre las cosas singulares, por oposición al de segundo que trata sobre nociones comunes

Los géneros de conocimiento designan en Espinosa, por un lado, los diferentes estadios de un proceso único de conocimiento que va de las ideas inadecuadas de la imaginación a la intuición de las esencias en Dios, pasando por la utilización de las nociones comunes de la razón, pero también pueden considerarse como formas de vida o modos de existencia. La forma de vida propia del primer género de conocimiento, la imaginación, es la correspondiente a la vida cotidiana inmersa en la ideología, sometida a las afecciones pasivas y controlada mediante signos imperativos recibidos como leyes exteriores a los individuos mismos. El segundo género de conocimiento, la razón, nos permite distinguir lo verdadero de lo falso y nos proporciona las primeras ideas adecuadas:

²⁶“Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes” (E. II. Escolio Prop. 23)

las nociones comunes; con ello nos ponemos en el camino de la ciencia mediante la noción e leyes naturales. Según Deleuze, citado por Francisco Javier Martínez, el tercer género de conocimiento nos asegura el conocimiento de las cosas individuales en su relación con la totalidad y nos proporciona “la Beatitud suprema ligada a las alegrías activas y al amor intelectual de Dios o sea de la totalidad de la Naturaleza” (1988, 217)

Dentro de su visión general que entiende el pensamiento de Espinosa como una “auténtica reflexión sobre la diferencia ontológica.” Según la cita de Francisco Martínez, A. Currás considera el tercer género de conocimiento como “el punto de vista de la posibilidad única y diversificante; no un conocimiento de la Natura-totalidad como ente privilegiado, sublimado, sino identificación plena con el proceso naturante, conocimiento –desde ahí– de la “Natura Naturata.” (1988, 218)

A veces se plantea el problema de cuando se aplica realmente el tercer género de conocimiento en la redacción de la propia *Ética*. Para algunos, toda la *Ética* es producto del tercer género de conocimiento ya que ha sido escrita como culminación de un proceso de liberación llevado a cabo por el propio Espinosa. Esta interpretación es en cierta manera la que Hegel da de su propia *Fenomenología*: el filósofo que ha llegado al punto de vista del absoluto muestra el camino al público. Para otros, como cita Francisco José Martínez a C. D Deugh, “la *Ética* utiliza fundamentalmente la razón y en muy escasa medida la ciencia intuitiva”. La definición de ciencia intuitiva no nos parece describir lo que de hecho hace Espinosa. Posteriormente dice que “Espinosa sólo menciona, pero no usa efectivamente la ciencia intuitiva en su obra.” (1988, 218) Según cita Francisco José Martínez a Deleuze, la mayor parte de la *Ética*, concretamente hasta V. 21, está escrita desde la perspectiva del segundo género de conocimiento. (1988, 218). Aunque Francisco José Martínez, piensa que la *Ética* es la ordenación deductiva de una serie de conocimientos y experiencias obtenidas por Espinosa en su vida y que como obra filosófica que aplica el orden geométrico se basa fundamentalmente en la razón, lo cual no excluye que dicha “obra sea producto del conocimiento de tercer género”, aunque dicho género de conocimiento no esté utilizado explícitamente en el entramado deductivo de la obra. (1988, 218) Por otra parte no es raro en la historia de la filosofía que los filósofos no apliquen en su obra los métodos propugnados por ellos mismos. Ya Hegel denunciaba que el propio Aristóteles no utilizara en sus escritos el método de demostración científico que analiza en sus tratados de lógica, la apodíctica. Yo considero que el tercer género de conocimiento de la ciencia intuitiva puede ser el mismo método científico geométrico que se aplica a toda más o menos a toda su obra.

2.9. El Dios de la filosofía.

La distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios de la revelación se sigue usando en la actualidad. Sin embargo, Miquel Beltrán, se propone mostrar que al menos

en el caso de Espinosa, el Dios de la *Ética* es trascendente con respecto a la totalidad de la realidad, como el Dios revelado al pueblo de Israel, de modo que refuta todas las consideraciones de Espinosa como panteísta. (1998, 131) Yo también considero que el Dios de la filosofía y el de la revelación es el mismo en Espinosa. Sin embargo, hay que matizar que el Dios trascendente de Espinosa no incluye a la Santísima Trinidad, sino que solo se refiere al Dios de los judíos, los hermanos mayores de los cristianos.

En la Edad media judía, la literatura rabínica alentó el conocimiento filosófico de Dios en el mismo patriarca, al decir que Abraham llegó a la creencia en el Dios único a través del cuestionamiento filosófico, basado en una especie de prueba cosmológica.

Pero en general, en la Edad Media se pensó que había varios modos de llegar a adquirir el conocimiento verdadero de algo, pero, en cuanto a la existencia de Dios se refiere, solo cabían dos. El del vulgo, es decir, quienes no eran profetas o semi-profetas podían llegar a saber de la existencia de Dios a través de la tradición. Y a través de los semi-profetas, que serían quienes poseen la facultad de llegar a alcanzar racionalmente el conocimiento de Dios, mediante la demostración.

Como explica Miguel Beltrán, el valor relativo de estas dos vías tuvo que ser evaluado por los pensadores de la Edad Media. La tradición que se remonta al Sinaí, la Ley escrita, la Ley oral, son pilares de la religión judía. “Pero esta creencia en la tradición significaba relegarse a uno mismo a pertenecer a una clase inferior.” (1998, 119) Los que seguían la tradición dejaban para otros la posibilidad de llegar a captar racionalmente esa verdad, para posteriormente seguirle. “Quienes creen por tradición –se arguyó– son como hombres ciegos que caminan en fila, cada uno con la mano sobre la espalda de quien le precede.” (1998, 119) El intelectual judío de la Edad Media pensó que la tradición era insuficiente, y lo hizo exclusivamente por motivos religiosos. La única creencia adecuada en la existencia de Dios debe consistir en un conocimiento de Él al cual se llega a través de la propia capacidad intelectual, a través de la demostración racional.

Espinosa siguió esta línea del racionalismo medieval que pensó que la existencia de Dios consiste no solo en pensar que Dios existe, sino en saberlo.” Y el mejor medio de saberlo es demostrar racionalmente –demostrarse a sí mismo- dicha existencia.” (1998, 119) Este modelo de razonar seguía fielmente los modelos islámicos, como en Al-Farabi, y la cuestión era como llegar a demostrar la existencia de Dios a través de la sola y finita razón humana. Para el teólogo medieval la filosofía griega ofrecía una serie de pruebas de esta existencia. Dichas pruebas, a las que se había ido inyectando complejidad a través de su posterior estudio, eran, según los racionalistas medievales, un fundamento indispensable para la creencia religiosa, porque una creencia adecuada consistía en la habilidad de aducir pruebas teoréticas de la existencia de Dios.

El racionalista medieval seguía profesando sinceramente la fe de sus padres, y de que no tenía la menor intención de construir una nueva religión, sino que se consideraba exponente de la vieja. Tras llegar a su fe filosófica en Dios –esto es, a una fe basada en el conocimiento filosófico- se preguntaría si su concepción era la misma que se hallaba en los libros sagrados, y afortunadamente, tal como él leyó esos libros, sí lo era. (1998, 120)

Además, la misma Escritura, alienta al conocimiento verdadero de Dios.

La interpretación panteísta de Espinosa se ha dado a lo largo de los siglos, también debido al énfasis que el mismo puso sobre la presencia de Dios en el mundo. Pero es una

presencia u omnipresencia que forma parte, sin embargo, del judaísmo tradicional, pero más aún, por el hecho de que uno de los atributos divinos conocidos por el hombre se la Extensión, como aparece en la E. Pero por eso no se sigue que Espinosa sea totalmente panteísta, y que lo hayan de ex comunicar de la sinagoga como lo hicieron los rabinos de su comunidad.

2.9.1. Dios en la E.

Miquel Beltrán considera que Espinosa se vio en la necesidad de usar el método geométrico para demostrar sus afirmaciones complicadas ontológicas. Pero “solo el ascendiente cabalístico y neoplatónico puede dar cuenta de la estructura ontológica de la *Ética*, y en particular de la compleja relación entre Dios, los modos infinitos, y las cosas creadas.”(1998, 148) Además, según la primera hipótesis de esta tesis, el método geométrico sigue la línea de la axiomática euclidiana, y esta a su vez también se desarrolló en la silogística de Santo Tomás para explicar su complicadas pruebas para demostrar la existencia de Dios, que a los ojos de los críticos de la metafísica como Ockam ya era un excesivo recargamiento para la teología, y acabó separándose la filosofía de la fe. Y esto mismo le pasó al método geométrico aplicado a la metafísica de Espinosa, que acabó siendo criticado por Hegel y sustituido por su método dialéctico.

La única referencia de Espinosa a los hebreos como prefiguradores de algunas de sus tesis, lo es de la teosofía de los cabalistas. En un solo lugar de la *Ética*, reconoce su autor que cierta consideración de Dios conocida por él prefigura la suya propia.

Todo cuando puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece solo a una única substancia, y, consiguientemente...la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y la misma cosa, pero expresada de dos maneras. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como a través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo (E. II, Prop. XXVII)

Miguel Beltrán, nos explica que se refiere a Herrera y a su obra *La puerta del cielo* escrita en castellano, y conocida en los círculos judíos de Ámsterdam. (1998, 139)

La idea de Dios como lógicamente anterior y como causa inmanente de las cosas puede discernirse en ciertas doctrinas de la Cábala, en particular en el concepto de *hiyut* (vida). Cahan, a diferencia de “Scholem”, cree esencial este concepto que asimila a Dios con la vida, con lo que insufla vida, o con la omnipresencia del influjo divino. Algunos cabalistas, al igual que Espinosa, creían en la inmanencia de Dios (esto es, en que Dios es causa inmanente de todas las cosas) y en su omnipresencia entendida en el sentido de que todas las cosas dependen del ser de Dios para su existencia.

Beltrán, considera que la causación inmanente en Espinosa, lejos de suponer la identificación de Dios con el mundo, confirma la trascendencia de la divinidad, con respecto a las cosas creadas, en la línea de lo establecido en el TTP, y dando pleno sentido a la diferenciación entre “Natura Naturans” y “Natura Naturata” que encontramos en el libro primero de la *Ética*. (1998, 131) Espinosa también trató, como cita Miguel Beltrán

a Aventura Cahan “quizá de dar una solución original a la arcana perplejidad judía acerca de cómo podía Dios ser a la vez una entidad immanente y trascendente”. (1998, 131)

Se ha pensado que Dios es una cosa extensa, pero en la carta a Meyer sobre el infinito (Cartas, XII) y otros textos, Beltrán concluye que Dios no es algo, en el sentido en que podría decirse que es, por ejemplo, algo extenso, sino que existe, existe absolutamente, y la extensión se limita a ser percibida por el intelecto como lo que con- instituye esa existencia. Así, ni siquiera voluntad y entendimiento pertenecen a Dios, aun poseyendo Éste el atributo Pensamiento “la voluntad y el entendimiento se relaciona con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo, y, en general, todas las cosas de la naturaleza, las cuales deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de cierta manera.” (E. I, Prop. 3, C. 2) Si entendemos la extensión en el sentido en que son extensos los cuerpos, o la totalidad de esa extensión en un momento dado (es decir, la extensión de las cosas de la naturaleza), ésta de ningún modo pertenece a Dios. Es cierto, sin embargo, que la proposición II de la parte II de la E. parece enfrentarse a lo anterior: “La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa” (E. II, Prop. 2) Espinosa dice, además, que la demostración procede del mismo modo que la anterior, que lo es de la proposición primera, a saber: “El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante” (E. II, Prop. 1) Procederá, así, a desarrollar la demostración que debería seguir a la proposición segunda, y que no encontramos en la Ética:

Las extensiones singulares, o sea, ésta o aquella extensión, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera (por el corolario de la proposición 25 de la parte I). Por consiguiente, compete a Dios (por la definición 5 de la parte I) un atributo cuyo concepto implican todas las extensiones singulares, y por medio del cual son asimismo concebidas. Es, pues, la Extensión, uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa la eterna e infinita esencia de Dios (véase Def. 5 de la parte I), es Decir, Dios es una cosa extensa (E. II, Prop. 2)

Los modos extensos existentes expresan de algún modo la naturaleza de Dios (porque todo lo real debe ser afirmado de Él, de la Existencia). Siendo así, compete a Dios un atributo a través del cual concebimos esas extensiones singulares, y ese atributo co-instituye la Existencia eterna.

Miguel Beltrán considera que la intención de Espinosa no era reemplazar sutilmente las ideas y categorías religiosas tradicionales por los conceptos emergentes de la nueva mecánica y de la revolución científica del XVII, sino llegar hasta el extremo en “la racionalización del antiguo Dios de los judíos”, que iniciaron los teólogos judíos medievales, y cuyas primeras concreciones se dieron en Egipto del siglo X, por obra de Saadia, perfilándose en los siglos hasta llegar a la impresionante obra especulativa de Crescas. (1998, 139) Prueba de ello es que Espinosa tenía en su biblioteca la versión en castellano de León Hebreo *Dialoghi d'Amore (1535)*, y la obra capital de la Cábala escrita en castellano *Puerta del Cielo*. En los primeros cinco libros de *Puerta del Cielo* se puede ver como Herrera es una fuente decisiva de la ontología espinosiana. El cabalista afirmaba –aunque con palabras algo diversas- que existe una substancia original de extensión infinita. Se trata de la primera proposición del libro primero, que, según la cita de Miguel Beltrán reza así:

Afirma que hay un incausado y necesario ser primero y que es eterno y sumamente perfecto”, y a continuación: “Ab aeterno y antes de todas las demás cosas es necesario que haya y por consiguiente es cierto que hubo como también hay y habrá siempre un

eterno e incausado causador de todo, que siendo por sí y no por otro, en sí y para sí y no en otro ni para otro, es necesario ser y por su esencia acto purísimo y libre de toda material y pasiva potencia, infinito bien y sencillísimo uno que en sí y por sí con ilimitada perfección y suficiencia existe y consiste, y que como tal excediendo a las demás cosas sin tener proporción con ninguna de ellas ni con todas juntas las contiene en sí con suma eminencia y sencillez, produce, conserva, gobierna y perfecciona fuera de sí. (1988, 142)

2.9.1.1. Dios en la Parte I de la E.

A diferencia de Santo Tomás de Aquino, que empieza a demostrar la existencia de Dios por las cinco vías, en el capítulo 2º de *Summa Theológica*. En el Escolio de la proposición X de la Parte II, de la E. Espinosa nos dice que la naturaleza divina es lo primero que se tiene que reflexionar, antes que nada, ya que es prioritaria tanto en el orden del conocimiento como en el de la naturaleza, pues “las cosas singulares no se pueden ser ni concebirse sin Dios”. (E. II, Prop. X. Escolio)²⁷

En opinión de Espinosa el orden adecuado de la argumentación filosófica exige que comencemos por lo que es ontológica y lógicamente anterior, es decir, por la naturaleza o esencia divinas y avancemos luego por pasos lógicos deducibles. De esta forma Espinosa se separó tanto de la escolástica como de Descartes. En la filosofía de santo Tomás de Aquino la mente no parte de Dios, sino de los objetos de la experiencia sensible, y mediante la reflexión se eleva hasta la afirmación de la existencia de Dios. Por eso en su obra el tema de Dios es el segundo y no el primero. Descartes tampoco empieza por Dios, sino por el *cogito, ergo sum*. Ni Santo Tomás de Aquino ni Descartes pensaron que pudieran deducir cosas finitas a partir del ser infinito, Dios. En cambio, para Espinosa la substancia divina debe ser considerada como anterior tanto en el orden ontológico como en el orden de las ideas. Y en el orden de argumentación filosófico también Dios es el primero.

En este apartado me propongo ir viendo el hilo del razonamiento matemático que va haciendo Espinosa en su demostración al aplicar su método geométrico. Como en las matemáticas y en la lógica actuales, que ya vienen de la axiomática euclidiana, Espinosa se sirve de Definiciones, de Axiomas y de Principios que iba deduciendo de los fundamentos primeros. Y en cada paso de la deducción va indicando que derivación ha usado. En el transcurso de la deducción también introduce supuestos provisionales (como el que inicia en la P. II) que después los falsea (en la P. V) al llegar a una contradicción, para demostrar lo que pretendía de manera indirecta. En aquella época todavía no se habían matematizado la silogística aristotélica, así que los procedimientos son más bien los de la axiomática de la geometría que hizo Euclides en el siglo II a. C. Espinosa

²⁷“res singulares nom possunt sine Deo esse nec concipi”

también usa el concepto de las matemáticas, como el de infinito absoluto para definir a Dios como substancia, y experimenta con el mundo entero como si fuese el campo de estudio de las ciencias Naturales, en el que encuentra una Substancia, infinitos atributos y modos que la expresan.

Esta aplicación de la geometría a la demostración a la Metafísica está en la línea de la filosofía platónica, pero Espinosa también incorpora la estructura de la geometría de Euclides y la lógica silogística aristotélica, que tanto uso había hecho Santo Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios. Además, Espinosa utiliza el método experimental que caracteriza la revolución científica de su época. En este sentido refuerza la tesis primera propuesta, que considera que fundamentalmente el método geométrico axiomático de Espinosa sigue la axiomatización introducido por Euclides que hizo para exponer la geometría de su época

A pesar de la Crítica de la Razón pura que hizo posteriormente Kant, según la cual se distingue entre lo que podemos conocer y lo que podemos pensar, en la que la metafísica solo podía ser pensada, pues carece de datos de la sensibilidad, y la razón sólo llega a aporías en cuanto a la existencia de Dios, del alma y del mundo, la consideración de la metafísica como ciencia se hacía difícil. Sin embargo, la filosofía de Espinosa presentaba un método a priori, pues usa las matemáticas para demostrar las características de Dios entendido como idea, y por lo tanto la metafísica de Espinosa sí que puede considerarse, a juicio de Kant, como una ciencia teórica, cuyos contenidos son juicios sintéticos a priori, como lo sería una física teórica. Y en este sentido apriorístico sobre la realidad, Kant sí que salvaría a la metafísica del desprecio del empirismo de Hume, entendida como una física teórica.

En relación al método geométrico en sí, que usa Espinosa en la Parte I, sobre Dios de la E. siguiendo a Euclides, consta, en la estructura más fundamental, de 8 Definiciones, 7 Axiomas y 36 Proposiciones, además de varias demostraciones corolarios y escolios en estas partes principales.

En el proceso deductivo, Espinosa se va refiriendo a las Definiciones, Axiomas y Proposiciones que ya ha introducido anteriormente, para continuar con su deducción. Al final de cada demostración acaba con la expresión Q.E.D. (quod erat demonstrandum). Así también Espinosa usa numerosas demostraciones propias de la geometría en sí, como las de las figuras geométricas, como las propiedades de los triángulos... para hacer un paralelismo comparativo con su demostración.

En cuanto a las Definiciones, la Definición de Dios es la número VI, “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. En la geometría euclidiana las definiciones son fundamentales para el procedimiento matemático posterior. En esta definición Espinosa usa el concepto de infinito de las matemáticas. En aquella época R. Descartes ya había unido la geometría con la aritmética para representar los objetos del mundo en los ejes cartesianos. Todavía Leibniz y Newton no habían descubierto el cálculo infinitesimal. Para Espinosa Dios es como una función de números que, tiende hacia el infinito, ∞ , pero no es una función cualquiera, sino que es un “ser absolutamente infinito”. Esta idea matemática de Dios que aparece en la Definición VI se usará en la sucesiva deducción de su sistema, por ejemplo, en la Proposición X, en el Escolio (*según hicimos en la Definición 6*). Además, Espinosa define D. I: “causa de sí”,

D. II: “finita en su género”, D. III: “substancia”, D. IV: “atributo”, D. V: “modo”, D. VII: “libre”, D. VIII: “eternidad”. De manera que va definiendo como el campo de estudio del experimento de las Ciencias Naturales, pero en este caso la substancia, los atributos y los modos son de dimensiones infinitas, como el mismo universo.

En relación a los axiomas, que son aquellos principios que no necesitan demostración, Espinosa empieza en el Axioma I con la idea de totalidad: “todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa”, después explica los principios de causa y efecto en la naturaleza. Los cuáles serán puestos en tela de juicio posteriormente por Hume, según el cual no podemos asegurar que en la naturaleza exista este principio de causa y efecto, sino que es fruto de la creencia y del hábito de haberlos visto que siempre han sido así. Espinosa, en el Axioma V nos indica que las “cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por la otra”. En el VI nos habla del principio de verdad de la corroboración con la experiencia, “una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella”. Finalmente, en el A. VII nos indica que “la esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia”.

Una vez que Espinosa ha introducido las Definiciones y los Axiomas empieza su proceso deductivo con las 36 Proposiciones en el que va apoyándose en primer lugar en estas 7 Definiciones y en estos 7 Axiomas, y posteriormente en las mismas Proposiciones. De manera que el edificio del sistema metafísico geométrico se va elevando desde los cimientos de las Definiciones, los muros de los Axiomas y las paredes de las Proposiciones, de manera consistente, pues está asentado en una roca firme de las primeras Definiciones y Axiomas. Además, la primera Parte de la E. sobre Dios, será también el fundamento sólido de las sucesivas partes de la E. sobre el Hombre, el alma, los afectos, sobre el entendimiento y sobre la libertad. Santo Tomás también había construido un sistema en base a la silogística aristotélica, pero ahora Espinosa incorpora elementos de la nueva ciencia. En concreto la aplicación del método matemático de Euclides y de la geometría cartesiana a las ciencias naturales.

En la Proposición I, deduce que “una substancia es anterior a sus afecciones” a partir de las Definiciones 3 y 5. En la D. III nos indicaba Espinosa que una substancia es “aquello que es en sí y se concibe por sí”, y en la D. V nos dice que “por modo entiendo las afecciones de una substancia”. Si Espinosa ha entendido de esta manera la naturaleza del mundo, formado por una substancia y por modos, entonces deduce que lo primero es la substancia y después las afecciones.

En la P. II, Espinosa inicia una estrategia del método usado en las matemáticas, y en la lógica-matemática actual: introduce una hipótesis, es como si en una deducción de la lógica proposicional o en una igualdad matemática, introduyésemos una hipótesis, pero que, si llegamos a una contradicción, aquella hipótesis se falsearía. Esta hipótesis se falsea en la proposición V como luego veremos. El supuesto provisional es la existencia de “*dos substancias*”, y también tiene una demostración que remite a la Definición 3. Pero ya sabemos que solo hay una única substancia para Espinosa, un solo Dios, luego no puede haber más de un Dios. La definición de Dios para los judíos es monoteísta, para los cristianos también solo existe una única substancia, pero 3 personas, hipóstasis. En este momento Espinosa no está negando al cristianismo, pues no considera que hay 3 substancias trinitarias, sino como los judíos y musulmanes, una única substancia.

En la P. III también introduce una demostración y en su deducción se refiere a los Ax. 5 y 4. Por primera vez pone la expresión Q.E.D. “Quod erat demonstrandum.” Espinosa deduce que “No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común” como si fuera un procedimiento de las ciencias naturales que se mueven por la causalidad.

En la P. IV continúa en la hipótesis de la P. II, y viene a decir que si hubiera varias sustancias se distinguirían por la diversidad de los atributos o por la diversidad de las afecciones de las mismas, y lo demuestra a través de las D. 3 y 5. Después nos dice que fuera del entendimiento solo se dan las supuestas sustancias y sus afecciones, y que, por la D. 4, también nos indica que solo las sustancias, sus atributos y las afecciones permiten distinguir varias cosas entre sí.

En la P. V. aparece el momento del método deductivo en el que Espinosa demuestra que la hipótesis provisional introducida en la P. II es falsa: “En el orden natural no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo”. Lo demuestra por la proposición IV, la P. 1, d. 3 y Ax. 6. Y al final acaba concluyendo que solo hay una sola sustancia y lo indica con la fórmula final Q.E.D. en esta P. llega a la contradicción de que, si dos sustancias se distinguen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Y si por otro camino si se distinguiesen dos sustancias por la diversidad de sus afecciones, como la sustancia es anterior a sus afecciones tal como ha demostrado en la P. I, según la D. III de que una sustancia es aquello que es en sí y se concibe por sí, y según el Ax. VI “una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella”, entonces, si es verdadera la idea de sustancia tiene que ser coherente con ella misma. Una sustancia no puede ser pensada como distinta de otra, y por lo tanto no pueden darse varias sustancias, sino una sola. Espinosa procede como si estuviera haciendo una deducción matemática, por ejemplo, cuando se definen según Euclides los números naturales de aquí se deduce que el número primo solo es divisible por él mismo y por la unidad.

Después en la Proposición VI deduce que la sustancia no puede ser producida por otra sustancia. Puesto que ha demostrado por la Proposición V, que no puede haber dos sustancias con el mismo atributo, no puede haber dos sustancias que tengan algo de común entre sí. En virtud de la P. III que decía que “no puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común” usando un principio empírico de las ciencias naturales. Por lo tanto, una no puede ser causa de la otra. En esta P. usa por primera vez un Corolario y en su deducción remite al Ax. 1, a las D. 3, 5 y a la P. anterior V. de manera que las deducciones se van encadenando unas con otras. Deduce que una “sustancia no puede ser producida por otra sustancia”. Espinosa nos indica otro absurdo, “absurdo de su contradicción”, que falsea el supuesto hipotético provisional: “si la sustancia pudiera ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa por el Ax.4 (“el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica”), y, por lo tanto, según la D. 3 (por sustancia entiende aquello que es en sí y se concibe por sí), no sería una sustancia. Espinosa ha partido de una Definición de sustancia, y de causa y efecto, de los cuales se deduce que una sustancia no puede ser producida por otra. Estas definiciones en el universo del sistema de Espinosa son tan absolutas como las definiciones euclidianas de los números enteros.... Si en algún momento algún otro filósofo parte de la definición contraria de sustancia en su universo del pensamiento, podría llegar a conclusiones contrarias, como decía Kant en la Crítica

de la Razón Pura, y demostrar que Dios no existe. Sin embargo, eso no quita que el método usado por Espinosa sea un método científico aplicado a la metafísica. Pero no hay que confundir el método geométrico con la metafísica misma, sino que hay que comparar a la metafísica con lo que le pasa a la historia de las otras ciencias. Pues según Kuhn, las ciencias van evolucionando y cambiando a medida que cambian de definición, de Paradigma o modelo interpretativo de la realidad, así también las metafísicas pueden ir cambiando a medida que se adaptan a la realidad y satisfacen las preguntas de las personas inquietas sobre la verdad última del mundo. (1987, 56) Además, en la actualidad la física cuántica dice que, a nivel micro físico, el observador puede alterar lo observado.

En la Proposición VII demuestra que a la naturaleza de una substancia le pertenece el existir. Y lo demuestra diciendo que una substancia no puede ser producida por otra cosa, se remite al Corolario de la proposición anterior. Y refiriéndose a la Definición 1, será causa de sí. Luego su esencia implica necesariamente la existencia. Finalmente, Espinosa acaba con la fórmula Q.E.D.

Si sustituimos substancia por el Dios que está pensando Espinosa, el de los judíos del AT. podemos atribuirle a Yahvé la existencia según se desprende de su naturaleza. Entonces Espinosa también usa la filosofía para dar razón de la fe, y no es tal la separación que defiende entre razón y fe. Pues la Substancia puede ser Yahvé. Lo que sí que está claro es que no despliega esta substancia en tres personas de la Trinidad como hace el cristianismo.

En la proposición VIII demuestra que toda substancia es infinita. Los argumentos que usa Espinosa son los que ya han usado en los diferentes concilios católicos para definir a Dios como una única substancia, y tres personas. Esta dificultad de dividir la substancia, también les llevó a los diferentes concilios católicos de la Edad Media con el uso de la metafísica, a pensar que Dios era una única substancia como la que concibe Espinosa. Por lo tanto, Espinosa también está usando de la metafísica para dar razón de la fe del judaísmo, aunque como judío, no menciona en su demostración a la segunda persona de la Trinidad, Jesús, ni a la tercera, el Espíritu santo. Lo único que hace Espinosa es separar teológica y filosófica en las explicaciones de la Escritura, pero la idea de substancia aplicada a Dios, de origen aristotélico, sigue siendo una prueba de la unión que aún sigue haciendo el mismo Espinosa entre filosofía y teología, a pesar de su insistencia en separarlas. Por otra parte, cuando identifica a Dios con la Naturaleza, también se puede entender que Dios se identifica con el mundo porque lo ha creado Él, como decía Santo Tomás, desde la eternidad. Es decir, al mismo tiempo de estar Dios en la eternidad, también estuvo el mundo creado por él desde la eternidad, y por eso también podría formar parte de Dios. Luego esta idea en apariencia panteísta, que parece alejada de la teología monoteísta, también está presente en la filosofía católica de Santo Tomás.

En la Demostración de la infinitud de Dios, Espinosa usa el método geométrico de reducción al absurdo: “si la substancia fuera finita, entonces se llegaría al absurdo de que hubiese dos substancias con el mismo atributo “lo cual es absurdo” (E. Prop. VII, Demos.)

En el Escolio 1 deduce que toda substancia ha de ser infinita. En el Escolio 2, Espinosa se refiere a que las cosas se conocen por sus propias causas. Dice que quienes confunden la naturaleza divina con la humana atribuyen a Dios afectos humanos.

En la proposición XI Espinosa dice que Dios es una substancia que, consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. En este

caso la demostración se remite a la verdad de la proposición que ha demostrado anteriormente, a saber, la 7, que demostraba que la esencia de Dios implica su existencia. Después Espinosa demuestra siguiendo su método geométrico de otras maneras que Dios existe, por la idea de causa, por la potencia, que prueban que Dios existe a posteriori.

En la Proposición XV dice que todo cuando es, es en Dios. Las demás proposiciones demuestran los atributos de Dios como lo habían hecho los filósofos de la Edad Media que unían filosofía y religión, también usando el método lógico, pero en este caso Espinosa lo único que hace es no referirse al Dios del AT, al cual ya lo ha estudiado, utilizando el otro método histórico-crítico. Separa así la teología de la filosofía, pero el método hermenéutico que inaugura es también filosofía, según la hipótesis que defiende en esta tesis. Y la teología de la contrarreforma católica que volvió a coger la metafísica para dar razón de la fe, a diferencia de los protestantes, podía incorporar esta metafísica exegética que inaugura el filósofo Espinosa, a la hermenéutica bíblica actual.

En la Proposición XXVI, dice que Dios es la causa eficiente, causa por sí y no por accidente, y causa primera, de cuya necesidad se siguen infinitas cosas de infinitos modos. A esta proposición se referirá varias veces a lo largo de la parte I para probar el determinismo.

En la Proposición XXIX Espinosa introduce el determinismo. Pues es normal que Dios, que todo lo sabe no conozca un mundo determinado. Por lo tanto, el método geométrico nos acerca al conocimiento divino, a la gran geometría divina. Es por tanto el método matemático, el más coincidente con el determinismo. Pero no se sigue que sea un materialismo, pues también está el atributo pensante. En esta Proposición Espinosa distingue entre naturaleza “naturante” y “naturada”. La primera, “naturante”, es Dios que es causa libre. La segunda, “naturada”, es todo lo que se sigue de la necesidad de Dios.

Espinosa ha explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente, que es único, que es y obra en virtud de la sola necesidad de la naturaleza, que es causa libre de todas las cosas, que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, sin Él no pueden ser ni concebirse, y que todas han sido predeterminadas por Dios, no en virtud de la libertad de su voluntad o por el capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, es decir su infinita potencia

Espinosa dice que es un falso prejuicio pensar que Dios haya creado al hombre para que le rinda culto. Con esto sí que se ganó su expulsión de la Sinagoga, pues la Biblia dice claramente que Dios quiere que le rindan culto, y Espinosa con su método histórico-crítico ha desmentido este hecho, al decir que era fruto de la imaginación de los profetas. Y de que el pueblo hebreo se sentía el elegido y que si le iba mal en la historia era porque no le rendía culto a Dios.

Si no hay libertad, entonces no tiene sentido ni el judaísmo ni el cristianismo, pues Dios premia y castiga a los que se han portado bien, o no, libremente. Sin embargo, Espinosa dice en Apéndice del Libro I de la E. que “que los hombres se imaginan ser libres”.

Espinosa dice que los hombres aman a Dios por la avaricia de sus recompensas “hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigirse la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia” (E. I, Apéndice)

Espinosa cree haber encontrado en su método geométrico, y en su derivación en el histórico-crítico, la base para entender la verdad

Y de ahí que afirmarse como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres la norma de verdad; y además de la Matemática, pueden también señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta de estos vulgares prejuicios y se orientarse hacia el verdadero conocimiento de las cosas. (E. I, Apéndice)

2.9.1.2. Dios en la parte V de la E.

En la última parte de la E., a partir de la Proposición XVI, Espinosa remite la libertad del hombre al conocimiento de Dios. Nos indica que “el alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios.” (E. V, Prop. XIV) Todas nuestras percepciones del mundo, que después se convierte en imágenes, son sobre Dios mismo puesto que Dios y la Naturaleza para Espinosa es lo mismo. Cuando percibimos el mundo, percibimos a Dios, por eso podemos remitir todas nuestras imágenes a Dios. Espinosa lo demuestra aplicando su método geométrico en este terreno de la psicología perceptiva, que José Luis Fernández Trespalacios, en su obra *Procesos Psicológicos básicos*, al explicar la moderna psicología, considera que existen leyes de la percepción. (2002, 45) Luego el método matemático se aplica con propiedad científica. Nos dice el psicólogo Espinosa que no hay ninguna afección del cuerpo de la que el alma no pueda formar un concepto claro y distinto (por la Proposición 4 de la Parte V), y de este modo, puede el alma conseguir (por la Proposición 15 de la Parte I) que todas ellas se remitan a las ideas de Dios. Y acaba la demostración con las siglas Q.E.D.

Después en la Proposición XV Espinosa nos dice que “Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos” (E. V, Prop. XV) Espinosa lo demuestra considerando que quien se conoce a sí mismo y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra (por la Proposición 53 de la Parte III), y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios (por la Proposición XIV), por tanto (por la Definición 6 de los afectos), ama a Dios, y (por la misma razón) tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y conoce sus afectos. Después el filósofo considera que este amor a Dios debe ocupar el alma al máximo, pues este amor está unido a todas las afecciones del cuerpo (por la Proposición 14 de la Parte V) y es mantenido por todas ellas (por la Proposición 15 de la Parte V). Por tanto (por la Proposición 11 de la Parte V), debe ocupar el alma en grado máximo.

En la proposición XVII el filósofo judío considera que Dios está libre de pasiones y por eso no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza. Pues todas las ideas, en cuanto dadas en Dios son verdaderas (por la Proposición 32 de la Parte II), esto es (por la Definición 4 de la Parte II), adecuadas, y, por tanto (por la Definición general de los afectos), Dios está libre de pasiones. Además, Dios no puede pasar ni a una mayor ni a una menor perfección (por el Corolario 2 e la Proposición 20 de la Parte I). y así (por las Definiciones 2 y 3 de los afectos) no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza.

En el Corolario Espinosa deduce una consecuencia de la proposición anterior, según el método geométrico axiomático. Considera que Dios, propiamente hablando, no ama a nadie, ni odia a nadie. Puesto que Dios (por la Proposición XVI) no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza, y, consiguientemente (por las Definiciones 6 y 7 de los afectos), ni ama ni odia a nadie. En esta consideración el Dios de Espinosa se parece más al Primer Motor de Aristóteles (2011, 204) que mueve la última esfera sin tocarla y no ama a las cosas del mundo, o al Demiurgo de Platón (1872, 243), y se aleja de la concepción judía del AT, en la que Dios tuvo compasión de Moisés cuando murió y le dio un beso, (Éxodo, 14,5) además Yahvé había sentido compasión por la aflicción del pueblo judío esclavizado en Egipto y decidió ayudarlos para liberarlos. Con el pueblo hebreo hizo una alianza de amor y compromiso mutuo. Aquí entonces, la idea de Dios de Espinosa es el de los filósofos, diferente al Dios revelado en el AT, pero en general, quizá es el mismo Dios para Espinosa, pero lo que no acepta es la historia que se relata en las teofanías del AT y las epifanías del NT.

En la siguiente proposición XVIII el filósofo considera que nadie puede odiar a Dios porque la idea que hay en nosotros de Dios es adecuada y perfecta (por las Proposiciones 46 y 47 de la Parte II), por tanto, en cuanto que consideramos a Dios en esa medida obramos (por la Proposición 3 e la Parte III), y, por consiguiente (por la Proposición 59 de la Parte III), no pude haber tristeza alguna acompañada por la idea de Dios, esto es (por la Definición 7 de los afectos), nadie puede odiar a Dios. Al final de la argumentación geométrica, Espinosa acaba con las siglas Q.E.D. Después en el Corolario nos dice que “el amor de Dios no puede convertirse en odio,” (E. V, Prop. XVIII, Corol.) como ocurre con otras pasiones en el hombre. En el Escolio el filósofo nos dice que podría objetarse que cuando entendemos a Dios como causa de todas las cosas, lo consideramos implícitamente causa de la tristeza. Pero a eso responde que en la medida en que entendemos las causas de la tristeza (por la Proposición 3 de la Parte V), deja esta de ser una pasión, es decir (por la Proposición 59 de la Parte III), deja de ser tristeza. Y así, en cuanto que entendemos a Dios como causa de la tristeza, nos alegramos.

El amor de Dios no es recíproco, así lo dice en la Proposición XIX “quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él.” (E. V, Prop. XIX) Lo demuestra a través de una reducción al absurdo, indicando entre paréntesis como hace siempre, las proposiciones de las que se derivan sus deducciones. Así demuestra que, si un hombre se esfuerza en ese sentido, entonces desearía (por el Corolario de la Proposición 17 de la Parte V) que ese Dios al que ama no fuese Dios, y, por consiguiente, desearía entristecerse, lo cual (por la Proposición 28 de la Parte III) “es absurdo. Luego quien ama a Dios, etc. Q.E.D” (E. V, Prop. XIX)

Además, este amor de Dios no puede tener envidia, ni celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginan unidos a Dios por el mismo vínculo del amor. Pues ese amor a Dios es el supremo bien que podemos apetecer, según la razón. Espinosa considera que el amor a Dios el más constante de todos los afectos.

En la Proposición XXX de la parte V de la E. Espinosa nos dice cómo podemos conocer a Dios, a saber: “Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios.” Creo que Espinosa está pensando en el Gen cuando Yahvé hizo al hombre a su imagen y semejanza, pero como pretende separar la filosofía de la teología no lo menciona, sin embargo, como

buen judío, desde pequeño estudiaban el Talmud, y tenía presente esta idea bíblica, como muchas otras sobre la salvación que recuerdan al NT. Espinosa lo demuestra aplicando su método geométrico diciendo que la eternidad es la esencia misma de Dios en cuanto que ésta implica la existencia necesaria (por la Definición 8 de la Parte I). así, pues, concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que, concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios, y de este modo, nuestra alma, en cuanto que se concibe a sí misma y concibe su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios.

Después Espinosa nos indica que “nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento, y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya”. del tercer género de conocimiento surge el mayor contento del alma que pueda darse (por la Definición 25 de la Proposición 27 de la Parte V), es decir (por la Definición 25 de los afectos), surge la mayor alegría que se pueda dar el alma, y esa alegría va acompañada como causa suya por la idea que el alma tienen de sí misma, y, consiguientemente (por la Proposición 30 de la Parte V), va acompañada también por la idea de Dios como causa suya. en el Corolario de esta misma proposición nos dice el filósofo que del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios (por la Proposición XXXI de la Parte V) una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es (por la Definición 6 de los afectos), un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente (por la Proposición 29 de la Parte V), sino en cuanto que conocemos u es eterno. “a esto es a lo que llamo “amor intelectual de Dios” (E. V, Prop. XXXII, Corol.)

Después el filósofo judío, nos indica que “el amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno.” (E. V, Prop. XXXIII) Pues el tercer género de conocimiento (por la Proposición 31 de la Parte V y el Axioma 3 de la Parte I) es eterno. Por consiguiente (por el mismo Axioma de la Parte I), el amor que de él nace es también necesariamente eterno. En el Escolio deduce, según su método geométrico, que aunque este amor de Dios no hay tenido un comienzo (por la Proposición XXXII), posee, sin embargo, todas las perfecciones del amor, tal y como si hubiera nacido en un momento determinado, según ha supuesto ficticiamente en el Corolario de la Proposición XXXII de la Parte V. y la única diferencia que hay es la de que el alma ha poseído eternamente esas perfecciones que suponíamos adquiriría a partir del momento presente, y las ha tenido acompañadas por la idea de Dios como causa suya. Pues si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir en que el alma esté dotada de la perfección misma.

En la proposición XXXV de la Parte V de la E. Espinosa nos indica de Dios que se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito. Y esta afirmación metafísica la demuestra argumentando geoméricamente que

Dios es absolutamente infinito (por la Definición 6 de la Parte I), es decir (por la definición 6 de la Parte II), la naturaleza de Dios goza de una infinita perfección, y ello (por la Proposición 3 de la Parte II) va acompañado por la idea de sí mismo, esto es (por la Proposición 11 y la Definición 1 de la Parte I), por la idea de su propia causa, esto es lo que hemos dicho que era “amor intelectual” en el Corolario de la Proposición 32 de la parte V (E. V, Prop. XXXV, Demos.)

Espinosa nos indica que el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad. Por tanto, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. Y lo demuestra aximáticamente de la siguiente forma: nos dice que este amor del alma debe referirse a las acciones del alma (por el Corolario de la Proposición 32 de la parte V, y por la Proposición 3 de la Parte III), y por eso, es una acción mediante la cual el alma se considera a sí misma acompañándole la idea de Dios como causa (por la Proposición 32 de la Parte V, con su Corolario). Es decir (por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I y el corolario de la Proposición 11 de la Parte II), es una acción mediante la cual Dios, en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se considera a sí mismo, acompañando a esa consideración la idea de sí mismo. Y así (por la Proposición XXXV), este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. Y en el Corolario deduce otra consecuencia geométrica: “De aquí se sigue que Dios ama a los hombres en la medida en que se ama a sí mismo y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa.” (E. V, Prop. XXXVI) Por tanto Dios sí que ama a los hombres como indica el AT, y el Dios de Espinosa no es tanto el Dios de los filósofos Platón y Aristóteles, sino el Dios que se reveló a Moisés en forma de zarza. Y sobre todo podemos entender que Espinosa explica la religión judía en términos filosóficos, pues su intención es separar la fe de la razón, en el Escolio que deduce en esta demostración, en el que ya habla en términos religiosos de salvación: “en virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios hacia los hombres” (E. V, Prop. XXXVI, Escol.) Aquí no hay duda de que Espinosa dice también que Dios ama a los hombres, y así hemos de entender este amor, como un amor intelectual de Dios a sí mismo, a las creaturas que ha creado, a su imagen y semejanza como dice el Gen. En este Escolio, como dice Deleuze, Espinosa está pensando en la teología judía en hebreo, y lo traduce al catolicismo. Por eso también se refuerza la segunda hipótesis de esta tesis que Espinosa pertenece a la cultura judía. (1975, 26) Desde el cristianismo, también podemos entender aquí a Cristo que con su amor su Padre ha dado su vida, la del Hijo de Dios para salvarnos. Y solo aceptando a Jesús como Dios, nos salvamos, pues él ya nos ha salvado a toda la humanidad, en una segunda oportunidad después de que Adam y Eva, que representa a los primeros homínidos, desobedecieran a Dios y quisiera saber más de lo que Dios les permitió. De esta manera Espinosa expresa en términos filosóficos la verdad revelada del AT y del NT, que se nos presenta en forma más sencilla para que sea comprendida por todo el mundo que no llega al conocimiento del tercer género, sino que se queda por razones ajenas a su voluntad, en el conocimiento imaginativo de estas parábolas bíblicas.

Espinosa nos dice que este amor a Dios se llama “gloria” en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente “contento del ánimo”, que no se distingue en realidad de la *gloria* (por las Definiciones 25 y 30 de los afectos). Pues en cuanto se refiere a Dios, es por la Proposición 35 de la Parte V) una alegría, acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma (por la Proposición 27 de la Parte V). Además, puesto que la esencia de nuestra alma consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios (por la Proposición 15 de la Parte I, y el Escolio de la Proposición

47 de la Parte II), resulta evidente, como y según qué relación nuestra alma, tocante a la esencia y existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios. Y esto es parecido a lo que dice el Génesis, que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, (Gen. 1, 26) aunque no lo mencione Espinosa.

2.9.2. Dios en los PM, parte II.

En la parte II de los PM trata sobre los atributos divinos: eternidad de Dios, unidad de Dios, inmensidad de Dios, inmutabilidad de Dios, simplicidad de Dios, entendimiento de Dios, la voluntad de Dios, el poder de Dios, de la Creación de Dios, del concurso de Dios. Pero no sigue claramente su método geométrico de manera axiomática como lo ha hecho en la II parte de los PFD y en la E., sino más bien, como en el TTP, que ambos tienen también una estructura geométrica en las argumentaciones.

El filósofo hace una división entre los atributos que explican la esencia de Dios en cuanto activa: la unidad, la eternidad, la necesidad, etc. y otros que no expresan nada relativo a la acción, sino su modo de existir: la inteligencia, la voluntad, la vida, la omnipotencia, etc.

En los PM, parte II, Espinosa nos explica brevemente las cuestiones que suelen presentarse en la parte especial de la metafísica respecto a Dios. En esta parte trata de probar por su método geométrico, pero no tan axiomáticamente como en la E., que la existencia de Dios es totalmente diferente de la existencia de las cosas creadas.

En los PM, Espinosa aún está influenciado por Descartes y considera que hay varias sustancias y sus modos. También divide las sustancias en dos géneros supremos, a saber, la extensión y el pensamiento, y ésta, a su vez, en creada o alma humana o increada o Dios. Y también demuestra la existencia de Dios tanto a posteriori, a partir de la idea que de él tenemos, como a priori, a partir de su esencia como causa de su existencia. Sin embargo, después en la E. Espinosa considerará que solamente hay una única sustancia, Dios o la Naturaleza.

La argumentación geométrica que usa Espinosa para demostrar que Dios es eterno, se basa en el razonamiento y en el principio de no contradicción. El filósofo parte de la definición de duración como una afección de la existencia y no de la esencia de las cosas. Y puesto que en Dios la existencia pertenece a la esencia, no le podemos atribuir duración alguna. Quien da duración a Dios cae en una contradicción con la definición de Dios que no distingue entre esencia y existencia. Por eso en esta argumentación las definiciones son fundamentales pues de ellas depende la estructura lógica de la reducción al absurdo al falsear una afirmación de manera clara y distinta. También pone ejemplos de la misma geometría “puesto que nadie dirá jamás que la esencia del círculo o del triángulo, en cuanto es una verdad eterna, ha durado, ahora más tiempo que en la época de Adán” (PM, II, Cap. I)

Dios es acto puro, como lo había definido Aristóteles. (2011, 28) Sin embargo la omnipresencia de Dios supera la capacidad humana, y es imposible explicar cómo está Dios en todas partes. El método geométrico por lo tanto es limitado a la finitud humana.

Dios es causa de todas las cosas y no recibe nada de nadie

Aun cuando en la Sagrada Escritura se dice con frecuencia que Dios se irrita, se entristece, o algo parecido, por los pecados de los hombres, se toma entonces el efecto por la causa, como cuando decimos que el sol es más fuerte en el verano que en el invierno o también que está más alto, cuando en realidad ni cambió de lugar ni recuperó fuerzas (PM, Apéndice, II, Cap. IV)

O también pone el ejemplo de Isaías, cuando, increpando al pueblo, dice: “vuestras iniquidades os separan de vuestro dios (cap. 59, vers. 2). En esta parte de los PM Espinosa ya utiliza más los recursos históricos de su método histórico-crítico que desarrollará en el TTP. Ambas obras, PM y TTP son las que publicó en vida, y están relacionadas en el tema de Dios. Estas definiciones les servirán a Espinosa en el TTP para aplicar su método histórico-crítico y analizar las Sagradas Escrituras en base a ellas. Así negará el milagro y considerará que los profetas usan el primer grado de conocimiento, como dice en la E, o de percepción, como dirá en el TRE, a saber, la imaginación, que no concuerda con estas definiciones fruto de la ciencia intuitiva del conocimiento más elevado.

“De la simplicidad de Dios”. Espinosa demuestra que es absurdo decir que Dios está formado mediante la conjunción y unión de sustancias. Ni tampoco existe en Dios ninguna composición de modos distintos.

En su manera de aplicar el método geométrico Espinosa primeramente refuta a sus adversarios con razonamientos basados en el principio de no contradicción, y finalmente propone su definición. Por ejemplo, dice que el concepto de vida tiene un sentido amplio, atribuye vida a las cosas corpóreas, a las almas unidas al cuerpo y a las almas separadas de éste. Así define la vida “como la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser.” (PM, Apéndice, II, Cap. VI) Espinosa desarrolla más la idea de Dios y avanza la interpretación de la Escritura, a la cual también le aplica el método geométrico. Así del análisis de los Libros sagrados, distingue el atributo de Dios, en el que se distingue entre la vida y la vida en Dios. Así se refiere a los judíos del AT: “los judíos decían cuando juraban: por Jehová vivo y no por la vida de Jehová, como dijo José cuando juraba por la vida del faraón diciendo: por la vida del faraón” (PM, Apéndice, II, Cap. VI). Así entiende que Dios es vida y no se distingue de ella. También en el NT tomará este atributo de Dios, y se dirá que Jesús es el camino y la vida, pero que Espinosa no lo menciona porque es judío, y no acepta la divinidad de Jesús.

Entre los atributos de Dios también está el de la omnisciencia. Dios no tienen un entendimiento en potencia ni conoce nada mediante el razonamiento. Para Espinosa, el objeto de la ciencia de Dios no son las cosas fuera de Dios. Pues las cosas creadas por Dios fuera de Dios, son determinadas por el entendimiento divino, ya que, de no ser así, los objetos poseerían por sí mismos su naturaleza y esencia y serían anteriores, al menos en naturaleza al entendimiento de Dios, lo cual es absurdo.

Espinosa considera que Dios no conoce los pecados fuera de la mente humana. Y lo argumentó diciendo que Dios, solo debe entender las cosas de las que es causa, ya que no pueden existir sin ayuda del concurso divino. Y puesto que los pecados no son nada

en las cosas, sino tan solo en la mente humana, que compara unas cosas con otras, se sigue que Dios no las conoce fuera de la mente humana. “la idea o decreto de Dios sobre la naturaleza” naturada” será uno solo” (PM, Apéndice, II, Cap. VIII)

Es impropio también decir que Dios odia unas cosas y ama otras. Para demostrarlo también se refiere a la Escritura: “la tierra vomitará a los hombres, y cosas por el estilo.” (PM, Apéndice, II, Cap. VIII) Espinosa también aplica aquí su otro método histórico-crítico que es una derivación del método geométrico. Así encuentra en la misma escritura el criterio de verdad, como hace en el TTP: “que Dios no se irrita con nadie ni ama las cosas, de la forma que cree el vulgo, es algo que se desprende de la misma Escritura.” (PM, Apéndice, II, Cap. VIII) Los PM también buscan la verdad de Dios en la escritura misma, como en el TTP:

Isaías, en efecto, y aún más claramente el Apóstol (Rom, cp. 9) dice: pues ya antes de que nacieran (los hijos de Isaac), cuando aún no habían hecho ni bien ni mal alguno, para que se mantuviera, según su elección, el designio de Dios, no por las obras, sino por el que llama, se le dijo a ella que el mayor ser vería al menor (...) se apiada de quien quiere y a quien quiere, endurece. Entonces, me dirán ¿por qué se queja todavía? Pues, ¿quién resistirá a su voluntad? Realmente, ¡Oh hombre!, (PM, Apéndice, II, Cap. VIII)

Espinosa separa la filosofía de la religión, pero sigue haciendo filosofía de la religión. A diferencia de Descartes que únicamente usa el argumento ontológico para demostrar que Dios existe y es garantía de verdad, pero después no sigue profundizando en el concepto religioso de Dios como hace Espinosa. Cuando se distingue entre el Dios de la revelación y el Dios de los filósofos, no se tiene en cuenta que Espinosa reflexiona sobre el mismo Dios. El Dios de los filósofos aparece en la E. definido como “sustancia infinita que es causa de sí misma,” pero es el mismo Dios de la revelación que también investiga en el TTP, y en estos PM.

Que se haga la voluntad de Dios y que Dios sea omnisapiente, también supone para Espinosa que Dios decretase ab aeterno amonestar en tal momento a los hombres, precisamente para que se conviertan aquellos que él quiso que se salvaran. Por eso Dios amonesta a los hombres, y no los salva sin amonestarlos y por eso castiga a los impíos. Es comprensible que, si Dios lo conoce todo, ha de saber también cuales serán nuestras decisiones que tomamos libremente, y preparar el premio para la salvación o el castigo para corregirnos y llegar a la salvación. Así se entiende el determinismo mejor. Espinosa nos dice que

Si se pregunta, además, si Dios no los pudo salvar sin tal amonestación, contestaré que sí pudo Y, si se sigue preguntando: ¿por qué no los salva entonces?, contestaré cuando se me haya dicho primero por qué Dios no hizo transitable el Mar Rojo sin necesidad de un fuerte viento del Este y por qué no produce todos los movimientos singulares sin acudir a otros; y así innumerables cosas más que Dios hace por medio de otras causas” Se preguntará además, por qué entonces son castigados los impíos, puesto que actúan por su naturaleza y según el divino decreto. A ello contestaré que también se debe al decreto divino el que sean castigados” Pues, si sólo hubieran de sr castigados, aquellos que imaginamos que sólo pecan por su libertad, ¿por qué se ven los hombres forzados a exterminar las serpientes venenosas? Pues sólo pecan por su propia naturaleza, sin que puedan obrar de otro modo. (PM, Apéndice, II, Cap. XVIII)

Espinosa está argumentando su negación de la libertad, sobre todo cuando actuamos bajo las pasiones, como explicará también en la E. pues quien mata a un animal por miedo

a que le inyecte el veneno, no respeta la naturaleza, sino que “actúa determinadamente por su conservación de su vida”, y por temor a que la serpiente le pique, y tal comportamiento es previsible. (E. III) Así también ya Dios pensó que tenía que ayudar a su pueblo a librarse de la esclavitud de Egipto y permitió un fuerte viento que abriese el Mar Rojo para huir de los egipcios. Pero todo esto ya estaba pensado en los decretos de Dios *ab aeterno*, nos explica Espinosa. Y es comprensible si pensamos que Dios es todopoderoso y omnisapiente, al ser una sustancia infinita perfecta.

Por ello Espinosa hace una filosofía de la teología que se opone al cristianismo donde prevalece el libre albedrío. Y no separa tan claramente la filosofía de la teología como pretende en el TTP. El paso del Mar Rojo entonces se explica por la voluntad de Dios y no por un milagro. Y así se entiende también que en el TTP niegue la existencia de milagros y los considere como causas desconocidas para nuestra finitud. Pero entonces tendrá que identificar a Dios con la misma Naturaleza, al decir que las acciones de la Naturaleza sobrepasan nuestra comprensión, pero no son movimientos que rompan con las Leyes naturales en su totalidad, pues solo conocemos dos atributos de Dios o la Naturaleza, a saber, la extensión y el pensamiento, pero hay muchas más.

Una posible refutación de la filosofía de Espinosa, desde la filosofía teológica cristiana podría considerar que Espinosa tampoco ha tenido en cuenta que Dios mismo se hizo hombre en el milagro de la encarnación. Y que Jesús padeció, murió y en otro milagro, también resucitó. Y en todo momento Jesús, como hombre padeció sin remedio las acciones de los hombres que lo crucificaron, porque Dios sacrificó a su único Hijo para salvar a los pecados de los hombres. Como el cordero que se sacrifica en las fiestas judías del “Yan ki pur”, para espiar los pecados humanos. Entonces, Dios mismo ha padecido como hombre de manera libre, y aunque está en su comprensión saber cuál es el resultado de todas las cosas, por su omnipotencia, la libertad en este conocimiento absoluto también se da con Jesús. Por lo tanto, para el cristianismo la libertad sí que existe y consiste en aceptar a Jesús como nuestro salvador. Ya estamos salvados por él, y lo único que hemos de hacer es aceptarlo. Entonces la filosofía teológica de Espinosa sería una herejía más cristológica a la cual la Iglesia católica habría que refutar, como lo hicieron en otros tiempos los padres de la Iglesia contra el Arrianismo, que también negaba la divinidad de Dios, o contra el gnosticismo, que no podía considerar que Dios se rebajase a ser hombre, sino que era un Dios disfrazado de hombre. Esta respuesta puede ser considerada como una respuesta metafísica, en la que la razón sigue estando unida a la fe.

En los PM, Espinosa nos dice como en el TTP, que en “La Escritura no enseña nada que repugne a la luz natural.” (PM, Apéndice, II, Cap. XVIII) La verdad no contradice a la verdad, ni puede la Escritura enseñar tonterías como suele imaginar el vulgo. Pues, si aplicando su método histórico-crítico halla en ella algo que fuera contrario a la luz natural, se podría rechazar “con la misma libertad con que rechazamos el Corán o el Talmud” (PM, Apéndice, II, Cap. XVIII). Por tanto, la hermenéutica bíblica actual, como ha surgido de la filosofía, también puede ser un campo de análisis de la filosofía teológica, no solo de la teología protestante cristiana, sino también de la Iglesia católica, y por tanto volver a unir filosofía y fe. Pues, aunque Espinosa pretende defender su separación, en él se siguen dando manifestaciones de que ambas fuentes del conocimiento están unidas. Como en Averroes, constituyen una doble verdad, que conduce a la misma verdad. También en filosofía se han de depurar algunas cosas que no son aceptadas por

la razón, como en las sagradas Escrituras. En los evangelios, Jesús dice siempre que se haga la voluntad de su Padre, entonces sí que podemos pensar que todo está determinado desde la eternidad. Pero también Jesús padeció como hombre, y decidió libremente seguir la voluntad de su Padre, “Abba”, Y cuando estaba en la cruz gritó Padre por qué me has abandonado”, mostrando su libertad como hombre. Pero era el designio de Dios. Y como el mismo Jesús también es Dios, el Verbo encarnado, después en la Resurrección, sí que sabía que había que cumplir la voluntad del Padre, y poder para salvar a los hombres. Dios se hizo uno de nosotros para salvarnos. Y esta cristología no la considera Espinosa, pues no acepta el milagro de la encarnación y de la resurrección, como teólogo y filósofo judío. Que es la base de la segunda hipótesis de esta tesis, la que dice que Espinosa al pertenecer a la cultura judía, no defiende el cristianismo, sino que lo ataca filosóficamente.

En los PM, Espinosa usa el mismo método histórico-crítico que en el TTP. En el capítulo IX Espinosa trata sobre el poder de Dios. El filósofo judío nos dice que ya ha demostrado que Dios es Omnipotente. Y que solo explica cómo hay que entender este atributo, ya que muchos no hablan de él con el respeto debido ni conforme a la verdad, “Dicen, en efecto, que algunas cosas son posibles por su naturaleza y no por el decreto de Dios, y que otras son imposibles y otras, finalmente, necesarias, y que la omnipotencia de Dios sólo se refiere a las posibles” (PM, Apéndice, II, Cap. IX) Espinosa ha mostrado que todas las cosas dependen del decreto de Dios. Sobre la libertad de Dios Espinosa considera que, en un principio Él decretó ciertas cosas por la simple libertad de su voluntad y que, además, se inmutable. Espinosa va más allá y dice que Dios ya no puede hacer nada en contra de sus decretos y que eso “es imposible, simplemente porque repugna a la perfección de Dios.” (PM, Apéndice, II, Cap. IX)

Espinosa considera que todas las cosas son necesarias respecto al decreto de Dios, y no unas en sí mismas y otras respecto a ese decreto. Por ejemplo, Espinosa cita a Josías: “que Josías quemase los huesos de los ídólatras sobre el altar de Jeroboam” (PM, Apéndice, II, Cap. IX) Espinosa aplica su método histórico-crítico como en el TTP, y nos dice que, si solo atendemos a la voluntad de Josías, tendríamos el hecho como posible, y en modo alguno diríamos que sucedería necesariamente, a no ser porque el profeta, por decreto divino, lo había predicho. Después también usa de manera más evidente el método geométrico en cuanto a comparación con las geometrías en sí, y nos dice que “En cambio, que los tres ángulos de un triángulo deben ser iguales a dos rectos, la cosa misma lo indica.” (PM, Apéndice, II, IX) Espinosa defiende su método geométrico diciendo que “si los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza, hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas.” (PM, Apéndice, II, Cap. IX) Sin embargo, Espinosa es consciente de nuestra finitud, y considera que estas cosas superan el conocimiento humano, y juzgamos que unas cosas son posibles y otras necesarias. En consecuencia, hay que decir, o bien que Dios no puede nada, porque todas las cosas son realmente necesarias, o bien que Dios todo lo puede y que la necesidad, que encontramos en las cosas, solo provienen del decreto de Dios.

Espinosa continúa deduciendo aplicando su método geométrico a la teología, y nos dice que, si Dios hubiera hecho distinta la naturaleza de las cosas, también debiera habernos dado su entendimiento distinto. El filósofo judío también considera que Dios nos creó, pero no a su imagen y semejanza como dice el Gen. pero Espinosa razona de la siguiente forma: nos presenta un supuesto y luego deduce que es falso, para llegar a su

conclusión. Parte del condicional hipotético que “si Dios hubiera decretado las cosas de otro modo, si hubiera hecho que fueran falsas las que ahora son verdaderas, nosotros las tendríamos por verdaderas”. (PM, Apéndice, II, Cap. IX) Espinosa argumenta que, en ese caso, de cambiar las cosas verdaderas por falsas, también nos hubiera dado, si hubiera querido, una naturaleza con la que entenderíamos la naturaleza y las leyes de las cosas, tal como habrían sido sancionadas por Dios, como la que tenemos actualmente. Espinosa recurre al atributo de veracidad para decirnos que efectivamente Dios nos la habría dado. Y difiere del argumento del Dios engañador de Descartes, según el cual Dios es bueno y no nos puede engañar. Pero Espinosa saca esta otra conclusión de que Dios nos hubiera dado el entendimiento adecuado para entender las nuevas leyes de Dios. Finalmente, también Espinosa llega a una conclusión distinta a la de Descartes:

la Naturaleza” naturada” no es más que un único ser; pues de ahí se sigue que el hombre es una parte de la naturaleza, que de estar en consonancia con las demás. Por consiguiente, de la simplicidad del decreto de Dios se seguiría también que, si Dios hubiera creado las cosas de otro modo, también debería haber formado nuestra naturaleza de suerte que entenderíamos las cosas tal como hubieran sido creadas por Dios. (PM, Apéndice, II, IX)

Con esta argumentación llega a demostrar lo que había anunciado al principio del párrafo. Sin embargo, ni en los PM en esta II parte, ni en el TTP, muestra este razonamiento aplicando su método axiomático. Pero la estructura formal es la misma. Espinosa interpreta el gen 1, 26 añadiendo que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, tiene no obstante una limitación del conocimiento, que en Dios sí que es omnipotente. Precisamente el Gen explica que el hombre, por la pretensión de querer conocer más de la cuenta, fue castigado y expulsado del paraíso al mundo mortal.

En relación a los milagros, en los PM, Espinosa divide el poder de Dios en absoluto y ordenado que es una distinción muy útil para entender por qué Espinosa niega los milagros en el TTP. El filósofo judío divide el poder de Dios en absoluto y en ordenado.

Decimos que el poder de Dios es absoluto, cuando consideramos su omnipotencia, sin atender a sus decretos; ordenado, en cambio, cuando atendemos a éstos.” (PM, Apéndice, II, IX) Además nos dice que existe el poder de Dios ordinario y extraordinario.

“Es ordinario aquel con el que conserva el mundo en cierto orden; extraordinario, en cambio, cuando hace algo fuera del orden de la naturaleza, por ejemplo, los milagros, como son el habla del asna, la aparición de los ángeles, y cosas análogas” (PM, Apéndice, II, Cap. IX)

Espinosa considera que cabría poner en duda el poder extraordinario, como luego hace en el TTP, puesto que parece ser mayor milagro que Dios gobernase siempre el mundo según un mismo orden, fijo e inmutable, que si, por la necesidad de los hombres, abrogase las leyes que él mismo sancionó en la naturaleza, con toda perfección y por su pura libertad (lo cual no podría ser negado por nadie que no esté totalmente obcecado). Esta negación de los milagros a partir de la aplicación de su método científico histórico-crítico ha sido el freno para que la Iglesia católica no haya aceptado este método científico hasta el año 1965 con el Vaticano II, ya hace 50 años.

Sobre la creación. Espinosa sigue la tradición Judía del Gen, como Dios creador de todas las cosas y además lo prueba. (PFD, I) Define, según su método geométrico este concepto fundamental de la creación. “Decimos que la creación es la operación en la cual no concurren más causas que la eficiente; o, en otros términos, cosa creada es aquella que

no presupone, para existir, nada más que a Dios” (PM, Apéndice, II, Cap. X) En su orden geométrico, Espinosa hace 4 observaciones antes de explicar qué es lo creado.

1° Observación sobre la expresión de la nada. Ésta no es considerada como una negación de toda realidad, sino que imaginaron o fingieron que era algo real.

2° En la creación no concurren más causas que la eficiente.

3° No hay creación de los accidentes y de los modos, ya que éstos presuponen, aparte de Dios, la sustancia creada. En la E. nos dice que el hombre es un modo de los atributos extensión y pensamiento. Se supone que el hombre junto con las sustancias creadas que piensa aquí Espinosa, la extensión y el pensamiento, ya fueron creadas junto con él. Después Espinosa considerará que solo hay una única sustancia, Dios que es infinita, y las que ahora llama sustancias, por influencia de la filosofía cartesiana, seguramente, serán considerados como atributos. Entonces el hombre siempre habría existido en Dios, y el mundo también. Por eso identificará Dios con el mundo, o naturaleza, que han estado creados por Dios en cuanto sustancias. En cualquier caso, también negaría la evolución de unas especies modales a otras, pues supondría un cambio que no es concebible.

4° Antes de la creación tampoco existió ningún tiempo o duración, sino que estos comenzaron con las cosas mismas creadas. Pues el tiempo es un modo de pensar. Por eso presupone alguna cosa creada, y sobre todo a los hombres pensantes. Y la duración termina donde terminan las cosas creadas y comienza donde éstas comienzan a existir. Por eso la duración supone las cosas creadas. Después Espinosa recuerda que es la misma fuerza la que se requiere para crear el mundo que para conservarlo (axioma 10 de la parte I, PFD)

Las cosas creadas: es creado todo aquello cuya esencia se concibe claramente sin ninguna existencia y se concibe, sin embargo, por sí misma. “De la materia, por ejemplo, tenemos un concepto claro y distinto, cuando la concebimos bajo el atributo de la extensión y, no obstante, la concebimos tan clara y distintamente, si existe como si no existe” (PM, Apéndice, II, Cap. X)

El teólogo judío no atribuye a Dios un pensamiento como el nuestro, capaz de ser afectado por los objetos y limitado por la naturaleza de las cosas, sino un pensamiento que es acto puro y que implica, la existencia.

Fuera de Dios, no hay nada que sea coeterno a Dios. Dado que todo aquello cuya esencia no implica la existencia, es necesario que sea creado por Dios para que exista, y que sea continuamente conservado por el mismo creador. Espinosa no está de acuerdo con Platón, según el cual el mundo, el caos o la materia desprovista de toda forma es coeterna con el Demiurgo, e independiente de él. Espinosa quiere indicar algo distinto a la eternidad de Dios. Usa una comparación aritmética de sucesión de números al infinito, según su método geométrico. Aquí solo entiende la duración sin principio o una duración tal que, “aunque quisiera multiplicarla por muchos años o por millones de años, y este producto a su vez por millones de años” nunca lograríamos expresarla con ningún número, por grande que este fuera” (PM, Apéndice, II, Cap. X)

Si Dios es eterno se sigue que también las cosas hechas por él puedan existir “ab aeterno.” Pero Espinosa da la siguiente explicación herética, en contra: “Y confirman esto, además, con el ejemplo del Hijo de Dios, que fue producido “ab aeterno” por el

Padre. En realidad, los concilios de la Iglesia católica de la Edad Media afirmaron que no fue creado, sino engendrado, pero parece que Espinosa no los entienda bien. El filósofo judío dice que los cristianos confunden la eternidad con la duración, refiriéndose seguramente a la *Metafísica* de Suárez, aunque no la menciona, y que solo atribuyen a Dios una duración “aeterno”. Espinosa interpreta el cristianismo diciendo que, afirman que es posible en las criaturas la misma eternidad que atribuyen a Dios. Por lo tanto, Espinosa no leyó claramente el credo de la Iglesia católica, donde se dice que Jesús no fue creado, sino engendrado. Continúa diciendo Espinosa que los cristianos imaginan el tiempo y la duración antes de que el mundo fuera formado y quieren probar una duración sin cosas creadas, lo mismo que otros afirmaron la eternidad fuera de Dios, refiriéndose seguramente a la materia eterna en Platón y en general en el mundo griego. En su argumentación geométrica, el filósofo ya ha definido previamente estas dificultades, con lo que la comprensión de esta argumentación se deduce de manera sintética de las anteriores más universales. Así dice “que ya consta que ambas cosas están alejadas de la verdad”, y por lo tanto ya puede concluir sin dar ahora las anteriores explicaciones, que “es absolutamente falso que Dios pueda comunicar su eternidad a las criaturas y que el Hijo de Dios sea una criatura, sino que es eterno como el Padre. Por eso, cuando decimos que el Padre engendró el Hijo ab aeterno, no queremos decir, sino que el Padre siempre ha comunicado su eternidad al Hijo” (PM, Apéndice, II, Cap. II) En esta oración Espinosa sí que dice “engendrar”, pero dice que es falso. Sin embargo, el filósofo judío es un poco ambiguo en su argumentación contra la divinidad de Jesús, quizá porque tiene miedo a que le pase como a sus abuelos que tuvieron que salir de España por la Inquisición, y después de ir a Portugal también tuvieron que exiliarse en Holanda, donde encontraron más tolerancia. Pero aún guarda el miedo de sus padres y abuelos judíos marranos. En las cartas privadas Espinosa, sí que dice abiertamente que no cree en el cristianismo: “¿cree usted que, cuando la Escritura dice que Dios se manifestó en una nube o que habitó en el tabernáculo y en el templo, el mismo Dios asumió la naturaleza de la nube, del tabernáculo o del templo? Ahora bien, esto es lo más que Cristo dijo de sí mismo, a saber: que él es el templo de Dios, lo cual significa, como he dicho anteriormente, que Dios se reveló sobre todo en Cristo; y para expresarlo con más fuerza, Juan dijo que el Verbo se hizo carne” (Carta 75)²⁸ Espinosa no profundizó en todo el evangelio donde se muestra que efectivamente Jesús sí que es el Verbo divino que se hizo carne.

Finalmente, Espinosa también se opone al libre albedrío del hombre. Nos explica su determinismo. Nos demuestra que las cosas nunca tienen, por sí mismas, ningún poder para hacer algo ni para determinarse a acción alguna y que esto no sólo vale para las cosas exteriores al hombre, sino también para la misma voluntad humana. Pues el filósofo considera que el hombre ya tiene la libertad determinada a hacer algo, tal como Dios lo creó así en ese momento. A lo cual no se opone el que la voluntad humana sea muchas veces determinada por las cosas exteriores ni el que todas las cosas, que hay en la naturaleza, se determinen mutuamente a obrar algo, puesto que también ellas han sido determinadas por Dios de ese modo “ninguna cosa, en efecto, puede determinar la voluntad ni, a la inversa, puede la voluntad ser determinada, a no ser por el poder de Dios. Cómo, sin embargo, no contradice esto a la libertad humana o cómo puede lograrlo Dios, dejando a salvo dicha libertad, confesamos (pues ya nos hemos referido varias veces a ello) que lo desconocemos” (PM, Apéndice, II, Cap. XI) Seguramente la libertad humana

²⁸ B.D. S. al muy noble y docto señor Henry Oldengurg (Respuesta a la carta 74)

del sabio consiste en intentar hacer las cosas conforme al bien, aunque finalmente comprenda que las cosas están determinadas. Y donde más se demuestra el determinismo es en las pasiones donde el hombre actúa como las bestias. A los animales es fácil predecir su conducta en base a sus instintos y por eso podemos entender que todo esté determinado. Para el cristianismo ha de existir la libertad para que los hombres acepten libremente a Jesús, y sean salvados por él. Adán y Eva, que representan a los primeros homínidos, también fueron libres para pecar, aunque Yahvé ya sabía que lo iban a hacer puesto que es omnisciente. Sin embargo, ellos fueron libres al querer conocer más de lo que se le permitió, y ser como Dios. Por eso quizá Espinosa es humilde y no pretende pecar de intentar conocer más de lo que puede la finitud humana, sobre la libertad humana y la predestinación de Dios al obrar.

2.9.3. Dios en el TTP.

La identificación entre Dios y la Naturaleza en Espinosa, *Deus sive Natura*, es la dificultad mayor para igualar el Dios de la filosofía, al Dios trascendente de la revelación que ha creado el mundo, y es por tanto diferente al mundo. Para Beltrán, “*Deus sive natura*” no significa que Dios se identifique con la Naturaleza, sino con el poder de la naturaleza. Así también Bertrán, afirma que el Dios de Espinosa es tal que “*Natura Naturans*” y “*Natura Naturata*” (Dios como es en Sí mismo y Dios en relación a las cosas creadas, según la terminología del *Tractatus Theologico-Politicus*) son estrictamente diferentes desde un punto de vista metafísico (1998, 121). Según cita Miguel Beltrán, Lucks ha demostrado, citando pasajes de Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y Ramón Llull, entre otros, “que utilizaron los términos *Natura Naturans* y *Natura Naturata*, que una distinción estricta resulta de ellos entre el Creador y las criaturas, entre Dios y el universo creado. *Natura Naturans* es Dios; *Natura Naturata* las cosas creadas” (1998, 121) Dios-como –Naturaleza es una asimilación que tiene ilustres precedentes en la teología medieval, y no una novedosa profesión de ateísmo imaginada por Espinosa. Por tanto, el Dios de la filosofía y el Dios de la revelación en Espinosa, como en todo el Medievo judío, musulmán y cristiano, es el mismo.

Beltrán, cita a Leiser Madanes, indica que “la capital tesis de Espinosa acerca de los derechos naturales y el poder”, que encontramos en el capítulo XVI de dicha obra puede parecer incongruente con respecto a la caracterización espinosista de la substancia, en el primer libro de la *Ética*. (1998, 120) Se refiere Madanes al siguiente argumento: “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una manera precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar, y los grandes a comer a los chicos; gozan, pues, del agua, y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder

determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuando puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de referir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza.”(TTP, XVI)

Beltrán dice que, si ocurriese que Dios y la naturaleza no son uno y lo mismo, el poder de la naturaleza será idéntico al poder de Dios, quien tiene, por supuesto, un derecho supremo sobre todas las cosas. Pero, puesto que el poder universal de la naturaleza no es otra cosa que el poder de todos los individuos tomados en conjunto, entonces todo” individuo tienen un derecho supremo sobre aquello que hace, es decir, el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su poder determinado”. (1998, 129)

3. El método geométrico en la filosofía moral.

En la experimentación de la psicología humana, que el psicólogo holandés hace en la E. y en los P.M., es donde propiamente se muestra la aplicación de su método científico geométrico experimental. Espinosa anticipa lo que será en el siglo XIX la ciencia de la psicología. Son numerosos los casos que experimenta el psicólogo holandés, sin ningún desperdicio para la práctica de la vida, de manera que puede ser considerado también como un método terapéutico. Pues la E. es como un manual de psicología para muchos psiquiatras actuales, que buscan explicaciones filosóficas científicas de los procesos mentales. En cada uno de las proposiciones se ve aplicado el método, no solo a nivel teórico, fruto de la observación, sino de una fuerte experimentación científica de números casos, que el psicólogo judío expone “more geometrico”.

Espinosa extendió su método geométrico a la naturaleza humana. La mente no sería algo separado del cuerpo, sino que estaría generada por procesos cerebrales. La mente y el cuerpo son una unidad, pero pueden ser contemplados desde dos perspectivas: como procesos cerebrales de naturaleza fisiológica o como hechos mentales. Espinosa rechazó el dualismo cartesiano, y por tanto no se planteó el problema de la interacción.

Leahey, en su obra *Historia de la psicología*, explica que Espinosa nos indica que nos sentimos libres, pero ese sentimiento, no es más que una ilusión, si entendiéramos correctamente las causas del comportamiento y del pensamiento humano, desde el punto de vista de una psicología científica, como la del conductismo actual, nos percataríamos de que no somos libres,

“la explicación que Spinoza avanza sobre la responsabilidad requiere de una psicología científica, que se encargue de desentrañar las causas del comportamiento humano, planteamiento que presenta un notable parecido con la psicología de B.F. Skinner”(1998,145)

3.1. El hombre.

En el Prefacio del Libro II de la E. nos indica Espinosa que nos va a explicar su concepción del hombre. Después de argumentar geoméricamente sobre Dios, en el Libro I, y de haber usado también ejemplos de las propiedades de las formas geométricas, como la del triángulo, para sus argumentaciones internas. Tal como lo había hecho anteriormente Platón en su filosofía. Nos dice que “pasa ahora a explicar aquellas cosas que se han seguido necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito” (E. Prefacio, II)²⁹, en concreto a “la mente humana y a su suprema felicidad”(E. Prefacio, II) ³⁰. Pero refiriéndose al orden deductivo de su método, nos remite a lo demostrado en otra proposición del capítulo anterior: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un

²⁹ “Transeo iam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive entis aeterni et infiniti essentia necessario debuerunt sequi.”

³⁰“mentis humanae e iusque summae beatitudinis.

entendimiento infinito).” (E. Prefacio,II) 31 Y esta, a su vez se refiere a otra Definición, la VI: “Por Dios entiende un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (E. I, Def. VI)³²

Espinosa sigue argumentando, según el orden de su método geométrico, con la exposición de siete Definiciones. En la Definición I de la Parte II, nos dice que entiende por cuerpo, un modo que expresa la esencia de Dios, en cuanto se le considera como cosa extensa, y también nos remite a la parte anterior: “las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera (E. I, Corol.³³.

En la proposición III nos dice que entiende la mente³⁴ (mentis) como una cosa pensante (res cogitans), que forma ideas. Después, Espinosa utiliza cinco axiomas en su argumentación. En el segundo axioma, que no necesita ninguna demostración por ser tal, nos dice que el hombre piensa (Homo cogitat). Posteriormente, nos indica que “un cuerpo es afectado de muchas maneras” (E. II, Ax. IV) 35 pero ya en el Axioma V, nos comunica que solo percibimos los cuerpos y los modos de pensar. Después argumenta con cuarenta y nueve proposiciones para demostrar la naturaleza del hombre.

Sobre la esencia del hombre, el psicólogo nos explica que “a la esencia del hombre no le pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.”(E. Parts II, Propositio X)³⁶ Sino que más bien es una modificación de los atributos divinos, tal como lo indica después, “esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios”. (E.II, Prop. X Corol.)³⁷

En la Proposición XI he elegido también la traducción que más se parece al castellano, y cuando Espinosa dice “mentis”, lo más parecido es mente. Al final acaba poniendo la expresión Q. E.D., “lo primero que constituye el ser actual de la mente humana, es la idea de una cosa singular existente en acto” (E. II, Prop. XI)³⁸. Después, en el corolario nos dice que la mente humana es una parte del entendimiento infinito de Dios. En su argumentación Espinosa se dirige al lector diciendo que quedarán perplejos y por

³¹ “ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.”

³² “Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.”

³³ “Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimitur.”

³⁴ He cogido la traducción que se parece más al castellano. Mente=mentis

³⁵ “Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.”

³⁶ “Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam omnis non constituit.”

³⁷ “Essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus.”

³⁸ “Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentes”.

eso “que avancen con él a paso lento y que no se precipiten antes de leerlo todo”³⁹. (E. II, Prop. XI, Escolio)

En proposición XIII después de demostrar que “el objeto que constituye el alma humana es un cuerpo”,⁴⁰ (E. Parts II, Prop. XIII) en el Corolario, deduce que el “hombre consta de una mente y un cuerpo.”⁴¹ (E. II, Prop. XIII,) Posteriormente en el Escolio, nos dice que ambos están unidos. Pero para explicar mejor esta unión, Espinosa dice que es necesario entender la naturaleza de los cuerpos y para eso utiliza las argumentaciones de la misma física: “un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro cuerpo lo determina al reposo.”⁴² (E. II Prop. XIII, Lema III, Corol.) Esta parte física, le permite después entender el cuerpo humano, y le da a su argumentación más experimentación, en la línea de las ciencias naturales. Así en los postulados de esta proposición XIII define el cuerpo humano: “el cuerpo humano se compone de muchísimos individuos”⁴³ (E. II Prop. XIII, Postulados), que son fluidos, blandos y duros.

En la proposición XVII el psicólogo holandés anticipa lo que la psicología actual entiende como leyes psicofísicas de la percepción de la contigüidad en el espacio y en el tiempo, tal como lo explica el psicólogo Fernández Trespalacios en su obra, *Procesos psicológicos básicos*, donde nos indica que “tales leyes son uno de los puntos esenciales de la psicología general” (2002, 116). Estas leyes de la psicología actual, como indica también el psicólogo Pinillos, en su obra *Principios de psicología*, tienen “una gran importancia metodológica y científica, porque analizan y regulan la experiencia sensorial, con un rigor experimental y matemático nunca igualado en ninguna otra parte de la psicología.” (1975, 54) Así nos explica Espinosa esta ley de la asociación de ideas: “si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros.”⁴⁴ (E. II, Prop. XVIII) Y en el Escolio, define el proceso de almacenamiento de los recuerdos, es decir la memoria, “como cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano”⁴⁵ (E. II, Prop. XVIII, Escol.). La explicación de la memoria de Espinosa la seguirá también, posteriormente, el conductismo de Skinner de manera muy parecida.

Después nos explica Espinosa que todo nuestro conocimiento se remite a Dios, a través de su doctrina del paralelismo de los dos atributos conocidos, extensión y pensamiento. Nos indica que la mente humana, modo del atributo del pensamiento, conoce el cuerpo, modo del atributo de la extensión, a través de Dios, la substancia única, con el que todos estamos interconectados. Por eso entendemos que Dios es omnisciente

³⁹“Et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant, nec de his iudicium ferat, donec omnia perlegenrint”.

⁴⁰ “Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus”

⁴¹ Color. “hominem mente et corpore constare”

⁴² “Corpus motum tambiu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur”

⁴³ “Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae)”

⁴⁴ “Si corpus humanum a duobus, vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.”

⁴⁵ “quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventiu.”

y que conoce todos nuestros pensamientos. “El alma se conoce a sí misma a través de las afecciones del cuerpo,”⁴⁶ (E. II, Prop. XXIII) porque “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”.⁴⁷ (E. Parte II, Prop. VII) Este aspecto parece un panteísmo, pero Miguel Beltrán y yo también, consideramos que Espinosa cree en el Dios trascendental del pueblo de Israel. En relación a la segunda tesis propuesta, entiendo esta conexión total de Dios y sus criaturas, como el atributo del Yahvé de la omnisciencia. Además, para los cristianos, también se puede entender que Jesús está en todas partes.

En la proposición XXVI Espinosa nos explica la imaginación. Ésta “se produce cuando la mente humana considera los cuerpos exteriores por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo”. Y en la Proposición XXVII, nos indica que las ideas de las afecciones del cuerpo humano son confusas. Sin embargo, Espinosa más adelante nos informa que el conocimiento verdadero solo se da cuando “las ideas están referidas a Dios.”⁴⁸ (E. II, Prop. XXXII) Espinosa lo demuestra refiriéndose al atributo de la omnipotencia de Dios “todas las ideas que se dan en Dios son por completo conformes con lo ideado por ellas, y, de esta suerte, son todas verdaderas”⁴⁹.(E. II, Prop. XXXII) Espinosa pone el ejemplo de una idea que es falsa porque no está referida a Dios, a saber “los hombres se equivocan al sentirse libres”⁵⁰ (E. I, Prop. XXXV, Escolio)

El pensador judío, nos demuestra que “han de existir unas nociones comunes para todos los hombres”⁵¹ (E. II, Prop. XXXVIII, Corol.) a las que todos percibimos de manera clara y distinta, que en la geometría de Euclides son los axiomas. Posteriormente nos explica los grados del conocimiento, a los cuales ya nos hemos referido en el capítulo anterior. Empieza con el “conocimiento del primer género, opinión o imaginación”:⁵² (E. II, Prop. XL, Escol. II) Que se subdividen en dos, uno es el “conocimiento por experiencia vaga”(cognitionem ab experientia vaga), y el otro por los signos (ex signis) . Después llama razón al conocimiento del segundo género (rationem), (E. II, Prop. XL, Escol. I) que surge a partir de cuando tenemos nociones comunes. Al tercer grado de conocimiento lo llama “ciencia intuitiva” (scientiam intuitivam). También nos explica que la “razón puede percibir las cosas desde una perspectiva de eternidad”.⁵³ (E. II, Prop. XIV, Corol.) Y que la mente humana tiene un conocimiento adecuado de la “eterna e infinita esencia de Dios”,⁵⁴ (E. II, Prop. XLVII) en tanto que conoce las cosas de Dios. Sin embargo los hombres no tienen un conocimiento tan claro de Dios como el que se consigue con las nociones comunes, pues nos explica Espinosa que ello se debe a que no pueden imaginar a Dios como imaginan al cuerpo. También nos demuestra Espinosa “que es un error

⁴⁶ “Mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.”

⁴⁷ “Ordo et connexio idearum ídem est, ac ordo et connexio rerum.”

⁴⁸ “Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.”

⁴⁹ “Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis onino conveniunt; (per coroll.prop. 7 huius); adeoque (per axiom. 6. P. 1) omnes vere sunt.”

⁵⁰ “Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant.”

⁵¹ “notiones omnibus hominibus communes.”

⁵² “cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem”

⁵³ “De natura rationis est res sub quadam aeteritatis specie percipere”

⁵⁴ “Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei”

pensar que tenemos una voluntad libre.”⁵⁵ (E. II, Prop. XLVIII) Además, Espinosa nos demostrará que del tercer grado de conocimiento surgirá el “amor intelectual a Dios, que es eterno.”(E.V,Prop.XXXIII)

La falsedad consiste, según explica Espinosa en una privación del conocimiento que está

implícita en las ideas inadecuadas, o, sea, mutiladas y confusas” Así, el desconocimiento de las causas de los acciones de los hombres les hace sentirse libres, “cuando miramos al sol, imaginamos que dictan de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 mil metros de diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que el Sol esté tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que ésta afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro. (E. II, Prop. XXV, Escolio)

En la Proposición XXXVI Espinosa indica que todas las ideas son en Dios, y en cuanto referidas a Dios, son verdaderas. Las ideas son confusas en cuanto se consideran en relación con el alma singular de alguien.

Cuando trata la Proposición XXXVIII, presenta la idea de nociones comunes a todos los hombres, que son ciertas ideas, percibidas por todos, de manera clara y adecuadamente. En el Escolio I de la Proposición XL, nos dice que las nociones comunes son el fundamento de nuestro raciocinio. Las nociones universales, han surgido porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes, por ejemplo de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, si lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo, “y es lo que el alma expresa con la palabra hombre, predicándole de infinitos seres singulares.”(E. Parte II, Prop. XL, Escolio I) Espinosa dice que han surgido muchas controversias entre los filósofos, que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas. (E.II, Prop. XL, Escol. I)

En el Escolio II Espinosa explica el conocimiento del primer género, opinión o imaginación, formado por el conocimiento por experiencia vaga, y por el conocimiento a partir de signos. El “conocimiento por experiencia vaga,” son nociones universales que se forman a partir de una percepción de cosas singulares. Pero a partir de cosas singulares que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado. Después está el conocimiento a partir de signos”: por ejemplo, al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. También explica el conocimiento del segundo género o razón. Y el del tercer género o “ciencia intuitiva”, el cual progresa a partir de la idea, a de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, al conocimiento de las cosas.

Espinosa obtiene. analizando ejemplos de la geometría, su teoría sobre el conocimiento. Tal como se ve en el siguiente ejemplo,

⁵⁵ “in mente nulla est absoluta sive libera voluntas”

Dados tres números, se trata de obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, y ello, o bien, porque lo han practicado muchas veces con números muy sencillos, o bien por la fuerza de la Demostración de la Proposición 19 del Libro de Euclides, a saber, por la propiedad común de los números proporcionales. Ahora bien, cuando se trata de números muy sencillos, nada de esto es necesario. Por ejemplo: dados los números 1, 2 y 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es 6, y ello con absoluta claridad, porque de la relación que, de una ojeada, vemos que tienen el primero con el segundo, concluimos el cuarto. (E. Prop. XL, EscolioII)

En la proposición XLII Espinosa nos comunica que solo el segundo y tercer grado de conocimiento nos permiten distinguir lo verdadero de lo falso.

En el corolario I de la Proposición XLIII, nos indica que la imaginación nos hace considerar a las cosas como contingentes. En el Corolario II, nos explica que es propio de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad, como necesarias y no como contingentes.

Según nos indica en la Proposición XLVII, tenemos un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios. En el Escolio nos explica que como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conocimientos adecuadamente. Formando así ese tercer género de conocimiento del que ha hablado en el Escolio 2 de la Propo. 40 de la parte II, de cuya utilidad hablará en la V parte. Espinosa nos dice que si los hombres no tenemos de Dios un conocimiento tan claro como el que tenemos de las nociones comunes, ello se debe a que no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos, y a que han unido al nombre de Dios, imágenes de las cosas que suelen ver: lo que difícilmente pueden los hombres evitar, pues son continuamente afectados por cuerpos exteriores. E.II, Prop. XLVII) Espinosa también usa otro ejemplo matemático propio de su método geométrico

La mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas. En efecto, cuando alguien dice que las líneas trazadas desde el centro de un círculo a su circunferencia son desiguales, entiende por “círculo”, en ese momento al menos, algo ciertamente distinto a lo que entienden los matemáticos asimismo, cuando los hombres yerran en un cálculo, tienen en la mente otros números que en el papel. (...) como no he creído que erraba uno a quien hace poco he oído gritar que “su patio había volado a la gallina del vecino”, pues la intención de su pensamiento me parecía lo bastante clara.” Y de aquí surgen la mayor parte de las controversias. (E. parte. II, Prop. XLVII)

Espinosa también trata el tema del determinismo en el hombre. Así, en la proposición XLVIII nos dice que no hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa. En el apéndice de la Parte Primera ya expliqué la causa por la cual los hombres se pensaban que son libres. Aquí explica lo que entiende por “voluntad”: la facultad de afirmar y negar, y no el deseo. Es decir, entiende aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas. Y en la proposición última de la parte II, la Proposición XLIX, nos dice que en el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea. Lo demuestra diciendo que en el alma no hay ninguna facultad absoluta de querer y de no querer, sino tanto solo voliciones singulares, a saber tal y cual afirmación y tal y cual negación.

El psicólogo holandés, al aplicar su método geométrico a la psicología, ya está sentando las bases de lo que en el s. XIX será la psicología científica, sobre todo el conductismo de Skinner. Que también usará la estadística matemática para la predicción científica de sus teorías. La novela de Yarmín, Irvin, *El problema de Spinoza*, es una muestra del proceder de un psiquiatra judío, interesado como tantos otros psiquiatras, por los grandes análisis de las emociones explicadas en la E. En esta novela, recrea desde sus casos clínicos, lo que podría ser “la vida interior de Espinosa,” después de ser expulsado de todos sus allegados de la comunidad judía. (2011, 54)

Espinosa también nos explica que la voluntad y el entendimiento no son sino las mismas cosas, “ambos son uno y lo mismo”. Con esto muestra su desacuerdo con la teoría del error de Descartes, según la cual considera que el error es fruto de que la voluntad es mayor que el entendimiento. Después refuta todas las ideas que consideran diferente a la voluntad del entendimiento.

En esta última proposición nos dice que nuestra más alta felicidad o beatitud, consiste en el “solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan solo aquello que el amor y el sentido del deber aconsejan.” (E. II Pro. XLIX) Espinosa aplica su método geométrico, para comparar las figuras geométricas con la esencia de Dios: “De los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos” (E. II prop. XLIX) La geometría en sí, Espinosa la usa más como comparación de su procedimiento. Es más propio de la geometría en sí proceder de manera analítica, como hizo Descartes. Pero Espinosa ha cogido sobre todo la forma sintética y axiomática de la geometría euclidiana.

3.1.1. El alma y el cuerpo.

En la segunda parte de la E. Espinosa explica la naturaleza del alma humana y sus propiedades. Y en la parte V de la E. considera al alma también sin relación a la existencia del cuerpo.

Después en la Parte V continúa explicando el alma humana, usando su método demostrativo geométrico. Vemos como procede de manera sintética, como en los axiomas de Euclides, que parten de Axiomas generales para llegar a comprender los casos concretos. Nos dice que está unida al cuerpo: el “alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo.” (E.V, Prop. XXI) Lo demuestra de la siguiente forma, considera que el alma no expresa la existencia actual de su cuerpo, ni concibe como actuales las afecciones del cuerpo, sino mientras que éste dura (por el Corolario de la Proposición 8 de la Parte II), y, consiguientemente (por la Proposición 26 de la Parte II), no concibe cuerpo alguno como existente en acto sino mientras dura su cuerpo, y, no puede imaginar nada (Definición de la imaginación en el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II) ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo (Definición de la memoria en el Escolio de la Proposición 18 de la Parte II). Al final acaba con las siglas Q.E.D. Aunque en Dios, dice el filósofo, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad. Pues Dios no es solo causa de la existencia del cuerpo humano, sino también de su esencia (Proposición 25 de la Parte I), que debe ser

necesariamente concebida, por ello, por medio de la esencia misma de Dios (Axioma 4 de la Parte I), y ello según una cierta necesidad eterna (por la Proposición 16 de la Parte I). Ese concepto, entonces, debe darse necesariamente en Dios (por la Proposición 3 de la Parte II). En este sentido Espinosa sí que sigue el AT, en la idea de creación del hombre por Dios. Aunque no dice que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios claramente, como lo dice la tradición judía del Talmud. Sin embargo Espinosa sí que dice que el hombre mismo es como un Dios para el hombre, pues no hay nada más útil a un hombre que otro hombre.

El psicólogo holandés, considera que hay una parte del alma humana que es inmortal: “el alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno.” (E.V. Prop. XIII) El filósofo, acusado de ateísmo, nos argumenta geoméricamente que se da en Dios necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano (por la Proposición XXI), y esa idea de la esencia del cuerpo humano es, por ello, algo que pertenece a la esencia del alma humana (por la Proposición 13 de la Parte II). Pero no atribuye duración al alma humana, sino en la medida en que ésta expresa la existencia actual del cuerpo, que se desarrolla en la duración y puede definirse por el tiempo: esto es (por el Corolario de la Proposición 8 de la Parte II), no atribuye duración al alma sino en tanto que dura el cuerpo. Como eso que se concibe con una cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios es algo que pertenece a la esencia del alma, y, será necesariamente eterno. (E. V, Prop XXIII)

En el Escolio, Espinosa deduce geoméricamente, que esta idea que expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad es, un determinado modo del pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno. Sin embargo no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, como argumentaba Platón, puesto que de ello no hay en el cuerpo vestigio alguno, y que la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación. Pero por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos. Pues tan percepción del alma es la de las cosas que concibe por el entendimiento como la de las cosas que tiene en la memoria. Espinosa considera que los ojos del alma, de la filosofía platónica que cree en la reencarnación, con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones geométricas mismas. Por eso su método geométrico es la visión que tiene la razón de ver las cosas del mundo. Por lo tanto es un método geométrico que capta la esencia del mundo mismo. “Efectivamente, los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas” (E. V, Prop. XXIII, Escolio) Y así, aunque no nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna, y que esta existencia suya no puede definirse por el tiempo, es decir, no puede explicarse por la duración. Así, solo puede decirse que nuestra alma dura, y solo puede definirse su existencia refiriéndola a un tiempo determinado, en cuanto que el alma implica la existencia actual del cuerpo, y solo en esa medida tienen el poder de determinar según el tiempo la existencia de las cosas, y de concebirlas desde el punto de vista de la duración.

En la proposición XXXIV de la E. parte V nos indica Espinosa que “el alma no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo”. Y lo demuestra analizando la imaginación. Nos indica que una imaginación es una idea por medio de la cual el alma considera alguna cosa como presente (Definición en el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II), idea que revela la actual constitución

del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior (por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II). Un afecto es, pues una imaginación (por la Definición general de los afectos), en cuanto que revela la constitución actual del cuerpo, y, de esta suerte (por la Proposición 21 de la Parte V) el alma no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo. Por eso en el Corolario de esta proposición deduce que “ningún amor es eterno, salvo el amor intelectual” (E. V, prop XXXIV, Corol.) . Pues tal como lo demuestra en el Escolio de esta misma proposición, si nos fijamos en la común opinión de los hombres, nos dice el filósofo, veremos que tienen en consciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte.

En la Proposición XXXIX de la Parte V de la E. Espinosa nos indica que “quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tienen un alma cuya parte mayor es eterna.”(E.V, Prop. XXXIX), Atilano Domínguez se resiste a ver en esta proposición, una alusión a la inmortalidad personal. Sin embargo yo considero que sí que se podría referir a la inmortalidad religiosa del AT y de NT, pero expresado en términos filosóficos, puesto que su objetivo en el TTP es separar la filosofía de la religión. Pues según la tesis segunda propuesta, Espinosa, aunque fue expulsado injustamente, está en la misma línea teológica judía de los demás miembros de la comunidad judía de Ámsterdam, y por eso también cree en el Dios personal, y por lo tanto en la inmortalidad del alma para encontrarse con Dios, después de la muerte.

El filósofo en este caso, usando el método geométrico, demuestra la eternidad del alma, siguiendo un encadenamiento de conjunciones de implicaciones, en las que la demostración del antecedente supone la afirmación también del consecuente, según el Modus Ponens. Así, nos indica que quien tienen un cuerpo apto para hacer muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos (por la Proposición 38 de la Parte IV), esto es (por la Proposición 30 de la Parte IV), por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza. Y, de este modo (por la Proposición 10 de la Parte V), tiene el poder de ordenar y concatenar las afecciones según el orden del entendimiento, y, por consiguiente, tienen el poder de conseguir (por la Proposición 14 de la Parte V) que todas las afecciones del cuerpo se remitan a la idea de Dios. En virtud de ella sucederá (por la Proposición 15 de la Parte V) que será afectado de un amor hacia Dios, que (por la Proposición 16 de la Parte V) debe ocupar o constituir la parte mayor del alma, y, por eso (por la Proposición 33 de la Parte V), tiene un alma cuya parte mayor es eterna. Y al final de su derivación acaba con las siglas Q.E.D.

Ya en el Escolio, saca nuevas implicaciones. Nos dice que los cuerpos humanos son aptos para muchas cosas, no es dudoso que puedan ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tengan un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor, o principal parte sea eterna, no temiendo apenas, por tanto, a la muerte. Espinosa considera una dicha el haber podido recorrer el espacio de una vida entera con un alma sana en un cuerpo sano. Y quien tiene un cuerpo apto como un niño para muy pocas cosas, y dependiente en el más alto grado de las causas exteriores, tiene un alma que, considerada en sí sola, apenas posee consciencia alguna de sí misma, ni de Dios, ni de las cosas. Y por el contrario, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas. Así, pues, en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se

cambie en otro –cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga- que sea apto para muchísimas cosas, y referido a un alma que posea una amplia consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas, de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación carezca prácticamente de importancia por respecto de su entendimiento, el tercer grado más elevado de conocimiento.

Espinosa deduce que, “la parte del alma que permanece” (E.V, XXXIX, Escolio), sea cual sea su magnitud, es más perfecta que lo demás de ella. Pues la parte eterna del alma es el entendimiento, sólo en cuya virtud se dice que obramos. En cambio, la parte que ha mostrado que perece, es la imaginación, solo en cuya virtud se dice que padecemos, y así aquélla, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que esta última.

En virtud de ello, y a la vez de la Proposición 21 de la Parte I y de otras, resulta evidente que nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito. De tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios.

El filósofo nos indica que “aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, consideraríamos como primordiales, sin embargo, la moralidad y la religión y, en términos absolutos, todo lo que hemos mostrado en la Parte cuarta, referido a la firmeza y la generosidad.” (E.V, Prop. XLI) Espinosa por tanto considera a la religión primordial ,aunque la haya separado de la filosofía. Pues considera que a pesar que no supiéramos que hay una vida después de la muerte, aceptamos la eternidad del alma, para ser juzgados por nuestras acciones morales. Para que nuestro buen comportamiento tenga sentido. Por tanto cuando Espinosa separa la fe de la razón no es con motivo de despreciar a la religión, sino para permitir que la razón llegue a las mismas conclusiones que la revelación. Además de que está en la línea judía y protestante, de separar la filosofía de la religión, como ámbitos distintos, a diferencia de la contrarrestara católica, que consideró que aun se podía seguir usando de la metafísica para auxiliar a la fe.

Los preceptos de la razón han de respetarse incluso ignorando la inmortalidad del alma. Espinosa hace una demostración geométrica de un argumento moral de la siguiente forma: el primero y único fundamento de la virtud, o sea, de la norma recta de vida es la búsqueda de la utilidad propia. Mas para determinar lo que la razón dicta como útil, no ha tenido para nada en cuenta la eternidad del alma, de la que ha tratado solo en la Parte V de la E. Así, pues, aunque ignoremos que el alma es eterna, ha considerado, sin embargo, como primordial lo referido a la firmeza y la generosidad, y de este modo, aunque siguiéramos ignorando esa eternidad del alma, consideraríamos, sin embargo como primordiales aquellos mismos preceptos de la razón. Por lo tanto, los preceptos de la razón son autónomos y no dependen de la esperanza en la eternidad del alma, donde se dará recompensa a los justos.

En los PM, el filósofo nos muestra también una explicación con su método geométrico, sobre el alma (PM, Apéndice, II, cap. XII) En los PM, todavía, por influencia de Descartes seguramente, llama a las cosas creadas también sustancias, que las divide en extensa y pensante. Nos define la sustancia externa como la materia o sustancia corpórea, y por sustancia pensante solo entiende las almas humanas. Pues, los ángeles, no son tema de la metafísica para Espinosa, sino de la teología. Después de su esfuerzo en separar la teología de la razón en el TTP. Sin embargo nos dice que los ángeles también han sido

creados, pero como no se conocen por la luz natural, no pertenecen a su metafísica. Ya que su esencia y su existencia solo nos son conocidos por su revelación, y por ello solo pertenecen a la teología.

Para el filósofo, el alma humana no surge por transmisión, sino que es creada por Dios, pero dada nuestra finitud, no se sabe cuando fue creada. “no es bastante seguro en qué momento la crea Dios, puesto que puede existir sin el cuerpo.” (PM, Apéndice, II, cap. XII). Pero según el filósofo holandés, no surgen como un esqueje o mugrón, ya que esto solo pasa en las cosas que se engendran como en los modos de la sustancia, Por ello considera que si el Hijo de Dios fue engendrado entonces es un modo de la sustancia, como un hombre más. O quizás, Espinosa entonces entiende por engendrar, algo diferente al cristianismo, para el cual Dios engendró a su Hijo, como una ‘misma sustancia.. El filósofo judío, considera que la sustancia como tal, no puede ser engendrada, sino solo creada por el Omnipotente. Pero según el cristianismo El Hijo de Dios no ha sido creado, sino engendrado. En este punto también se muestra la adversidad del filósofo judío hacia el cristianismo. Sin embargo la metafísica de Espinosa en los PM evoluciona en la E. considerando que solo hay una sustancia, que es infinita y causa de si misma. Y esta definición si que puede ser aceptada por el cristianismo, ya que también considera que la Trinidad es una sola sustancia y tres personas, que son consustanciales, o la misma sustancia. Como cuando observamos una estrella en el firmamento, pero después al acercarnos con el telescopio vemos que son tres estrellas juntas que alumbran como una sola. Pues al profundizar en la naturaleza de Dios, el cristianismo considera que son tres personas, aunque es un solo Dios. Pero Espinosa nos dice que el alma humana, como sustancia, además puede ser mortal, puesto que lo que ha sido creado por Dios puede ser destruido también.

Sin embargo ya en la E. dirá que solo hay una única sustancia, que es infinita y eterna, y que no puede crear otras sustancias. Quizás, en los PM aun está muy influenciado por la metafísica de Descartes, que considera a veces que existen tres sustancias, una infinita, Dios, y dos finitas, la extensión y el pensamiento. Aunque también Descartes, a veces, les llama a estas últimos atributos.

El mismo Espinosa considera después que la sustancia no puede ser destruida, y en este sentido el alma si es una sustancia, es inmortal. Los modos sin embargo, que son engendrados, si que pueden ser destruidos. El cuerpo humano para Espinosa es un modo, y por ello puede ser destruido. Sin embargo en cuanto sustancia corpórea no puede ser destruida.

En definitiva, si Espinosa considera que las cosas creadas necesitan la procreación de Dios, entonces si la sustancia es creada, es finita. Y si es un modo, también es finita. Por lo tanto la sustancia no puede ser creada, sino que hay una única sustancia como dirá luego en la E. que es eterna. Y esta es Dios, o la Naturaleza. Y el cuerpo y el alma, como modos de los atributos del pensamiento y de la extensión si que serán finitos.

Al final de su demostración, el filósofo judío considera que el alma humana es inmortal “se demuestra la inmortalidad del alma humana.”(PM, apéndice, parte II, cap. XII) Sin embargo, parece que Espinosa tampoco tiene consolidada en los PM, su teoría antropológica de la unidad de cuerpo y alma, como si fueran dos caras de una misma moneda. Pues considera que el alma humana en cuanto sustancia extensa, es inmortal, pues la sustancia no es destruida, aunque los modos sí. Y el cuerpo, que ahora lo

considera como un modo, sí que puede ser destruido, pero la sustancia extensa no. Esta alma también está sometida al determinismo de las leyes de la naturaleza. Aunque en este momento de los PM, Espinosa no dice claramente “Deus sive Natura”, pero identifica toda la acción de la naturaleza con las leyes puestas por Dios. Como el alma es una sustancia, ésta no puede ser destruida, ni por sí misma ni por otra sustancia creada, por tanto Espinosa se ve obligado a firmar por las leyes y decretos divinos de la naturaleza estructurados en sustancias y modos, que el alma al ser una sustancia es inmortal. “Dios ha manifestado a los hombres su voluntad inmutable sobre la duración de las almas, no sólo por la revelación, sino también por la luz natural” (PM, Apéndice, parte II, Cap. XII) En este momento vemos que ambas facultades, razón y fe, llegan a la misma conclusión, por lo tanto, aunque Espinosa los pretenda separar admite que en algunas cosas llegan a la misma conclusión. Sería como una doble verdad d Averroes.

En relación a los milagros, Espinosa nos dice que,

“Dios no actúa contra la naturaleza, sino por encima de ella. Lo cual significa, en mi opinión, que Dios tienen muchas leyes en su obrar que no ha comunicado al entendimiento humano y que, si lo hubieran sido comunicadas, serían tan naturales como las demás. (PM, Apéndice, II, cap. XII)

Por ejemplo aceptaría la resurrección de Lázaro en la tierra, pero no que el cuerpo mismo resucitara a la derecha de Dios Padre, pues no concibe tampoco un cielo distinto a la tierra, ya que:

Dios no tiene derecha ni izquierda y que no está en ningún lugar, sino en todas partes según su esencia; que Dios no se manifiesta fuera del mundo, en el espacio que nosotros fingimos e imaginario (...) Pero usted dirá que todos los apóstoles creyeron plenamente que Cristo resucitó de la muerte y que subió realmente a los cielos, y yo no lo niego; porque también Abraham creyó que Dios había comido a su lado y todos los israelitas creyeron que Dios había descendido, rodeado de fuego, sobre el monte Sinaí y que había hablado directamente con ellos, siendo así que éstas y muchas cosas similares fueron apariciones o revelaciones acomodadas a la capacidad y a las opiniones de aquellos hombres, a los que Dios quiso revelar su pensamiento.(...) concluyó que la resurrección de Cristo de entre los muertos fue realmente espiritual. (Carga 75 H. Oldenburg) 56

Aunque para el cristianismo, el cielo también está en la tierra y la resurrección del cuerpo junto con el alma, se podría dar definitivamente en esta misma tierra o naturaleza. Espinosa estaría más cercano al judaísmo primitivo que consideraba que solo existe esta tierra, pero también aceptaría la inmortalidad solo del alma, como en Platón. La inmortalidad del alma también fue aceptada después por el judaísmo, y superaron la idea del “Soeul”, donde van los difuntos mortales. Por estas opiniones, la sinagoga lo excomulgó.

Espinosa está más cercano a Platón, que al cristianismo, según el cual se resucita en cuerpo y alma, como Jesús. Espinosa no acepta el milagro de la resurrección, aunque según su filosofía este milagro estaría dentro de las posibles leyes superiores de Dios, que no conocemos por nuestra finitud.

⁵⁶ En esta Carta, rechaza expresamente el cristianismo.

3.2. Los afectos y la servidumbre humana.

Como indica Remo Bodei, en su obra *Una geometría de las pasiones*, con Espinosa se acaba el modelo renacentista del hombre como “microcosmos”, ser armónicamente insertado en el todo, y capaz de abarcarlo.

Éste estaría en condiciones de reflejar en sí, por simpatía, algunas alteraciones fundamentales de la perfecta cohesión del mundo, de transformarse –mediante la imaginación y el pensamiento- en camaleón capaz de imitar todas sus formas, en tanto que su corazón, tradicionalmente sede de las pasiones, representaría el sol del microcosmos (1995, 84)

Espinosa considera al género humano, y a cada ser concreto, nada más que una parte del universo, inseparable de sus procesos, pero privada de la facultad de reflejarlo por entero. Remo Bodei considera que, “por ello, el hombre debe adaptarse tanto al papel marginal atribuido por la astrología moderna al planeta en que vive, como a la idea de la necesidad ineluctable y anónima que regula todo cuanto acontece.” Espinosa descentraliza al hombre y a su conciencia respecto de la totalidad de este mundo. Pero Bodei acepta que esto es debido a su panteísmo: “sin un Dios personal que lo dirija” . El hombre recupera para sí mismo “el sentido de la naturaleza, entendida como un todo”. Por eso rechaza “el antropocentrismo entendido como el teocentrismo”. (1995, 84) Sin embargo yo considero que también puede entenderse este alejamiento del antropocentrismo renacentista, sin pensar en un panteísmo. Sino aceptando también al Dios personal de los hebreos, pensando que está en todas partes por su omnipotencia.

3.2.1. Los afectos.

En la tercera parte de la E. aplica el método geométrico a los afectos y la conducta humana, y los trata como cosas naturales, que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, pues el hombre dentro de la naturaleza no es “un imperio dentro de otro imperio.” Espinosa dice que nadie ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, para modelarlos,

Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos (E. III, Prefacio).

Espinosa dice que él “aborda la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón”. (E. III, Prefacio) El psicólogo aplica su método geométrico científico a las cuestiones humanas porque considera que nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella. La naturaleza, su eficacia y potencia de obrar, es siempre la misma en todas partes. Son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales, según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras. Por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Así, el odio, la ira, la envidia... considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares.

Espinosa trata de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el método geométrico, como también ha usado este método matemático en la Parte II al tratar sobre Dios y el alma. Así considera los actos y apetitos humanos como si fuesen cuestiones de líneas, superficies o cuerpos.

En su método axiomático, empieza dando tres definiciones, dos postulados, y después presenta 59 proposiciones, y a su vez, en la última proposición LIX hace 48 definiciones generales de los afectos.

Las tres definiciones iniciales de su método matemático son las siguientes:

DEFINICIÓN. I: causa adecuada es aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma, y causa inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.

DEFINICIÓN II: Dice que “obramos” cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada. Y que “padecemos” cuando en nosotros ocurre algo, de lo que no somos sino causa parcial.

DEFINICIÓN III: Por “afectos” entiende las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiende, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Espinosa dice que si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por “afecto” una acción. En los otros casos, una pasión.

En su axiomatización también presenta inicialmente dos postulados o axiomas:

POSTULADO I: dice que el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras que aumentan o disminuyen la potencia de obrar.

En su argumentación axiomática, Espinosa se remite a otras partes de la E. por ejemplo a la parte II, así dice que este postulado o axioma se apoya en el Postulado 1 y los Lemas 5 y 7 de la Proposición 13, parte II.

POSTULADO II: el cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar de ello de retener las impresiones e imaginaciones de las cosas.

En su axiomatización también remite a otras partes de la obra E., en este caso, dice que veamos el Postulado 5 de la Parte II, y el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II.

Aplicando su método geométrico, el filósofo procede a argumentar con las proposiciones. Nos indica en la Proposición I, que nuestra alma obra ciertas cosas, si tiene ideas adecuadas, pero padece ciertas otras, si las ideas son inadecuadas.

Como en todo el proceso axiomático, procede a la demostración suponiendo que existe un orden de conexión de las ideas con Dios, pues tanto la actividad como la pasividad, implican conformidad con Dios: pero la primera es consciente y la segunda no. En el Corolario nos dice que el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más

ideas inadecuadas tiene, y por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.

Después en la Proposición II, nos demuestra que ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar ni el alma puede determinara al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna. En su demostración considera que todos los modos del pensar tienen a Dios por causa, en cuanto que es cosa pensante. Lo que determina al alma a pensar es un modo del pensamiento, y no de la extensión. En el escolio se remite también al Escolio de la Proposición 7 de la Parte II: “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión,” pues el orden un concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma. En su demostración geométrica, Espinosa también se remite a la Proposición 12 de la Parte II.

Espinosa no está de acuerdo con Descartes en que el alma es como el patrón del barco que mueve al cuerpo, “cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen”. (E. III, Prop. II, Escol.) Espinosa piensa que ignoran lo que puede el cuerpo, por ejemplo los sonámbulos en sueños no siguen el alma despierta. Además la fábrica del cuerpo humano supera a todas las cosas fabricadas por el hombre. También hay que considerar la determinación ontológica que incluye las acciones del cuerpo. Por ejemplo “el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado libremente la venganza, y el tímido, la fuga.” (E. III Prop. II, Escol.) Pero los hombres se creen libres a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia. De esta observación de la experiencia, Espinosa deduce que

tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos “decisión” cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y “determinación” cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión (E. III Prop II, Escol.

Espinosa explica como hablamos: previamente hemos de tener un recuerdo de la palabra, pero acordarnos de una palabra no cae bajo la potestad del alma, según Espinosa, sino del movimiento del cuerpo. Espinosa está anticipando la teoría moderna de la memoria. Por ejemplo, Del Abril en su obra *Fundamentos biológicos de la conducta*, también nos explica esta base física en otros procesos cognitivos básicos, en la imaginación, como el acto del habla que explicaba Espinosa: “las imágenes son un conjunto de estructuras neuronales configuradas de una determinada manera que se van renovando con el tiempo”. (2001,54) Así también Espinosa dice que cuando soñamos que hablamos, no hablamos sino solo a partir de un movimiento del cuerpo. “quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos”. Espinosa no reconoce el pensamiento a la Extensión, a diferencia de Descartes que considera una acción del alma sobre el cuerpo, como si fuera el patrón de un barco.

En la Proposición III Espinosa demuestra que “las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas,” (E.III, Prop III) iniciando su argumentación geométrica diciendo que la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto, (y se remite a las Proposiciones 11 y 13 de la Parte II). La idea del alma, según ha demostrado en la Proposición 15 de la Parte II, se compone de otras muchas ideas unas adecuadas, (demostrado por el Corolario de la Proposición 38 de la Parte II), y otras inadecuadas, (tal como ha demostrado en el corolario de la Proposición 29 de la Parte II). Al final de esta argumentación axiomática, en la que se ha ido indicando las proposiciones en las que se fundaba su deducción, Espinosa concluye que todo cuanto se sigue de la naturaleza del alma y de lo lo cual es el alma causa próxima, debe seguirse de una idea adecuada, o de una idea inadecuada. Y también deduce que el alma, en cuanto que tiene ideas inadecuadas (tal como lo ha probado en la Proposición 1 de esta Parte), en esa medida padece necesariamente. Por consiguiente las acciones del alma se siguen solo de las ideas adecuadas, y el alma solo es pasiva porque tiene ideas inadecuadas. Al final de su deducción lógica axiomática pone las siglas Q.E.D.

Después en el escolio, Espinosa explica que las pasiones son debidas a que el alma tiene una parte de la naturaleza.

En la Proposición VI nos explica que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser. (E.III, Prop. VI) Espinosa define a las cosas singulares como modos, y después dice que los atributos de Dios se expresa de cierta y determinada manera (por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I), esto es (por la Proposición 34 de la Parte I) cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra, y ninguna cosa tienen en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia (por la Proposición 4 de esta Parte), sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia (por la Proposición anterior), y de esta suerte se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser. Espinosa sigue usando su método geométrico y poniendo las preposiciones de las que deriva las siguientes deducciones entre paréntesis. Y al final también acaba la demostración con la expresión Q.E.D.

En la Proposición IX nos dice que el alma ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo. Y previamente en las proposiciones VIII ha demostrado un paso previsto que era el de la duración indefinida. Así en la demostración de esta Proposición se remite también a esta proposición anterior: “se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tienen las unas como en cuanto tienen las otras, y ello (por la Proposición 8 de esta Parte), con una duración indefinida.” (E. III, Prop. VIII)

Después usa el Escolio para referirse a este esfuerzo. Espinosa nos dice que cuando se refiere al alma se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito. Y nos dice que este no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además dice que entre “apetito” y “deseo” no hay diferencia alguna. Así define al deseo como “el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo”. Y dice que “nosotros no intentamos, queremos, apeteceemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino

que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (E. III, Pro VIII, Escol.)

En la Proposición XI expone dos definiciones de los afectos primarios, además de la definición que ha dado anteriormente de deseo, en la Proposición 9 de la Parte III. Que usará en su demostración geométrica de la naturaleza humana Así define alegría como “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección; tristeza: una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección.” (E. III, Pro. XI) Espinosa dice que fuera del deseo, la alegría y la tristeza, no conoce ningún otro afecto primario, y muestra que los demás surgen de esos tres.

El psicólogo, nos indica el gran poder de la imaginación, argumentada de forma axiomática. Espinosa dice que El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo. Nos dice el filósofo, que mientras el cuerpo humano esté afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará ese cuerpo como presente (Por la Proposición 17 de la Parte II), y, consiguientemente (por la Proposición 7 de la Parte II), mientras el alma humana considera como presente un cuerpo, externo esto es (por el Escolio de la misma Proposición 17), mientras lo imagina, el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza de ese cuerpo exterior, y así, mientras el alma imagina aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar de nuestro cuerpo, éste es afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de obrar (ver Postulado 1 de esta Parte III), y, consiguientemente (por la Proposición 11 de esta Parte III) es aumentado o favorecida la potencia de pensar del alma, y, por ende (por la Proposición 6 o la 9 de esta Parte), el alma se esfuerza cuanto puede en imaginar esas cosas. Al final de la demostración axiomática Espinosa acaba, como siempre poniendo, las siglas Q.E.D.

El holandés está anticipando la terapia positiva, consistente en imaginar solo aquellas cosas que aumentan nuestra capacidad de obrar y actuar. El alma ha de buscar pensamientos positivos que conduzcan a la acción y nos alejen de la pasión. Así el psicólogo-filósofo judío, nos indica en la Proposición XIII que “cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquéllas.” (E. parte III, Proposición XIII)

Y lo demuestra axiomáticamente, diciendo que mientras el alma imagina una cosa así, es disminuida o reprimida la potencia del alma y el cuerpo (como ha demostrado en la Proposición XII). Pero no por ello dejará de imaginarla, hasta que imagine otra que excluya la existencia presente de aquélla (por la Proposición 17 de la Parte II). Así, (como ha mostrado), la potencia del alma y del cuerpo queda disminuida o reprimida hasta que el alma imagine otra que excluya la existencia de aquélla. Por tanto, el alma (por la Proposición 9 de esta Parte III) se esforzará cuanto pueda en imaginar o recordar esa otra cosa. Y como siempre acaba con la expresión Q.E.D.

En el Corolario, Espinosa nos indica otra ley, como diría la psicología moderna, de la imaginación: el alma tienen aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la del cuerpo. Y en el Escolio, nos define el amor y el odio. La definición del amor y de odio son las siguientes: “el amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una cosa exterior, y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior” (E. III, Prop. XIII). De esta manera ha ido definiendo los conceptos que entran

en las nuevas definiciones, y todos los ha dio demostrando de manera geométrica. Así dice que el que ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama, y, al contrario, el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia.

Después Espinosa se refiere a otra ley de la percepción, la de la contigüidad, que muchos filósofos como Hume, también mencionarán antes de que la moderna Psicología del XIX las llame leyes de la percepción: “si el alma ha sido afectada una vez por dos afectos al mismo tiempo, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro” (E. III, Prop. XIV) Y lo demuestra de la siguiente forma: si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde imagine el alma uno de ellos, al punto recordará al otro (por la Proposición 18 de la Parte II). Sin embargo Espinosa nos dice que las imaginaciones del alma revelan los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos exteriores (por el corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II). Luego si el cuerpo y, consiguientemente el alma, (ver definición 3 de esta parte III), han experimentado una vez dos afectos, cuando más tarde el alma sea afectada por uno de ellos, también lo será por el otro. Y finalmente acaba con las siglas Q.E.D.

En este caso de las leyes de la percepción, el método geométrico que usa Espinosa es adecuado para investigarlas, puesto que al ser leyes, siguen una regularidad en la naturaleza y se puede prever su comportamiento futuro. Espinosa está anticipando lo que será después la psicología científica que se inicia en el siglo XIX sobre todo con pensadores rusos como Pavlov, el cual usa a un perro para investigar las leyes del aprendizaje en humanos, pues todos formamos parte de la misma naturaleza, como anticipó Espinosa.

Después en la proposición XVIII, en el Escolio II, Espinosa define lo que es la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción. (E. III, Prop. XVIII, Escolio II) Así la “esperanza” no es sino una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos; el “miedo” es una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa.” Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad, y del miedo, la desesperación; es decir

una alegría o tristeza surgida de la imagen de una cosa que hemos temido o esperado. La satisfacción, a su vez, es una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado. La insatisfacción, por último, es una tristeza opuesta a la satisfacción. (E. III, Prop. XXIV, Escolio)

En la proposición XXIV el filósofo judío, aplicando su método geométrico define con claridad lo que es la envidia: en el Escolio dice que los afectos del odio, y otros similares, se resumen en la envidia, que es el odio mismo, en cuanto considerado como disponiendo al hombre a gozarse en el mal del otro, y a entristecerse con su bien.

En la proposición XXVIII, Espinosa nos explica una terapia positiva, muy contemporánea. Nos indica que nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza. Después el holandés va definiendo lo que es la ambición, la humanidad, la alabanza y el vituperio según tengan más o menos alegría u tristeza. Después en la proposición XXX también define que es la

gloria, la vergüenza, contento de sí mismo, arrepentimiento. Según produzcan más o menos alegría. También en la proposición XXXV, en el Escolio, define los celos:

son una fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y el odio, acompañados de la idea de otro al que se envidia. Además, ese odio hacia la cosa amada será mayor en proporción a la alegría con la que solía estar afectado el celoso por el amor recíproco que experimentaba hacia él la cosa amada, y también en proporción al afecto que experimentaba hacia aquel que imagina unido a la cosa amada. Pues si lo odiaba, por eso mismo odiará a la cosa amada (por la Proposición 24 de esta Parte III) ya que imagina que ésta afecta de alegría a lo que él odia, y también (por el Corolario de la Proposición 15 de esta Parte) porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a la imagen de aquel que odia. Esta última razón se da generalmente en el amor hacia la hembra: en efecto, quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía presentarse, por cuya causa también se entristece el amante (E. III, Prop. XXXV, Escolio)

En esta descripción se ve la ampliación del método geométrico a las relaciones sociales más íntimas. En virtud de esta definición se puede prever el comportamiento de las personas que sufren celos ante una situación determinada. Por lo tanto el método científico de Espinosa puede predecir como cualquier otra ciencia natural, el comportamiento de las personas. Y por lo tanto se pueden describir en un diagrama cartesiano, en el que se expresara la trayectoria de alejamiento y acercamiento de las personas como si fueran móviles. Así se entiende lo que había dicho antes Espinosa de que está tratando las pasiones humanas como si fueran rectas y figuras geométricas.

En la proposición XLIII Espinosa nos dice que el odio puede ser destruido por el amor.

El sistema de las pasiones descritas por Espinosa funciona en un método geométrico porque no existe la libertad sino el determinismo:

“Los hombres, como piensan que son libres, sienten unos por otros un amor o un odio mayores de los que sienten por otras cosas, a lo que se añade la imitación de los afectos, acerca de la cual véanse las Proposiciones 27,34,40 y 43 de esta parte III” (E. parte III, pro. XLIX, Escolio)

La verdad es que es muy útil seguir la descripción geométrica de los afectos de Espinosa pues podemos prever sin engañarnos el comportamiento de las situaciones de la vida. Aplicando las definiciones de Espinosa, e investigando en los casos particulares, tenemos en la Ética un manual para saber como se comportarán las personas. Espinosa también dice que estamos contruidos por naturaleza que creemos lo que esperamos y no creemos lo que tememos. Estos dos principios de la esperanza y el miedo que ha encontrado Espinosa en nuestro comportamiento, también son muy buenas funciones directrices para entender el desarrollo de un comportamiento.

El objetivo de Espinosa también es el de hacer una terapia para reprimir y modelar la conducta:

nos basta tener una definición general de cada afecto. Es decir nos basta con entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, al objeto de poder determinar cuál y

cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos. (E. III, Prop. LVI, Escolio)

Por eso dice Espinosa, que aunque haya gran diferencia entre un afecto de amor de odio o de deseo, por ejemplo entre el amor a los hijos y el amor a la esposa, no nos es preciso, conocer esas diferencias, ni indagar más profundamente la naturaleza y el origen de los afectos. Por lo tanto con este ligero manual de los afectos podemos aplicar el método geométrico deductivo y prever el comportamiento de una persona, y entenderla, así como también nos podemos entender a nosotros mismos.

En la demostración de los afectos Espinosa se remite a los tres afectos primarios: el deseo, la alegría y la tristeza, y difiere en cada persona según su esencia. De la misma manera que hay diferencias entre los hombres y los animales: “los afectos de los animales que son llamados irracionales, difieren de los afectos humanos tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana.”(E.III, prop. LVII, Escolio) Tanto el caballo como el hombre son, impelidos a procrear por la lujuria, pero uno por una lujuria equina y el otro por una lujuria humana. De igual manera, las lujurias y apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintas. Y así, aunque cada individuo viva contento de su naturaleza tal y como está constituida, con todo, la vida de la que cada cual está contento y e la que se complace no es otra cosa que la idea de alma de ese mismo individuo, y por tanto, la complacencia de uno difiere de la complacencia de otro, tanto cuanto difieren sus esencias respectivas.

Los afectos de alegría y el deseo que son pasiones nos hacen padecer. Pero hay otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto que obramos. Estos últimos también se remiten al deseo y a la alegría, pero no a la tristeza: “ningún afecto de tristeza puede referirse al alma en la medida en que ésta obra, y sí, solamente, los afectos de la alegría y el deseo que (por la Proposición anterior LVIII) también se refieren al alma en aquella medida. Q.E.D .” (E. III, Prop. LIX)

Al final de la parte III, Espinosa repite ordenadamente las definiciones de los afectos. Y presenta la demostración axiomática de las deducciones de cada definición, siguiendo su método geométrico. Por ejemplo define el amor de la siguiente forma “VI. El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior”. (E.III, Prop. LIX) Espinosa dice que esta definición explica bastante claramente la esencia del amor. En cambio, la de los autores que lo definen la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada, dice Espinosa, no expresa la esencia del amor, sino una propiedad suya, y como esos autores no han penetrado lo bastante en la esencia del amor, tampoco han podido tener un concepto claro de su propiedad, y de ello ha resultado que todos hayan juzgado sumamente oscura tal definición. Cuando Espinosa dice que el amante tiene la propiedad de unirse “por su voluntad” a la cosa amada, no entiendo por voluntad un consentimiento, o una deliberación, o sea, un libre decreto del ánimo (pues ya ha demostrado en la Proposición 48 de la Parte II que eso es una ficción), ni tampoco un deseo de unirse a la cosa amada cuando está ausente, pues el amor puede concebirse sin ninguno de esos deseos, sino que entiende por voluntad el contento que la presencia de la cosa amada produce en el amante, contento que fortifica, o al menos mantiene, la alegría del amante.

3.2.2. La servidumbre humana.

Espinosa nos explica las causas de la impotencia e inconstancia humana, y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón. En esta misma Proposición el filósofo nos dice expresamente que sigue “un prolijo orden geométrico.”(E. IV, pro XVIII Escolio) Pero como este orden no nos resulta familiar a la comprensión de la redacción habitual, al final del capítulo IV nos hace un resumen por capítulos de las partes más importantes que ha dicho.

En las proposiciones XVIII-XIX explica los dictámenes de la razón, y a partir de la proposición XIX hasta el final, nos explica qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana, y cuáles, en cambio son contrarios a ella. Aquí se ve la gran influencia que tiene de la Toráh judía. Ya que Espinosa viene a decir lo mismo que el AT, pero con expresiones filosóficas y en orden geométrico. Su influencia de la religión es tan grande, que por eso el método geométrico continua en el método hermenéutico, y el mismo método hermenéutico, también re-alimenta los contenidos que demuestra en su Ética, a través del método geométrico. Pues en esta parte IV de la E. Espinosa nos dirá que el mayor bien del hombre es conocer a Dios. Pero aquí, no se entiende tanto el Dios sirve Natura como el Dios del AT, pues el carácter prescriptivo de esta parte es como la Toráh judía, y también como el NT.

En el Prefacio a la Parte IV, Espinosa llama “servidumbre” a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pero el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que, a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. En esta IV Parte Espinosa demuestra la causa de dicho estado y, qué tienen de bueno o de malo los afectos. En su argumentación Espinosa define lo que es perfección e imperfección, y también, bien y mal. Espinosa dice que “los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas.” (E. IV, Prefacio) En su argumentación Espinosa se remite al apéndice de la Parte Primera, según la cual ya demostró que:

la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra (E. I, Prop.)

Por lo tanto Espinosa demuestra que la razón o causa por la que Dios o la Naturaleza obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa.

El filósofo considera que lo que se llama “causa final,” no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Los hombres son conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo.

En relación al bien y al mal, son modos de pensar pero no están en las cosas. En su método geométrico axiomático, inspirado en Euclides, tal como indico en la tesis primera, Espinosa también empieza con ocho definiciones. En la I, dice que entiende por bueno lo que es útil. Y en la definición II, dice que entiende por malo lo que nos impide que poseamos algún bien. Después también define contingente y posible, y nos aclara que en el Escolio 1 de la Proposición 33 de la Parte I, no ha hecho diferencia alguna entre lo posible y lo contingente, porque allí no era preciso distinguir eso cuidadosamente.

Después procede a enunciar un Axioma, a saber que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida.” (E. Parte IV, Axioma)

Y siguiendo su método axiomático procede con las 63 Proposiciones que se deducen, según Euclides de las definiciones y los axiomas, con sus respectivas demostraciones que acaban con la expresión Q.E.D, y los escolios.

En relación a la primera tesis propuesta, cabe decir que las obras del geómetra están hechas con una inteligencia geométrica muy elevada, en la que el filósofo tiene una relación de todas sus ideas dispuestas de manera axiomática. Y en este sentido puede decirse que sigue el germen de la geometría de Euclides al sistematizar todo el pensamiento matemático de su época, y por tanto es una exposición demostrada geoméricamente. Pero no es la geometría en sí, y por eso Copleston se opone a considerarlo como una exposición exacta de la geometría, sino como meros adornos. Sin embargo como Espinosa insiste en que su exposición es geométrica, entiendo que el filósofo sí que sigue la misma esencia geométrica de Platón en el Timeo, y sobre todo la axiomatización que hizo Euclides. Además confiere un universo que se puede representar en los ejes cartesianos, según la influencia de la geometría analítica de Descartes.

Así en la Proposición IV, Espinosa nos dice que “es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada.” (E.IV, Prop. IV) En el corolario de esta proposición IV ofrece como la conclusión de su demostración, cuyo entramado tiene numerosas remisiones a otras proposiciones de su misma obra. Y además sigue proponiendo hipótesis que finalmente las falsea para demostrar lo contrario, siguiendo el método del absurdo, que es el que más usa en su demostración. En este Corolario dice que “el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obediéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas” (E. par IV, Prop. IV Corolario)

Según la tesis primera de esta investigación, también definiendo que el método hermenéutico, tiene una esencia geométrica, en tanto que Espinosa considera como criterio de veracidad, el orden geométrico del discurso y de la historia. Si encuentra algún dato que salta esta ordenación, entonces se le ha de eliminar o buscar otra interpretación. Por eso ni los profetas, que usan la imaginación, el primer grado de conocimiento, ni los milagros, pueden ser considerados como racionales, y por lo tanto no están dentro del orden de la naturaleza o de Dios.

Espinosa define como si fueran propiedades matemáticas de la geometría euclidiana, las pasiones. De ellas dice que la fuerza de una pasión depende de la causa externa, y no de nuestro connatus. Y después lo demuestra refiriéndose a otras proposiciones que ha demostrado anteriormente.

El psicoterapeuta holandés, nos explica un hecho importante para la psicología moderna, a saber, que, un efecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro efecto contrario, y más fuerte, que el que ha de ser reprimido. Después lo demuestra también geoméricamente: nos indica que un efecto está referido al alma, y por ello es una idea con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes (en su demostración se remite al la Definición general de los afectos, que se

encuentra al final de la Parte tercera). Entonces, cuando el alma es captada por un afecto, el cuerpo experimenta al mismo tiempo una afección que aumenta o disminuye su potencia de obrar. Esta afección del cuerpo (tal como demuestra en la Proposición 5 de la parte IV) recibe de su causa la fuerza para perseverar en su ser. Por este motivo, nos dice Espinosa, no puede ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea (y lo demuestra por la Proposición 6 de la Parte II). Esta causa ha de hacer experimentar al cuerpo una afección contraria a la primera (según lo demuestra por la Proposición 5 de la Parte III). Así también ha de ser más fuerte que ella (según el mismo Axioma de la parte IV). De esta forma el alma será afectada por la idea de una afección más fuerte que la primera y contraria a ella (aquí, en la demostración geométrica se remite ahora a la Proposición 12 de la Parte II). Y por eso el alma experimentará un afecto más fuerte que el primero, y contrario a él (según la Definición general de los afectos), y tal efecto podrá excluir o suprimir la existencia del primero. Finalmente Espinosa concluye con la fórmula Q.E.D., demostrando que, un efecto no puede ser reprimido ni suprimido, sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte.

Podríamos decir que el método geométrico de Espinosa se basa en la coherencia de la argumentación. No es una redacción normal argumentada, sino que sigue los esquemas de demostración de las matemáticas. Por lo tanto todo, tiene una coherencia interna y está bien construido axiomáticamente. Además es susceptible de cambiar algún elemento del sistema, pero para ello se habría de cambiar también los Axiomas, Proposiciones, anteriores que se deducen de una proposición final.

En el Corolario de esta Proposición VII, vuelve a hacer un exponer lo anterior sin toda la demostración, haciendo un resumen de la proposición. Por tanto para Espinosa los Corolarios son más bien resúmenes sintéticos de su exposición, mirando los cuales nos podríamos evitar toda la demostración y entender su doctrina más rápidamente, pero entonces no tendría el peso de toda la demostración de las proposiciones.

En concreto, en este Corolario de la Proposición VII, el filósofo psicólogo, nos dice que un efecto no puede ser reprimido ni suprimido, si no es por medio de la idea de una afección del cuerpo contraria, a la afección que padecemos, y más fuerte que ella. Y esta es realmente una indicación psicológica muy útil como terapia psicológica.

Ya en la proposición VIII, Espinosa se refiere a lo que había anunciado en el preámbulo de la parte IV, a saber, sobre el conocimiento del bien y del mal. Nos dice que, el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él. En su proceder según su método geométrico, Espinosa continúa con la Demostración: nos dice que lo bueno y lo malo es lo útil para la conservación de nuestro ser, y nuestra potencia de obrar (según la Definición 1 y 2 de esta parte IV, y por la Proposición 7 de la de Parte III). De manera que (según las Definiciones de la alegría y la tristeza del Escolio de la Proposición 11 de la Parte III) cuando vemos que una cosa nos afecta de alegría o tristeza, en esa medida la llamamos “buena” o “mala”. Así el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que la idea de la alegría o de la tristeza que se sigue necesariamente (por la Proposición 22 de la Parte II) del afecto mismo de la alegría o de la tristeza.

Después examina la imaginación y en la Proposición IX nos explica que, un efecto cuya causa imaginamos presente ante nosotros es más fuerte que si no imaginamos presente esa causa. Y en el Corolario obtiene una consecuencia mayor: La imagen de una

cosa futura o pretérita” es más débil que la imagen de una cosa presente, y en consecuencia el efecto “es también menos enérgico que el afecto que se refiere a una cosa presente.

En esta parte psicológica las proposiciones geométricas si que pueden ser científicas puesto que la moderna psicología científica ya las ha experimentado y ha sacado leyes de la percepción. Así en la proposición X, Espinosa puede tratar como una función cartesiana la intensidad de la imaginación, y cuando dice que:

experimentamos por una cosa futura, que imaginamos ha de cumplirse pronto, un afecto más intenso que si imaginamos que el tiempo de su existencia está mucho más distante del presente, y también somos afectados por la memoria de una cosa, que imaginamos haber ocurrido hace poco, más intensamente que si imaginamos que ha ocurrido hace mucho (E. IV, Prop. X)

Así en la demostración, nos dice que al imaginar una cosa que ha de cumplirse pronto o que ha ocurrido no hace mucho, imaginamos sin más algo que excluye menos su presencia que si imaginásemos que el tiempo de su existencia futura está mucho más lejos del presente, o que ha ocurrido hace mucho.

La siguiente proposición XI también puede ser considerada de manera geométrica puesto que puede ser una ley actual de la psicología, como las leyes de la percepción, por las cuales se le llama actualmente, desde el siglo XIX, ciencia a la psicología:

El afecto que experimentamos con relación a una cosa que imaginamos como necesaria, es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el que experimentamos con relación a una cosa posible o contingente, o sea, no necesaria” Espinosa lo demuestra de la siguiente forma: “al imaginar que una cosa es necesaria, en esa medida afirmamos su existencia, y, al contrario, negamos la existencia de una cosa en la medida en que imaginamos que no es necesaria (Por el Escolio 1 de la Proposición 9 de la Parte IV), y por tanto (por la Proposición 9 de la Parte IV), el afecto relativo a una cosa necesaria es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el relativo a una cosa no necesaria. Q.E.D. (E. IV, Prop XI, Demostración)

Después, Espinosa nos explica una observación que también tiene las características de ser científicas según la moderna psicología actual: “El afecto relacionado con una cosa que sabemos no existe en el presente, y que imaginamos como posible, es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el relacionado con una cosa contingente.” (E. Part IV, pro XII) Así también la Prop. XIII es adecuada para demostrarla matemáticamente “El afecto experimentado con relación a una cosa contingente que sabemos no existe en el presente es menos enérgico, en igualdad de circunstancias, que el afecto experimentado con relación a una cosa pretérita” (E. IV, Pro. XIII)

Después Espinosa trata cuestiones éticas sobre el Bien y el Mal, sobre las cuales es más difícil aplicar de manera científica su método geométrico. Por ejemplo en la Proposición XV nos indica que el deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y el mal, puede ser extinguido o reprimido, por otros muchos deseos que brotan de los afectos que nos asaltan.

El psicólogo Espinosa se refiere también a un aspecto importante de la conducta, a saber la “represión”, y nos dice que “el deseo que brota del conocimiento del bien y el mal, en cuanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser reprimido o extinguido

con especial facilidad por el deseo de las cosas que están presentes y son agradables” (E.IV, Prop. XVI,)

Espinosa, también nos explica las dificultades de seguir el verdadero conocimiento:

los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón, así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y el mal suscite turbaciones del ánimo, y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia. De ahí proviene aquello del poeta: “veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor”. Y el Eclesiastés parece haber pensado en lo mismo al decir: “quien aumenta su ciencia, aumenta su dolor (E. Part IV, prop. XVII)

Al citar la Biblia, Espinosa muestra una fuente de obtención de su sabiduría importante.

Después Espinosa trata sobre las pasiones que sirven mejor que otras a los intereses de la razón. Y en este sentido cuales son buenas o malas (en este sentido, no hay bien ni mal: las pasiones “malas” serán realidades naturales)

En la Proposición XVIII, Espinosa nos indica un aspecto de la naturaleza humana bastante interesante: el deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza. Y lo demuestra de la siguiente forma: se remite al la Definición 1 de los afectos, según el cual el deseo es la esencia misma del hombre, y por la Proposición 7 de la Parte III, también el hombre realiza un esfuerzo en perseverar en su ser. Nos explica Espinosa que un deseo que nace de la alegría es, favorecido o aumentado (por la Definición de la alegría del Escolio de la Proposición 11 de la Parte III) por el afecto mismo de la alegría. En cambio, el que brota de la tristeza es disminuido o reprimido por el afecto mismo de la tristeza (según el mismo Escolio). Por eso la fuerza del deseo que surge de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana y por la potencia de la causa exterior, y, en cambio, la del que surge de la tristeza debe ser definida solo por la potencia humana, y por eso el deseo de la alegría es más fuerte.

En el Escolio de la Proposición XVIII, Espinosa nos dice que con las primeras 18 proposiciones explica las causas de la impotencia e inconstancia humana, y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón.

En relación a la razón, en el Escolio de la Pro. XVIII Espinosa nos dice que la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, sino que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que le sea útil-, “apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser.” Espinosa se refiere aquí a un Axioma concreto de Euclides, y refuerza la primera tesis de la presente investigación, sobre al vinculación del método geométrico con la axiomática de Euclides, “y esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que las partes.” (E. IV, Prop. XVIII)Sin embargo aunque compare su argumentación con un axioma de Euclides, no tiene toda la certeza a priori formal indemostrable del axioma de la geometría de los elementos de Euclides. Por eso Copleston dice que el orden geométrico es simplemente un adorno. Sin embargo la moderna psicología sí que considera que la conservación de la vida es una ley de la conducta humana, por lo tanto puede compararse al Axioma de Euclides. Así Espinosa lo demuestra refiriéndose a la Proposición 4 de la Parte III. El mismo Espinosa considera este comportamiento como una ley:

La virtud (por la Definición 8 de esta Parte IV) no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza, y que nadie se esfuerza en conservar su ser (por la Proposición 7 de la Parte III) sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza .(E. IV, Pro XVIII).

Espinosa parece que traduce los preceptos, tanto del Antiguo Testamento, como del Nuevo Testamento,

de amor al prójimo cuando dice que “nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad. (E. IV, Pro XVII)

Por eso, los hombres que se gobiernan por la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por eso son justos, dignos de confianza y honestos.

Espinosa intenta demostrar según el método geométrico, que el principio de que cada cual está obligado a buscar su utilidad, que para muchos es el fundamento de la inmoralidad, es en realidad el fundamento de la de la moralidad y de la virtud, “y así, tras haber indicado rápidamente que sucede todo lo contrario, paso a demostrarlo por la misma vía que venimos siguiendo hasta aquí.” Efectivamente Espinosa sigue usando el método geométrico hasta la última proposición que decide hacer un resumen más comprensible pues el orden que ha seguido es el de la demostración y no es el que estamos habituados a seguir en una redacción:

Lo que e esta Parte he tratado acerca de la recta conducta en la vida no ha sido ordenado de manera que pueda ser visto con una ojeada de conjunto, sino que lo he demostrado de un modo disperso, según las conveniencias en cada caso, de la deducción por eso me he propuesto reunirlo todo aquí y resumirlo en unos capítulos que recogen lo fundamental. (E. IV, Apéndice)

El holandés, también nos explica que existen unas leyes de la naturaleza que nos hacen aceptar o rechazar los que juzgamos: “Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo.” (E. Parte IV, Prop. XIX) Al tratarse de leyes de la naturaleza, es adecuado usar un método geométrico para deducir su contenido. Por lo tanto en estos casos es adecuado el método matemático, como la moderna psicología también usa la estadística para predecir el comportamiento humano que se basa en leyes de la psicología, como las leyes de la percepción de la figura y el fondo, las de la continuidad...etc. así al final de la Propo. XIX Espinosa considera que cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las solas leyes de su naturaleza.

En la Proposición XX el psicólogo holandés explica la virtud entendida como utilidad, contrariamente a lo que piensan muchos moralistas. Nos indica que

cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad- esto es, de su ser-, en esa medida es impotente. (E. IV, Prop. XX)

En el Corolario de la Pro XXI Espinosa nos explica que “el esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede ser concebido ningún otro principio anterior a él.” (E.IV, pro. XXII, Corol.)

Después en la Prop. XVII el filósofo nos informa que “sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos.” Pues el alma desea razonar, no que le es propio, y entonces todo lo que se lo impide será malo y bueno lo que le favorece su propia actividad de conocer. En la siguiente proposición, nos indica que “el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios.” (E.IV, Pro. XXVIII)

Aquí Espinosa no dice conocer a Dios o a la Naturaleza, y por eso parece que se refiera al Dios personal, que se le apareció en forma de Teofanía a Moisés, en forma de zarza ardiendo. Por eso el método geométrico que usa para deducir los principios de la razón de la Ética deriva en el método histórico crítico con el que interpreta el mismo Dios de la Revelación del AT y NT. Espinosa lo demuestra diciendo que lo más alto que el alma puede conocer es Dios, (Por la Definición 6 de la Parte 1), un ser absolutamente infinito, y sin el cual (por la Proposición 15 de la Parte I) nada puede ser ni ser concebido; y así (por las Proposiciones 26 y 27 de la Parte IV) la suprema utilidad del alma, o sea (por la Definición de esta parte IV), su supremo bien, es el conocimiento de Dios. Pues el alma solo obra en la medida en que conoce (por las Proposiciones 1 y 3 de la Parte III), y sólo en dicha medida (por la Proposición 23 de la Parte IV), puede decirse, absolutamente, que obra según la virtud. Así pues, la virtud absoluta del alma es el conocimiento. Y lo más alto que el alma puede conocer es Dios. Por consiguiente, la suprema virtud del alma es la de entender o conocer a Dios. Q.E.D.

Espinosa introduce una idea central de la E. y también del TTP, que es el conocimiento de Dios. Nos dice que “el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios.”(E. IV, Prop. XXVIII) Lo demuestra geoméricamente, como San Anselmo en su obra *Proslogium*, demostró la existencia de Dios por el argumento ontológico, a partir de la definición de Dios como “el ser por encima del cual no se puede pensar ninguno mayor” (1952, 132). Así Espinosa, nos dice que lo más alto que el alma puede conocer es Dios, que en la Definición 6 de la Parte I, había definido con un ser absolutamente infinito, y sin el cual (por la Proposición 15 de la Parte I), nada puede ser ni ser concebido. Y así (por las Proposiciones 26 y 27 de la parte IV) la suprema utilidad del alma, o sea (por la Definición 1 de la parte IV), su supremo bien, es el conocimiento de Dios. Además el filósofo judío nos dice que el alma solo obra en la medida en que conoce (por las Proposiciones 1 y 3 de la Parte III), y solo en dicha medida (por la Proposición 23 de la parte IV) puede decirse, absolutamente, que obra según la virtud. Así pues, la virtud absoluta del alma es el conocimiento. Ahora bien, lo más alto que el alma puede conocer es Dios. Por consiguiente la suprema virtud del alma es la de entender o conocer a Dios.

Siguiendo el orden geométrico de la demostración, Espinosa pasa a demostrar sobre lo bueno y lo malo en las proposiciones siguientes. Nos dice que “en la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.” (E. IV, Pro XXXI) En la proposición anterior había dicho que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede ser mala. Será buena o indiferente. Si se supone que es indiferente, entonces,

En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida. Aplicando su método histórico-crítico puede que se refiera a este único Axioma, y que una cosa buena es más potente que otra cosa mala, y puede ser destruida

por la cosa buena) nada se seguirá de su naturaleza que sirva para la conservación de la nuestra, es decir (por hipótesis), que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma. Ahora bien (por la Proposición 6 de la Parte III), esto es absurdo. Una vez que Espinosa ha llegado a un absurdo demuestra entonces que “una cosa en la medida en que concuerda con nuestra naturaleza, será necesariamente buena. (E. IV, Prop. XXXI)

En el Corolario nos dice que cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros, y, al contrario, cuanto más útil es una cosa para nosotros, tanto más concuerda con nuestra naturaleza. “Por lo tanto cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil es, y viceversa.” (E. IV, Prop. XXXI)

Una vez que nos ha explicado lo que es lo bueno, Espinosa se refiere a las pasiones: “En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no pude decidirse que concuerden en su naturaleza.” (E. IV, Prop XXXII) Después nos dice que los hombre (por la Proposición 51 de la Parte III) son afectados de manera distinta por un solo y mismo objeto, y en esa medida difieren en naturaleza. Así también un mismo hombre es afectado de manera distinta con relación al mismo objeto, siendo entonces voluble. Y en su encadenamiento deductivo, nos demuestra después que en la “medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre si.” (E. IV, Prop. XXXIV) Espinosa lo demuestra con un caso concreto: nos dice que un hombre Pedro, puede ser causa de que Pablo se entristezca, por haber en él algo semejante a una cosa que Pablo odia (por la Proposición 16 de la Parte III), o bien porque Pedro solo posee una cosa que Pablo ama también (por la Proposición 32 de la Parte III, y su Escolio), o bien por otras causas (las causas principales están en el Escolio de la Proposición 55 de la Parte III). Por tanto, de ahí provendrá (por la Definición 7 de los afectos) que Pablo odie a Pedro, y, consiguientemente, ocurrirá con facilidad (por la Proposición 40 de la Parte III, con Escolio) que Pedro odie, a su vez a Pablo, y, por tanto (por la Proposición 39 de la Parte III), que se esfuerzen en hacerse al el uno al otro, esto es (por la Proposición 30 de la Parte IV), que sean contrarios entre sí. Espinosa nos dice que el afecto de la tristeza es siempre una pasión (por la Proposición 59 de la parte III). Por tanto, los hombres, en cuanto sufren pasiones, pueden ser contrarios entre sí. Espinosa acaba esta demostración también con las siglas Q.E.D.

En el Escolio de esta proposición XXXIV, Espinosa continua con el mismo caso:

He dicho que Pablo odia a Pedro por imaginar que éste posee algo que Pablo ama también; de ello parece seguirse, a primera vista, que esos dos hombres, por amar lo mismo y, consiguientemente, por concordar en naturaleza, se dañan mutuamente. (E. IV, pro. XXXIV)

Sin embargo Espinosa dice que eso no sería coherente con las Proposiciones 30 y 31 de la Parte IV. Entonces examina el asunto con más detalle y encuentra que todo esto concuerda por completo. Ya que Pedro y Pablo no se odian en cuanto que concuerdan en naturaleza, es decir en cuanto ambos aman la misma cosa, sino que en cuanto que difieren entre sí. Pues en la medida en que ambos aman lo mismo, por eso mismo su amor resulta alentado (por la Proposición 31 de la Parte III), esto es (por la Definición 6 de los afectos), resulta alentada su alegría. Por ello, están muy lejos de molestarse uno al otro en cuanto que aman lo mismo y concuerdan en naturaleza. La causa de esto, no es otra que la diferencia de naturaleza que suponemos hay entre ellos. Pues suponemos que Pedro tiene la idea de una cosa amada actualmente poseída, y, en cambio, que Pablo tienen la idea de una cosa amada perdida. De donde provienen que éste se vea afectado de tristeza, y aquél,

en cambio, de alegría, y que, en esa medida, sean contrarios entre sí. Y de esta manera, Espinosa puede mostrar fácilmente que las demás causas de odio dependen sólo del hecho de que los hombres difieren en naturaleza, y no de aquello en que concuerdan. El psicólogo holandés hace un análisis psicológico muy científico, en este siglo temprano del XVII, de la naturaleza humana, aplicando su método geométrico, matemático. Como también lo hará la psicología contemporánea que convertirá a este saber en ciencia a partir del siglo XIX.

En la Proposición XXXV Espinosa nos dice que dejemos guiarnos por la razón para facilitar la convivencia: “Los hombres solo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón.” (E.IV, Prop. XXXV) Espinosa continua haciendo una demostración científica psicológica y nos dice que en la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden diferir en naturaleza (por la Proposición 33 de esta Parte IV), y ser contrarios entre sí (por la Proposición XXXIV). Pero de los hombres se dice que obran solo en cuanto viven bajo la guía de la razón (por la Proposición 3 de la Parte III), y, de esta manera, todo lo que se sigue de la naturaleza humana, en cuanto que definida por la razón, debe ser entendido por la sola naturaleza humana en tanto que causa próxima de ello (por la Definición 2 de la Parte III). Y puesto que cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por apartar lo que juzga malo (por la Proposición 19 de esta Parte IV), y como lo que juzgamos bueno o malo según el dictamen de la razón es bueno o malo necesariamente (por la Proposición 41 de la Parte II), resulta que solo en la medida en que los hombres viven según la guía de la razón obran necesariamente lo que necesariamente es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre, esto es (por el Corolario de la Proposición 31 de la Parte IV), lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre. Y, por tanto, los hombres también concuerdan siempre necesariamente entre sí en la medida en que viven bajo la guía de la razón. Q.E.D.

En el Corolario I Espinosa nos indica lo útil que es para un hombre convivir con otro hombre que se rija por la razón: “No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón” (E. IV, Prop. XXXV, Corol. I) Pues un hombre actúa en virtud de las leyes de su naturaleza cuando vive bajo la guía de la razón. Y en Corolario II nos dice que “cuando más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente” (E. IV, Prop. XXXV) Espinosa nos dice que cuanto más busca cada cual su utilidad y se esfuerza por conservarse, tanto más dotado está de virtud (por la Proposición 20 de esta Parte IV) o lo que es lo mismo (Por la Definición 8 de esta Parte), de tanta mayor potencia está dotado para actuar según las leyes de su naturaleza (por la Proposición 3 de la Parte III), para vivir según la guía de la razón. Ahora bien, cuando más concuerdan en naturaleza los hombres es cuando viven según la guía de la razón (por la Proposición XXXIV). Luego (por el Corolario I) los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad.

En el Escolio de esta Proposición XXXV, Espinosa presenta una prueba de la experiencia, con tantos y tan impresionantes testimonios que está en boca de todos el tan célebre dicho: “el hombre es un Dios para el hombre” (E. Cap. IV, Pro. XXXV, Esc.) que supera la frase de Hobbes “homo homini lupus.” Sin embargo Espinosa nos dice que sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño unos a otros. Y,

con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es un “animal social” suele complacer a la mayoría. Y en realidad de la sociedad surgen más beneficios que daños. Solo uniendo sus fuerzas los hombres pueden superar los peligros que le amenazan por todas partes. Espinosa dice que prefiere a los hombres antes que a los animales: “vale mucho más y es más digno de nuestro conocimiento considerar las acciones de los hombres que las de los animales.” (E.IV, Pro. XXXV Escolio)

En la proposición XXXVI ya enlaza con lo que había demostrado en la proposición XXVIII, sobre el conocimiento de Dios. Pero como sigue el orden de la deducción geométrica no resulta tan fácil de comprender como si fuera una redacción argumentativa, pues no estamos acostumbrados a esta demostración matemática tan llena de contenido. Pues las demostraciones matemáticas usan siglas y abreviaturas, y cálculos de números.

Así nos dice que “el supremo bien de los que siguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar de él igualmente”. Espinosa lo demuestra diciendo que obrar según la virtud es obrar bajo la guía de la razón (por la Proposición 26 de la Parte IV), y de esta manera, (por la Proposición 28 de esta Parte IV), el supremo bien de los que siguen la virtud consiste en conocer a Dios, es decir (Por la Proposición 47 de la Parte II y su Escolio), un bien que es común a todos los hombres, y que puede ser poseído igualmente por todos los hombres, en cuanto que son de la misma naturaleza. Q.E.D.

En el Escolio de esta proposición, el filósofo judío se pregunta “¿Qué pasaría si el supremo bien de los que siguen la virtud no fuese común a todos?”(E. Cap. IV, Prop. XXXVI, Escolio) Espinosa dice que el hecho de que el supremo bien del hombre sea común a todos no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de este supremo bien. Así concluye Espinosa diciendo que “es propio de la esencia del alma humana tener un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios” (E. Cap. IV, Prop. XXXVI)

En la proposición XXXVII Espinosa nos dirá que el bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios. Cuanto mayor conocimiento de Dios está implícito en la esencia del alma, tanto mayor será el deseo con que el que sigue la virtud querrá para otro lo que apetece para sí mismo.

Espinosa distingue entre religión y moralidad. Todo lo que hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, es decir en cuanto que conocemos a Dios, lo refiere a la religión. Y al deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón, lo llama moralidad. Además llama honradez al deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás. La verdadera virtud consiste en vivir según la guía de la razón, y la impotencia consiste en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores, y resulta determinado por ellas. En su demostración siguiendo el método geométrico, anteriormente Espinosa se había referido a esta demostración: “Y esto es lo que había prometido demostrar en el Escolio de la Proposición 18 de esta Parte IV” (E.IV, Prop. XXXVII, Escolio I)

Espinosa es un hombre de su tiempo, y no tiene en cuenta el desarrollo de los derechos de los animales cuando dice que “que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón.” (E. IV, Prop. XXXVII, Escol I) Considera que la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad, nos enseña que la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Y dice que los hombres tienen mucho más derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres, siguiendo la idea del Génesis cuando Yahvé les dijo a los hombres que dominarán a todas las bestias de la tierra. Espinosa considera que así miramos por nuestra utilidad, aunque reconoce que los animales tienen sentimientos. Y como su naturaleza es distinta a la nuestra los debemos de tratar como mejor convenga. Las asociaciones de maltratos de animales no estarían nada de acuerdo con esta idea de Espinosa, fruto de su época. Pero en la actualidad hay más sensibilidad con los animales. Lo cual muestra que no todas las deducciones de Espinosa son leyes científicas universales, sino propias de su época.

Después Espinosa en la proposición XLI nos dice que “la alegría nunca es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza es directamente mala”. Y en la proposición XLIII nos dice que el placer puede tener exceso y ser malo; el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, que es una alegría sea malo. Lo demuestra diciendo que el placer es una alegría que, en cuanto no referida al cuerpo, consiste en que una o algunas de sus partes son afectadas más que las otras (según la definición en el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III), y la potencia de este afecto puede ser tan grande que supere a las restantes acciones del cuerpo (por la Proposición 6 de esta Parte), se aferre pertinazmente a él e impida de esta manera que el cuerpo sea apto para ser afectado de otras muchas maneras, y así (por la Proposición 38 de la Parte IV), puede ser malo. Por su parte, el dolor, que es, por el contrario, una tristeza, no puede ser bueno, considerado en sí solo (por la Proposición 41 de esta Parte). Pero como su fuerza e incremento se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra (por la Proposición 5 de la Parte IV), podemos, entonces, concebir infinitos grados y modalidades en la fuerza de este afecto (por la Proposición 3 de la Parte IV). Y de esta manera, podemos concebir un dolor tal que pueda reprimir el placer, para que éste no tenga exceso, y provocar en esa medida (por la primera parte de la Proposición XLIII) que el cuerpo no se vuelva menos apto, y por tanto en esa medida será bueno.

Después Espinosa nos explica que el amor y el deseo pueden tener exceso. Define el amor como una alegría (por la Definición 6 de los afectos) acompañada por la idea de una causa exterior. Así pues, el placer (por el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III) acompañado por la idea de una causa exterior es amor, y, por tanto el amor (por la Proposición XLIII) puede tener exceso. También nos dice que el odio nunca puede ser bueno, pues nos esforzamos en destruir al hombre que odiamos (por la Proposición 39 de la Parte III), y esto (por la Proposición 37 de la parte IV) es malo. Y los demás afectos que se remiten al odio, como la envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza ... también son malos.

A veces Espinosa se ahorra el mismo proceso de la conclusión de la argumentación y pone etcétera, pues siempre es el mismo método geométrico de demostración: “Por consiguiente, etcétera. Q.E.D.” (E. IV, Pro. XLIV, Demostración)

Espinosa da mucha importancia a la alegría, como la regla principal de la vida, y llevar una vida saludable. En la última proposición de la Parte IV describe al hombre virtuoso como el que siempre está alegre ante las adversidades. En el Escolio de la Proposición XLV, nos dice que cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina.

Así, pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomadas con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno. (E. IV, Pro. XLIV, Escolio)

Cuando el cuerpo está saludable, nos dice Espinosa el alma también podrá conocer muchas cosas.

Espinosa no dice que hemos de odiar a los enemigos, sino que les hemos de dar amor. “Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc, que otro le tiene.” (E. Cap. IV, Prop. XLVI) Hay que procurar vencer el odio con amor , luchando con alegría y confianza, y así pude resistir a muchos hombres como a uno solo, y no necesita la ayuda de la fortuna. A veces Espinosa no necesita demostrarlo todo geoméricamente pues las considera bastante claras: “Todas estas cosas se siguen tan claramente de las solas definiciones de “amor” y entendimiento, que no es preciso demostrarlas una por una.” (E IV, Prop. XLVI, Escolio)

De la esperanza y del miedo Espinosa dice que van acompañados de la tristeza y por eso no son buenos. Además estos afectos revelan una falta de conocimiento y una impotencia del alma,

Y así, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón (E. IV, Pro. XLVII, Escolio)

Espinosa considera que todas las cosas se siguen en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, y que se producen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, y por tanto el hombre sabio no ha de encontrar nada digno de odio, risa o desprecio, ni tendrá consideración de nadie sino que se esforzará, cuanto la virtud humana lo permita, en “hacer el bien” y en estar alegre. Espinosa considera que una persona es inhumana cuando no ayuda a los demás.

En la proposición LII de la Parte IV de la E. Espinosa nos dice que el contento de sí mismo puede nacer de la razón, y por ello es el mayor contento que puede darse. Es una alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo, y de su potencia de obrar. En el Escolio de esta proposición, Espinosa nos dice que “El contento de sí mismo es, en realidad, lo más alto que podemos esperar.” (E. Cap. IV, Prop. LII, Escolio)

La aplicación del método geométrico a las pasiones le lleva a Espinosa a considerar que la humildad y el arrepentimiento no nacen de la razón. Así también la soberbia y la

abyección son la ignorancia de uno mismo. Espinosa hace un análisis psicológico de las personas soberbias y abyectas y nos dice que “Todo ello se sigue de este afecto tan necesariamente como de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos valen dos rectos” (E. IV Pro. LVII) Según la utilidad humana, Espinosa llama buenos o malos a los afectos. Pero además las leyes de la naturaleza conciernen al orden común de ella, una de cuyas partes es el hombre, Espinosa advierte este hecho para explicarnos que no se limita a contar los vicios y acciones absurdas de los hombres, sino que lo que quiere es demostrar la naturaleza y propiedades de las cosas siguiendo un método geométrico. “Pues como he dicho en el Prefacio de la Parte tercera, considero los afectos humanos y sus propiedades del mismo modo que las demás cosas naturales” (E. IV Pro. LVII) Espinosa considera que los afectos humanos no revelan menos la potencia y capacidad creadora de la naturaleza (ya que no las del hombre) de lo que las revelan otras muchas cosas que admiramos, y en cuya consideración nos deleitamos.

Las deducciones de los afectos de Espinosa, son por tanto fruto de la observación psicológica, que considera a la psicología como una parte de la naturaleza. En la actualidad algunas ramas de la psicología consideran que ésta es una rama de la biología.

Espinosa también anticipa las bases de las terapias de pensamiento positivos, cuando dice que “el deseo que brota del conocimiento del bien y del mal, en lo que respecta al futuro, pueda ser reprimido muy fácilmente por el deseo de cosas que son actualmente agradables” (E. IV, Prop. LXII Escolio) Así cambiar los pensamientos negativos por positivos es una buena terapia para aumentar la alegría, que es la virtud del hombre sabio. En la siguiente proposición LXIII Espinosa nos dice que quien no se deja llevar por el cálculo de los afectos útiles de la razón sino por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no está guiado por la razón, pues lo demuestra geoméricamente diciendo que:

Todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, esto es (por la Proposición 3 de la Parte III), todos los que se refieren a la razón, no son otros que los afectos de la alegría y del deseo (por la Proposición 59 de la Parte III); y así (por la Definición 13 de los afectos), quien se deja llevar del miedo y hace el bien por temor del al, no es guiado por la razón. (E. IV, Prop LXIII)

Espinosa ha organizado sus conocimientos según el modelo axiomático de la geometría, y para demostrar sus continuas deducciones se remite a los principios señalados. Pero además, como indica Francisco José Martínez el método axiomático también es una forma de descubrir nuevas verdades (1998, 36)

En la Proposición LXVIII se ve un claro ejemplo del procedimiento del método geométrico de Espinosa. Espinosa dice que es libre quien se guía solo por la razón. Y en su demostración propone una hipótesis que luego la falsea, para afirmar lo que se propone por el método del absurdo. Nos dice que: “si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, conceptos alguno del bien y del mal” Espinosa pone la hipótesis de que si los hombres nacen libres y permanecen libres, y por lo tanto no tendrían más que ideas adecuadas, y por tanto no tienen concepto alguno del mal ni del bien. Pero nos dice que:

“es evidente, por la Proposición 4 de esta Parte IV, que la hipótesis de esta Proposición es falsa, y que no puede concebirse más que en cuanto atendemos a la pura naturaleza

humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino solo en cuanto que es causa de que existe el hombre” (E. Parte IV, prop. LXVIII, Escolio,)

La fuente donde Espinosa encuentra sus conocimientos no es solo la observación psicológica, sino también la propia Biblia, aunque él hay dicho en el TTP que su objetivo era el de separar la filosofía de la teología.

Es lo que quiso decir Moisés en la historia del primer hombre. En ella, efectivamente, no se encuentra otra potencia de Dios que aquélla en virtud de la cual creó al hombre, es decir una potencia que tomaba en cuenta solo la utilidad del hombre; y, en este sentido narra que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que tan pronto como comiese de él, al instante tenerla a la muerte más de lo que desearía vivir. Dice luego que, una vez hallada por el hombre la mujer, que concordaba completamente con su naturaleza, supo que nada podía haber en la naturaleza que le fuera más útil que ella; pero que, nada más creer que los brutos eran semejantes a él, al punto empezó a imitar los afectos de éstos (Proposición 27 de la Parte III), y a perder su libertad, que recobraron después los Patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, solo de la cual depende que el hombre sea libre, y que desee para los demás hombres lo que desea para sí mismo. (E. Cap. IV, Prop. LXVIII, Escolio)

Toda la Ética resuena a las enseñanzas del AT y del NT, cuando dice que la virtud máxima del hombre es conocer a Dios, cuando dice que amemos al prójimo como a nosotros mismos, como el Evangelio de San Mateo, y en esta cita concreta se remite directamente al Gen. Puede ser una prueba que Espinosa sigue pensando en la religión cuando hace filosofía, pero al querer separar filosofía y religión no se refiere tanto a la Escritura. Aunque sí como crítica de los Libros Santos, aplicando su método histórico-crítico, tal como lo hace en el TTP. Según esta cita el hombre fue creado libre por Dios, pero perdió esta libertad al desobedecer a Dios y al comportarse pasionalmente como las bestias. Sin embargo Espinosa acepta el NT, según el cual Cristo nos daría una segunda oportunidad a la humanidad, y con su muerte nos salvó a todos. Tras él dejó al Espíritu Santo, y no propiamente a su Espíritu como dice Espinosa, no cual indica que no estudió mucho los textos del NT, quizás porque originariamente estaban escritos en griego que no lo dominaba mucho. Así también, como judío en varias ocasiones dice que no entiende la religión cristiana, por eso no se refiere al Espíritu de Cristo como al del Espíritu Santo, la tercera persona de la Trinidad, ni tampoco acepta que Cristo sea Dios, en la segunda persona. Ambos, junto con el Padre forman la santísima trinidad, el Dios cristiano concebido como una única substancia, como dice Espinosa, pero en tres personas distintas. En cualquier caso dice que el hombre recobró de nuevo la libertad con Cristo. Las enseñanzas que recogieron los apóstoles son un modelo para alcanzar la salvación y para conocer a Dios, que es el objetivo también de la filosofía de Espinosa. Luego su filosofía y la teología coinciden.

Para la religión judía todo está determinado desde el conocimiento de Dios porque al ser omnisapiente sabe todas nuestras decisiones, que hemos hecho desde la libertad. Y sobre todo el mismo hombre puede conocer el determinismo de la conducta cuando se refiere a las pasiones, que nos determinan como a las bestias. Pero el modelo de Cristo, Dios encarnado en hombre, es lo que nos hace ser libres, como ha dicho Espinosa. Sin embargo Espinosa al no aceptar los milagros, tampoco puede reconocer el milagro supremo de la encarnación, ni el de la resurrección, por tanto no considera que las enseñanzas de Jesús sean las de Dios mismo. Y que por lo tanto el conocimiento de Dios signifique el conocimiento de Jesús.

Espinosa también se refiere a la huida, quizá fruto de su misma experiencia como excomulgado de su comunidad, así nos explica que, en el hombre libre, pues, una huida a tiempo revela igual firmeza que la lucha. Que es una manifestación que no podemos cambiar el orden de las cosas pues están determinadas por las pasiones humanas, y lo mejor es huir para que no nos afecten. Pues en el conocimiento de Dios está todo determinado, y nosotros conociendo a Dios podemos comprender que las pasiones determinan muchos actos en las personas que no se dejan llevar por la razón. Pues Espinosa dice que solo “los hombres libres son entre sí muy agradecidos” (E. IV, Prop. LXIX, Corol.) y por tanto pueden establecer lazos de amistad entre ellos. Así también Espinosa dice que los hombres libres siempre obran por buena fe, y en la proposición LXXXII también lo demuestra Espinosa aplicando su método geométrico a través de la reducción al absurdo según las ideas de su exposición “siendo en realidad contrarios entre sí lo cual (por el Corolario de la Proposición 31 de esta Parte IV) es absurdo luego un hombre libre, etc. Q.E.D.” (E. Cap. IV, Prop. LXXI.)

El filósofo judío, nos explica que la verdadera libertad del hombre se refiere a la fortaleza, esto es (por el Escolio de la Proposición 59 de la Parte III), como la firmeza y la generosidad. Que recuerda al modelo estoico de ataraxia e imperturbabilidad ante la determinación del destino. El varón de ánimo fuerte no odia a nadie, no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia. Pues el odio ha de ser vencido por su contrario el amor, y que todo el que se guía por la razón desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo. Esto es, dice Espinosa “todo lo que tiene que ver con la verdadera vida y la verdadera religión.” (E. Cap. IV, Prop. LXXII, Escolio) Entonces Espinosa se refiere aquí a la religión, de manera que no separa tan drásticamente como pretendía en su objetivo del TTP, la religión de la filosofía. Pues los preceptos que dice que se siguen de la razón están también puestos en la fe de las escrituras, por ejemplo en evangelio de san Juan “ama al prójimo como a ti mismo”.

El varón de ánimo fuerte también dice Espinosa que considera que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, y por ende, sale que todo cuanto piensa que es inmoral obedece a que su concepción de las cosas es confusa. Y por esta causa se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este estilo. Y se esfuerza por obrar bien y estar alegre.

En su método geométrico sobre la recta conducta de la vida las deducciones no están ordenadas de manera que pueden ser vistas con una ojeada de conjunto, “sino que lo he demostrado de un modo disperso, según las conveniencias, en cada caso, de la deducción.” (E. IV, Apéndice,) Por eso al final hace un resumen de todo en 32 capítulos que recogen lo fundamental. En este resumen final no aparece su método geométrico, sino que se trata de una redacción corriente. Y permite entender en qué consiste la deducción axiomática de su método geométrico, en el que cada idea se inscribe con una indicación entre paréntesis que indica su demostración en la obra total de la E. de modo que queda demostrada geométricamente. Quizás ha escrito esta parte para hacer descansar al lector de tantas demostraciones, y pone solo las conclusiones a las que ha llegado en la axiomatización anterior. Que en estos resúmenes también se remite a otros axiomatizaciones anteriores, por ejemplo en el capítulo IX nos dice que:

Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto (por el Capítulo 7), nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón (E. IV, Apéndice, Cap. IX)

Espinosa nos indica que la potencia humana es limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo lo sobrellevamos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos.

Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello esforzándose por perseverar en ese contento. (E. IV, Apéndice, capítulo XXXII)

Pues en la medida en que conocemos no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta manera, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte, concuerda con el orden de la naturaleza entera.

3.3. La libertad.

Espinosa guarda una serie de identidades y diferencias estructurales entre su teoría de la necesidad y la libertad y las disputas de su época en torno a estos temas. Francisco José Martínez sostiene la tesis que Espinosa estaba al corriente de

las discusiones que enfrentaban a los molinistas y suaristas (jesuitas) y a los tomistas beñazianos (dominicos) e igualmente conocía las disputas que en torno al libre albedrío tenían lugar en el campo protestante desde el enfrentamiento entre Erasmo y Lutero sobre esta cuestión (1994, 147) .

Según Freudenthal, citado por Francisco José Martínez, aparte del cartesianismo y la teología judía, se puede rastrear en la obra de Espinosa, y no sólo donde esto es evidente, como en los Pensamientos metafísicos, sino incluso en la Ética, “la presencia de los escolásticos antiguos y modernos”. Heerboord, también citado por Francisco José Martínez, habla en sus obras, de un escolástico de su época, citadas por Espinosa, de la nueva escolástica jesuita de origen hispánico, así como de la escolástica protestante, rival naciente de aquélla. (1994, 147)

Espinosa también había estudiado en la Sinagoga las doctrinas de la tradición judía, sobre todo las de Maimónides y León Hebreo sobre la libertad y la necesidad. Pero, como dice Francisco José Martínez ,

el radical inmanentismo espinosista con el rechazo de la idea de un Dios personal creador y distinto del mundo, así como su antropología humanista, optimista y gozosa, le llevan a cambiar radicalmente de terreno al abordar la cuestión de la libertad humana en su relación con la necesidad de las leyes divinas (naturales) (1994, 148)

El holandés, pasa del voluntarismo contingente de tradición nominalista, que resuena en Lutero e incluso en Descartes, a un necesitarismo rigurosamente inmanentista que niega toda posible libertad de indiferencia, toda libertad respecto a la determinación rigurosa de las conductas. En el *Corto Tratado* Espinosa conserva las nociones tradicionales de predestinación, providencia, acción necesaria de Dios y causalidad divina, pero las redefine ajustándolas a su visión inmanentista, necesitarista e impersonal y, además, considera dichas nociones como adjetivos, propiedades sin las cuales Dios no sería Dios pero que no definen su esencia, ya que no es por dichas propiedades por las que Dios es Dios.

En oposición a las doctrinas religiosas tradicionales, cristianas y judías, Espinosa no considera la libertad humana como un dato sino como un resultado, el hombre no es libre pero puede liberarse. En esta tarea de liberación solo puede recurrir a las propias pasiones. Se anticipa a las posiciones freudianas, rechaza todo intelectualismo y espiritualismo. El hombre es un ser afectivo, pasional, es un ser de deseo. Su mente, “mens,” es la idea del cuerpo y nada opuesto o superpuesto a dicho cuerpo. Es la propia reflexión del cuerpo sobre sí mismo. Y esta capacidad de reflexión es lo que le otorga al hombre la capacidad de liberarse. El conocimiento de la verdad no es por sí mismo liberador. La única posibilidad efectiva de liberación reside en la virtualidad que tienen el conocimiento verdadero de convertirse en un afecto y actuar sobre los demás afectos. Como explica Francisco José Martínez, el conocimiento por sí mismo no puede actuar contra las pasiones (lo que separa a Espinosa de toda tradición intelectualista moral), sino que es capaz de actuar sobre dichas pasiones porque él mismo tienen la posibilidad de convertirse en un afecto activo más poderoso que los afectos pasivos que son las pasiones,

La autorreflexión sobre sí mismas de las pasiones que de pasivas se convierten en activas gracias al aumento del conocimiento y su paso de conocimiento puramente imaginativo a conocimiento racional para convertirse al final en conocimiento intuitivo, es lo que permite la liberación humana. (1994, 148)

El protestantismo había replanteado la cuestión del papel de la gracia en la actividad humana moral y la capacidad del hombre para salvarse por sus propias fuerzas. Aquí los luteranos, calvinistas y jansenistas rechazan que el hombre, después del pecado original, sea capaz por sí solo de salvarse, sin necesidad de la gracia divina, que además predestina a los que se van a salvar y condenar. En esta controversia, mientras que los molinistas sostienen que la predestinación se da post praevisa merita (es decir, después e los méritos del hombre y en relación a dichos méritos) y la predestinación del acto que lleva a la salvación es solo virtual, los bañezianos defendían que dicha predestinación se daba ante praevisa merita (es decir, antes de los méritos humanos y de forma independiente de los mismos), así como que la predefinición de los actos virtuosos era formal, es decir, efectiva y real. Para Bañez la predestinación de los elegidos se debe a un decreto de Dios que no tienen en cuenta los méritos humanos. Dios elige dese la eternidad a los que quiere y les

otorga gracias eficaces para su salvación, mientras que a los demás Dios se limita a concederles una gracia suficiente y permite que pequen, aunque no influye en dicho pecado, y así los condenados caen por su propia culpa, ya que Dios no los ha incluido en el decreto de salvación (reprobatio negativa). Lo que distingue a la gracia eficaz de la mera gracia suficiente es su congruidad, su adaptación a las disposiciones y circunstancias concretas de la persona a la que le es concedida (congruismo defendido por Suárez y Belarmino, entre otros) La cuestión de la predestinación defendida por los bañezianos exige distinguir la libertad en un sentido dividido, (in sensu diviso) de la libertad en sentido compuesto (in sensu composito). Según el primer sentido la predestinación dividida deja libre la facultad de actuar, y según la segunda la aceptación de la libertad, la potencia voluntaria libre del hombre no puede efectuar ningún acto contrario a dicha predestinación, por lo que la naturaleza de los afectos queda predeterminada a pesar de que la facultad de actuar permanezca libre. Aquí calvinistas y jansenistas coinciden con los tomistas bañezianos, ya que oponen libertad a ocasión, pero no libertad a necesidad, los actos pueden ser necesarios y libres a la vez. Espinosa, que no fue predestinacionista, afirmó, sin embargo que la libertad no se opone a la necesidad. Pelagio y los molinistas, en cambio, exigían la indiferencia como requisito de la libertad. Mientras que los tomistas se limitaban a exigir que no hubiera constrictión para que un acto fuera libre, los molinistas exigían además la ausencia de determinación.

Como señala Francisco José Martínez en Concordia, Molina define al agente libre de la siguiente manera: “se llama libre aquel agente que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar, u obrar de tal manera que pueda obrar también lo contrario” (1994,150). La libertad, puede ser de ejercicio (exercitii), es decir, la capacidad de obrar o no obrar, o de especificación (specificacionis), de poder elegir hacer un acto o el contrario. Molina rechaza la idea de una gracia eficaz irresistible por sí misma ya que para la libertad exige la indiferencia de la voluntad, Dios constata nuestras acciones pero no las determina completamente. El concurso divino con las acciones humanas puede ser mediato o inmediato: por el primero Dios como causa primera crea y conserva el poder de actuación de las causas segundas, por el segundo, la causa primera atiende a la actuación contra de las criaturas. El concurso inmediato puede ser anterior al acto, como defiende Báñez con su teoría de la premoción física o simultáneo como defiende Molina. Mientras que en un caso el ser contingente es una causa subordinada a la acción de la causa primera que la mueve de forma inmediata e irresistible, en el segundo caso, la causa segunda es una causa parcial de su acción a la que concurre simultáneamente con la acción de la causa primera. Para los bañezianos el influjo divino en las acciones humanas es intrínseco y el concurso previo, mientras que para los molinistas el influjo es extrínseco y el concurso simultáneo.

El tema de la libertad humana no se relaciona solo con la omnipotencia de Dios sino también con su omnisciencia. Si la cuestión del poder divino hace que la escolástica tardía tenga que elaborar una compleja red de argumentaciones, para hacer compatible el poder absoluto de Dios con el débil poder de las criaturas, la cuestión del conocimiento por parte de Dios de todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros plantea el problema del conocimiento de los actos libres futuros y futuribles. Esta cuestión esbozada ya por Aristóteles y la filosofía helenística, recibe un estatuto teológico al analizar los diversos tipos de ciencia divina. La escolástica tardía distingue en Dios la ciencia natural (de simple inteligencia en la terminología tomista) por la cual el Creador conoce los actos futuros con anterioridad a todo decreto divino sobre dichos actos y conoce los actos

posibles como posibles, y la ciencia libre (ciencia de visión, para el tomismo), por la cual Dios conoce los acontecimientos futuros consecuentemente al acto de la voluntad divina que decreta dichos acontecimientos y conoce las cosas existentes como existentes. Francisco José Martínez, (Martínez Martínez, 1994), indica que además de estas dos clases de ciencias divinas, Molina sitúa como solución al problema del conocimiento de los futuribles (acontecimientos futuros contingentes condicionados y libres) lo que denomina la ciencia media,

por la cual, dese la altísima e inescrutable comprensión de todo libre arbitrio, vio en su esencia qué haría, en uso de su innata libertad, si fuese puesto en este o en aquel orden, o también en infinitos órdenes de cosas, pudiendo, si quisiese, hacer en realidad lo opuesto... (1994, 151)

La ciencia media es en parte natural ya que antecede al acto libre de la voluntad divina y en parte libre ya que tienen en cuenta las circunstancias en que se dará la actuación concreta del ser libre que es indiferente. Dios a través de la ciencia media tiene una supercomprensión en relación a la actuación del ser humano por medio de la cual es capaz de conocer la determinación que tomará éste, ya como las circunstancias en que se dará dicha acción. Dios puede prever nuestros actos sin determinarlos, pero a la vez nos ordena hacer ciertos actos y nos pone en circunstancias que impiden que cumplamos sus órdenes. Para resolver la dificultad se distingue en Dios la voluntad absoluta e independiente por la que decreta que las cosas se hagan y la voluntad relativa al mérito de los hombres por la que quiere que se cumplan sus leyes.

Según Gilson, esta controversia nos sitúa ante dos misterios, el misterio de la ciencia divina mediante la que Dios prevé lo indeterminado y el misterio del poder divino que hace que los seres humanos estén infaliblemente determinados y, sin embargo, permanezcan libres. Mientras que los molinistas se refugian en el primer misterio, los bañezianos se enfrentan al segundo.

Lo importante para Espinosa no es si el hombre es libre porque ejerce su voluntad sin coacción, sino más bien si dicha voluntad depende de sí misma o de alguna otra cosa que la determine. Nadie niega la sensación de la libertad que a veces puede sentir el hombre al no ser coaccionado. Pero lo importante es si la voluntad es fuente autónoma de sus acciones o es determinada por otra cosa: “los hombres se creen libres porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, mientras que, ni siguiera en sueños, piensan, porque las ignoran, en las causas que los determinan a desear y a querer.” (E. I. Apéndice) Espinosa coincide con la postura bañeziana, al menos en parte. Para él libertad no se opone a necesidad sino solo a coacción. La libertad de elección no quita la necesidad de elegir una cosa determinada. Espinosa en su carta 56 rechaza que lo necesario y lo libre sean contradictorios, ya que “nadie puede negar que Dios se conoce a sí mismo y a todas las cosas libremente y, sin embargo, todos conceden unánimemente que Dios se conoce necesariamente”. Aquí se sitúa Espinosa respecto a una problemática que tiene sus raíces lejanas en los intentos agustinianos por conciliar la libertad y la necesidad, continuados por el Aquinate que en *Summa Teológica* (I, Q. 82, art. 1) explica que la necesidad natural no es obstáculo para la voluntad aunque en cambio, “la necesidad de coacción repugna a la libertad”, y que tienen su conclusión en Suárez (*Disp. XIX*) que afirma se dice libre la acción que no es coaccionada sino voluntaria.

Francisco José Martínez cita a Campanella en su *Metafísica*, nos indica que llegó cerca de la posición espinosista al definir la libertad, para distinguirla de la “coacción servil”, como “ese algo nobilísimo, por el que el ánimo se mueve a sí mismo”. También cita a Burgersdijck, que denomina voluntario lo que no está coaccionado, y libre, “lo espontáneo”. Por último, Hobbes que fue estudiado y recogido por Espinosa define la libertad (liberty o freedom) como la “ausencia de oposición”, significando oposición “los impedimentos externos del movimiento”. La doctrina de Espinosa sobre la libertad, cuyo contexto filosófico escolástico comentada, no conduce al fatalismo a pesar de que expresiones como las de su carta 75, “todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable”, parezcan moverse en esa dirección. (1994, 152)

La posición de Espinosa acerca de lo necesario, dividido en necesario respecto a la causa y necesario respecto a la esencia deriva, según Freudenthal, citado por Francisco José Martínez, de autores escolásticos como Tomás de Aquino (Sum. Thelo. 1. Q. 82, art. 1) Suárez (Disp. Met. XIX) y, sobre todo, Heereboord que en sus *Melematha* afirma: “La necesidad es o interna, cuando la cosa es necesaria por su naturaleza o por principio intrínseco, o externa, cuando es necesaria por hipótesis externa o de forma condicionada”. De la misma manera es Heereboord la fuente directa de una doctrina que se remonta a Pereira y que afirma que cuando Dios actúa libremente su poder no es menor que cuando lo hace de forma necesaria. (1994, 152)

Por otra parte, Espinosa interpreta el decreto de Dios de forma materialista, como el “curso de causas cada una de las cuales está determinada a ser tal como es por un concurso análogo de causas anteriores”. Espinosa, en el TTP afirma que “Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad”. Espinosa se sitúa del lado intelectualista en oposición al voluntarismo que, por ejemplo, Descartes defiende en sus *Meditaciones metafísicas*. Espinosa en sus *Pensamientos Metafísicos* afirma que Dios, una vez decretadas ciertas cosas por la simple libertad de su voluntad y dada su inmutabilidad, “no puede hacer nada en contra de sus decretos”. Al no ser el Dios espinosista una persona no dispone de voluntad y, si se quiere mantener el lenguaje teológico, la voluntad o el decreto divino queda reducido a las leyes de la naturaleza, necesarias y determinantes.

Espinosa parte del rechazo de gran cantidad de distinciones escolásticas como las que hay en este caso tratado, entre el entendimiento y la voluntad procedentes de una teoría de las facultades que de forma antropomórfica se proyecta sobre Dios, y según la cual el entendimiento y la voluntad son facultades, potencias de acción específicas y autónomas. Para Espinosa, como dice Misrahi, citado por Francisco José Martínez, (Martínez Martínez 1994), “la idea de facultad no es más que una extrapolación abstracta y cosidificadora de las únicas realidades efectivamente dadas., las ideas y las voliciones singulares.” La voluntad no es más que un ente de razón, algo ficticio, un ser metafísico o un mero universal” (Carta 2 a Oldengurg y *Ética, II*, p. 48). Espinosa hace del ser humano un ser de deseo más que un ser de voluntad y de libertad. Es el deseo lo que nos conduce y libera mediante su capacidad de devenir activo a través de la reflexión. (1994, 153)

En la Parte quinta de la E. Espinosa trata del poder del entendimiento o de la libertad humana, “Paso, por fin, a esta última Parte de la *Ética*, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella.” (E. V, Prefacio) Espinosa se ocupa de la potencia de la razón sobre el gobierno y represión de los afectos, y, qué es

la libertad del alma, es decir la felicidad. Y como es más poderoso el sabio que el ignorante.

Espinosa considera que los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos determinarlos completamente. Cita también un experimento con un perro, “si mal no recuerdo, con el ejemplo de los dos perros, uno doméstico y otro de caza: el repetido ejercicio acabó por conseguir que el doméstico se habituase a cazar y el de caza dejase de perseguir liebres.” (E. V, Prefacio) También se refiere a Descartes,

admite que el ánima o el alma está unida principalmente a cierta parte del cerebro, a saber, la llamada glándula pineal, por cuyo medio el alma percibe todos los movimientos que se suscitan en el cuerpo, así como los objetos exteriores, pudiendo el alma moverla de diversas maneras, con sólo quererlo. Sostienen que dicha glándula se halla suspendida en medio del cerebro, de tal modo que puede ser movida por el más pequeño movimiento de los espíritus animales. (E. V, Prefacio)

Espinosa también se refiere a Descartes cuando dice que el alma puede gobernar las pasiones:

“ lo cual se esfuerza en probar en el artículo 50 de la Parte I de Las pasiones del alma. Concluye de ello que ningún alma es tan débil que no pueda, bien dirigida, adquirir un absoluto poder sobre sus pasiones. Pues éstas, tal como él las define, son percepciones, sentimientos o emociones del ánimo, que se refieren especialmente a ella, y que (nótese bien) son producidas, mantenidas y robustecidas por algún movimiento de los espíritus (E. V Prefacio)

Descartes considera que si a una volición cualquiera podemos unir un movimiento cualquiera de la glándula y, consiguientemente, de los espíritus animales, y que la determinación de la voluntad depende de nuestra sola potestad, entonces, si determinamos nuestra voluntad mediante juicios ciertos y firmes conformes a los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y unimos a tales juicios los movimientos de las pasiones que queremos tener, “adquirimos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones.” (E. V, Prefacio) Sin embargo Espinosa considera que Descartes parte de “hipótesis ocultas” “había concebido el alma como algo tan distinto del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esa unión ni al alma misma, y le fue necesario recurrir a la causa del universo entero, es decir a Dios.” (E. V. Prefacio) Espinosa no considera que la glándula pineal no se encuentra en medio del cerebro dispuesta de manera que pueda ser movida con tanta facilidad y de tantos modos, y que no todos los nervios se prolongan hasta las cavidades del cerebro. Está anticipando la anatomía nerviosa, en concreto los nervios del sistema periférico desembocan en la médula espinal y no en el cerebro, aunque después la médula espinal los conduzca todos al cerebro. En aquella época estaban prohibidas las disecciones de cadáveres.

Espinosa considera que es falsa la concepción de la voluntad y de la libertad de Descartes. Pues considera que la potencia del alma solo se define por la sola capacidad de conocer, y por eso los remedios contra los afectos los determinamos por el solo conocimiento del alma, y de dicho conocimiento deduciremos todo lo que contienen a su felicidad.

Después de este preámbulo, siguiendo su método geométrico empieza su demostración axiomática con 2 Axiomas: el primero nos dice que:

si en un mismo sujeto son suscitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente producirse un cambio, en ambas o en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias”. En el segundo nos dice que “la potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en la medida en que su esencia se explica o define por la esencia de su causa”, y dice que es evidente por la Proposición 7 de la Parte III (E. IV, Ax. II)

Al remitirse a otra Proposición Espinosa no sigue exactamente las definiciones de Axiomas de Euclides como principios indemostrables evidentes por sí mismos.

En la Proposición I nos dice que “ según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo” y como siempre, siguiendo su método geométrico procede a la demostración remitiéndose a otras proposiciones, sin recurrir a la ley lógica del absurdo. Según la Proposición 7 de la Parte II, sabemos que el “orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”, y viceversa. Por ello, así como el orden y conexión de las ideas se produce en el alma siguiendo el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo (por la Proposición 18 de la Parte II), así también, y viceversa (por la Proposición 2 de la Parte II), el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se produce según están ordenados y concatenados los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma. Y al final también acaba con las siglas: Q.E.D.

En el Corolario de la Proposición III expresa el resumen de lo que ha demostrado anteriormente: “un afecto está tanto más bajo nuestra potestad, y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es”. (E. V, Propos. III) Por eso dirá en la siguiente proposición IV, que “no hay afección en el cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto” Y en la deducción que presenta en el Corolario de esta proposición IV, nos dice que

de aquí se sigue que no hay ningún afecto del que no podamos formar un concepto claro y distinto. Pues un afecto es la idea de una afección del cuerpo (por la Definición general de los afectos), y, por ello (por la Proposición III) debe implicar un concepto claro y distinto. (E. V, Prop. IV, Corol.)

En el Escolio, nos dice que “cada cual tiene el poder –si no absoluto, al menos parcial- de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos cara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos.” (E.V, Prop. IV, Escolio) Espinosa nos dice que no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tienen otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas, como ha mostrado anteriormente (por la Proposición 3 de la Parte III)

Después en la proposición VI Espinosa nos habla de la necesidad de las cosas: “en la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos” En la demostración nos dice que el alma conoce que todas las cosas son necesarias (por la Proposición 29 de la Parte I) que él mismo ha deducido de la realidad ontológica, y que están determinadas a existir y obrar en virtud de una infinita conexión de causas (por la Proposición 28 de la Parte I). y así 8 por la Proposición VI) logra padecer menos en virtud de los afectos que de ellas nacen, y (por la Proposición 48 de la Parte III) experimenta menores afectos hacia ellas.

En el Escolio de la Proposición VI, Espinosa deduce nuevas implicaciones, y nos indica que:

Cuanto más versa este conocimiento – a saber: el de que las cosas son necesarias- sobre cosas singulares que nos imaginamos con mayor distinción y vivacidad, tanto mayor es esa potencia del alma sobre los afectos, como lo atestigua también la experiencia

El método geométrico aplicado a la psicología es como indica el mismo Espinosa también un método científico experimental como el de las ciencias experimentales de su época. Es sintético e inductivo en el sentido de que de las observaciones de casos particulares llega a elaborar leyes universales expresados en forma axiomática. Sin embargo también tiene un trasfondo deductivo pues de su concepción ontológica previa, consideradas como leyes de la naturaleza, va deduciendo los casos particulares..Un ejemplo de la observación de la naturaleza es el caso de la infancia:

Así también, vemos que nadie siente conmiseración hacia un niño porque no sepa hablar, andar, razonar, y por vivir, en fin, tantos años como inconsciente de sí mismo. Si la mayor arte de los hombres naciesen adultos, y sólo hubiera algún que otro niño, entonces todos compadecerían al que naciese niño, porque en caso tal se consideraría a la infancia no como algo natural y necesario, sino como un vicio y pecado de la naturaleza. (E. V, Prop. VI, Escol.)

En la proposición IX el psicólogo Espinosa nos dice que los afectos malos son los que nos impiden que el alma conozca (por la Proposición 30 de la Parte IV). Por eso en la Proposición X nos dice, mientras no estemos dominados por afectos contrarios a nuestra naturaleza no es obstaculizada la potencia del alma con la que se esfuerza en conocer las cosas, y podemos ordenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento. Y en el Escolio de la proposición X, Espinosa deduce que “mediante esa potestad de ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo, podemos lograr no ser afectados fácilmente por afectos malos” (E. V, Prop. X, Escol.)

El psicólogo Espinosa nos dice que lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, es decir:

unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y esté siempre a nuestro alcance

Esta regla de vida se escapa a la frialdad de la axiomatización, pues la experiencia es cambiante, y hemos de estar alerta para aplicar en cada caso estos principio de orientación, pero no se puede hacer nunca de manera matemática, pues la vida de la experiencia supera la axiomatización. Espinosa pone ejemplos, como el de que ha establecido como principio de la vida (según la Proposición 46 de la Parte IV, y su Escolio) que “el odio debe ser vencido por el amor o la generosidad, y no compensado con odio” (E. Cap. V, Prop. X, Escol.)

Espinosa presenta como una especie de terapia positiva contemporánea, y nos dice que para tener siempre presente este precepto de la razón cuando nos sea útil, debe pensarse en las ofensas corrientes de los hombres, reflexionando con frecuencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad, pues, de esta manera, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio, y

podremos hacer fácil uso de él (Por la Proposición 18 de la Parte II) cuando nos infieren una ofensa.

Otro ejemplo de la aplicación de su terapia positiva es en el caso de la amistad. Nos dice que si tuviéramos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad, así como la del bien que deriva de la amistad mutua y la sociedad común, y el hecho, además, de que el supremo contento del ánimo brota de la norma recta de vida (por la Proposición 52 de la Parte IV), y de que los hombres obra, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa, o el odio que de ella suele nacer, ocuparía una mínima parte de nuestra imaginación, y sería fácilmente superada.

Lo mismo ocurre con la ira, nacida habitualmente de las ofensas más graves, no es tan fácil de superar, con todo resultará superada aunque no sin fluctuaciones del ánimo- en un lapso de tiempo mucho menor que si no hubiéramos reflexionado previamente acerca de estas materias, como es evidente por las Proposiciones 6, 7 y 8 de la Parte V.

Otro caso de su terapia positiva es el dominio del miedo. Nos explica que para dominarlo se ha de pensar en la firmeza, esto es, debe recorrerse a menudo con la imaginación la lista de los peligros corrientes de la vida, pensando en el mejor modo de evitarlos y vencerlos mediante la presencia de ánimo y la fortaleza. Pero conviene observar que al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre fijarnos (por el Corolario de la Proposición 63 de la Parte IV y la Proposición 59 de la Parte III) en lo que cada cosa tiene de bueno, para, de este modo, determinarnos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría.

Otro ejemplo es si alguien se da cuenta de que va buscando la gloria con demasiado empeño; deberá pensar en cosas como el buen uso de ella el fin que sal buscarla y los medios para adquirirla, pero no en cosas como el mal uso de ella, lo vana que es, la inconstancia de los hombres u otras por el estilo, en las que solo un ánimo morbosos repara. Espinosa nos dice que esta última clase de pensamientos aflige soberanamente a los muy ambiciosos, cuando desesperan de conseguir el honor que ambicionan, y “quieren disimular los espumarajos de su ira bajo una apariencia de sabiduría. Es, pues, cierto que son quienes más desean la gloria los que más claman acerca del mal uso de ella y la vanidad del mundo” (E. V, Prop. X)

Espinosa también explica el caso de los que son rechazados por su amante no piensan sino en la inconstancia y perfidia de las mujeres, y demás decantados vicios de ellas, para echarlo todo en olvido.

El psicólogo dice que quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a éstos de menos, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad. Y de que observe y ponga en práctica con diligencia todo esto, que Espinosa reconoce que es difícil, podrá sin mucha tardanza dirigir en la mayoría de los casos sus acciones según el imperio de la razón.

Las proposiciones XI-XIII, son como las actuales leyes de la psicología, de la percepción. En concreto examina como es la imaginación, que constituirá el primer grado de conocimiento, y como dirá en el TTP, es propio de los profetas. Como en Platón es el nivel más bajo, la “eikasía”, en la educación del ciudadano tal como lo explica en el mito

de la caverna y en el símil de la línea. (1872, 415) Si la moderna psicología es una ciencia entre otras cosas es por las leyes de la percepción que Espinosa observa en aquella época de la revolución científica del siglo XVII, dos siglos antes de que en el s. XIX la psicología se constituyera en ciencia. Por tanto el método geométrico es apropiado en este caso. Y así nos indica que: “a cuanto más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma.” (E. V, prop. XI) En la demostración de esta ley de la percepción Espinosa pone la hipótesis de que a cuantas más cosas se refiere una imagen o un afecto, por tantas más causas puede ser suscitado y mantenido, causas que el alma considera todas a la vez en virtud del afecto mismo. Y así, dicho afecto es tanto más frecuente, o sea, se presenta tanto más a menudo, y (por la Proposición 8 de esta Parte) ocupa tanto más el alma. Al final acaba con las siglas Q.E.D.

Y en la Proposición XII nos dice que “las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente, que a las otras” (E. V, prop. XII) Lo demuestra diciendo que las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de éstas (según la Definición de la razón en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II), y, por consiguiente, sus imágenes (por la Proposición anterior) se suscitan en nosotros con más frecuencia. Y así, puede ocurrir que consideramos otras cosas junto con ellas más fácilmente que junto con otras que no sean claras y distintas, y, por consiguiente (por la Proposición 18 de la Parte II), que las unamos con mayor facilidad a ellas que a otras. Y al final también acaba con la expresión Q.E.D.

En la Proposición XIII nos dice lo que podría ser otra ley de la percepción en la psicología actual, a saber: “tanto más frecuentemente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida” (E. Cap. V, Prop. XII) Y lo demuestra diciendo que cuanto mayor es el número de imágenes a las que otra imagen está unida, tantas más causas hay (por la Proposición 18 de la Parte II) por las que puede ser suscitada.

En las siguientes proposiciones se refiere a la idea de Dios. Así en la Proposición XVI el filósofo nos indica que “el alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios” (E. V, prop. XVI) Espinosa considera en su ontología según la cual todo se remite a Dios, que no hay ninguna afección del cuerpo de la que el alma no pueda formar un concepto claro y distinto (por la Proposición 4 de la Parte V), de este modo, puede el alma conseguir (por la Proposición 25 de la Parte I) que todas ellas se remitan a la idea de Dios.

Después, en la Proposición XV, Espinosa nos habla del amor a Dios. El filósofo indica que quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos. En la demostración se remite a la alegría:

Quien se conoce a sí mismo y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra (por la Proposición 53 de la Parte III) y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios (por la definición 6 de los afectos), ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y conoce sus afectos. (E. V, Prop. XV)

Espinosa considera en la Proposición XVI, que este amor a Dios debe ocupar el alma en el más alto grado. Nos lo demuestra diciendo que este amor está unido a todas

las afecciones del cuerpo (por la Proposición 14 de la Parte V), y es mantenido por todas ellas (por la Proposición 15 de la Parte V). por tanto (por la Proposición 11 de la Parte V), debe ocupar el alma en grado máximo. Q.E.D.

En la Proposición XXV el filósofo judío nos dice que “el supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer grado de conocimiento.” (E. V, Prop. XXV) De este tercer grado de conocimiento, después, en la Proposición XXXIII, Espinosa nos dice que nace el amor intelectual a Dios, que es eterno. Y cuanto más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos. Finalmente Espinosa considera que la felicidad consiste en el amor hacia Dios, y este amor brota del tercer género de conocimiento. Y cuanto más goza el alma de este amor divino, de esta felicidad, tanto más conoce, y tanto más poder tiene sobre los afectos, y tanto menos padece por causa de los afectos que son malos. Así también en virtud de gozar el alma de este amor divino o felicidad, tiene el poder de reprimir las concupiscencias. “es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignorante, que actúa movido sólo por la concupiscencia” (E. V, Prop. XLII, Escolio) Pues el ignorante vive inconsciente de sí mismo y de Dios, y tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo.

El holandés recoge todos los remedios de los afectos, es decir todo el poder que el alma tiene, considerada en sí sola, contra los afectos. Por ello es evidente que la potencia del alma sobre los afectos consiste: primero, en el conocimiento mismo de los afectos (Escolio de la Proposición 4 de la Parte V). Segundo, en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente (Proposición 2 y el mismo Escolio de la Proposición 4 de la Parte V). Tercero, en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente (Proposición 7 de la Parte V). Cuarto, en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios (Proposiciones 9 y 11 de la Parte V). Quinto, en el orden con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí (Escolio de la Proposición 10 y las Proposiciones 12,13 y 14 de la Parte V). Pero para que esta potencia del alma sobre los afectos se entienda mejor, Espinosa nos dice que conviene observar que nosotros llamamos grandeza a los afectos cuando, al comparar el que experimenta un hombre con el que experimenta otro, vemos que el mismo afecto incide más sobre uno de ellos que sobre el otro, o bien cuando, al comparar entre sí los afectos que experimenta un mismo hombre descubre que uno de ellos afecta o conmueve a dicho hombre más que otro. Pues (por la Proposición 5 de la Parte IV) la fuerza de un afecto cualquiera se define por la potencia de su causa exterior, comparada con la nuestra. Sin embargo, la potencia del alma se define solo por el conocimiento, y su impotencia o pasión se juzga solo por la privación de conocimiento, esto es, por lo que hace que las ideas se llamen inadecuadas. De ello se sigue que padece en el más alto grado aquella alma cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de tal manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra. Y, al contrario, obra en el más alto grado aquel alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de tal manera que, aunque contenga en sí tantas ideas inadecuadas como aquella otra, con todo se la reconoce más por sus ideas adecuadas. Espinosa nos indica que:

debe observarse, además, que las aflicciones e infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nada está inquieta o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc, nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño (E. V, Pro. XIX Escol.)

De esta forma Espinosa concibe el poder que tiene el conocimiento claro y distinto, y sobre todo el tercer género de conocimiento (Escolio de la Proposición 47 de la Parte II) cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones (Proposición 3 y Escolio de la Proposición 4 de la Parte V), logra al menos que constituyan una mínima parte del alma (Proposición 14 de la Parte V). Engendra además, amor hacia una cosa inmutable y eterna (Proposición 15 de la Parte V), y que posemos realmente (Proposición 45 de la Parte II). Es un amor que no puede ser mancillado por ninguno de los vicios presentes en el amor ordinario, sino que puede ser cada vez mayor (por la Proposición 15 de la Parte V), ocupar en el más alto grado el alma (por la Proposición 16 de la Parte V) y afectarla ampliamente. Así entiende Espinosa la libertad, conocer al máximo la necesidad de la naturaleza y no dejarse afectar por las pasiones que proceden del desconocimiento. E intentar cambiar las cosas con amor, pero si no es posible comprender que estaba determinado en el conocimiento de Dios que fuera así como aconteció. Pues siempre pasa lo que Dios quiere que pase. Se hace su voluntad.

En la Proposición XL, el filósofo judío nos indica que “cuanto más perfección tienen una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra tanto más perfecta es.” (E. V, Prop. XL) Y lo demuestra indicando que cuanto más perfecta es una cosa, tanta mayor realidad posee (por la Definición 6 de la Parte II), y por consiguiente (por la Proposición 3 de la Parte III, con su Escolio), tanto más obra y tanto menos padece. Y esta demostración procede del mismo modo en orden inverso, de lo que se sigue que una cosa es tanto más perfecta cuanto más obra. Al final también acaba con las siglas Q.E.D.

Espinosa considera que aunque ignorásemos la eternidad del alma, tendríamos que seguir los preceptos de la razón que él nos ha indicado. Aunque nos dice que el vulgo tiene la convicción común “que son libres en la medida en que les está permitido obedecer a la libidine, y creen que ceden en su derecho si son obligados a vivir según los preceptos de la ley divina.” (E. V Prop. XLI) El vulgo cree que la moralidad y la religión y, en general, todo lo relacionado con la fortaleza del ánimo, son cargas de cuyo peso esperan librarse después de la muerte, para recibir el premio de la esclavitud, esto es, el premio de la moralidad y la religión. Espinosa nos dice que no solo tienen esta esperanza sino también el miedo a ser castigados con crueles suplicios después de la muerte, es lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, cuanto lo permite su flaqueza y su importante ánimo. Y si no hubiera en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran, por el contrario, que las almas mueren con el cuerpo, y que no hay otra vida más larga para los miserables agotados por la carga de la moralidad, retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. A Espinosa le parece tan absurdo algunas actitudes que no las demuestra, sino que por su evidente falsedad considera ya muestran que son absurdas. Por ejemplo, como si a alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales. O como

si alguien, al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón.

En la última Proposición de la E. Espinosa nos indica que:

la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y o gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella. (E. V, Prop. XLII)

Lo demuestra refiriéndose a sus mismas argumentaciones presentadas como axiomas y proposiciones en deducciones anteriores, siguiendo su método axiomático geométrico. Nos argumenta que la felicidad consiste en el amor hacia Dios (y se remite a la la Proposición 36 de la Parte V, y su Escolio), y este amor brota del tercer género de conocimiento (por el Corolario de la Proposición 32 d la Parte V). por ello, dicho amor (por la Proposición 59 y 3 de la Parte III) debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por eso (por la Definición 8 de la Parte IV), es la virtud misma, que era lo primero. Además, cuanto más goza el ama de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más conoce (por la Proposición 3 de la Parte V), tanto mayor poder tienen sobre los afectos, y (por la Proposición 38 de la Parte V) tanto menos padece por causa de los afectos que son malos. Y así, en virtud de gozar el alma de ese amor divino o felicidad, tienen el poder de reprimir las concupiscencias. Y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste solo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma.

En el Escolio de la última proposición de la E. el filósofo nos indica que ha explicado todo lo que pretendía acerca “del poder del alma sobre los afectos y la libertad del alma.” (E. Cap. V, Prop. XLII) Nos indica que es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignorante, que actúa movido solo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, dice Espinosa, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo. Si la vía que, según ha mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. “si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro” (E. V, Prop. XLII)

La explicación de Espinosa no es tan diferente a la de la religión, dice lo mismo pero sin referirse a la revelación. Para el cristianismo Jesús al dar su vida por los pecados de los hombres, ya nos ha salvado a todos. Y lo único que hemos de hacer es aceptarlo con el bautizo, y seguir lo que dijo a los apóstoles que recogieron la tradición de los evangelios del NT. Pero también es un camino moral difícil para llegar a la salvación. Espinosa estaría más cercano al Apóstol Santiago que consideraba que por nuestras obras nos podemos salvar, en cambio San Pablo pensó que las obras no nos pueden salvar, pues todos hemos sido ya salvados por Dios al encarnarse en hombre, padecer y morir por la humanidad. Para el judaísmo la salvación consiste en seguir la Ley, y en este sentido la

moral de Espinosa se parece más a la moral judía, que sigue los preceptos del Talmud. Pero tanto el camino de la filosofía como el de la religión revelada son caminos arduos que llevan a la salvación. El uso de la misma palabra salvación en Espinosa indica que esta diciendo lo mismo que la religión revelada, que constantemente habla de salvación, pero en términos filosóficos. Pues si su intención hubiera sido hablar de otra cosa diferente a la religión no hubiera usado el término tan religioso como es el de salvación. Además su interés por la religión se muestra en la crítica que hace en el TTP. Y en definitiva considera que el Dios de la E. y el de la revelación del AT y del NT es en el Espinosa el mismo. Por lo tanto le acusaron injustamente de impiedad al expulsarlo de la sinagoga judía.

Las siguientes Proposiciones de esta parte V que tratan sobre Dios la seguiré comentando en el apartado sobre Dios de la metafísica. El hombre libre es el que se esfuerza por conocer a Dios.

En los PM Espinosa nos argumenta a través de su método geométrico deductivo que si el alma humana es una cosa pensante, puede afirmar y negar. A los actos que no admiten ninguna causa externa más que la de la propia alma, la define como voliciones. Y al alma humana en cuanto se la concibe como causa suficiente para producir las voliciones, le llama voluntad.

Para explicar que el alma tiene voluntad, cuando no está determinada por ninguna causa externa, usa el ejemplo clásico del asno de Buridano “ya que, si en vez del asno, ponemos a un hombre en semejante equilibrio, habrá que considerarlo, no como una cosa pensante, sino como el más estúpido de los asnos, si muere de hambre y de sed.” (PM, Apéndice, II, Cap. XII) En los PM Espinosa aun está influenciado por la filosofía de Descartes y lo menciona constantemente “hemos querido dudar de todas las cosas y, además no sólo juzgar como dudosas las cosas que pueden ser puestas en duda, sino incluso, rechazarlas como falsas. (PM, Apéndice,II, Cap. XII)

Espinosa considera que la voluntad es libre, aunque está determinada por las cosas externas a afirmar o negar algo, no es determinada hasta el punto de ser coaccionada por ellas, sino que siempre permanece libre. Puesto que según la aplicación deductiva de su método geométrico sintético, la voluntad es el alma, y el alma sustancia, por lo tanto no hay ninguna cosa que tenga el poder de destruir la esencia del alma, “lo que esta afirma o niega, lo afirma o lo niega libremente, como bien se explica en la Meditación IV Descartes” (PM, Apéndice, II, Cap. XII) El alma es una cosa pensante, una cosa que tiene poder de querer y no querer, de afirmar y negar. En esta obra, Espinosa está influenciado por la filosofía de Descartes.

Espinosa también nos dice que no hay que confundir la voluntad con el apetito. Pues piensa que que la voluntad “es el afirmar que esto es bueno o al revés.” (PM, Apéndice, II, Cap. XII) Así, en los PM demuestra que la causa del error no se debe, como dice Descartes, a que la voluntad es más amplia que el entendimiento. Si el alma, por ser libre, no afirmara que esto es bueno, no apetecería nada. En la E. da otra explicación del error en la que se aleja más claramente de la filosofía inicial cartesiana. Luego el método geométrico no demuestra otra filosofía, la cartesiana, con la cual no está de acuerdo, como indica Copleston, sino que Espinosa se muestra algo ambiguo, pero no acepta los principios cartesianos que no cree. La filosofía de Espinosa deriva en principio de la filosofía de Descartes, pero se va separando de ella, por eso el método geométrico es el

mismo cuando demuestra lo que acepta de la filosofía cartesiana, que cuando se separa de él y expone propiamente su filosofía, sobre todo en la E., como en el caso del error, en la idea de sustancia y en la dualidad antropológica. Además Espinosa aunque acepta el argumento ontológico de Descartes lo desarrolla más con su investigación bíblica en el que aplica también el método geométrico. Lo cual no significa como dice Copleston que el método geométrico sea un mero adorno porque Espinosa demuestra con él una filosofía que no cree.

A diferencia de Descartes, Espinosa considera que el el alma no puede querer nada contra el último dictamen del entendimiento, es decir que no puede querer nada, en cuanto se supone que no quiere. Esto es lo que se supone cuando se dice que el alma juzgó que una cosa era mala, es decir, que no la quiso.

Pero negamos que ella no haya podido querer, en absoluto, lo que es malo, es decir juzgarlo bueno, ya que esto estaría contra la experiencia misma, puesto que muchas cosas que son malas, juzgamos que son buenas, y al revés, muchas cosas que son buenas, juzgamos que son malas. (PM, Apéndice, II)

Espinosa considera que la voluntad no es algo distinto del alma. Aunque su oposición a Descartes es ambigua, lo mismo que su postura contraria al cristianismo, a quien se opone claramente en los PM es a Heereboord. Este profesor de Leiden “muestra bien que por voluntad no entiende el alma misma, sino algo distinto, exterior o interior a ella: una especie de tabla rasa, que carece de todo pensamiento y puede recibir cualquier impresión. (PM, Apéndice, II) Sin embargo, para Espinosa la voluntad es el alma misma, a la que llama cosa pensante, puesto que afirma o niega. Por lo tanto la misma alma tiene el mismo poder de afirmar o negar, pues eso es pensar.

El método geométrico usado en esta parte de los PM es deductivo sintético, basado en la argumentación sin la axiomatización propia del método de la geometría de Euclides que ha usado en la E. concluye finalmente Espinosa que no se puede pensar una cosa pensante sin pensamiento, como tampoco se puede concebir una cosa extensa sin extensión. Por eso la voluntad es el alma pensante y es libre.

3.4. La sociedad.

Espinosa explica en la E. lo que entiende por Estado natural y civil del hombre, como en el TTP. Nos dice que cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de

la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia, y toma venganza, y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia . Pues bien, si los hombres vivieran según la guía de la razón cada uno detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Pero como están sujetos a efectos que superan con mucho la potencia o virtud humana ,son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos y son contrarios entre sí , aun cuando precisan de la ayuda mutua . Por ello, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se prestan recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno. Así, ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstienen de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor.

Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos (por el Escolio de la Proposición 17 de la Parte IV) sino por medio de la coacción. (E. Cap. IV, Prop. XXXVII, Escolio II)

En su reflexión sociológica, usando el método geométrico, Espinosa define a esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, como Estado, y los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos.

Espinosa entiende que en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira solo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo. Por tanto en el estado natural no puede concebirse el delito, o el pecado. (E. IV, Prop. XXXVII, Escol. II) Si cogemos la traducción más cercana al castellano tendríamos que decir pecado, y entenderíamos que en este estado tampoco hay religión. Después dice Espinosa que sí que hay pecado en el estado civil, en el que el bien y el mal son decretados por común consenso, y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. El “pecado” no es, pues otra cosa que una desobediencia castigada en virtud del solo derecho del Estado, y, por el contrario, la obediencia es considerada como un mérito del ciudadano, pues en virtud de ella se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural nadie es dueño de cosa alguna por consenso común, ni hay en la naturaleza nada de lo que pueda decirse que pertenece a un hombre más bien que a otro, (E. IV, Prop. XXXVII, Escolio II), sino que todo es de todos, y, por ende, no puede concebirse, en el estado natural, voluntad alguna de dar a cada uno lo suyo, ni de quitarle a uno lo que es suyo, es decir, que en el estado natural no ocurre nada que pueda llamarse “justo” o “injusto”, y sí en el estado civil, donde por común consenso se decreta lo que es de uno y lo que es de otro. “Por lo que es evidente que lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que sirvan para explicar la naturaleza del alma. (E. IV, Cap. Prop XXXVII)

Espinosa nos dice que lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, es decir, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado. (E. IV, Cap. Prop. XXXVII, Escol.)

En la última proposición de la arte IV, en proposición LXXIII Espinosa nos demuestra que el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive

según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde solo se obedece a sí mismo. El lugar que geoméricamente corresponde a la libertad en el Estado es al final de la parte IV, pues es el paso de la servidumbre que trata en este capítulo de las pasiones, hacia la libertad. En la última parte V de la E. los pensamientos que liberarán al hombre se darán en el marco de la comunidad sometida a leyes.

Espinosa lo demuestra geoméricamente de la siguiente forma: al hombre que se guía por la razón no es el miedo el que le lleva a obedecer (por la Proposición 63 de la Parte IV), sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser según el dictamen de la razón –esto es (por el Escolio de la Proposición 66 de la Parte IV), e cuanto que se esfuerza por vivir libremente- desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes (por la Proposición 37 de la Parte IV), y, por consiguiente (como ha mostrado en el Escolio 2 de la Proposición 37 de la Parte IV), desea vivir según la legislación común del Estado. Así el hombre que se guía por la razón desea, por tanto, para vivir con mayor libertad, observar las leyes comunes del Estado .

En el Escolio de esta proposición LXXIII de la parte IV, Espinosa nos explica que la libertad del hombre tiene que ver con la fortaleza y la generosidad. Así,

el varón de ánimo fuerte no odia a nadie, no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia. Ya que esto, y todo lo que tiene que ver con la verdadera vida y la verdadera religión, se infieren con facilidad de las Proposiciones 37 y 46 de esta Parte IV; a saber, que el odio ha de ser vencido por su contrario el amor, y que todo el que se guía por la razón desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo (E. IV, Prop. LXXXIII, Escol.)

Así también, el varón de ánimo fuerte considera ante todo que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, y, por eso, sabe que todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto y deshonesto, obedece a que su concepción de las cosas es indistinta, mutilada y confusa; y, por esta causa, se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, tales como el odio la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este estilo. Y por eso se esfuerza por obrar bien y estar alegre. El mismo Espinosa excomulgado por sus compatriotas judíos se esforzó en mantener la alegría.

En el apéndice final de la Parte IV, Espinosa nos dice que aunque los hombres se rigen en todo por los caprichos, de la vida en sociedad entre los mismos hombres se siguen, sin embargo, muchas más ventajas que inconvenientes. Por ello, vale más sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno, y aplicar nuestro celo a todo lo que sirva para establecer la concordia y la amistad. “Lo que engendra la concordia tiene que ver con la justicia, la equidad y la honestidad.” (E. IV, Apéndice capítulo XV) .Pues los hombres aparte de la injusticia y la iniquidad, también soportan mal lo que se tiene por deshonesto, o que alguien rechace lo que es costumbre establecida en el Estado. También nos dice que para que el amor se establezca es necesario la religión y la moralidad. Por lo tanto Espinosa no hace una crítica tan drástica de la religión, sino que solo la racionaliza aplicándole su método histórico-crítico que tanto éxito ha tenido posteriormente con la hermenéutica bíblica.

4.-El método hermenéutico en la religión.

La principal enseñanza sobre la historia que nos presenta Espinosa es la necesidad de “deconstruir” la Historia Sagrada, lo que para él exige tratar los acontecimientos históricos como cualquier fenómeno natural, puesto que el hombre no es algo especial en la Naturaleza, no es un imperio dentro de otro imperio. (E.3 Prefacio; TP Cap. VI; TTP, VI) En la Historia Sagrada, y en la de cualquier pueblo de la Humanidad, no hay nada sobrenatural, ninguna intervención directa de Dios que se salte las leyes naturales. No hay ningún pueblo que, por naturaleza o por especial intervención de Dios en la historia, sea superior a los demás, nadie que tenga un destino privilegiado. En el libro de *Spinoza: de la física a la historia*, que es una recopilación de artículos coordinados por Julián Carvajal, podemos mencionar varios artículos. Uno de Francisco Espinosa, que nos indica que,

si quisiera decir, en palabras actuales, lo que se propuso Spinoza y en buena medida logró, tendría que afirmar que “deconstruyó” un gran relato que legitimaba el poder de la casta sacerdotal en el judaísmo y en el cristianismo (recordemos que hablando de los judíos es a los holandeses a los que se dirige) (2008, 34)

Otro artículo indicado, es el de Forte Monje, que nos informa que Espinosa representa un ejemplo de racionalismo, de Ilustración radical, pues su postura parece en primer término muy “distanciada de la hermenéutica filosófica” y de la corriente que, desde Heidegger y Gadamer, pone bajo sospecha la neutralidad y universalidad de la razón, la posibilidad de un método hermenéutico que pueda resolver los problemas relacionados con el sentido o con la búsqueda de la verdad en el ámbito de las ciencias del espíritu. (2008, 371). Desde el punto de vista de la hermenéutica filosófica, la labor de Espinosa es deudora de las expectativas puestas en la razón y de su posición histórica crítica. Sus mayores logros tienen una naturaleza negativa: la denuncia de la interpretación arbitraria, prejuiciosa o dogmática.

Para Espinosa “el fundamento del método es la idea verdadera adecuada, es decir, la idea de la idea verdadera”, (TRE, 38; E. II; Carta 36) por eso se entiende que el verdadero conocimiento solo se puede entender a partir de ese material eidético. Forte considera que, igual que Descartes o Hobbes, Espinosa parece considerar que solo existe un modo de acceso a la verdad(2008, 371) El mismo Espinosa nos indica que “el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él”(TTP, VII) El método espinosiano pretende ser el “el único y verdadero” (TTP, Cap. VII)

Espinosa nos dice que se propone examinar “íntegramente y con toda libertad” la Escritura. (TTP, Cap. IX) Su método histórico-crítico es racional y extrae el sentido de la Escritura a partir exclusivamente del texto y su contexto (lo que Espinosa llama la historia de la Escritura). Muchas veces la verdad de la interpretación viene del sentido general de la Escritura, que para Espinosa es el de la predicación de un orden moral básico basado en la obediencia.

La verdad no depende de la adecuación de la idea a un objeto exterior, sino de la capacidad productiva de la propia mente. Entre el ámbito de la historia y de las matemáticas, existe un grado diferente de conocimiento, pero la forma es la misma.

Conocer el sentido de un texto histórico, como conocer una idea geométrica, significa ser capaces de trazar el proceso, su génesis en la mente, hasta donde eso es posible. Se trata de un límite epistemológico que no concierne a la forma de la verdad, la estrategia de acceso a los conocimientos es la misma, sin embargo hay que considerar que cada ámbito tiene unas limitaciones determinadas. Por lo tanto el método geométrico y el histórico-crítico es el mismo, lo que cambia es el fenómeno a analizar. Así es un mismo método para entender el arco iris desde la física, la filosofía o la religión, y cada ámbito tiene su alcance determinado. Espinosa escribió desde la luz natural de la razón los procesos del gran relato histórico de los libros Santos.

El método científico histórico-crítico es fundamental para conocer los hechos históricos del pasado, que consiste en autenticar los textos, depurar lecturas dudosas, conocer las diversas significaciones de las palabras, investigar la historia de sus autores...Espinosa es reconocido como uno de los principales iniciadores del método histórico-crítico de investigación de la Biblia. Su manera moderna de leer la Biblia desde sí misma, rechazando tanto el Magisterio de la Iglesia católica y judía, como el de la Tradición, aplicando su método científico al libro con el que había más problemas para hacerlo por ser el más sagrado y mítico, fue un desafío para los estudios históricos. Espinosa con su CGLH ayudó al estudio del hebreo, también conoció la historia del momento en que se escribió la Biblia, comparó las diferentes versiones de los textos, hizo una crítica textual...En este proceso la ciencia histórica no es diferente de las ciencias naturales (TTP 7:98), ni la Biblia es diferente a cualquier otro libro. Como indica Francisco Espinosa

lo que hace Spinoza es una naturalización del relato bíblico. Esta metodología histórica-crítica tiene como resultado la “deconstrucción” de la Historia Sagrada (judía y cristiana) y supone, al mismo tiempo, una análisis de las diferentes maneras de hacer historia (2008, 35)

La interpretación espinosiana se hace en dos planos: plano doctrinal, “se articula en torno al valor del conocimiento natural o “luz natural”(TTP. Prefacio)y un plano propiamente hermenéutico, en el que el método para interpretar la Escritura es dictado por la razón que se aplica a un ámbito especial: el ámbito de la interpretación de los textos y, en particular, de los textos históricos y ambiguos, es decir, textos que contienen en mayor o menor medida ambigüedades y malentendidos. Espinosa se remite a las frases de Lutero de “sola scriptura” y de “veritas hebraica”, que ya no quiere decir liberación de la autoridad y tradición eclesiástica, sino liberarse de cualquier prejuicio que dé por sentado la divinidad de toda la Escritura. (TTP, Prefacio) El protestantismo se había liberado de la autoridad externa de la tradición y la jerarquía eclesiástica, y Espinosa propone liberarse también de la autoridad de la Escritura misma.

Por otra parte, como indica Yovel, en su obra *Spinoza, el marrano de la razón*, nos indica que “con Spinoza la Biblia se convertía en documento “secular.” (1995, 236). Yovel también cita a Moreau, pues considera que la revolución en la lectura de la Biblia de Espinosa fue la segunda de la historia. La primera la impulsó la ciencia filológica de los humanistas del siglo XVI. Espinosa aplica la ciencia filológica a la Biblia como, tal como los filólogos estudiaron a Virgilio, Terencio o Cicerón. Uno de los avances más importantes de la filología humanista lo hizo el cardenal Cisneros, ex inquisidor y culminó con Richard Simon, el padre de la crítica bíblica moderna junto con Espinosa. Espinosa no podía competir con los grandes conocimientos de Simon, pero su método es

más radical pues deifica del texto, para ser sometido como otro texto arqueológico estudiado por las ciencias bíblicas. (1995, 237)

Se trata de un método inmanente esencialmente correcto. Espinosa resume su método diciendo que “el conocimiento de la Escritura hay que sacarlo de la sola Escritura, como el conocimiento de la naturaleza se debe sacar de ella sola” (TTP, VII) Sin embargo Yovel, nos dice que ese procedimiento “hermenéutico (eco del sola scriptura por entonces en boca en círculos protestantes) no expresa adecuadamente sus intenciones.” (1995, 234) Además, la Biblia no ofrece todo el material para comprenderla como lo hace Espinosa, ya que el conocimiento de la gramática hebrea y su etimología, la historia de cada libro, las circunstancias de cada época no provienen de documentos bíblicos sino, sobre todo, de ciencias auxiliares. Sin embargo Espinosa no quiere decir que los libros sagrados deban ser la fuente exclusiva de datos sino que el punto de partida metodológico debe ser el texto bíblico. No se debe determinar el contenido de la Biblia por una idea a priori (teológica o filosófica) a la cual se ajustará luego el significado del texto. La base de la investigación debe ser el documento, del cual se procederá a descubrir un esquema general.

Al optar por un método científico objetivo, Espinosa dio por sentado un principio fundamental que niega la santidad de la Biblia y rechaza la autoridad de la revelación, reemplazándola por la razón. Aprender de la “sola Escritura” significa aprender de la “ciencia” de la Biblia, es decir de las investigaciones científicas relevantes. Esto supone, como en Lutero, el rechazo absoluto de toda autoridad religiosa y su reemplazo por la autoridad y la ciencia. Yovel (Yovel 1995) considera que “así, la hermenéutica bíblica nos ayudaría a hacer por las masas lo que el origen marrano de Spinoza hizo por él” (1995, 236)

Espinosa compara la crítica bíblica con la ciencia natural diciendo que al investigar la naturaleza partimos de los datos más sencillos y, por enumeración y deducción, avanzamos hacia las definiciones de todos los fenómenos, lo mismo haremos con el estudio de la Biblia, con la diferencia de que aquí los datos son los textos bíblicos, y los hechos históricos y filológicos relevantes para su composición como fenómenos naturales.

La diferencia entre Espinosa y otros sistemas de interpretación consiste en que el holandés considera que tanto el lector como el autor antiguo están influidos por asociaciones culturales y personales, y por las respectivas creencias y formas de expresión contemporáneas. La invalidación de esquemas preestablecidos implica el rechazo del enfoque alegórico y la primacía de la interpretación literal. Pero a veces el sentido literal no es manifiesto y requiere un complicado proceso de desciframiento. Como afirma Yovel, “para comprender el sentido original debemos despojarnos de la influencia de estos factores y considerar cómo obraban en los autores bíblicos; y para ello se necesita una investigación de detalle, basada en copioso material extra bíblico.” (1995, 236) Sin embargo en el TTP no da una relación completa de los factores externos que han de incluirse en la investigación.

El rechazo de los esquemas generales no es indiscriminado, sino que solo se aplica a aquellos que se imponen a la Biblia desde fuera, creando una tendencia apriorística. Sin embargo todo método genuino exige deducción a partir de generalizaciones hermenéuticas derivadas del estudio objetivo del libro.

Así como para examinar a fondo las causas naturales, procuramos investigar, antes que nada, las cosas más universales y comunes a toda la naturaleza...; así también, lo primero que hay que buscar para la historia de la Escritura es aquello que es lo más universal y que constituye la base y el fundamento de toda la Escritura (1995, 236)

Como el estudio de la naturaleza, el de la Biblia consta de dos etapas, que son enumeración y deducción. El primero es de índole inductiva, una “historia bíblica” (paralela a la historia naturales) mediante la cual se reúne y cataloga todo el material científico relevante. De estos juegos de datos extraeremos: 1) principios permanentes que expresen el enfoque general y el espíritu de la Escritura; y 2) reglas para interpretar clases específicas de problemas. Con estos puntos podemos interpretar cada versículo de la Biblia. De manera que si el sentido literal se ajusta a los principios básicos de interpretación, aunque no coincida con el dogma religioso o la verdad filosófica, sin embargo, hay que aceptarlo. Aunque si no es compatible con la regla hermenéutica que se ha extraído, y si aun por accidente se ajusta al interés de la razón o la religión, se tendrá que rechazar y entender el relato como una alegoría y sus palabras como metáforas, tal como lo explica Espinosa en el TTP 7:102.

Tal como nos indica Zac, en su obra, *Spinoza et l'interprétation de l'Escriture*, “la principal finalidad de Espinosa fue la de hacer progresar las ciencias humanas”. (1965, 1) No la de establecer en que medida los textos de la Escritura son auténticos, ni que deformaciones se han podido dar a lo largo de los siglos.

Espinosa consagra cinco capítulos directamente a la interpretación de la Escritura que son el fundamento de las ciencias religiosas del siglo XIX. El método filosófico, histórico y crítico del que formula las reglas, es el método mismo de la erudición histórica. Zac nos explica que el plan que sigue Espinosa no difiere mucho del de la “Historia de la literatura hebrea y judía: historia de la lengua, de la formación de cada libro de la Escritura, estudio de las ideas de los diferentes autores” (1965,2)

Espinosa tiene una gran intuición, lo que cuesta más a la comprensión de su filosofía no es tanto la certeza de sus propias conclusiones, sino la fuerza de su argumentación ante los prejuicios de la teología.

Como indica Zac, las ciencias bíblicas, tal como se estudian hoy en día, son las ciencias históricas. Nos explica que “la interpretación de la Escritura debe estar determinada por la historia de sola redacción de la Escritura.” También cita a Adolphe Lods, que afirma de Espinosa que es “el iniciador de la crítica bíblica. Con el fin de discernir lo que es la palabra de Dios de las anécdotas históricas.”(1965, 2)

En una carta a Oldenburg , el filósofo judío dice “se propone adquirir el bien supremo susceptible de dar al alma”(Carta 30). Después indica que “una alegría sin tristeza y capaz de comunicarse a los otros hombres, este es el fin de su búsqueda.”(TRE; 10) Espinosa apela a la luz natural para interpretar la Biblia y “se enfrenta con los prejuicios teológicos.”. (Carta 30, TTP, Prefacio; Carta 42) Aunque el mismo Espinosa considera que su propia filosofía es una filosofía religiosa al más alto grado. Pues conduce al camino hacia el amor intelectual de Dios, amor que viene de Dios y retorna hacia Dios. También describe las condiciones del acceso del hombre a la Beatitud, alegría eterna e inmortal, que el hombre disfruta, pues se une a Dios por el conocimiento verdadero. Por ello se encuentra en la pureza de su esencia. Sin embargo como su concepción de Dios no concuerda con los teólogos tanto judíos como cristianos, es acusado de ateo. Motivo

por el que fue perseguido. Espinosa nos dice las razones por las que compone su tratado sobre la Escritura: 1) por los prejuicios teológicos: sabe, en efecto, que son ellos sobre todo, los que conducen a los hombres a aplicar sus almas a la filosofía; 2) la opinión que tiene de él el público, que no cesa de acusarlo de ateísmo y él es contrario de combatirlos lo menos posible; 3) la libertad de filosofar y de decir nuestro sentimiento: “yo deseo defenderla por todos los medios, pues ella está suprimida por el prestigio y la insolencia abusiva de los predicadores.” (Carta 30)

Antes de su excomunión de la comunidad judía, Espinosa disfrutaba de una libertad de espíritu y de solidas amistades dentro de Holanda, un país que se convirtió en un asilo de libertad para todos los perseguidos por el mundo católico. Así Espinosa lo dice en su último capítulo del T.T.P., en una imagen idílica de la libertad religiosa dentro de la ciudad de Ámsterdam. “La ciudad de Ámsterdam...de todas las nacionalidades, pertenecientes a todas las sectas religiosas- viven en la concordia más perfecta.” (TTP, Cap. XX) Pero Espinosa precisa que estas costumbres liberales no han sido siempre así, pues este país protestante condenó a los reformistas (remontrants) en Dordrecht en 1618 con el apoyo del gobierno.

La iglesia católica apostólica romana, que se proclama la sola intérprete legítima de la Escritura, reprocha a los judíos de atenerse solo a las palabras del Antiguo Testamento y de olvidar el espíritu que las hace culminar en Cristo. En la carta de Burgh a Espinosa, nos cuenta que, convertido al catolicismo, invitó a Espinosa a imitar su ejemplo, y dio la siguiente razón en favor de la superioridad de la Iglesia católica romana: “pesa el castigo implacable y de una severidad inexpresable que ha reducido a los judíos al último grado de la miseria y del abandono, por haber llevado a Cristo a la cruz....” (Carta 42).

En nombre de la Escritura, los teólogos judíos han justificado la censura que ejercieron contra los comportamientos de sus compatriotas. Los judíos consideran que la Torah, explicada y comentada por la ley oral, es sagrada en su espíritu, como en su escritura, y por lo tanto no se puede modificar nada:, como cita Zac, “Ella se puede comparar con un higo. Por qué? Todas las frutas tienen una parte de desperdicio, pero en los higos es totalmente comestible. Lo mismo pasa con las Palabras de la Torah, no tiene ningún desperdicio.”(1965, 9) La Torah contiene la verdad absoluta sobre la naturaleza de Dios y de su acción dentro del mundo. Los judíos deben respetar con alegría y reconocimiento todas sus prescripciones. Por fidelidad a las Escrituras han excomulgado de la comunidad de Israel a hombres como Prado, Uriel de Costa, y Espinosa.

Es en nombre de la Escritura también que los teólogos calvinistas procesan a gente honesta pero con opiniones especulativas relativas a los dogmas de la Trinidad, de la predestinación, de la encarnación, etc. Y además defienden la monarquía en Holanda.

Los teólogos de todas las iglesias que aceptan la revelación, sea del Antiguo Testamento, sea en la fe del Antiguo y del Nuevo Testamento, están de acuerdo en admitir que la Palabra de Dios es una palabra de amor. Que los hombres se dejen llevar por su pasión y la filosofía puede explicarlo por las causas naturales. Pero “aun queda por explicar como los teólogos pueden deformar el sentido de la Escritura y adaptar en su pasión y a sus juicios cosas arbitrarias.” (TTP, Prefacio)Sin embargo Espinosa piensa que la interpretación de los teólogos de la escritura no es malvada, sino que es necesario un

nuevo método de interpretación de los libros santos: “yo me hice un método de interpretación de los libros santos-” (TTP, Prefacio)

El método histórico-crítico está en los capítulos VII-XI del T.T.P. de Espinosa, donde expone su método de interpretación de la Escritura y examina los problemas de la autenticidad y de la historia de la reacción de cada uno de sus libros.

Antes de exponer su nuevo método, Espinosa aborda en efecto el problema de la naturaleza de la profecía y de los medios por los cuales ella se comunica a los hombres (cap. I y II), el problema del sentido exacto del dogma de la elección del pueblo judío (cap. III), el problema del verdadero contenido de la Ley divina (cap. IV), el problema del valor y de la función de las ceremonias religiosas (cap. V) y, el problema del valor religioso de la creencia en los milagros (cap. VI)

Dentro de los seis primeros capítulos del T.R.E. y sobre todo en los capítulos I y II, se encuentran muchos análisis de Espinosa, inspirados por su nuevo método. Por ejemplo el análisis de “la palabra Espíritu (rûah)”

Por otra parte, desde el capítulo I, Espinosa dice que para saber lo que es un profeta y en qué consiste la revelación profética, que sobrepasa los límites de nuestra inteligencia, es en la Escritura y en la Escritura sola, donde es necesario dirigirse. “ La materia de nuestra futura exposición no será sacada mas que de la sola Escritura...no atribuiremos nada a los profetas fuera de lo que ellos mismos nos han transmitido en indiscutible tradición. “ (TTP. Cap. I)

Espinosa declara en el prefacio del T.T.P. que hasta que no ha estado en posesión de su propio método, no ha abordado los problemas estudiados en los capítulos I-VI. “Una vez en su posesión, me planteé la siguiente cuestión: ¿que es un profeta? ¿de qué forma Dios se ha revelado a los profetas?”(TTP, Prefacio)

Descartes había dejado a la Moral en suspenso hasta que no encontrara un método adecuado para analizarla, y mientras, “seguía la moral y la religión de su país.”(2011, 231) Sin embargo Espinosa ya ha encontrado aquel método inspirado en las matemáticas, aplicado a los saberes humanísticos. El método Histórico-crítico y el método geométrico están muy relacionados, pues es a través de la aplicación del rigor de las matemáticas al mundo de las Escrituras, que se obtiene este método hermenéutico.

Tal como nos informa Zac, los capítulos I-VI constituyen la parte problemática de la obra. Se trata para Espinosa, de disipar “los prejuicios de la confusión de la teología y de la filosofía”, de los privilegios espirituales del pueblo judío, de la identidad de la ley divina y de la totalidad de las prescripciones de la Torah, de la importancia de las ceremonias para la salud espiritual de los hombres y, en fin, de la solidaridad de la fe y de la creencia en los milagros. (1965, 12) En principio parece que esta refutación se refiere únicamente al judaísmo, pero leyendo atentamente estos capítulos se percibe que el judaísmo está cogido como ejemplo, pues Espinosa lo conoce bien. Las teologías cristianas también tienen planteamientos filosóficos en las enseñanzas propiamente religiosas. Una Iglesia cristiana, papista o calvinista, que pretende ser la sola interpretadora de la verdad, puede, en nombre de un privilegio espiritual que ella crea poseer, por una gracia particular de Dios, perseguir los creyentes de otras iglesias. Todas las Iglesias estatutarias no separan el fervor de la fe de la práctica religiosa, el culto interior del culto exterior. En fin, según Zac, la “fe cristiana está relacionada con la fe de los milagros y sobre todo con los milagros de la Encarnación y de la Resurrección de

Cristo.” (1965, 12) Sin embargo, como dice el ex papa Ratzinger, el cristianismo sin la Resurrección no tendría sentido. (2011, 1)

La décima parte del capítulo XI hasta el fin, es por el contrario, más constructiva que polémica. Es en esta parte que Espinosa expone sus propias tesis sobre el verdadero sentido de la Palabra de Dios, sobre la naturaleza de la fe, sobre las relaciones entre el saber y la fe, y en fin, sobre las consecuencias políticas que se pueden sacar de la Escritura.

Los capítulos VII-XI son la unión entre las dos partes. La exposición precisa del método nuevo de la interpretación de la Escritura debe reforzar la demostración de Espinosa y “mostrar a los lectores que él razona a partir de la Escritura y no de la filosofía” 57. (TTP, Prefacio)

La tesis principal que Espinosa quiere demostrar en el T.T.P. es que la Escritura deja a la razón toda libertad y que ella no tiene de común nada con la filosofía. El método nuevo del que él es su gran descubridor, es el método de la interpretación de la Escritura por ella misma. La aplicación de este método supone que Espinosa, pone entre paréntesis su propia filosofía, exactamente, como él lo aconseja a los demás. Zac, se pregunta si una tal empresa es realizable. (1965, 13) Yo creo que el mismo método histórico-crítico que usa en la interpretación de la Escritura también es una filosofía novedosa que usa este método inspirado en el método geométrico de las ciencias naturales de su época. Y que por tanto sigue usando a la filosofía como auxilio de la teología. La contrarreforma católica proponía continuar en esta línea de unión entre la fe y la razón, pero tampoco ha cogido como método filosófico el método histórico-crítico de Espinosa, sino como método religioso. A partir del libro de J. Israel, citado por Forte, algunos llaman “al racionalismo de Espinosa la Ilustración radical”. (2008, 371) La hermenéutica religiosa actual no se aprecia que esté dentro de los programas de filosofía, según nos lo explica Gadamer en su obra Verdad y método. Pues la hermenéutica filosófica actual según Gadamer no incluye la hermenéutica que inició Espinosa con su método histórico-crítico. Sino que la hermenéutica filosófica aplica el método hermenéutico de Espinosa a otros ámbitos de la cultura diferentes a la religión, y reconoce sus orígenes en la hermenéutica bíblica como la de Espinosa. Sin embargo, la postura racionalista de Espinosa parece muy distanciada de la hermenéutica filosófica y de la corriente que, desde Heidegger y Gadamer, pone bajo sospecha la neutralidad y universalidad de la razón. La actitud crítica de Gadamer hacia Espinosa se muestra en esta obra, en la que considera a Espinosa como “un representante de la la tendencia a la objetivación racionalista que imita el modelo de las ciencias naturales”. Además, considera que implica un fundamento ampliamente dogmático en la fe ilustrada en la razón, que no permite un verdadero diálogo con el texto ni con la tradición.(2003, 373) Aunque Juan Manuel Forte Monje considera que “la comprensión para Gadamer no debe abandonarse a la forma metódica crítica.”(2008,376) No quiere decir que ésta sea superflua o innecesario, pues bien puede ayudar a superar los prejuicios dogmáticos. Juan Manuel Forte considera que para Espinosa conocer el sentido de un texto histórico, como conocer una idea geométrica, significa ser capaces de trazar el proceso desde su génesis en la mente hasta donde esto es posible. Espinosa apela al principio luterano de “sola scriptura”, que el conocimiento completo de la Escritura ella sola debe darlo y a ella sola debe pedírsele, y que, según Forte , ya no quiere decir “liberación de la autoridad y tradición eclesiástica, sino liberarse de cualquier prejuicio

⁵⁷ T.T.P. “Ut haec autem apodictice demonstrarem, remque totam determinarem, ostendo, qua via Scriptura sit interpretanda, et quod tota ejus rerumque spiritualium conitio ab ipsa sola et non ab iis, quae lumine naturali cognoscimus, peti debeat”

que dé por sentado la divinidad de toda la Escritura.” (2008, 376) Como es un método nacido desde un filósofo, se puede considerar que la hermenéutica teológica también es filosofía, aunque Espinosa hay insistido en separar filosofía y fe. Y así se puede entender que la fenomenología actual de hace unos 20 años en Francia, ha dado un giro teológico y vuelve a reflexionar sobre la fe, pero ya no desde la metafísica, y trata también la “sola scriptura”, desde el método fenomenológico iniciado también por el método científico analítico de Descartes.

4-1 La interpretación de la escritura.

El texto de Espinosa del T.T.P. nos explica que en un contexto de continuas guerras de religión entre protestantes y católicos, las guerra de los 30 años, de los 100 años... y de la Reforma de Lutero, que decía sola scriptura en la interpretación de la Biblia, Espinosa ofrece una alternativa pacifista, con este segundo método científico histórico-crítico, objeto de estudio de esta tesis sobre los dos métodos científicos de Espinosa. Con este método, la interpretación de la Biblia está al alcance de todos los que quieran seguir la luz natural de la razón, y ya no dependía ni de la tradición rabínica, ni de la católica apostólica romana. Juan Manuel Forte, considera que “el método propiamente hermenéutico se apoya en un plano doctrinal basado en la luz natural de la razón.” (2008, 376) Pero que ahora tiene su propia especialidad en el ámbito de interpretación de los textos históricos y ambiguos. “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” (TTP, VII) A diferencia del primer método geométrico, usado en la metafísica, que no permitió un desarrollo posterior científico de la metafísica en la historia de la Filosofía, este método interpretativo, sí que ha tenido éxito posterior en el desarrollo de la hermenéutica. Este método le permitió a Espinosa en aquella época, descubrir aspectos bíblicos tan importantes, como por ejemplo que el autor del *Pentateuco* no podía ser solo Moisés, sino que fueron varios autores. Dicho método lo explica Espinosa básicamente en el capítulo VII del TTP

En este capítulo Espinosa nos dice que “lo que suele presentárenos como la palabra de Dios, son unas absurdas quimeras, y bajo el falso pretexto de un celo religioso se trata constantemente de imponer a los demás la opinión propia.” Y después considera que es necesario

trazar de antemano un seguro método sin el cual todo conocimiento cierto del pensamiento del Espíritu Santo es completamente imposible.... creemos que tal método para interpretar con seguridad la Biblia, lejos de ser diferente del método que sirve para interpretar la naturaleza, está, por el contrario, en completa conformidad con él. (TTP, Cap. VII)

Es pues un método de interpretación natural, con pretensiones de ser científico como el método que tanto éxito tuvo en su época en la experimentación de las ciencias naturales.

En principio nos explica que el método consiste en trazar toda una historia fiel de los fenómenos de la Sagrada Escritura, objeto de estudio, para llegar después, partiendo de datos seguros, a definiciones exactas de las cosas naturales. Nos explica Espinosa que ante todo es necesario hacerse una historia fiel de la Sagrada Escritura, y formarse así un fondo de datos y principios seguros, de dónde más adelante pueda deducirse, por una serie de legítimas consecuencias, el verdadero pensamiento de los autores de la Escritura.

Después, nos indica Espinosa, que en la interpretación de la Escritura no han de intervenir otros datos, ni principios, que los propios contenidos en su historia. Entonces así habrá una perfecta seguridad de estar a cubierto de todo error, y de poder discutir sobre los objetos superiores a la inteligencia humana, con igual seguridad que sobre las cosas del dominio de la razón.

Posteriormente, nos comenta el filósofo, que para que el método bíblico esté en acuerdo con el método de las ciencias naturales hay que consultar a la misma Escritura Sagrada, así como para conocer la naturaleza, solo se interroga a la naturaleza misma. Y como las revelaciones y los milagros exceden del entendimiento humano, hay que descartarlos. Así en el cap. II nos explicó como las revelaciones estaban acomodadas a las opiniones de los profetas fruto de su conocimiento imaginativo, y que en sí mismas exceden el alcance de lo permitido al espíritu humano. Y en el cp. VI nos explica Espinosa que los milagros son fenómenos extraordinarios, en que siempre se mezclan las opiniones y los juicios de los que los narran.

El método hermenéutico también consta de Definiciones como el método geométrico, por ejemplo en el método geométrico euclidiano, en la E. parte I la Definición VI, Espinosa, desde su pensamiento filosófico, definía a Dios como “Per Deum intelligo ens absolute infinitum..” Sin embargo en lo que se refiere a las definiciones del método hermenéutico, éstas no surgen del pensamiento del intérprete, ni tampoco nos las dan la Sagrada Escritura misma, como tampoco en el método de las ciencias naturales las definiciones nos las da la naturaleza, sino que en la Sagrada Escritura deben deducirse de las narraciones y descripciones que se describen en ella, así como para obtener definiciones de las cosas naturales, se deben deducir del examen de las acciones diversas de la naturaleza.

Espinosa nos indica, que hay una regla general para interpretar los libros sagrados, a saber: “no atribuir a la Escritura ninguna doctrina que evidentemente no resulte de su historia”. Después nos dice que tenemos que conocer la etimología hebrea de las palabras, después hacer Propositiones, como en el método geométrico euclidiano, de las ideas de los textos, y conocer las partes claras y oscuras del texto para saber finalmente quien es el autor:

1. En primer lugar debe explicar las propiedades del idioma en que fueron escritos los libros santos, y el que hablaron sus autores. Solamente con esta condición se podrían descubrir todos los sentidos que a cada pasaje pueden darse, según los giros comunes del lenguaje. Espinosa muestra su condición judía cuando nos dice que este idioma únicamente ha de ser el hebreo, incluso para el NT, pues nos dice que este idioma fue con el que se escribió el AT, pero aunque fue el griego el idioma en el que se escribió el NT, como está plagado de

hebraísmos, también ha de ser este idioma hebreo, del que se ha de explicar su naturaleza. También supone que el evangelio de San Mateo, el de más tradición judía de los sinópticos, originariamente fue escrito en hebreo. Espinosa hizo una gramática hebrea para conocer mejor este idioma, CGLH que empieza con el alfabeto hebreo.

2. Después nos considera Espinosa, que la Sagrada Escritura debe coleccionar las sentencias de cada libro y reducirlas a un número determinado de obras principales, a fin de que de una sola ojeada pueda verse la doctrina de la Escritura sobre cada asunto. Estas vendrían a ser como las Propositiones de su método geométrico tal y como aparecen por ejemplo en la E. Deben también observarse cuidadosamente los puntos oscuros que en ella se encuentren y los que mutuamente se contradigan. Se distinguirá un pensamiento oscuro de uno claro según que la razón pueda difícil o fácilmente desentrañar su sentido, según el texto mismo del discurso. Finalmente hay que aplicar estas condiciones no solo para saber la autoría del libro, sino también para saber si alguien tocó el texto.

Una vez determinada la historia de la Escritura, y adoptada la firme resolución de no reconocer en ella como doctrina profética lo que no resulte de esta historia, ni pueda claramente deducirse de ella, habrá llegado el momento de atenerse a la interpretación de los profetas y del Espíritu Santo. En la actualidad, la hermenéutica católica, considera que los escritores de la Biblia no pretendían hacer un libro de historia, por lo tanto no ven relevantes las posibles contradicciones históricas encontradas, y el método histórico-crítico de Espinosa no se considera como fundamental, sino que la exégesis católica busca más la revelación de la inspiración divina.

Espinosa nos indica que el orden y el método de la Escritura, son los mismos que se usan para interpretar la naturaleza por su misma historia. Por eso, de la misma manera que en el estudio de la naturaleza se comienza por lo más general y común a todos los objetos del universo, es decir, el movimiento y el reposo, sus leyes y reglas universales, que la naturaleza observa siempre y por quien se manifiesta su acción constante, descendiendo luego gradualmente a las cosas menos generales, así en la historia de la Escritura debe buscarse primeramente lo más universal, base y fundamento de todo lo demás. Lo que explica la doctrina y enseñanza de los profetas por los intereses eternos de todo el género humano, por ejemplo, que no hay más que un Dios omnipotente, eterno, único adorable, que cuida de todos los hombres y prefiere, entre todos, a los que le adoren y amen a su prójimo, etc. En la E. también empieza Espinosa por la Definición de Dios a diferencia de otros tratados teológicos como el de la *Summa Theologica*, de Santo Tomás de Aquino que introduce a Dios en el capítulo II. En este sentido tanto el método geométrico como el método hermenéutico en Espinosa, al tener en común el método científico de las ciencias naturales, empiezan en primer lugar por lo más universal, que es Dios.

Estos son los principios que la Escritura proclama y que no tienen incertidumbre alguna. Pero saber quién es Dios y cómo puede extender a todo su providencia, son cuestiones acerca de las cuales, la Escritura no se explica ex profeso, ni dice nada que tenga el carácter de una doctrina eterna. Por el contrario, Espinosa ha demostrado que los

profetas no están conforme a este punto y por consiguiente, no se debe establecer sobre estos objetos ninguna cosa como doctrina del Espíritu Santo, aunque la luz natural sea capaz de esclarecerlos perfectamente. Las definiciones y los principios de su interpretación hermenéutica surgen de las mismas escrituras pero se han de extraer de ellas al interpretarlas con la luz natural de la razón.

El método deductivo característico del método geométrico también aparece en este segundo método hermenéutico. Así nos explica Espinosa que una vez conocida ya la doctrina general de la Escritura, tendremos que descender a otros detalles más enlazados con las prácticas de la vida y deducirlos de la doctrina universal de los libros santos. Estos son los actos particulares y externos de la verdadera virtud. En este punto nos indica el filósofo que encontramos pasajes oscuros y difíciles, pero que deben explicarse por la doctrina general de los libros santos. Y en el caso de hallar contradicciones, entonces debe averiguarse la ocasión, el tiempo y el porqué de haberse escrito los tales pasajes. Espinosa pone un ejemplo del NT del significado de la palabra “afligidos”, cuando Jesús dice “Bienaventurados los afligidos, porque ellos serán consolados”, el filósofo lo interpreta de la siguiente forma, como no indica el género de afirmaciones a que alude, considera que Jesucristo nos enseña luego que no debe tenerse más cuidado que por el reino de Dios y su justicia, es decir por el bien supremo, entonces entiende Espinosa que Jesús aludió a los afligidos por no poder estar en el reino de Dios y por ver la justicia abandonada en manos de los hombres, “tales son efectivamente las dos causas de aflicción para los que quieren el reino de Dios y la equidad, y desprecian todos los demás bienes que reparte la fortuna”. En esta interpretación se muestra como Espinosa es judío y considera a Jesucristo como un profeta más, pero no acepta que sea el Hijo de Dios, y Dios mismo en la segunda persona de la trinidad.

El teólogo judío también nos explica como ha de descubrirse el pensamiento de los profetas mediante la historia de la Escritura. Nos dice que en primer lugar, deberá seguirse el orden ya indicado en su método sintético y comenzar por lo más general, esforzándose ante todo por aprender en los pasajes más claros de la Escritura lo que es profecía o revelación, y en qué consiste principalmente. Debe examinarse luego la naturaleza del milagro, y continuar así esclareciendo las nociones más generales que se encuentran en los libros santos. De éstas debe descenderse a las opiniones particulares de cada profeta y, finalmente al sentido peculiar de cada revelación o profecía de cada narración histórica y de cada milagro

Este es el método verdadero para interpretar la Sagrada Escritura, y Espinosa nos indicará que es el más seguro, el único que puede llevarnos a penetrar en su verdadero sentido. Refiriéndose a la tradición de la interpretación rabínica y católica, nos dice que:

Confieso que si por verdadera tradición poseyéramos la verdadera explicación de las profecías, recogida de boca de los profetas y tal como aseguran tenerla los fariseos, o si, como los católicos romanos, pudiéramos dirigirnos a un pontífice, según ellos infalible en la interpretación de los libros santos, entonces confieso obtendríamos mayor seguridad que lo que propongo.

Pero nos dice que la Tradición farisea o católica romana son inseguras. La infalibilidad del papa no está demostrada, ni está aceptada por los judíos, y los cristianos primitivos se separaron de la tradición judía.

Espinosa nos dice que su método admite la incorruptibilidad de ciertas tradiciones judías en lo que se refiere al significado de las palabras hebreas, pues se puede alterar el orden de un razonamiento, pero no suele ocurrir lo mismo con el significado de las palabras. Por eso la tradición judía está aparte de la tradición católica romana que no fue escrita en hebreo, y que en la época de Espinosa la tradición católica romana no conocía el hebreo como en la actualidad.

El filósofo, nos hace una apreciación filológica muy importante en su método, nos dice que tanto el vulgo como los doctos hablan el mismo idioma, pero sólo los últimos son los depositarios del sentido del discurso y de los libros, y esto justifica que los sabios hubiesen podido alterar el significado de las palabras. Después nos dice que si alguien hubiese querido alterar el valor de alguna palabra, se hubiera tenido que atender al nuevo, cada vez que hubiera querido usarla en la conversación, el discurso o la escritura. Y esta es la clave de la interpretación de los cambios en las palabras en la Sagrada Escritura. Por estas razones Espinosa deduce que a nadie se le ha ocurrido corromper un idioma a propósito, sino que el pensamiento de un escrito ha podido alterarse en el sentido de un discurso y darle una interpretación falsa.

Espinosa nos explica también, las limitaciones de su método. Y como éste consiste en pedir únicamente a la Escritura el conocimiento de sí misma, es el único verdadero, y si éste método no pueda darnos la fiel explicación de un pasaje de los libros santos, habremos de desesperar de encontrarla. Además de esta limitación, el mismo conocimiento del idioma hebreo supone también otra dificultad: Espinosa nos dice que las antiguas gramáticas hebreas nada nos dejaron sobre los fundamentos de este idioma y su teoría. Al menos él o ha hallado ningún vestigio de ella, y carece de diccionario, gramática y retórica hebreos. Los judíos perdieron su nacionalidad, gloria y esplendor y nada tiene de particular después de las desgracias y persecuciones por ellos sufridas. Apenas se conservan algunos vestigios de su idioma y algún monumento de su literatura. La mayor parte de sus nombres, los de frutas, aves y pescados, perecieron con el tiempo. Desconocida y en manos de la controversia está la significación de palabras y verbos que en la Biblia se encuentran.

Tampoco existe la sintaxis de ese idioma y sus términos y locuciones propias no han podido resistir a la acción devoradora del tiempo, que los borró de la memoria humana. Por eso se comprenden las dificultades para hallar como quisiéramos todos los sentidos que cada pasaje pudo recibir de los modismos del lenguaje y que en muchos sitios aparecerá en sentido confuso, y casi ininteligible, aunque la construcción sea de términos conocidísimos.

Además de los defectos de una historia completa del hebreo, agréguense las dificultades que nacen de la constitución y naturaleza misma de este idioma. Son tan grandes y frecuentes las ambigüedades, que es casi imposible establecer un verdadero método para dar su verdadero sentido a todos los pasajes de la Escritura. Para convencerse de esto, no hay sino que observar que entre otras causas de ambigüedad comunes a todos los idiomas, el hebreo tiene otras particulares de donde resulta un sinnúmero de equívocos inevitables.

La primera causa de ambigüedad y oscuridad procede de que en los libros santos se toman una por otra y permutan las letras de un mismo órgano. En efecto, dividen los hebreos las letras del alfabeto en cinco grupos que comprenden a las cinco partes de la

boca que se sirven para la pronunciación, a saber, los labios, la lengua los dientes, el paladar y la glotis. Por ejemplo, alef, het; jayiny je se llaman guturales y suele trocarse entre sí indiferentemente. Así, el, que significa hacia, suele tomarse por gal, que significa debajo, y recíprocamente. De aquí que todas las partes del discurso sean casi siempre ambiguas o al menos que carezcan de verdadero sentido.

La segunda causa de las ambigüedades, es la de que las conjunciones y adverbios tienen varios significados. Por ejemplo: ׀ wan es conjuntiva o disyuntiva, y significa y, mas, por, que, entonces. ׃ Qui tiene igualmente siete u ocho significados, a saber porque, aunque, si, cuando, lo mismo que, lo que, combustión, etc. Y otro tanto ocurre con casi todas las partículas.

Pero hay otra tercera causa, de múltiples ambigüedades: los verbos, en hebreo, no tienen el indicativo ni presente, ni imperfecto, ni pluscuamperfecto, ni futuro perfecto, ni los restantes tiempos más usados en los demás idiomas. El imperativo e infinitivo no tienen más que presente, y, finalmente, carecen completamente del subjuntivo. Y aunque no sea difícil reparar esta falta de tiempos y modos por reglas deducidas de principios léxicos, los más antiguos escritores las han olvidado, usando indistintamente el futuro por presente y por pretérito, y recíprocamente el pretérito por el futuro, sirviéndose del indicativo para imperativo y subjuntivo, y ocasionando, finalmente, infinitas anfibologías.

Hay otras dos causas de ambigüedad más trascendentales. La primera es la de que en hebreo no hay vocales, y la segunda que no hay ningún signo que sirva para separar las frases y pronunciar las palabras.

Espinosa sabe perfectamente que todo esto lo separa la Biblia por puntos y acentos. Pero no debemos fiarnos, nos dice, de ellos “sabiendo que fueron imaginados e introducidos posteriormente por hombres cuya autoridad no es muy grande para nosotros.”(TT, Cap. VII) Está perfectamente comprobado que los antiguos hebreos escribían sin puntos (esto es, sin vocales ni acentos), de suerte que los intérpretes posteriores los agregaron al texto, según como entendían, de donde se sigue que sólo pueden verse en éste sus opiniones particulares y no dar a signos arbitrarios más autoridad que la de una explicación propiamente dicha.

El filósofo filólogo, nos pone un ejemplo de confusión de palabras hebreas a las que se les ha puesto la vocal punteada, "así confundieron mate por mite al confundir las vocales a/e con las i/e"⁵⁸. Nos explica que por ignorar todas estas circunstancias, no comprenden mucho que el autor de la epístola a los hebreos está perfectamente disculpado si (Hebr. cap. 11) interpretó el texto del capítulo 47 del Génesis de un modo muy diferente de lo que dice el texto con sus puntos. Espinosa no cree que el Apóstol san Pablo debiera dirigirse a los puntuadores para entender la Escritura, sino más bien que éstos fueran sospechosos. Espinosa, para demostrarlo, al mismo tiempo que demuestra que tal diversidad de interpretación procede de la falta de puntos vocales, expone los dos sentidos que han solido darse a este pasaje de la Escritura: Los masoretas entendieron: “E Israel se inclinó sobre el borde de su lecho”. Y en cambio el jayin en aleph, por ser de igual

⁵⁸ En la actualidad cuando se estudia Hebreo I ponemos las vocales punteadas en las consonantes, pero en Israel los hebreos no necesitan las vocales punteadas. Además de la dificultad de que el hebreo es consonántico tiene dos registros de letras para las mayúsculas y para las minúsculas.

órgano, “hacia el borde de su lecho מִיִּטָּה”. San Pablo, entendió por el contrario: “E Israel se apoyó en el extremo de su cayado קִנָּה”. Espinosa nos explica en qué consiste esta diferencia, en que en vez de mate leyó mita diferencia que consiste exclusivamente en las vocales. Y como el relato del Génesis se refiere únicamente a la vejez de Jacob y no a su enfermedad, de que sólo se habla en el capítulo siguiente, es verosímil que el escritor quiso decir que Jacob se apoyó en su cayado, acción muy natural en un anciano, y no en el borde de su lecho.

Espinosa nos dice que tal manera de entender el texto ofrece una ventaja, que no exige imponer ninguna alteración de las letras, y este ejemplo puede servir no solamente para demostrar la conformidad de este pasaje del Génesis con el texto de la epístola a los hebreos, sino también para acreditar cuán poco debe fiarse de la acentuación y la puntuación actuales de la Biblia, de donde resulta que se las debe tener por sospechosas y revisar nuevamente el texto, si se quiere interpretar sin prejuicio la Sagrada Escritura.

Por eso nos dice Espinosa que es fácil esclarecer por la índole y estructura del hebreo que no hay un método que evite todas sus dificultades. No puede esperarse conseguirlo por la comparación de los pasajes, por más que esto sea lo más indicado para conocer el propio sentido de cada uno, entre una infinidad de otros varios sentidos que autorice el uso del lenguaje. Pero es muy casual que un texto sirva para explicar otro, pues ningún profeta escribió para sus propias palabras o las de sus precursores. Por otra parte, Espinosa nos dice que tampoco podemos deducir el pensamiento de un profeta, de un apóstol, etc, del otro profeta o apóstol, sino en lo que se refiere a la práctica de la vida. Pero desde el momento que se trata de asuntos especulativos o narraciones históricas y milagrosas, es absolutamente imposible tal cosa.

El método de Espinosa también requiere conocer la historia de todos los libros de la Escritura. Pero esta historia suele ser para muchos desconocida, porque ignoran o tienen dudas de quién fue el autor de cada libro. En los siguientes capítulos Espinosa descubrió con su método que Moisés no era el autor de todo el Pentateuco como se pensaba. Espinosa nos indica que además desconocemos el tiempo y la ocasión en que se escribieron estas obras, cuyo autor desconocemos. La moderna arqueología nos ha dado muchas explicaciones de los datos temporales que en la época de Espinosa aun se desconocían. Y más aún, ignoramos las manos que las recogieron, y si los ejemplares que conocemos fueron los únicos o si hubo otros algo cambiados. Espinosa nos dice que supongamos que acabamos de leer en una obra cosas increíbles e incomprensibles o confusas. Que además no conocemos el autor, ni el tiempo, ni la ocasión de su escrito. Y es claro que en vano se intentaría asegurar el verdadero sentido de sus palabras, puesto que sería imposible saber cual fue o pudo ser la intención que las dictó. Si se conocen todas esas circunstancias, entonces, ya con espíritu libre de prejuicios, se podría determinar lo que debe y lo que no debe atribuirse al autor o inspirador de la obra. El filósofo nos indica también que hay una regla básica para interpretar el libro, consistente en no atribuirle sino lo que efectivamente dice y lo que toleraban las circunstancias del autor y el tiempo en que escribió.

Espinosa nos dice que para interpretar obras que contienen cosas oscuras e incomprensibles, es necesario conocer los autores. Asimismo se comprende que no sería posible discernir, entre lecciones tan diferentes como ofrecen las historias oscuras, cuáles son las verdaderas, a menos de saber en qué ejemplares se hallaron tales lecciones o versiones, o si hay otras dadas por hombres más autorizados

Otra dificultad del método de Espinosa, que él mismo nos explica, es la de que en la interpretación de ciertos libros de la Escritura, no los tenemos en el mismo idioma que se escribieron. Por ejemplo, Espinosa dice que el evangelio de San Mateo, el más judío de los sinópticos, y aun la epístola a los hebreos, se escribieron en hebreo, pero no existe su texto primitivo. Tampoco se sabe en qué idioma se escribió el libro de Job. Espinosa nos indica que Aben-Hezra, en sus comentarios, sostiene que fue traducido de otro idioma al hebreo y explica de este modo sus oscuridades

El filósofo nos informa que todas estas dificultades deben superarse cuando se quiere interpretar la Escritura con el apoyo de la historia. Y si no se puede interpretar con estas formas filológicas e históricas, conviene ignorar el verdadero sentido de muchos pasajes de los libros santos, si no se quieren caer en meras conjeturas.

El filósofo judío, observa que estas dificultades no se presentan en los profetas, sino al tratar de cosas superiores a la razón, o que sólo a la imaginación se refieren, porque en todas aquellas otras que el entendimiento puede alcanzar de un modo claro y distinto, y que son por sí mismas concebibles, es inútil toda expresión oscura, pues las entendemos fácilmente.

El holandés nos indica, en relación a su método geométrico, que los libros de Euclides se dejan entender en toda clase de idiomas, y que no es necesario para penetrar su pensamiento y estar seguro del verdadero sentido de sus palabras, conocer perfectamente el idioma griego en que se escribió. Basta tener un conocimiento “común de que sería capaz un niño.”(TTP, Cap.VII) Tampoco se necesita conocer la vida de este autor, sus hábitos, preocupaciones, tiempo e idioma en que escribió sus obras, a quién las dedicó, vicisitudes que ha sufrido, interpretaciones que les ha dado, y cómo y por quién quedó fundada su autoridad científica. Espinosa nos indica que esto que explica de Euclides, puede ampliarse a cuantos han tratado de cosas concebibles por sí mismas. Y por eso afirma que nada hay más fácil que las verdades morales. Pues el comprender la Escritura mediante su historia, y establecer su verdadero sentido, al ser comunes a todos los principios de la verdadera piedad, se expresan en los términos más familiares y fácil de comprender para todos. Porque Espinosa nos dice que la salvación y la verdadera beatitud consisten en la paz del alma. “Pero el alma solo reposa en la clara inteligencia de las cosas, de donde evidentemente se sigue que podemos con toda certeza, llegar al sentido de la Escritura en cuanto se refiere a la salvación y beatitud.(TRE, Cap. III; TTP, Cap. VII) Y siendo así Espinosa nos dice que no tenemos que preocuparnos de las demás cosas difíciles de la escritura.

Espinosa nos comunica que su método para interpretar Los Libros Santos, no pide más luz que la de la razón natural, cuya función y poder consisten, en conducir el espíritu por consecuencias legítimas de lo conocido, o dado como tal, a lo oscuro o desconocido. Este es el único procedimiento para su método, y si por él como ha reconocido, no se dominan todas las dificultades que se hallan en la interpretación de los libros santos, no debe culpársele por tal insuficiencia. Pues la dificultad consiste en que no siempre han seguido los hombres la senda recta y segura. Cuando abandonan este camino, se ha hecho casi imposible andar por él un solo paso dadas las dificultades que han causado alejándose del camino más corto del método.

En la actualidad el método histórico-crítico, que nació desde la filosofía de Espinosa, ya no forma parte de la hermenéutica filosófica, tal como se entiende desde

Gadamer hasta Heidegger, sino que se ha difuminado en las ciencias religiosas. En la obra, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Zimmermann, indica que la Iglesia católica y la protestante, usan este método histórico-crítico aplicado al NT, que en nuestra época se ha desarrollado en los siguientes apartados: crítica textual (distingue bien entre las variantes para procurar determinar la lección que puede pasar por la primitiva), fuentes literarias (la clasificación de las fuentes que se hayan inscrito en el NT), historia de las formas (intenta señalar en las fuentes literarias la tradición subyacente, ilustra sobre su forma y el contexto), e historia de la redacción (es más reciente, después de la tradición oral, vino la redacción de los evangelistas, en el caso del NT). (1965, 3)

Los principios del método histórico-crítico, no consisten ni en interpretar la Escritura, ni por los prejuicios de la tradición, ni por los de la filosofía, los unos y los otros han sido invenciones humanas tomadas por las enseñanzas divinas. Partir de prejuicios de la tradición, es, bajo el pretexto de respeto a la palabra, ya proponer una interpretación fundada, no sobre la Razón y su poder de discernimiento, sino únicamente en las fuerzas del hábito y sobre la presión de una colectividad religiosa. Y partir de los prejuicios de la filosofía, es también falsificar la Escritura y crear un principio de discordia entre los hombres. Cada uno puede adaptar los textos de la Escritura a sus propias opiniones filosóficas, verdaderas o falsas, a condición que él reconozca que se trata únicamente de una adaptación y que distinga claramente lo que dice la Escritura ella misma, y lo que dice lo dice el mismo a propósito de la Escritura. Ninguna interpretación filosófica tiene la fuerza de un artículo de fe obligatorio para los fieles. Es necesario distinguir claramente la filosofía de la fe. La filosofía es un conocimiento racional, fundado sobre los principios que el entendimiento descubre el mismo, por su propia fuerza. La fe, por el contrario, debe fundarse únicamente sobre la Escritura y más concretamente sobre la revelación, donde no tendría ningún medio de distinguir la fe del saber si no se admita la existencia de una “luz profética” distinta de la “luz natural”. Se puede decir, que la fe tiene por principio, según Espinosa, la historia y la filología, pero estas disciplinas son necesarias, no para “explicar” la fe, sino para encontrar el significado exacto de su contenido.

Zac, considera que “nos equivocáramos al pensar que la crítica bíblica de Espinosa se refiere a una reducción naturalista” que se propusiera explicar lo que parece en primera impresión misteriosa y sobrenatural, por las leyes naturales. (1965, 26) El principio de su método excluye toda reducción de este género,

es necesario incluso, antes que todo, tomar precaución, cuando buscamos el sentido de la Escritura, de no tener el espíritu preocupado de razonamientos fundados sobre los principios del conocimiento natural (por no decir nada de los prejuicios). Con el fin de no confundir el sentido de un discurso con la verdad de las cosas, será necesario atenerse a encontrar el sentido apoyándose únicamente sobre el uso de la lengua o sobre los razonamientos teniendo su solo fundamento en la Escritura (TTP. Cap. VII)

De solo enim sensu orationum, precisa Espinosa, non aulem de earum veritate laboramus (TTP, Cap. VII)

No hay que confundir el verdadero sentido de los enunciados con la verdad de las cosas. Esta distinción entre el “verdadero sentido del discurso” y la “verdad del discurso” se encuentra en la obra de L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae interpres*, citada por Zac. (1965, 27) El verdadero sentido del discurso es aquel que es conforme con las ideas de

aquel que lo dice, sea por escrito, sea de viva voz, sin que se pida si esto que ha dicho corresponde o no a las cosas. Un discurso es verdadero, por el contrario, cuando se corresponde con las cosas mismas, es decir, con las cosas que existen en el entendimiento de aquel que enuncia el discurso.

Pero Louis Mayer afirma que Dios ha asistido a los escribas del espíritu de la verdad, en el momento en el que redactaban los textos. En el caso de la escritura todo lo que es contrario a la verdad es igualmente contrario al buen sentido. El papel del intérprete es, en el caso donde el pasaje de la escritura sufre varias interpretaciones, el de no admitir más que el que está de acuerdo con la verdad de la cosa, y excluirá todos los demás.

Zac, indica que esta afirmación, se deriva de la concepción que tiene el autor de la revelación. Afirma que la revelación es una cosa sobrenatural, que sobrepasa las fuerzas de la naturaleza humana, donde se pone del lado de los entusiastas y de los fanáticos. Por la revelación interna del Espíritu Santo, no hay que entender más que la percepción clara y distinta del entendimiento producido por el Espíritu Santo en los espíritus de los fieles, acompañado de la conciencia íntima de esta percepción y la adhesión íntima que se acuerde. De donde resulta que “la filosofía, conocimiento verdadero, deducida a partir de los principios de la luz natural y demostrada apodóticamente, es la norma infalible y cierta de toda interpretación de la Escritura.” (1965, 27)

Según Zac, Espinosa al menos hasta cuando expone los principios de su método, sostiene un punto de vista enteramente opuesto. No se trata de saber si lo que la Escritura nos enseña es verdadero o no, o si se acuerda o no con la “verdadera filosofía”, sino de saber con certeza lo que la Escritura o el Santo Espíritu quieren enseñarnos. (1965, 28) Cuando Moisés dice que Dios es un fuego o que Dios es envidioso, estas afirmaciones son incontestables, muy oscuras, por lo que respecta a la razón. La filosofía las rechaza como falsas e incompatibles en la naturaleza de Dios. Pero el intérprete de la Escritura tiene que enunciar de manera clara:

cuando el sentido literal está en contradicción con la luz natural, si no se opone limpiamente a los principios fundamentales sacados de la historia crítica de la Escritura, es necesario mantenerlos. Al contrario, si estas palabras se encuentran por su interpretación literal, contradiciendo los principios de la Escritura, aunque se consideren los mejores del mundo unidos a la razón, es necesario admitir otra interpretación, quiero decir una interpretación metafórica. (TTP, Cap. VII)

Por ejemplo, Moisés ha creído que Dios es o no un fuego. Este enunciado es claro, por consecuencia, es necesario admitir que Moisés lo ha creído a pesar de las protestas de la razón. Pero se encuentra que Moisés afirma igualmente que Dios, no tiene ningún parecido con las cosas visibles. Zac se pregunta si no se estará contradiciendo (1965, 28) y nos indica que Espinosa considera que la misma Escritura es a la que hay que pedirle una respuesta a este interrogante. así, analizando la lengua hebreo, el judío holandés considera que partiendo del uso de la lengua, se aprende que las palabras פֶּטֶר “fuego” se toma también por “cólera” y “envidia” y se puede concluir que diciendo que “Dios es un fuego,” el quiere decir que “Dios es celoso”. Esta última afirmación es contraria a la verdad de las cosas, pero dado que Moisés no enseña en ninguna parte que Dios está exento de pasiones, nosotros debemos admitir que esta era verdaderamente su opinión.

En esta deducción podemos ver como el método geométrico está en el trasfondo también del método histórico-crítico, pues si una idea no es contradictoria con el sistema

es lógico mantenerla y deducir aquellas otras ideas que no vayan en contra del principio más básico de contradicción. De la misma manera las interpretaciones sinónimas de las palabras, se pueden entender según el principio de la igualdad, y por tanto sustituirlas unas por otras. Así es sinónimo en la tradición hebrea sustituir fuego por cólera, y Espinosa además ve que no es contradictorio dentro del sistema. Por tanto en la interpretación histórico-crítico también puede haber una axiomatización invisible.

Lo que Zac no acepta de Louis Meyer, es que admite, como principio del método, que la “revelación profética” se distingue de la “revelación natural”. Una de las ventajas del método de interpretación de la Escritura, es que ella permite una lectura de la Escritura conforme al verdadero pensamiento natural de los autores. El método quiere que la interpretación se haga a partir de la Escritura misma, sin ninguna referencia a la filosofía, incluso cuando se trata de la filosofía verdadera.

El movimiento del espíritu en la interpretación de la Escritura debe ser análogo a aquel que sirve para explicar la Naturaleza. Por eso el método geométrico está íntimamente relacionado con el método histórico-crítico en Espinosa. Desde Galileo, los físicos renunciando a las explicaciones finalistas dirigidas a la idea de un Dios trascendente al mundo. La explicación física no debe desbordar los marcos de la naturaleza

Partiendo de “cosas singulares y cambiantes”, ella se propone determinarlas, por un uso apropiado de la observación y de la experimentación y de relacionarlo en seguida con la “serie de cosas fijas y eternas”, es decir con las leyes del movimiento inscritas, como “en un código”, dentro de los modos infinitos e inmediatos de Dios (TRE, 100)

De la misma manera que la interpretación de la Naturaleza por la Naturaleza parte de datos ciertos y conducidos por el procedimiento de las variaciones de casos reales, a una delimitación de los conceptos, se integran en una explicación de cosas naturales, fundada sobre el principio de la inteligibilidad universal, consecuencia de la “filosofía verdadera”, de la misma forma la “interpretación de la Escritura por la Escritura” comporta estados diferentes: investigación histórica, delimitación de conceptos, descubrimiento de la doctrina universal de la Escritura, aplicación de esta doctrina a la diversidad de situaciones particulares, de las que se ocupa la Escritura.

a) “Investigación histórica”, examen metódico de los textos sagrados para recoger los “datos ciertos”. Lo que la observación y la experimentación son para la interpretación de la naturaleza, el conocimiento histórico y filosófico es por la interpretación de la Escritura. Aquí, como en la interpretación de la naturaleza, no se trata de aceptar sin discernimiento todos los detalles estúpidos e incoherentes que sean, pero si de desprenderse metódicamente por una confrontación de textos, a un triple punto de vista lingüístico, histórico y filosófico, el verdadero pensamiento de su autores.

La investigación histórica comporta según Espinosa:

1. Una “crítica de autenticidad” Si tenemos el original o la copia. Si la copia es fiel al nombre. En este último caso, cuáles son los errores que se puede encontrar. Si estos errores son involuntarios o premeditados. Si han sido corregidos por los hombres dignos de fe o no.

2. Una “crítica de comprensión de su origen”. En qué ocasiones, en que tiempo, por que nación y en qué siglo cada libro fue redactado. En el caso donde la unidad de un libro es poco probable, cual es la fuente de sus diferentes partes
3. Una “crítica de comprensión y de credibilidad”. Cual es el verdadero pensamiento de los autores de estos libros y qué razones tenemos de creer en la sinceridad y la validez de sus términos

Una interpretación correcta de la Escritura exige pues una cultura sólida a la vez filosófica e histórica. No se sabrá en efecto, detectar los errores de los copistas y comprender las diversas significaciones de palabras de la Escritura, sin un conocimiento profundo del hebreo (vocabulario, gramática, expresiones particulares, ortografía, etc)

el conocimiento de la historia es igualmente necesario para establecer la genealogía de las obras bíblicas, para identificar las lecciones dudosas y las cronologías dudosas y, en fin, para comprender los libros de la Escritura, la vida de las costumbres de los autores y la finalidad que se han propuesto. (TTP. Cap. VII)

b) “Determinación de conceptos.” De la misma manera que el sabio, al hablar de datos ciertos, procede a una delimitación de los conceptos, de igual forma la exégesis de la Escritura debe proceder, por un estudio comparativo de los diferentes sentidos de las palabras, a partir de los textos mismos, a la determinación de un cierto número de conceptos precisos, que se transforman tanto en herramientas intelectuales que deben servir para despejar el contenido de la fe. Es así por ejemplo, que Espinosa se pregunta lo que es un profeta, en que consiste la revelación, que sentido es necesario dar a la expresión “elección del pueblo judío”, o a aquella otra del “reino de Dios”, lo que es un milagro...etc. Es partiendo de estos conceptos que el buscará a esclarecer las opiniones cercanas a cada profeta y las revelaciones en las que ellos han estado los instrumentos.

c) “Descubrimiento de la doctrina universal”, fundamento de todas las enseñanzas de la Escritura. De la misma manera que el sabio, después de haber atado de nuevo los datos a las leyes universales inscritas, como “en un código”, en los modos infinitos y inmediatos de Dios, podrá enseguida deducir la explicación de cosas, cada vez menos universales, hasta cosas singulares, de la misma forma la exégesis bíblica persigue su investigación histórica con el fin de desprenderse de la doctrina universal de la Escritura que permitirá comprender el sentido exacto de las reglas particulares.

d) “Aplicación de esta doctrina a las situaciones particulares”.- La aplicación de las enseñanzas menos universales relacionadas a la acción cotidiana no se puede hacer mecánicamente. Ella exige el uso de un razonamiento denso constantemente por la investigación histórica. Hasta que se ha desprendido de la doctrina universal de la Escritura. Zac ve muy lejos que esta doctrina concierna, por lo menos según la exégesis espinosista, no a la especulación pero si únicamente y exclusivamente, al amor de Dios y al amor de los hombres hacia Dios, que se deducirá de las enseñanzas menos universales, es decir, las reglas virtuosas se derivan de las diversas ocurrencias de la vida. Pero se encuentra a veces que las reglas particulares que los profetas aplican se encuentran en contradicción con la doctrina universal. Se pregunta entonces, habiendo recurrido a la investigación histórica, en qué ocasión, en qué tiempo y por qué los textos opuestos han sido escritos. Es así, por ejemplo, que hay una contradicción entre la ley

de talión prescrita por Moisés, en la que todos los profetas tienen reconocido la autoridad divina excepcional, y el principio de no resistencia a la violencia, preconizado por el profeta Jeremías. No se sabrá comprender la razón de esta contradicción, sin conocer la época y el momento donde Jeremías ha profetizado. “La no resistencia a la violencia no se concibe en efecto, más que en una época donde el arbitraje de la ley y del Estado ha perdido la razón de ser” (TTP, Cap. VII)

Al parecer de Zac, es necesario precisar bien que si el método filosófico e histórico es, en la interpretación de la Escritura, el equivalente del método experimental en las ciencias de la naturaleza- Considera que “no reposa, no obstante, sobre los mismos principios que el método experimental”. (1965,34) El método experimental reposa, en efecto, según Espinosa, racionalista absoluto, sobre el principio de la inteligibilidad total de la naturaleza. Pero la Escritura, no es inteligible en su totalidad. Su contenido, en su mayor parte, no puede estar deducido a partir de principios sorprendentes accesibles por la “luz natural”. La interpretación de la Escritura no debe estar determinada por la “historia universal de la naturaleza”, es decir conformemente al principio de la inteligibilidad universal de las cosas, pero únicamente por la “historia de la redacción sola”. Sin embargo yo considero que sí que reposa sobre los mismos principios que el método experimental, pues en la naturaleza también estamos limitados como en la Escritura al conocimiento de una parte. Solo conocemos dos atributos el pensamiento y la extensión, y entre ellos hay un paralelismo, de la misma manera solo conocemos los textos que nos han llegado de la Biblia, no la tradición oral que se ha ido transmitiendo de generación en generación hasta que se redactó en Babilonia sobre el siglo VI durante el exilio (586-537 a.C.)

Por otra parte, es necesario precisar que el objetivo de esta interpretación, al menos si se considera la intención que la inspira, no es como la interpretación de la naturaleza, de desprenderse de las relaciones de causalidad, pero de formular las relaciones de significación. El método utilizado en el T.T.P. es enteramente diferente del que aplica en el T.P. En el T.P., la ciencia del hombre en su relación con sus semejantes, en la sociedad política, se presenta como una consecuencia de la E., es decir de la *philosophie vraie*. El hombre no es un “imperio dentro de un imperio”. Él está sometido como todas las cosas naturales a las leyes universales de la naturaleza. La idea de “ley de la naturaleza” tal que Galileo la ha concebido, se aplica en todo su rigor a las realidades políticas. “La verdadera ciencia del hombre es explicada, no por valores y fines, sino por causas naturales.” (TP, Cap. I) Pero el gran descubrimiento de Espinosa en el T.T.P. consiste, al contrario, en mostrar que se puede utilizar, a fin de comprender el sentido exacto de las ideas contenidas en los textos sagrados, un método tan riguroso que el método de los sabios, sin buscar la explicación por las causas. Zac dice que ciertos autores contemporáneos, retomando una célebre distinción de Dilthey, oponen lo que ellos llaman comprensión, descubrimiento de un sentido, de la explicación por las causas. La palabra “interpretación”, en la expresión “interpretación de la Escritura por ella misma”, significa comprensión del verdadero sentido de las enseñanzas de la Escritura, pero al mismo tiempo ella significa comprensión no espontánea, pero llevada a un esfuerzo metódico y crítico, armado de los mismos procedimientos que han hecho sus pruebas dentro de las ciencias de la naturaleza.

Se puede tener la tentación de reprochar al método de interpretación de la Escritura de Espinosa lo mismo que al de Abraham Ibn Ezra, comentador célebre de la

Escritura, pero Zac, explica que si se lee las dos introducciones a su comentario de la Torah, en el que Espinosa se inspira a menudo, se dará cuenta que “Abraham Ibn Ezra no aplica jamás el método crítico y permanece fiel a la ortodoxia judía” (1965, 37)

Ibn Ezra critica las exégesis que, a propósito de tales o tales versículos de la Escritura, se dirigen a controversias sobre los problemas metafísicos, físicos e incluso médicos. La voz donde estos exegetas se incorporan no conduce a ninguna parte. Es severo con los exegetas fantasiosos que, sin tener en cuenta el sentido exacto de palabras y de reglas de la gramática, encuentran en los versos bíblicos, los pretextos para hacer comentarios de homilias, a fin de procurar a los auditores de la sinagoga una satisfacción intelectual, espiritual y moral. Critica también violentamente a todos los que sondean los misterios de la Escritura y solo encuentran enigmas y parábolas. Usa la Escritura a su agrado: tanto se añade, tanto se mutilan palabras, tanto se mejoran, tanto se empeora, cada uno según su pensamiento y según el grado de su inteligencia.

Espinosa objeta la misma razón que Ibn Ezra contra los que usan la interpretación alegórica de la Escritura: que deliran con los mismos profetas e intentan imponer a los otros como si fueran palabras sagradas lo que no son más que invenciones de su espíritu.

A pesar de estos atrevimientos, Ibn Ezra el rabino de Zaragoza, es profundamente ortodoxo, respetuoso no solamente con los mandamientos de la Torah, sino de la tradición talmúdica. Por eso ataca a los judíos Caraitas que solo aceptan la Ley escrita, pero rechazan la misnah y la gmara (enseñanzas orales). Hay, afirma Ibn Ezra, mandamientos prescritos por la Torah que es imposible de interpretar, sin referirse a la tradición bíblica oral. Como por ejemplo, celebrar las fiestas y particularmente el kipur. La enseñanza escrita y la enseñanza oral tienen el mismo fundamento. Nosotros hemos recibido la enseñanza oral de nuestros ancestros al mismo grado que la enseñanza escrita. Si la enseñanza oral es falsa, la enseñanza escrita no tiene remedio.

Así Abraham Ibn Ezra, precisa que su interpretación, según el sentido de las palabras, las reglas gramaticales y la serie de las ideas (hawamanah hapsuiah) se aplica sobre todo a los relatos y a todo lo que no concierne a las ordenanzas de la Torah. En cuanto a estas últimas es la interpretación del tana'im, autores de la misnah, y de amora'im, autores de la gmara, quienes hacen la ley, incluso si ella es contraria a las reglas de la Gramática. Estas han conocido el verdadero sentido de los mandamientos, mejor que todas las generaciones ulteriores.

En la medida en que la interpretación talmista es posible desde el punto de vista gramatical, se la debe añadir a la interpretación literal. El dras (comentario libre) es por relación a psat (interpretación literal) lo que el vestido es por relación al cuerpo. Pero a través de los comentarios libres hay quienes son como vestidos de seda que cogen bien la forma del cuerpo, y otros, por el contrario, que son como sacos. Los comentarios talmúdicos son como los vestidos finos de seda.

Las palabras hebreas tienen sentidos ambiguos. En este último caso, los dos sentidos son verdaderos, pues todo tiene un sentido dentro de la Escritura. Se puede entonces aceptar a la vez el sentido explícito y el sentido oculto

En opinión de Zac, es un error afirmar que el judío de Zaragoza, Abraham In Ezra es un predecesor del autor del Tratado teológico-político. Es verdad que se encuentra en los comentarios de Ibn Ezra varias afirmaciones que tienen un acento filosófico. Zac

explica que es así que Ibn Ezra declara que el Uno, autor de todo, es la misma totalidad, que el conoce cada parte por la voz de todo y no por la voz de las partes, que en él la ciencia y el objeto no son nada más que Uno, etc Pero como dice M. G. Vajda, según lo cita Zac, Ibn Ezra, está falto de método riguroso y su escrito crítico es a menudo puesto en jaque por la explosión de la “fe del carbonero (1965, 39)

La actitud de Espinosa es revolucionaria. El rechaza enteramente la tradición de la enseñanza oral. Ella es, a pasar de su ancianidad, una invención puramente humana. Las raras veces que Espinosa cita el Talmud, es para demostrar la inverosimilitud de sus afirmaciones y el no hace ninguna diferencia entre la halakah y la hagadah.

Si se propone detectar las partes corrompidas de la Escritura, sus dudas cronológicas, la diversidad de variantes de los mismos relatos que pululan, la ausencia de unidad dentro del pensamiento bíblico, en cuanto a los dogmas esenciales de la fe, es precisamente porque quiere probar, que la divinidad de la Palabra de Dios, no se identifica con la divinidad de la Escritura como canon intangible.

Tal como nos informa Zac, el método de la interpretación de la Escritura de Espinosa no tiene nada que hacer con el método de “psat”. Es un método crítico e histórico que como el método experimental, hace apelación a la fe de los razonamientos y a la observación. Espinosa se esfuerza, escribe a Oldenburg, en el T.T.P, en devaluar “los prejuicios de los teólogos y de desalojarlos espíritus de los más entendidos, pues la suerte de la libertad de filosofar está en juego. Partiendo de este análisis, Zac nos dice que se puede responder también a una cuestión a menudo debatida. En que medida Richard Simon, autor de la Historia crítica del Viejo Testamento, ha tenido que sufrir la influencia del autor del T.T.P. Es verdad que el erudito católico, como el filósofo judío, atacan al dogmatismo tradicional en materia de exégesis bíblica y se esfuerzan en reconstruir la historia literaria del pueblo judío: “lejos de haber sido, como lo afirman los rabinos, el objeto de una conversación providencial milagrosa, los textos de la Escritura han estado constantemente modificados por los copistas a lo largo de los siglos (1965, 40)

Como cita Zac a Richard Simon, éste nos indica que Espinosa “permanece fiel al espíritu de la exégesis tradicional”. La doctrina de la inspiración sobrenatural de los escribas le permite ver en los libros santos una revelación positiva y una profecía. La inspiración de los escribas no consisten en un dictado palabra a palabra del texto sagrado por Dios, pero dentro de una asistencia en la elección del pensamiento y de las palabras. “La diferencia entre los escribas judíos y los escribas egipcios es que los primeros gozaban de la inspiración profética, entendida en sentido largo. La ambición de Espinosa era, al contrario, la de interpretar la Escritura independientemente de toda la tradición teológica o filosófica. Este es el sentido exacto de la regla de la interpretación de la Escritura por la Escritura. A pesar que Richard Simon dice que hace ante todo un trabajo de erudición, Espinosa persigue un objetivo de orden político y más precisamente quiere mostrar como la sociedad política debe ser acondicionada para que la vida filosófica, expresión de la espontaneidad del entendimiento y fundada sobre la libertad del juramento, pueda transformarse en un medio de vida para la gran mayoría de las personas posibles. Lo que cuenta, después de comprender el T.T.P. no es solo el examen de sus argumentos, sino las consecuencias que saca y que Richard Simon no duda en rechazar. Zac cita textualmente a Simon, indicándonos que: “La gran diferencia entre Espinosa y

Richard Simon, dice H. Margival, es que Espinosa es por excelencia un dogmático en exégesis como en filosofía, mientras que Richard Simon es un puro crítico” (1965, 41)

Espinosa es dogmático en filosofía, está convencido que el entendimiento humano, siguiendo el método que propone, puede acceder a la absoluta verdad. Su *Ética*, declara, es verdadera y reposa sobre las demostraciones indudables. En el T.T.P., es crítico y lanza un combate a los prejuicios y a las supersticiones que los teólogos se ingenian en justificar por argumentos sacados de la Escritura. Pero es verdad que no tiene una “crítica pura,” se la entiende por ella un erudito que utiliza el método crítico por él mismo, en un objetivo puramente científico. La crítica de Espinosa es a la vez un alegato y un combate. Combate directamente por la libertad del pensamiento para todos y, indirectamente por su propia libertad y por la libertad de todos los que tienen bastante coraje para implicarse con él en la vía ardua que conduce a la vida por la filosofía, es decir por el conocimiento verdadero.

Al proponer a los lectores de la Escritura su nuevo método de la interpretación de la Escritura por la Escritura, Espinosa se propone en primer lugar designar los prejuicios de la teología, uno de los más tenaces consiste en creer que el canon de la Escritura es la Palabra misma de Dios, y que el texto de la Escritura no ha sufrido ninguna modificación.

Zac, nos explica que a fin de preservar los textos sagrados de todo cambio que los hombres pudieran introducir a lo largo de los siglos, los ancianos doctores judíos han inventado un método (la Massora) que les permitía contar los versículos, las palabras, las letras e incluso las diferentes formas de las letras. “Ellos parten del principio que todo en la Biblia tiene un sentido comunicado por Dios, las notas marginales, las lagunas e incluso las formas y dimensiones de las letras.” (1965, 42)

Este respeto a las letras se explica porque los rabinos están convencidos que todos los libros de la Escritura han sido escritos por aquellos que llevan su nombre, bajo el dictado del Espíritu Santo. En hebreo el Antiguo Testamento está designado por la palabra טאנאק “Tanak,” pues las tres consonantes “Tou, Nun y Cou” son abreviaturas de la palabra תורה Torah (Pentateuco), נביאים “nebi’yim” (profetas) y כתבים “iclubiyim” (los Escritos de los Hagiógrafos). La tradición rabínica enseña que Moisés ha escrito la Torah y, al redactarla, la ha consagrado. Los profetas comprenden los primeros profetas (nebi’yim ri’soniyim) y los últimos profetas (nebi’yimóhroniyim) los primeros profetas contienen los cuatro libros históricos (Josué, Jueces, Samuel y Reyes). Estos libros históricos constituyen los “primeros profetas”, de entrada, porque tienen cosas de profetas (Josué, Samuel, God y Natam, los grandes profetas cuyo libro de los Reyes relata las actas), etc, enseguida parece que han sido escritos por los profetas, escribas divinos y sagrados que ponen por escrito todo lo que consideraba el estado y la Religión. Los últimos profetas, grupo de libros propiamente proféticos (Isaías, Jeremías, Ezequiel y el Libro de los doce profetas) son sagrados porque han estado escritos por los profetas mismos que llevan su nombre. En fin, según Zac, se atribuye las Idubiyim es decir a los profetas el sentido propio de la palabra, es decir de los autores que sin ser profetas, fueron los elegidos de Dios, en razón de la perfección de sus costumbres y de su sabiduría. Esto es así que, según la tradición, se le atribuye Moisés el haber escrito el Libro de Job. El rey Salomón habría sido el autor de los Proverbios, del Cantar de los cantares y *del* Eclesiástico, Jeremías habría redactado igualmente el libro de las Lamentaciones. Y los

de Esdras y Nehemías, y los Paralipómenos serían la obra de *Esdras y Nehemías*, ellos mismos profetas. (1965, 43)

Todo es sagrado en los libros de la Escritura, porque está redactado por “hombres de Dios”. El canon, es decir la lista normativa de los libros sagrados, es igualmente intangible, dado que, según la tradición, ha sido establecido definitivamente por “la Gran Sinagoga, compuesta de 120 miembros presidida por Esdras, Daniel, Ageo, Zacarías, etc, es decir por los profetas” (TTP, Cap. X)

Espinosa no se propone arreglar los errores en nombre de la erudición, y de establecer los resultados de su crítica bíblica. Pues no presenta nunca soluciones definitivas, sino simples conjeturas. Después de haber mostrado que el Pentateuco y los Libros de Josué, de los Jueces, de Ruth, de Samuel y de los Reyes no han sido escritos no por varios autores, sino por uno solo, añade que el no puede mostrar con evidencia que fueron estos autores. “El sospecha que fue Edras”. (TTP, Cap. IX) El libro de Job quizás ha sido traducido al hebreo de otra lengua. Espinosa afirma que el lo supone con Ibn Ezra, pero deja este punto en suspense . (TTP Cap. X) El Libro de Daniel, afirma Espinosa, contiene, a partir del capítulo VIII, el texto mismo escrito por Daniel, pero dado que, a través de los primeros siete capítulos, seis están escritos en caldeo, se puede suponer que son sacados de las Crónicas caldeas. (TTP. Cap. X) Dado que el libro de Nehemías nos presenta una serie de la descendencia del Gran sacerdote Josué hasta Jedón, que según la tradición, habría acogido Alejandro el Grande en el templo de Jerusalén después de caída del imperio de los Persas, es necesario decir que los libros de Esdras-Nehemías no han sido escritos por *Esdras y Nehemías* ellos mismos. Es Ciro quien da a los judíos la autorización de reconstruir el Templo y es en tiempos de Ciro que Nehemías sale con Zorobabel para Jerusalén. Después de este momento hasta Darío, decimocuarto y último rey de los Persas, contemporáneo del Gran Sacerdote Jedón, se calculan más de doscientos treinta años. Por lo tanto *Esdras y Nehemías* no han podido sobrevivir a tantos reyes persas. “Se duda que estos libros hayan sido escritos después de la restauración del culto del Templo por Judas Macabeo.”(TTP, Cap. X)

Esta prudencia de Espinosa en estas afirmaciones se explica sin duda por el hecho que el filósofo está convencido que, a pesar de todas las precauciones metódicas, que el conocimiento histórico no puede jamás alcanzar el mismo grado de certeza que las ciencias de la naturaleza. El método histórico-crítico que está inspirado en el método de las ciencias naturales, no puede tener todas las certezas que el método geométrico de la física. Sin embargo yo creo que el mismo origen que subyace en el método experimental de la revolución científica, este mismo espíritu investigador, se encuentra en el método histórico-crítico, aunque aplicado a realidades diferentes. Pero fue precisamente el espíritu experimental, creo, el que le llevó también a Espinosa a indagar, con este método científico de su época, en un terreno virgen hasta entonces del campo de experimentación de la Biblia, cuyas características eran propicias para establecer la metodología geométrica, pues son textos antiguos que habían ido sufriendo modificaciones, que se podían entender dentro de ellos mismo, para esclarecer la verdad de los relatos, y la revelación divina. Seguramente los judíos también fueron afectados por la reforma de Lutero, que pedía solo ir a las Escrituras y alejarse de la propia filosofía, incluso la del mismo Espinosa.

Pero sobre todo no es la verdad histórica la que cuenta a los ojos de Espinosa, sino, al separar el grano de la cizaña, la determinación de la Palabra de Dios en toda su

pureza. Una interpretación como esta de los rabinos (la interpretación de la ortodoxia cristiana no difiere mucho de la de ellos) es peligrosa en sus consecuencias. Al hablar del principio que está blasfemado, hasta que se encuentra la causa de los textos mutilados y dudosos, las inversemblanzas y las variantes contradictorias de la narración, pueden reunirse a las tesis absurdas de los rabinos que inventan explicaciones y no ven más que misterios. Los malos son los que introducen en las Escrituras las invenciones que les place, ellos las presentan como sagradas, y apelando a la tradición, intentan imponerlas a los demás, acusando de ateísmo a los que rechazan seguirlos. Espinosa dice que los auténticos blasfemadores son ellos mismos, pues rechazan lo que hay de más claro en la Escritura, haciendo delirar a los profetas y a ellos mismos, y “prostituyendo las historias sagradas hasta el punto que ellas parecen divagar y confundir (TTP, Cap. X)

El holandés, en los capítulos VIII, IX y X del T.T.P. Explica los resultados de la crítica externa, pero según Zac, no se sustentan suficientemente en ellos mismos, sino que se integran en el conjunto de la demostración de Espinosa. La crítica externa no encuentra su sentido y su final más que en la crítica interna, y la crítica interna debe conducir a una formulación de una “religión universal,” lazo de unión entre los hombres en el respeto de su libertad de filosofar.

La tradición mantiene la tesis de la integridad de los textos de la Escritura, preservados por Dios de toda corrupción. Así cada palabra, cada letra e incluso los espacios vacíos tienen un sentido. Espinosa peca de mostrar que no solamente los errores han podido deslizarse de los textos sagrados como en otro texto cualquiera. Además las ambigüedades que provienen del hebreo, dan nacimiento a numerosas confusiones que dificultan el trabajo del intérprete.

Cuando se trata de textos de la Escritura en hebreo, la crítica de restitución es particularmente difícil. Al principio la ambigüedad viene de la oscuridad del texto proveniente de las confusiones posibles entre las letras resaltadas del propio texto. Es así que por medio de las letras “guturales” no hay nada más fácil que tomar un א Aleph por un He, un Hain o un Heth. Así los copistas han podido fácilmente remplazar la palabra בכיוון él (hacia) por la palabra ב אל (sobre) e inversamente.

Por otra parte, las conjugaciones y los adverbios tienen significaciones múltiples. Es así, por ejemplo, que la conjunción ו Vau es a la vez una conjugación de relación y de disyunción. La conjunción כ Ki tiene siete u ocho significaciones.

En fin, los verbos están faltos de ciertos tiempos y modos. Se puede tener certeza, gracias a las reglas deducidas de los principios de la lengua, reemplazar los verbos y modos incluso elegantemente, empleando indistintamente el futuro por el presente y el pretérito, e inversamente. Ellos emplean también el indicativo por el imperativo y el subjuntivo.

A esto se añade – lo que es muy importante para la demostración que Espinosa persigue- que las vocales-puntos han sido inventadas por los hombres de una época posterior. Los Ancianos – como lo establecen numerosos términos- han escrito sin vocales. En la actualidad también los hebreos nativos no necesitan las vocales, pues conocen de memoria el sonido de las consonantes, y solo ponen los puntos-vocales para los que se inician en el idioma. No conviene pues tomar los textos hebreos puntuados como “Palabra de Dios”. Los que han utilizado por primera vez las vocales punto, no tienen ninguna autoridad particular. Un lector, que quiere interpretar la Escritura sin

prejuzar, debe, cuando se encuentra en presencia de variantes llevadas a la confusión de vocales-puntos, considerar el texto como dudoso y tomar de nuevo el examen.

Zac, también indica la explicación de Espinosa sobre los acentos hebreos. Nos explica que los masoretas han añadido al texto acentos para distinguir las diferentes partes del discurso, para marcar la continuación del discurso, donde, en fin, para repartir el texto en versículos separados. Pero estos acentos, como las vocales puntos, han estado inventadas y instituidas tardíamente. Espinosa se pregunta entonces, ¿cuál es la confianza que nos pueden dar? (1965, 46)

El holandés, nos indica que en general, la ausencia de un diccionario, de una gramática hebrea y de una retórica, no permiten hacer conocer los giros propios del hebreo, lengua poética, donde las haya, que para el intérprete es muy difícil (TTP. Cap. VII). La gramática hebrea de Espinosa, comentada en esta tesis ayudó bastante a la interpretación de la Escritura.

Como indica Zac, “no hay que confundir traducción y autenticidad”. El análisis de la tradición, en la lectura de la Escritura, prueba que sea una invención humana que empuja a encontrar el verdadero pensamiento de los escribas sagrados. También nos comenta, que es todavía por esta lucha contra la falsificación del sentido de la escritura, llevada a la vez a la “idolatría de la letra” y a la ambición del devenir para todos los misterios, que se explica el largo desarrollo que Espinosa consagra a la discusión del valor de las notas marginales, de los qeri (lo que se tiene que leer) y geliyb (lo que está escrito) (1965, 47)

Los fariseos, explica Espinosa, afirman que las notas marginales han sido añadidas por los autores mismos de los libros sagrados, para darles significados a los misterios, y ellos emplean los argumentos siguientes:

-El uso en la lectura de la Biblia, ha retenido el sentido marginal (el qeri), Si el qeri ha sido una corrección del geliyb, se habrá debido escribir en el texto donde se quería que fuese puesto, y pasar así al qeri, O bien, si el uso de notas marginales tiene el mismo sentido que el texto original, entonces hay que concluir que tienen un valor igual.

-Dado que las faltas de transcripción son involuntarias, ellas deben ser variadas. En los cinco libros del Pentateuco, excepto en un solo pasaje, la palabra hebrea na'arah que significa “joven hija” y se escribe con un Hé al final, es reemplazado en el texto por la palabra na'ar, sin la Hé, que significa “chico”. Esta constante sustitución no puede ser considerado como un error del copista. Pues otro copista habría podido añadir a la palabra na'ar la letra que le faltaba. La hipótesis es la de que estas palabras han sido escritas por el escriba, con el deseo sagrado de significar alguna cosa.

Sin embargo, Espinosa refuta cuidadosamente estos argumentos:

-El uso en vigor en los fariseos, en la lectura de la Escritura, puede llevar a la superstición, porque habiendo encontrado las dos lecciones aceptables y no queriendo renunciar a ninguna de ellas, se ha decidido que la una sea escrita y que la otra sea leída.

-Los autores ancianos, dudaban para designar las cosas por su nombre y empleaban expresiones consideradas después como obscenas. Y para no chocar con el público, en el curso de la lectura de la Torah en la Sinagoga, el uso hacía que se introdujese para leer, a la vez que las palabras obscenas, otras palabras escritas en otro sitio sin obscenidad que eran más convenientes.

-Ciertos qri corrigen simplemente las expresiones muy usadas y caídas en desuso. Es así que si la palabra na- ar (chico) es empleada en lugar de la palabra na'arah (joven chica), antaño la palabra na'ar era común a los dos géneros y tenía la misma significación que la palabra latina juvenis. De la misma forma, la capital de los Hebreos se llamaba antaño no Jerusalaim, sino Jerusalén. La tercera persona del pronombre personal se dice hû con un Vau, para el masculino, y hiy, con un Iod para el femenino, pero antaño se distinguía el masculino y el femenino de la tercera persona del pronombre personal solamente por las vocales. En fin, las formas irregulares de los verbos han cambiado de una época a la otra y los Antiguos, por razón de elegancia, emplean las letras paragógicas Hè, Aleph, Mem, Nun, Tth, Jod, Vau. Sin embargo Zac considera que hay en un solo pasaje (1965, 48)

-Espinosa compara las lecciones distintas, con la Biblia de Blomberg, en la que tampoco se mantienen las mismas cosas. Como nos explica Zac, en el Talmud, se encuentra variantes, rectificadas por los masoretas. Sin embargo, la diferencia entre las variantes que se encuentran en el Talmud, y las de la Biblia de Blomberg es tan grande, que el corrector de esta Biblia ha podido afirmar que, es el uso del Talmud el que contradice a los masoretas. Pero en general, no se encuentran en el texto hebreo de la Escritura, más que dos variantes, debido únicamente a la confusión de las letras parecidas por su forma, n particular de la haphè y de la Beth, de Jod y de Vau, de Dalelh y de Resh, etc. (1965, 48)

Como indica Espinosa, supone que, para hacer el Tratado de los copistas (liqûn hasofriym), no tenían a su disposición más que un pequeño número de originales, quizás no más de dos o tres, todos los demás han desaparecido en el tiempo de las guerras de los *Macabeos* (TTP, Cap. XVI)

Zac se pregunta, qué valor tienen estos argumentos, y responde diciendo que poco importa a su propósito, “lo que cuenta es el objetivo de esta demostración”. Al procurar probar que las notas marginales corresponden a las variantes o a las lecciones dudosas, Espinosa quiere combatir a los que, tomando el pretexto del uso del qri-qelib en la Escritura, se esfuerzan en cambiar los misterios de la Escritura. Este es el mejor medio para obscurecer lo que está dicho claramente, e impedir una interpretación de la Escritura basada en el acuerdo de los espíritus honestos y competentes. (1965, 48)

La argumentación de los fariseos, según las notas marginales, se encuentra debilitado por el hecho que hay en el texto hebreo de la Escritura, varios pasajes cortados. Por ejemplo, en el libro de Samuel (I cap. XIII versículo 1): “Saúl tenía un año cuando se convirtió en rey y él reina dos años en Israel”. Es un texto corrupto. Saúl tenía menos de un año cuando, en la búsqueda de los asnos perdidos de su padre, debía encontrar al profeta Samuel. Zac se pregunta si esta precocidad ha sido el punto de partida de su ascensión al trono. En el mismo libro (Samuel, I, cap. XXVII, versículo 7) cuenta que, para escapar a la cólera de Saúl, David busca refugio en los Filisteos donde permanece un año y cuatro meses. Zac también se pregunta si es posible que todos los otros

acontecimientos del reino de Saúl, se desarrollen en menos de ocho meses. El historiador Flavio José, no duda en corregir así el texto: “Saúl reina en vida de Samuel dieciocho años, después de muerto dos años más” (TTP, Cap. IX)

De la misma forma, el versículo 2 del capítulo VI del Libro II de Samuel dice:

Y David se levanta y va con todo el pueblo de Judea que estaba su lado para llevar de allí el arca de David”. Todo el mundo admitirá que el lugar donde ellos han sido devueltos, la ciudad de Cariatiarim, no aparece mencionada en el texto. Es inútil querer mantener la intensidad de la integridad de este pasaje al traducir la expresión meba- aléy yehûdah, a partir de Cariatiarim. De entrada, si se le reprocha este verso de los Paralipómenos, I, 13,8, no resulta que David no se levanta para salir de cariatiarim, sino para llegar. En seguida, la ciudad de Cariatiarim se llama en hebreo ba’al yehûdah y no ba’aléy yeûdah, el nombre ba’léy es el plural de ba’al (TTP, Cap. IX)

En todo caso, hay veintiocho pasajes en la Escritura que contienen lagunas. Son omisiones. Pero quizás, dice Espinosa con ironía, que “los número dieciocho encierran también un misterio a los ojos de los masoretas” (TTP, Cap. IX)

Todas estas citas juiciosas de Espinosa no aspiran ni a derrocar la Escritura ni a reconstruir el texto. Lejos de querer derribarla, su objetivo es el de impedir que los pasajes claros –los que precisamente son relativos a las enseñanzas morales, o, según Espinosa, donde no se comenta ninguna falta ni ninguna diferencia de lecciones- “no se echen a perder por los pasajes inexactos con los cuales se les quiere acomodar.”(TTP. Cap. X) Por otra parte, dadas la falta de los originales y de todas las dificultades inherentes al hebreo, es demasiado presuntuoso restablecer el texto exacto. Esto “no le parece interesar.” (TTP. Cap. X) De lo que se trata es de probar que “si alguna historia quisiera imitar todo lo que acuerdan devotamente los autores de la Biblia, las teologías lo convertirán en el blanco de las burlas.” (TTP Cap. X) Es entonces abusivo tratar de blasfemos a los que toman una actitud crítica con la Escritura. Es por malicia que se ha dicho esto, para que se les crean los solos depositarios de los secretos de Dios. Lo que Espinosa sabe, es que no ha encontrado nunca que sentido tiene el misterio en los libros “yo no he visto más que pueriles ejemplos. (TTP Cap. II). Tratar los libros sagrados como libros profanos, no es negar el valor de la Escritura, pero, al contrario, aprender a discernir lo que es válido, y debe ser considerado como Palabra de Dios es lo que no escapa al error y no resiste a las injurias del tiempo.

4.1.1. Los autores de los libros sagrados:

Espinosa dice que los autores de los libros sagrados no pueden ser los que llevan el nombre y todo lo que hay escrito en ellos no debe ser considerado como inspiración divina, pues se encuentran repeticiones, dudas, confusiones cronológicas, divergencias y contradictorias:

“Las repeticiones.” –Es así por ejemplo, que la historia de Ezequías, soñada por la gran esclava de Senaquerib, rey de Asiria, de capitular delante de la superioridad de sus fuerzas de invasión (vers. 17 del capítulo XVIII del libro II de los Reyes), es una versión poco diferente de la relación de Isaías, tal que ella ha sido transcrita en las Crónicas de los reyes de Judea (Crónicas II, cap. XXXII, 33). De la misma manera, el capítulo XVII del libro I de Paralipómenos reproduce en algunas modificaciones cerca

el capítulo VII del libro II de Samuel, donde el profeta Natam predice al rey David, que el Dios fortalecerá para siempre su trono real. En fin, la genealogía de los reyes de Edom, tal como se encuentra en el libro del Génesis (cp. XXXVI, ver. 31-49) está reproducida, en el mismo tiempo, en el Libro I de los Paralipómenos (capítulo I, 1). Es necesario decir que “los escribas sagrados divagan al hacer soñar los misterios “(TTP. Cap. IX)”

“Las dudas”. La historia de Judá y de Tamar, tal como nos la cuentan en el libro del Génesis, está desprovisto de toda veracidad. Después de la primera llegada de José a Egipto, hasta la partida de Jacobo por este país, no se puede contar más que veintidós años. O bien, durante este lapso de tiempo, nos cuenta que Judá ha tenido sucesivamente tres hijos de la única mujer con la que se casó, también ha casado a su hijo primogénito con Tamar, que se volvió a casar con su segundo hijo, el cual murió casado. Después de la muerte de éste último, habiendo tenido relaciones culpables con la su nuera, ésta le da dos hijos, y se hace padre. Espinosa se pregunta que al “aceptar al pie de la letra toda esta historia, ¿no es faltar al respeto hacia Moisés al atribuirle estas tonterías?” (TTP, Cap. IX)

“Confusiones cronológicas”- En el capítulo VI del Libro I de los Reyes, se dice que Salomón construye el templo en el cuatrocientos ochentavo año después de la salida de los israelitas del país de Egipto, pero después del relato nosotros encontramos 580 años. (TTP. Cap. IX) De la misma forma, entonces en el capítulo XXI del libro de Jeremías, este profeta predice al rey Seducías la devastación de la ciudad y la muerte del rey y de toda la población por la espada y la hambruna, los capítulos siguientes contienen profecías que presiden la cautividad de Joaquim, hijo de Josías, predecesor de Sedecias, en el país de Nabucodonosor, y es solo en un capítulo, el XXXVIII, que este libro retoma el relato abandonado en el capítulo XXI (TTP, Cap. X)

“Las divergencias y las contradicciones”. Es así, por ejemplo, que en los dos pasajes donde el decálogo está reproducido in extenso (*Éxodo*, 20, 1-17); *Deuteronomio*, 5, 6-22), las divergencias llevan a la vez al fondo y al estilo. El cuarto mandamiento no está formulado de la misma forma y el no está justificado por la misma razón: el texto del Éxodo invoca el reposo del Señor después de la creación, entonces el del Deuteronomio lo justifica por la preocupación que Israel, antaño esclavo en Egipto, debe tomar el reposo después de la esclavitud (TTP, Cap. VIII). La tradición ve que los dos mandamientos no han sido literalmente pronunciados. Han sido dichos en una sola palabra (bedibur´ehad ne´emru). En otros términos, los judíos habrían entendido un rumor, sin discernir claramente las palabras de Dios, ellos habrían percibido bajo una forma espiritual los diez mandamientos. Lo que probará que ninguna de las dos variantes del Éxodo y del Deuteronomio, no reproducen ni el uno ni el otro, las palabras exactas de Dios, pero al exponer solamente el sentido, Espinosa declara haber compartido esta manera de entenderla. Pero, dado que el *Deuteronomio*, (*Deut.* 5, 4) afirma expresamente que Dios ha hablado a los israelitas cara a cara, a la manera como dos hombres intercambian ideas, “no es necesario forzar a la Escritura y admitir que, según la Escritura, Dios ha pronunciado todas las palabras del decálogo”. (TTP, Cap. I) Donde se encuentra en presencia de dos hipótesis: o bien Dios ha pronunciado al mismo tiempo palabras diferentes –lo que es absurdo- o bien hay que conjeturar que el “Deuteronomio sido escrito por Esdras, y que contiene las exposiciones y las explicaciones de la ley de Moisés” (TTP Cap. VIII)

En esta investigación se manifiesta el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales. Espinosa procede en el método histórico-crítico como en el método geométrico proponiendo hipótesis que luego va probándolas deductivamente, a través de la ley del absurdo, para aceptarlas o descartarlas.

Zac se pregunta también, que si se admite esta conjetura, nuestra fuerza es reconocer que el Pentateuco comprende así comentarios hechos por los hombres, “puramente hombres”, por muy devotos y distinguidos que sean. Entonces, ¿por qué estará prohibido someter a la Escritura a un examen crítico como el de cualquier otro libro ?. Seguramente, lo que hay en ella de eternamente válido, brillará aun con más brillo. (1965, 48)

Pero entre los dos decálogos, hay solo divergencias. Se encuentran así en los relatos de la Escritura contradicciones. Como por ejemplo, conciliar la profecía de Jeremías que predice a Joaquim el exilio al país de Nabucodonosor y las angustias del dolor, con el fin del Libro II de los Reyes que nos enseña que este anciano rey, ha acabado por encontrar gracia al lado del sucesor de Nabucodonosor, Evil-Merodak. Como Jeremías ha podido decir a Sedecías, “los ojos fueron arrancados después de haber asistido a la muerte de sus hijos: es en paz que tu morirás” (TTP, Cap. X). De la misma forma, en el capítulo II del libro de Esdras, en el versículo 64, se lee que la totalidad de las personas que regresaron de la cautividad a Jerusalén remontaba a 42 360, cuando la suma del total parcial que nos presentan el cronista de los miembros de cada grupo no da más que 29 818.. Es necesario decir que los textos no han sido escritos por los que llevan los nombres, “pero han estado copiados de originales, que ni estaban, ni correctos, ni seguros, ni de acuerdo entre ellos” (TTP, Cap. X) Además, comenta Zac, cuando se leen atentamente los textos, donde Espinosa estudia uno por uno los libros de la Escritura, para negar la autenticidad o más bien para demostrar que ellos no han sido escritos por hombres inspirados por Dios, se constata que la crítica de la procedencia. Y prepara ya el terreno de sus propias tesis sobre el verdadero sentido de la Escritura, “se ve entonces, que no solamente la crítica externa es solidaria con la crítica interna, sino que la crítica interna orienta la crítica externa.” (1965, 51)

Tal como indica Zac la negación de la tesis de la moiseidad del Pentateuco es significativa en este punto de vista. Afirma que Espinosa retoma una opinión de Abraham Ibn Ezra, sobre el primer versículo del Deuteronomio: “he aquí las Palabras que Moisés dirige a todo Israel más allá del Jordán”. ¿Como, se pregunta Ibn Ezra, puede decir Moisés que él dirige sus palabras “más allá del Jordán” al hablar de la orilla y del río, cuando él nunca pasó al oeste del río? Después de haber apartado todas las soluciones propuestas, Ibn Ezra añade esta frase enigmática:

Tu no comprenderás el sentido verdadero más que comprendiendo el escrito de los doce; y Moisés escribió así la ley; y el Cananeo estaba entonces seguro sobre la tierra; el tuvo la revelación sobre la montaña de Dios; cuando esté tu lecho, un lecho de hierro; entonces tu conocerás la verdad (1965, 54)

Después Espinosa dice que aquí está lo que Ibn Ezra habrá querido explicar:

-”El secreto de los doce” – El pueblo ha recibido la orden, de después de las relaciones de rabinos, de inscribir la ley sobre un altar compuesto por doce piedras (*Deuteronomio*, cap. XXVII, versículo 2; Josué, cap. VIII, versículo 32). O bien, se

pregunta Zac, si es razonable pensar que ha habido en doce piedras el espacio necesario para inscribir el Pentateuco todo entero. (1965, 54)

Se puede formular otra hipótesis: serían los doce últimos versículos del Deuteronomio que cuentan la muerte de Moisés y el luto que se sigue. En este caso Ibn Ezra nos comunica que Moisés no ha escrito el Pentateuco todo entero. No es razonable decir con los rabinos que Moisés ha descrito anticipadamente su propia muerte llorando.

Se puede decir que esta serán las doce meditaciones que se encuentra en el capítulo XXVII del Deuteronomio. Pero entonces esta probaría que las maldiciones no estaban escritas primitivamente en el libro de Moisés.

-Moisés escribe la ley (*Deut.* 21, 9) – Estas palabras no pueden ser de Moisés mismo, sino de otro escriba recontando las palabras y los actos de Moisés.

-Y los Cananeos estaban entonces en el país (*Gen.* 12,6) ha debido ser escrito después de la conquista del país por las tribus de Israel.

-Será revelado sobre la montaña de Dios (*Gen.* 12, 6) . La palabra “Morga” es usada para referirse a “montaña de Dios”, pero es el nombre que ha tenido solamente después de su asignación al templo. Moisés predice que Dios elegirá un lugar al que el nombre de Dios le será dado, pero no indica ninguno elegido por Dios.

-Entonces también estará su lecho, un lecho de hierro (*Deut.* 3, 11) como prueba de la talla gigantesca de Og, rey de Basan, contemporáneo de Moisés, “el narrador describe las dimensiones colosales del lecho de hierro que se muestra como reliquia a Rabbat Amon, después de la conquista de esta ciudad por el rey David (*Sam.* 12, 30). Se trata pues aquí incontestablemente de una interpolación” (TTP Cap. VIII)

A este argumento, atribuido a Ibn Enza, Espinosa añade otros argumentos, para probar la no moiseización del Pentateuco:

Quien ha escrito el Pentateuco habla de Moisés en la tercera persona, exalta la grandeza y afirma que es el más grande de los profetas y que nadie ha conocido hasta ese día el lugar de su sepultura. Esto no ha sido el propio Moisés quien lo ha escrito.

Por otra parte, ciertos lugares son designados en el Pentateuco por nombres que no han estado en el tiempo de Moisés. Por ejemplo, en el libro del Génesis cuando Abraham persigue los enemigos hasta Dan (*Gen.* XIV, 14). O bien en el Libro de Jueces, cap. XVIII, versículo 29, “nos enseña que la ciudad ha recibido este nombre mucho tiempo después de la muerte de Josué “(TTP, Cap. VIII)”

Se podrán multiplicar los argumentos, pero lo que es necesario remarcar es que si Espinosa niega que Moisés ha escrito el Pentateuco todo entero, admite no obstante, en nombre del principio de la interpretación de la Escritura por ella misma, que Moisés ha escrito lo que la Escritura le atribuye expresamente. Lo atribuido a Moisés es lo siguiente:

-Un libro sobre la guerra contra Amalek, sobre todo una epístola o un papel (pues tal es el sentido primitivo de la palabra hebrea sefer) que será parte del libro de las Guerras de Dios que cita el Libro de los Nombres (*Nom.* 21, 14)

-Un libro titulado Libro de (pacle) que el leyó en presencia de Israel, cuando éste concluyó su pacto con Dios, y que contenía los mandamientos que son anunciados en el Éxodo (Éxodo, Cap. 24, 4-7)

-En fin, está establecido que Moisés, después del cuarentavo año de la salida de Egipto, explica de nuevo las leyes a su pueblo, y, después de haber hecho tomar de nuevo el compromiso de respetarlas, él escribe un libro que explica el nuevo pacto (*Deut.* 31, 9) . Exactamente como Moisés, Josué reunió antes de su muerte las tribus de Israel alrededor de él y, después de haber obtenido de ellos un tercer compromiso de respetar los mandamientos del Libro de la ley de Dios, aumenta este libro añadiendo, por escrito, el último compromiso. O bien, “no poseyendo un libro que contenga a la vez el pacto de Moisés y el de Josué, es necesario decir que este libro se ha perdido” (TTP Cap. VIII)

Zac, se pregunta cuál es el objetivo exacto perseguido por Espinosa en esta demostración. Considera que de entrada, todo el Pentateuco no ha sido escrito por Moisés y que, por consecuencia, no es herético, cuando se somete a este libro a una prueba según su método histórico-crítico objeto de estudio de esta tesis. Enseguida Espinosa quiere mostrar que todo lo que Moisés ha escrito, lo ha escrito a título de cronista o de legislador. Lo que Moisés ha escrito, en tanto que cronista, solo tiene un valor documental. Moisés ordena conservar religiosamente, por medio de estos escritos, solamente el Libro del segundo pacto y el Cántico, el segundo pacto atrae, no solamente a los presentes, sino también a los posteriores. Lo que prueba que todo lo que concierne a los relatos históricos no tiene nada de sagrado. (1965, 56)

Por otra parte, cuando se lee los capítulos que contienen las cláusulas del primer pacto, se constata que Moisés habla al principio y delante de todos los legisladores. El prescribe como cierta la Palabra de Dios que manda la práctica de la justicia y de la caridad, pero hace una aplicación jurídica, pues lo que cuenta a sus ojos, es menos el fervor religioso que el acondicionamiento de la ciudad según la práctica de la justicia y de la caridad.

Se puede ordenar las prescripciones de este código según tres direcciones:

-Por reglas del derecho civil y penal relativa al tratamiento de los esclavos, al homicidio, a los delitos del cuerpo y heridas (ley del talión), a los crímenes del malvado, al robo de los animales, a la violación de una virgen, etc.

-Reglas por el culto (interdicciones de adorar los ídolos, prescripciones en vida de la construcción de los altares, reglas relativas al respeto del Sabbat y del año sabático, prescripciones al sujeto de primicias, del primogénito, etc.

-Una moral social (prescripciones sobre el tratamiento al extranjero, al huérfano y a la viuda, sobre el préstamo a los pobres, sobre testimonio en los procesos, sobre los deberes hacia el enemigo). Los resultados de la aplicación de la crítica del origen del Pentateuco desembocan en una crítica interna que tiende a liberar el verdadero sentido de los textos. En lo que concierne a Moisés, monarca, legislador y profeta, sus prescripciones, en la medida que ellas han relacionado a las instituciones jurídicas, económicas y sociales, no pueden tener más que un valor pasajero, adaptado a las circunstancias históricas particulares.

En los otros libros pasa lo mismo, por ejemplo, las remarcas que Espinosa hace al sujeto del Libro de Job o del Libro de Daniel.

Zac, se cuestiona si es necesario decir como ciertos rabinos, que Job no ha existido nunca. Por ejemplo, Maimónides considera que el libro de Job no es más que una parábola concebida con la finalidad de exponer las diferentes opiniones que se tenían sobre la providencia divina. Otros rabinos consideran que Job había vivido en tiempos de Jacob, y había tenido por mujer su hija Dina. Así también otros rabinos consideran que Moisés es el autor de este libro sobre el problema del mal. (1965, 56)

Espinosa enumera todas las hipótesis, sin discutir las. Pero reivindica la tesis de Ibn Ezra que este libro ha estado traducido al hebreo de otra lengua. Le llama, la poesía de los gentiles: Satán recuerda Momus, Dios de la Burla, que revela las palabras del padre de Dios con la libertad más grande. El contenido filosófico y el estilo de esta obra, induce a pensar que el autor del este libro no ha sido un miserable abatido por la enfermedad, la pobreza y luto, sino más bien un hombre de ocio, un filósofo, que se entrega a la meditación sobre el problema de la providencia en un lugar consagrado a las Musas. Pero lo que cuenta sobre todo, a los ojos de Espinosa, es que si Ibn Ezra ha mostrado con bastante evidencia que el Libro de Job había estado escrito por un gentil, “se habría podido concluir que la sabiduría no ha sido reservada a los judíos y que los gentiles tenían también libros sagrados” (TTP, Cap. X)

Cuando en el Libro de Daniel, Espinosa piensa que este texto ha sido escrito a partir del capítulo VIII por Daniel mismo. Pero sospecha igualmente que los siete primeros capítulos que, salvo el primero, están escritos en caldeo, han sido hechos por Crónicas caldeanas. Esta última tesis no está claramente establecida, pero si se demostrase, sería de una importancia capital. Pues probaría que el hebreo no es, como lo afirman los rabinos, la sola lengua sagrada y que los libros de la

Escritura son sagrados por la enseñanza que ellos contienen y no por las palabras y las frases en las que esta enseñanza está escrita. Esta distinción entre el espíritu y la letra es uno de los leitmotiv es de la exégesis bíblica de Espinosa (1965, 58)

La tesis del T.T.P. es la de que el Pentateuco, los libros de Josué, de los Jueces, de Samuel y de los Reyes han sido escritos por un solo autor y en particular por Esdras.

Espinosa invoca la terminología misma de la Escritura (Esdras, cap. VII, vers. 8) quien afirma que Esdras se ha aplicado, no solamente a la búsqueda de la ley de Dios, sino a exponerla y explicarla. El insiste igualmente sobre la existencia de transcripciones limpias de un libro a otro, de un gran número de adiciones y de amplificaciones, pero pone sobre todo de relieve el encadenamiento del contenido de todos los libros históricos. “Todos los libros se inspiran en un mismo pensamiento y tienden a un mismo objetivo, que es el de enseñar la ley promulgada por Moisés y de demostrar su valor por los acontecimientos”. Estos libros no relatan los acontecimientos de la historia del pueblo de Israel, sino que sirven para confirmar la ley de Moisés. Moisés ha prescrito la ley a los judíos y les ha dicho que ellos serán prósperos y felices según las observen o no. La historia de Israel, que es relatada por Esdras después de la conquista de Israel, también es relatada por Esdras después de la conquista de Canaán hasta la devastación del primer Templo, son una vasta confirmación de predicciones de Moisés. “Lo que prueba que la historia sagrada enseña que la ley concierne a la prosperidad temporal y espiritual del pueblo hebreo”. (TTP. Cap. VIII)

Está todavía por ver la autoridad de los teólogos y por probar que la Palabra de Dios no se identifica al conjunto con los libros canónicos. Espinosa intenta probar que en tiempos de los macabeos, e incluso en el tiempo de la formación del Talmud, no había canon de la Escritura. Es una hipótesis que intentará demostrar de manera científica siguiendo el método histórico-crítico que es el método geométrico paralelo para cuestiones de los textos bíblicos. Y ambos están inspirados en el método científico.

Los rabinos, en particular Maimónides y Abraham Ben David, afirman que el canon de la Escritura ha sido establecido por la Gran Sinagoga presidida por Esdras, Daniel, Age, etc. Es decir por los profetas inspirados. En otros términos, los decretos de la Gran Sinagoga habrían estado recogidos de la boca de los profetas que, a su vez, los habían recibido de otros profetas y, remontando así, hasta Moisés” (TTP, Cap. VIII)

O bien, resulta de los análisis anteriores que los libros de Esdras y de Nehemías han sido escritos después de la restauración del Templo por Judas Macabeo y, por consecuencia, no han podido ser consagrados por la Gran Sinagoga bajo la presidencia de Esdras y Nehemías.

Por otra parte, el Talmud mismo nos enseña que en la época en la que se elaboró, es decir hasta que fue admitido de todos, el espíritu profético había ya desaparecido de Israel, y se discutirá que libros se deben ocultar, es decir poner en reserva. Es así que se lee en el Tratado De Sabat (cap. 11, I 30, p. 2) que los Sabios han querido ocultar, el libro de Eclesiástico, porque sus palabras se contradicen las unas con las otras. Si no se lo ha ocultado, es porque en su comienzo y en su fin se encuentran las palabras de la Torah. Pasa lo mismo con el Libro de Proverbios e incluso con el Libro de Ezequiel. Donde se ha discutido a ese respecto, es sobre el Libro de Ezequiel, pues algunos han encontrado que sus palabras contradicen las palabras de la Ley” (TTP, Cap. VIII)

Según indica Zac, estas afirmaciones de Espinosa son confirmadas por el Profeta Segal. “La tesis, según la cual se declara en este exégeta bíblica que los hombres de la Gran Sinagoga han canonizado todos los 24 libros de la Escritura y las han repartido en tres, no tiene ningún fundamento, ni en las palabras de los Sabios del Talmud, ni en ninguna de las primeras fuentes. Los Sabios atribuían a la Gran Sinagoga la redacción y la santificación de algunos libros de la Escritura, pero no la canonización y finalizaron la Escritura. (1965, 57)

Pero lo que Espinosa se propone de probar, es que los libros, que forman actualmente parte del canon, han estado recogidos por los sabios fariseos en tiempos donde habían más profetas en Israel, y son por tanto opiniones religiosas. Así los decretos de los fariseos, a los cuales ellos se dan el nombre de “Tradicición” no son, en realidad, más que los meros decretos. La Gran Sinagoga ha sido, en realidad, un sínodo de inspiración farisea que debe servir de arma de combate contra la secta rival de saduceos. No es verdad que los Libros de Daniel, de Esdras y de Ester estaban al contrario, publicados por gente perteneciente a la secta de los saduceos” (TTP, Cap. IV)

La autoridad de los libros del Antiguo Testamento no es establecida por una tradición intangible. Sino por una decisión libre de fariseos que tal o tal libros han estado admitidos por el canon. Estos no tienen más que la autoridad que se les quiere acordar. De donde resulta que los que quieren demostrar la autoridad de la Escritura deben mostrar la autoridad de cada libro y no han tenido suficiente con probar la divinidad de uno sino que han tenido el derecho de concluir la divinidad de todos. Para el que quiera asegurarse

de la autoridad de todos los libros, le hace falta seguir los consejos y empezar las deliberaciones exigiendo los autores y títulos de cada uno de ellos (TTP, Cap. IV)

En opinión de Zac, se puede concluir que “es la libertad de juzgar, en materia de exégesis bíblica, lo que Espinosa defiende”, pues esta libertad le parece, en la coyuntura social y política de su tiempo, una condición esencial de la libertad de filosofar, solidaria de la libertad de pensar. Los eruditos pueden ver en él un ancestro de la crítica bíblica, tal como se la concibe en nuestros días. Pero Espinosa no se las da de erudición y no se propone reconstruir la historia de la Escritura. Todos sus análisis, discusiones y conjeturas, apuntan a un objetivo preciso. Buscan designar la significación precisa de la Palabra de Dios. No se le puede acusar de ateísmo, si sigue la Palabra de Dios, sean cuales fueran, en otros lugares sus concepciones filosóficas (1965, 60)

También Zac, considera que “es posible que Espinosa haya leído la Parte III del *Leviatán* de Hobbes.” Sin aplicar el principio de la interpretación de la Escritura por ella misma, Hobbes da también una interpretación poco ortodoxa de las nociones de Espíritu, de la Palabra de Dios, de profetas y de milagros. Por otra parte, el niega también que los libros de la Escritura hayan sido escritos por los que llevan su nombre. (1965, 58)

Es así, por ejemplo que Hobbes afirma que los cinco libros del Pentateuco son llamados los libros de Moisés, no porque el fuera el autor, sino porque Moisés es el tema. Citando el versículo 6 del último libro de Deuteronomio, sostiene que será extraño que Moisés describa su propia muerte, como si él la proveyese por la vía profética. Hobbes cita igualmente como Espinosa, el versículo 6 del capítulo XII del libro del Génesis: “Abraham atraviesa el país hasta el lugar santo de Siquen, al árbol de Moré. Los cananeos estaban entonces en el país”. Hobbes atribuye a Moisés solamente de una parte, los Libros de las guerras del Señor donde el habría consignado las peripecias del pasaje de los Hebreos del mar Rojo, y, por otra parte, el Libro del pacto contenido en el Deuteronomio (cap. II, 27) remite a los sacerdotes y ancianos del pueblo a fin de ser leído delante de la asamblea del pueblo, todos los siete años, el día de la fiesta de los Tabernáculos.

Observaciones análogas al tema de los Libros de Josué, de los Jueces, de Samuel y de los Reyes. En todos estos libros, nos comenta Zac, se encuentra la fórmula: “hasta este día”. Lo que prueba que quien los ha escrito cuenta una cosa antigua”. Los Libros de los Reyes, por otra parte, reenvían claramente a las Crónicas de los Reyes de Judea y de Israel, los libros del profeta Samuel, del profeta Natán etc. (1965, 59)

En fin, Hobbes declara que no solamente los libros históricos, sino toda la Escritura, bajo su forma actual, ha estado elaboradas por Esdras.

Pero la argumentación sobre la cual se relaciona la crítica bíblica de Hobbes, nos dice Zac que tiene un objeto enteramente opuesto al que persigue Espinosa en el T.T.P. Hobbes se propone demostrar en el *Leviatán* que la fe, en tanto que adhesión al alma, no sabe ser encomendada fuera, aunque no le pasa lo mismo al contenido de la fe. Depende de cada uno de nosotros el creer en la existencia de Dios y en obedecer su Palabra. Pero ¿como saber cual es la Palabra de Dios? ¿Es la Palabra comunicada a los profetas? Pero ¿como distinguir los verdaderos de los falsos profetas? Es una prueba de orgullo y de presunción el tomar su propia inspiración como testimonio del espíritu de Dios. En un Estado cristiano, ¿es el soberano o los profetas quien reconoce la autoridad de interpretar la Escritura?. No es la autoridad de Moisés, de los jueces y de los profetas los que santifican los libros de las Escrituras, sino que es la autoridad de la Iglesia anglicana que,

dentro de un Estado cristiano, es una de las manifestaciones de la soberanía política. “Al declarar que Esdras ha establecido el canon de los libros de la Escritura, quiere mostrar que lo ha hecho en tanto que es un gran sacerdote y soberano civil que ha dado a la Escritura fuerza de ley”. (1965, 59)

En el fondo, este es el espíritu crítico y la libertad de conciencia que Hobbes combate, al demostrar la necesidad de la subordinación del poder espiritual al poder temporal. “Cuestión (se trata de la interpretación de la Escritura) en la cual ninguno de nosotros debe juzgar, pero si la razón pública, es decir la razón del teniente supremo de Dios; y, de hecho esa él a quien nosotros hemos hecho juez, le hemos dado el poder supremo, de hacer todo lo que es necesario para nuestra paz y nuestra defensa. Un individuo tiene siempre la libertad (puesto que el pensamiento es libre) de creer o de no creer íntimamente los sucesos que se les ha presentado como milagros, según que vea que beneficios son los que le simulan o le alientan, pudiendo retirarse de tales creencias si considera que no son milagros sino mentiras. Según Zac, cuando se vive en la profesión de esta fe, la razón individual debe someterse a la razón pública, es decir al teniente de Dios” (1965, 60)

Como explica Zac, La iglesia nacional anglicana, para Hobbes, es la poseedora de la verdad religiosa, pues en un estado cristiano, ella es la unión de los sujetos que, en tanto que cristianos, están unidos a la persona del soberano,

y por consecuencia una tal Iglesia, capaz de mandar, de juzgar, de absolver, de mandar o de hacer efectivo todas las otras formas, es una República civil compuesta de cristianos. Es un Estado civil, en la medida que estos sujetos son los hombres, e Iglesia en la medida que sus sujetos son los cristiano (1965, 62)

4.2. La importancia del hebreo.

Deleuze, considera que en la E. los Escolios están pensados en hebreo, mientras que las otras partes en latín,

la Ética es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución, más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación (1984, 25)

Guadalupe González nos explica en la introducción de su traducción al castellano del Compendio de Gramática de la lengua Hebrea (CGLH), que es probablemente uno

de los textos menos conocidos de Baruch Espinosa. Nos ha llegado un texto inacabado del que se conservan 33 capítulos, incluido en la edición latina de las Opera Posthuma publicada en 1677 a cargo de Jaring Jelles, pero no en la edición aparece en la versión holandesa, Nagelate Schriften, de ese mismo año. El propio Jelles, tal como lo cita Guadalupe González, explica la razón de esta ausencia en su prefacio a la obra: “puesto que es raro que se estudie (entre nosotros) el hebreo, mientras que se domina el latín.” (2005, 2) Personalmente yo he estudiado hebreo, para conocer mejor el AT y las obras de Espinosa, para hacer la presente tesis.

En el TTP, Espinosa nos dice que el estudio de la lengua hebrea es imprescindible para poder interpretar el texto bíblico:

Y como todos los escritores, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, fueron hebreos, no cabe duda que la historia de la lengua hebrea es lo más imprescindible para comprender, no sólo los libros del Antiguo Testamento, que fueron escritos en esa lengua, sino también los del Nuevo Testamento; pues, aunque éstos fueron divulgados en otras lenguas, contienen hebraísmos (TTP, Cap. XV)

En el CGLH Espinosa refleja aspectos centrales de su filosofía, “que resulta sumamente interesante y enriquecedor contemplar desde otro punto de vista muy diferente del habitual” Guadalupe González nos dice que la regularidad en la naturaleza y el monismo sustancial se reflejan a nivel gramatical en una especie de monismo lingüístico radical que pretende negar en última instancia toda diferencia entre las clases de palabras. Así también considera que la importancia de los afectos y la fuerza de los prejuicios, la interrelación entre las partes está relacionado gramaticalmente con la tematización del plural de las proposiciones, “esta obra, que sobrepasa con mucho el de un opúsculo de gramática, proporcionándonos una aproximación nueva a la figura de Spinoza.” (2005, 10)

El método histórico-crítico para investigar la escritura requiere hacer una buena gramática de la lengua hebrea. Como indica Guadalupe González, Menahem ben Sarup es autor de la primera obra gramatical andalusí, el Mahbert, Córdoba, 960 d. C., es un diccionario hebreo-hebreo de raíces bíblicas. Sus discípulos escriben, según cita Guadalupe que:

si no hubiéramos partido de nuestro país al destierro, dispondríamos de nuestra lengua como en los tiempos antiguos, cuando habitábamos seguros en lugares tranquilos; dominaríamos todas las peculiaridades de nuestra lengua y sus distintas secciones, y conoceríamos su metro sin salirnos de sus confines. Pues la lengua de cada uno de los pueblos tiene su métrica y su gramática, pero a nosotros se nos perdió debido a la magnitud del delito, se nos ocultó a causa de la gravedad de la culpa, desde el día en que caímos en el exilio. Y siendo como era amplia, ha quedado reducida y oculta, ha desaparecido. A no ser porque Dios obró prodigios, fijándose en la indigencia de su pueblo, se habría perdido y consumido lo que ahora queda (2005, 102)

En el siglo XI culmina la gramática hebrea con Yonah Ibn Yanâh y su obra Safer ha-diquduq, tal como lo explica Guadalupe González. Espinosa solo encuentra gramáticas de la Escritura pero no de la lengua hebrea, sin embargo él mismo también se basa en su gramática en los textos bíblicos. Pero la gran innovación de Espinosa, según Guadalupe González consiste en:

considerar la lengua hebrea como una lengua viva, es decir, productiva. Así Spinoza crea neologismos, palabras que no aparecen en la Biblia, contraviniendo las reglas repetidas durante siglos, que indicaban que había que separarse lo menos posible de la lengua bíblica (2005, 13)

En la actualidad el hebreo en Israel ya es totalmente una lengua viva. Así lo decía también el judío granadino Moseh ibn Ezra, que se exilió en la España cristiana con la llegada de los almorávides. Como indica Guadalupe González, durante su exilio compuso en árabe la obra “Kitâb al-muhâdara wal-mudâkara”, texto clave de la crítica literaria hebrea en el que comenta la obra de los autores judíandalusíes anteriores a él:

Todo lo que encuentres en ella (en la Biblia), utilízalo, pero no apliques la analogía a lo que no encuentres. Por donde camine la lengua, camina, donde se detenga, detente, siendo un imitador, no un creador; un seguidor, no un invento (2005, 13)

En el TRE nos explica que hay que “hablar según la capacidad del vulgo” (TRE 17) Y en la E. nos dice que “los hombres no tienen sobre ninguna cosa menos poder que sobre su lengua” (E. III, Prop. 2. Escol.) Por eso renuncia a un lenguaje filosófico, completamente formal. Guadalupe González, nos comunica que esto “obedece a una coherencia rigurosa con su planteamiento imanentista” Pues como no admite ningún dualismo como Descartes entre la sustancia extensa y pensante, el conocimiento conceptual depende de lo corporal del afecto. Espinosa considera que las palabras pertenecen al conocimiento imaginativo, pues en ellas hay cosas turbias que no las hacen claras y distintas. En esta confusión del grado imaginativo nos permite pasar al grado de la razón y elaborar los conceptos. Por eso un lenguaje formal no tendría el primer nivel de conocimiento imaginativo en el que se forman las palabras. (2005, 46)

Espinosa considera que hay una dimensión colectiva en el lenguaje que impide que una élite la pueda falsificar:

A nadie le pudo ser útil jamás cambiar el significado de una palabra, pero sí, y no rara vez, el de una oración (...) El motivo tiene que ver precisamente con la dimensión colectiva: la lengua es conservada por el vulgo junto con los doctos” (TTP, Cap. VII)

Guadalupe González nos indica que “el lenguaje es el lugar del prejuicio, la ilusión y la superstición, (2005, 47) Pero Spinoza se aparta del pesimismo, mostrando cómo se puede trabajar por una potenciación del lenguaje, empleando cierto método de interpretación de los textos: “El método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él”(TTP, VII) Pues la Escritura no está fuera del orden de las cosas naturales, es una cosa entre otras, es parte de la Naturaleza. En la E. Espinosa nos dice que no hay imperios dentro de otros imperios, puesto que

la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y la potencia de obrar (...) por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza (E. III. Prefacio)

Espinosa nos dice que su intención es hacer una gramática de la lengua hebrea no de la Escritura: “muchos son los que han escrito una gramática de las escrituras, pero ninguno ha escrito una gramática de la lengua hebrea.” (CGLH, Cap. VII). Y en el TTP también es crítico con los gramáticos anteriores a él:

La dificultad de interpretar la Escritura nunca ha surgido de la falta de fuerzas de la luz natural, sino únicamente de la negligencia, por no decir malicia, de los hombres que descuidaron la historia de la Escritura, mientras podían elaborarla (TTP. CP. VII)

Sin embargo la única fuente de estudio del hebreo sigue siendo la Biblia, pues después que fueran expulsados en la Diáspora en el s. II d. C. los judíos usaban y estudiaban el hebreo en las sinagogas pero compartían también el uso del idioma con el del país donde estaban. Aunque por ejemplo en España estaban en guetos, en barrios judíos, como el call en Barcelona, el Albaicín en Granada... y entre ellos podían hablar en hebreo. Sin embargo, casi todos los ejemplos de la gramática que pone Espinosa no son del uso del hebreo entre la comunidad judía sino de la Biblia. Y su intención es hacer una gramática viva para que un día se utilice. Efectivamente el tiempo le ha dado la razón y en Israel actualmente se usa el hebreo en todos los ámbitos: las señales de tráfico están en hebreo, los chat en hebreo...etc. se ha recuperado la lengua hebrea después de tanto tiempo en la Diáspora.

Guadalupe, nos informa que “Espinosa defiende una postura innovadora en su concepción de la lengua”, admitiendo la formación de neologismos aplicando a las raíces ya existentes esquemas en los que aparecen flexionadas en la Biblia (2005, 91)

Espinosa aplica un esquema a las diversas raíces ya existentes para crear nuevas palabras. Este esquema es el equivalente griego de analogía. Guadalupe González explica que sigue a A.J. Klijnsmiit, El concepto gramatical griego de “analogía”, que pasó a Occidente gracias al gramático latino Varrón, fue recuperado y difundido en el siglo XVII por G.J. Vossius. (2005, 84)

El CGLH como todos los libros de gramática, empieza por las vocales, pero el de Espinosa además tiene indicaciones filosóficas que didácticamente son muy ilustrativas:

para que la diferencia entre las letras y las vocales sea más claramente comprendida, puede explicarse más convenientemente con el ejemplo de la flauta pulsada con los dedos para tocar. Las vocales y su música son el sonido de la flauta, los agujeros pulsados por los dedos son las letras (CGLH, Cap. I, 59).

Las vocales son una serie de puntos que se ponen debajo de las consonantes para ayudar a los que no recuerdan el sonido de las palabras. Pero en la actualidad en Israel ellos mismos ya no usan estas vocales, sino que solo las ponen para los extranjeros. Otra dificultad del hebreo actual es que tiene otra grafía de letras minúsculas, de las que Espinosa no menciona en su CGLH, pero que también se usan en la actualidad. Aunque para la escritura de la Biblia solo se usan las formas mayúsculas.

Guadalupe González nos indica que Espinosa presenta su propia transcripción de las letras hebreas, pero que resultan muy complicadas, pues en ocasiones se sirve de “tres letras latinas” para indicar una sola letra hebrea, y además resulta extraño al lector castellano hablante. Y por eso ha seguido un sistema de transcripción al uso que lo representa en la edición en castellano, en cursiva. (CGLH, Cap. II, 60))

Espinosa expone el sistema de vocales tiberiense que fue el que acabó de imponerse a partir del s.VIII d. C. Nos explica que las vocales no son letras para los hebreos, sino que son “como el alma de las letras” Se sobrentienden para los que conocen bastante la lengua o se expresan mediante puntos añadidos a las letras. (CGLH, Cap. III, 64)

En el capítulo III Espinosa describe los acentos. Pero todo este capítulo tiene sentido aplicado al texto bíblico, pues no hay ningún otro texto que esté acentuado. “Los acentos masoréticos cumplen tres funciones: indicar el tono o acentuación de la palabra (acentuación en sentido propio), servir como signos de puntuación y como notas musicales para la cantilación. Por tanto Espinosa no sigue su principio de escribir una gramática de la lengua hebrea, sino que también es una gramática para interpretar la escritura. Y en este sentido va en consonancia con su método histórico-crítico, pues en él nos dice que el estudio del hebreo es fundamental para este método científico. (CGLH, Cap. IV, 69)

4.3. La profecía y los profetas.

4.3.1. Profetas y filosofía.

Espinosa insiste como Hobbes sobre la función civilizadora del Estado: la organización política significa pasar del estado de la naturaleza al estado de la cultura. Como el autor del Leviatán, Spinoza piensa que el papel del Estado es el de arbitrar los conflictos que oponen los unos a los otros hombres, sometidos al régimen de las pasiones, y de asegurar su defensa por la organización de la paz. La virtud del poder político, dice Espinosa, en el T.P. es la seguridad (*imperii virtus securitas*). Pero Espinosa precisa, al mismo tiempo, que la libertad del espíritu y la fuerza del alma son dos virtudes individuales (*animi enim libertas seu fortitudo privata virtus est*). Estas son en efecto las virtudes del Sabio que se esfuerza en conservar su ser después del solo mando de “la razón y seguir las leyes de su propia naturaleza” (TP. Prefacio I). Ahora bien, estas virtudes individuales son la consecuencia necesaria del conocimiento verdadero. Cuya adquisición y comunicación exigen la libertad de pensar en el seno del estado. Es por esto que Espinosa se opone al totalitario y al pragmatismo político de Hobbes: el se propone, al contrario, mostrar, al aplicar su nuevo método de la interpretación de la Escritura, que la libertad de pensamiento, lejos de debilitar la paz interior, constituye la sola garantía seria y asegura la duración.

Pero el peligro más grande para la libertad de pensar, en el Estado cristiano, proviene de la aplicación del principio de la confusión de la teología y de la filosofía. En efecto, en un tal Estado, todo el mundo acepta reconocer que la escritura es sagrada y que, sus mandamientos son divinos, cada uno los tienen que obedecer. Si se admite que la Escritura contiene verdades filosóficas, revelaciones especulativas que expresan los verdaderos pensamientos que el creyente debe tener sobre la naturaleza de Dios y de su relación con el mundo y el hombre, se firma por ella misma, la sentencia de muerte de la filosofía. En efecto, la reflexión filosófica es una empresa personal y excluye el principio de la autoridad. O bien, no sabrían admitir la autoridad de la Escritura en materia filosófica, sin hacer reinar el conformismo y sin dar a los que pretenden ser los interpretes autorizados, el derecho de censurar los conocimientos y de impedir así, en razón de las presiones que ellos ejercen sobre el Estado, la comunicación de las ideas filosóficas, que

ellos juzgasen incompatibles con las enseñanzas de la Escritura. El objetivo de los dos primeros capítulos del T.T.P. que tratan sobre la profecía y los profetas, es el de tratar de probar, gracias a una lectura severa de las Escrituras, que los cristianos deberán admitir el principio de separación de la teología y de la filosofía. Espinosa declara claramente al fin del capítulo II que todas sus “observaciones sobre los profetas y la profecía tienden directamente al objetivo (que él se propone) que es el de separar la filosofía de la teología a”(TTP. Cap. II)

En los dos primeros capítulos, Espinosa menciona a Maimónides solamente de pasada y le ataca sobre algunos detalles. Se puede decir que presenta una refutación directa de la teoría de la profecía de Maimónides. Zac, nos explica que partiendo de la idea que el objetivo supremo de la revelación es el desarrollo de la vía teórica, Maimónides sostiene que el profeta es un filósofo y incluso superior a los filósofos, en materia de conocimiento especulativo. Por un favor particular de Dios, el Espíritu Santo reposa sobre el profeta, lo cambia en otro hombre que, a diferencia de los hombres ordinarios, “penetra en el Jardín, y aborda las materias las más sublimes y las más abstractas, al captarlas y al comprenderlas perfectamente Maimónides se refiere a los cuatro métodos para interpretar la Biblia que influyen en el método histórico-crítico de Espinosa. (1965, 65)

El vulgo admite que el don profético es dado únicamente y exclusivamente por la iniciativa de Dios que escoge en el momento que él quiere, al que él quiere entre los hombres, y lo convierte en profeta, al cargarlo de una misión particular entre los hombres. Zac informa que para Maimónides, el profeta goza de este privilegio espiritual, sin ninguna preparación intelectual y moral particular. Incluso un ignorante y un joven hombre inexperimentado puede ser profeta, si tal es la voluntad de Dios. La sola condición necesaria es que el sea un hombre de bien y de buenas maneras. “Dios puede incluso conceder el don profético a un malvado, al hacerlo volver primeramente al bien” (1965, 65)

Esta opinión sobre la profecía, responde Maimónides, es contraria a la enseñanza bíblica y talmúdica,

nosotros encontramos numerosos pasajes, tanto de textos bíblicos como de palabras de doctores que, insistiendo sobre el principio fundamental, a saber que Dios convierte en profeta a quien el quiere y cuando quiere, con tal que este sea un hombre extremadamente perfecto y (verdaderamente superior) Pues para los ignorantes de entre el vulgo, este no nos parece posible. Yo quiero decir que Dios convierte en profeta a uno de ellos, mas, no será posible que el convierta en profeta a un burro o a una rana. (TTP Cap. II)

Se lee en el libro de Jeremías (I, 5). “Antes de formarte en el vientre materno, ya te conocía; antes que tu hayas salido del seno, yo te he consagrado”. Pero este versículo, declara Maimónides, no quiere decir que ciertos hombres hayan estado predestinados a la profecía, sin que les falte una preparación intelectual y moral. Su sentido es otro: Jeremías había, desde su nacimiento, de una constitución natural, de cualidades de inteligencia y de caracteres que lo predisponen al entrenamiento espiritual, condición necesaria para convertirse en profeta. Zac, cita a Maimónides, que indica como Jeremías intenta eludir la misión que Dios le quiere cargar y dice:

Yo no sé llevar la palabra, pues yo soy na'ar (un hombre joven) y se podrá concluir de este versículo que un hombre joven inexperimentado, sin ninguna formación anterior,

puede cargar por Dios de una misión profética. Pero la palabra na'ar, responde Maimónides, significa también, en hebreo, un hombre devoto, un servidor de Dios en cualquier edad (1965, 67)

El Libro *Samuel* (X,6) habla de los hijos de los profetas (bnéy hanbiy'iyim) que, al pasar delante de ellos “arpa, tamboril, flauta o citara”, se transformaban en estado de profetizar. Esto significa, comenta Maimónides, según la cita de Zac que, para convertirse en profetas, han debido pasar por un estadio de preparación y de ascesis.

Hijos de los profetas quiere decir aquí discípulos de los profetas. Al ponerse en la escuela de los profetas, “estos últimos les hacen nacer en el sentido espiritual de la palabra, y al darle ideas y en ayudarles a tomar actitudes morales indispensables para convertirse en profetas. (1965, 67)

El Talmud, por su parte, según nos comenta Zac, sigue las enseñanzas bíblicas, “La profecía no reside más que en el hombre sabio, fuerte y rico” Las palabras fuerte y rico, dice el comentador, deben ser tomadas aquí en un sentido moral. El profeta es sabio, es decir que el conoce las cosas más sublimes, fuerte, es decir que depende de sus pasiones, y rico, es decir que el sabe contentarse de lo que posee. Para convertirse en profeta, es necesario pues, como el candidato a la filosofía según “Platón, tener disposiciones naturales apropiadas y desarrollarlas por el ejercicio” (1965, 67)

Es en esto que los filósofos, es decir los peripatéticos árabes, tenían razón. La profecía no es una inspiración gratuita, y no importa quien no pueda convertirse en profeta. Según su opinión, tal como nos cita Zac a Maimónides, “no es posible que el ignorante se convierta en profeta”, ni que un hombre, sin haber estado profeta la vigilia, lo sea (súbitamente) al día siguiente, “como cualquiera que tiene un hallazgo.” (1965, 67) Para convertirse en profeta, las cualidades intelectuales, la perfección de la imaginación, las cualidades morales y, en fin, los ejercicios preparatorios son indispensables. Es solamente en esta condición que el intelecto agente, al unirse íntimamente con todas las facultades que el alma de un hombre posee en potencia, las hará pasar al acto y le convertirá efectivamente en profeta. La profecía es una iluminación de la inteligencia que se explica por el contacto del intelecto agente con el intelecto pasivo. Pero mientras que según Aristóteles, el intelecto pasivo tiñe el medio entre la sensibilidad y la imaginación de una parte, y el intelecto agente, por otra parte, siguiendo la opinión de Alejandro de Afrodisia, ciertos filósofos árabes consideran el intelecto pasivo como semejante a otras facultades del alma y particularmente a la imaginación. El intelecto pasivo es la simple disposición para abstraer las formas inteligibles; ellos lo llaman intellect hylique, porque puede ser comparado a la materia dispuesta a recibir las formas y que esta disposición, se asemeja a otras facultades del alma, es perecedero como ellas. Es en este sentido que Zac cita a Maimónides, cuando explica que es “como una facultad en un cuerpo.” (Zac, 1965. 68) Esta precisión es útil, pues ella explica como la actividad iluminante del intelecto agente puede transmitirse, según ellos, a la facultad imaginativa y porque, al menos según Maimónides, la buena constitución del cuerpo, y particularmente la del cerebro, es una de las condiciones de la profecía en potencia.

Maimónides, como indica Zac, declara categóricamente que su propia opinión sobre la profecía, que es la de nuestra Ley, un principio fundamental de nuestra religión, es absolutamente semejante a aquella de los filósofos árabes y peripatéticos, “pero ella se diferencia sobre un punto importante Las cualidades intelectuales, morales e imaginativas, de una parte, y el ascenso intelectual y moral, por otra parte, condiciones

necesarias de la profecía, no son las condiciones suficientes. “Dios puede, como el lo hace, cuando produce un milagro, interrumpir las leyes naturales que mandan el proceso de a profecía y denegar esta iluminación que naturalmente le habrá dado para producirla”. “Pero, lo que está preparado, puede por tanto padecer un impedimento y no convertirse en profeta, esto es lo que puedes aprender por la historia de Baruch, hijo de Neria: pues él estaba formándose según Jeremías, quien lo ejercita, lo instruye y lo prepara; pero tan animado que tenía del deseo de convertirse en profeta, esto le fue sin embargo rechazado, como lo dice:

yo me cansé de mis gemidos y no encontré reposo” (Jeremías, XLV, 3) y le respondió por la interpretación de Jeremías: He aquí lo que tu me dirás: Así dice el Eterno, etc. Tu buscas la grandeza! No la busques más! (Ibid, vers 4 Y 5) (1965, 67)

Zac, añade todavía otras dos diferencias ente la teoría de la profecía de Maimónides, y la de la profecía de los árabes que se desprende de la lectura de la Guía *de los Perplejos*:

- El judío ortodoxo, Maimónides afirma que un profeta no sabrá añadir ningún mandamiento a la Ley ni buscarle ninguno. La determinación de la Ley depende, después de la escena del Sinaí, de l Torah y de la Tradición oral y no de la inspiración misma sobrenatural de un individuo, sea cual sea su perfección, “las cosas reveladas son para nosotros y para nuestros hijos para siempre, a fin que nosotros meditemos practicando la palabra de Dios” (Deuteronomio, XXIX, 28). El contenido de la profecía verdadera debe estar conforme con los mandamientos de la Torah, hasta cuando el profeta nos prescribe una transgresión momentánea y circunstancial, excepción hecha, incluso en este caso, de las prohibiciones que apuntan a la idolatría. (1965, 68)

-Maimónides insiste de una forma particular sobre la importancia de la imaginación en el don profético. Si forzado a tener una preparación intelectual y moral de un hombre, si la imaginación no atiende a la perfección, no sabrá jamás convertirse en profeta. El Pentateuco lo dice claramente: “Si es un profeta entre vosotros, y, el Eterno, yo me hago conocer a él en una visión, yo le hablo en un sueño” (Números XII, 6) Si la emanación del intelecto se expande solamente sobre la facultad racional del hombre, sin que este derramamiento continúe sobre la facultad imaginativa, cuando la facultad racional permanece atrasada, donde a la clase de los legisladores, adivinos, de augurios y de los que hacen sueños verdaderos. Es solamente cuando se derrama a la vez sobre la facultad racional y la facultad imaginativa que hay en la clase de los profetas. Es porque la revelación profética se manifiesta en el profeta por la vía de la alegoría en la que el percibe el sentido sea instantáneamente, o en el corazón mismo del sueño o de la visión, sea inmediatamente después. Incluso Ezequiel y Zacarías, enunciaban solamente la alegoría, sin explicarla. “Pero todos los profetas , excepto Moisés, profetizaban por la alegoría y el enigma.”(1965, 70)

Esta importancia que Maimónides concede a la imaginación en la revelación profética puede sorprendernos a primera vista. La imaginación, facultad del cuerpo, no es en él, como en Espinosa, un obstáculo mayor al conocimiento de los atributos de Dios. No está en el origen de todos los antropomorfismos que nos empujan a tener un conocimiento adecuado de Dios. (1965, 70)

Pero Maimónides, como cita Zac admite que las funciones de la imaginación no son las mismas en el corazón del estado de vigilia que en el corazón del sueño. “En el hombre, en estado de vigilia, la función de la imaginación consiste en recordar las

imágenes de las cosas sensibles, a combinarlas y a guardar los recuerdos. En el corazón del sueño, por el contrario, cuando los sentidos reposan y cesan de funcionar, la actividad de la imaginación es la más grande y la más noble. Es que en el curso del sueño las imágenes son llevadas a la inspiración, es decir a un derramamiento del intelecto agente que se derrama sobre la facultad imaginativa. Por otra parte, es verdad también, como la experiencia prueba, que las imágenes del sueño están en relación directa con nuestros deseos y nuestras preocupaciones de la vigilia. “De donde resulta que el intelecto activo se derrama sobre la imaginación diferentemente, siguiendo la naturaleza de nuestros deseos y de nuestras preocupaciones de la vigilia” (1965, 71)

Si esto es así, se comprende como la imaginación puede ser, según Maimónides, tal como lo menciona Zac, un auxiliar del conocimiento en el corazón del sueño o de la visión. En efecto, el deseo que preocupa la vigilia a los profetas en potencia es de orden intelectual, pues la sola preocupación en las meditaciones solitarias es el conocimiento de Dios, de la ciencia de los misterios del universo y de sus causas. Es porque cuando el intelecto agente se derrama sobre la facultad imaginativa del profeta, estando dada la perfección especulativa de este último,

este no percibe indudablemente más que cosas divinas con fuerza extraordinarias, no verá que Dios y los ángeles, y la ciencia que ellos adquieran no tendrá por objeto más que opiniones verdaderas y reglas de conducta abrazando las buenas relaciones de los hombres los unos con los otros (1965, 71)

Como indica la cita de Zac, sobre Maimónides, lo que distingue justamente a los profetas de los adivinos, es que estos últimos no tienen, en el estado de vigilia, preocupaciones de orden especulativo.

este es donde es necesario penetrar, que a ciertos hombres de esta tercera clase (los adivinos), llega, incluso cuando ellos están despiertos, asombrosas visiones quiméricas, de sueños y de agitación, parecidas a las visiones proféticas, de tal suerte que ellos se creen ellos mismos profetas. Ellos se complacen, pues mucho de lo que perciben de estas visiones quiméricas, creyendo que ellos han adquiridos las ciencias sin haber hecho estudios, y ellos aportan grandes confusiones en las cosas graves y especulativas, mezclando juntos, de una manera asombrosa, las cosas verdaderas y la quimeras. Todo esto porque la facultad imaginativa es fuerte (en ellos), a pesar que la facultad racional es débil y no tiene absolutamente nada obtenido; yo quiero decir que ella no ha pasado al acto (1965, 72)

Es cierto que en los grandes profetas, la facultad racional y la facultad imaginativa alcanzan una gran perfección, el derramamiento del intelecto agente desborda sus propias facultades en razón de su sobreabundancia. De donde la vocación del profeta, de enseñar a los hombres las verdades que él había percibido. Como indica Zac, citando a Maimónides, de aquí el atrevimiento del profeta, su coraje de exponerse a todos los peligros, incluso al de la muerte, para comunicar la verdad,

es porque ves a Jeremías declarar que a causa del menosprecio que soporta por parte de los hombres rebeldes e incrédulos que existen en su tiempo, querría ocultar su misión profética y no apelar más a la verdad que ellos habían rechazado, pero esto le fue imposible: “pues la Palabra del Eterno, dice el, se ha convertido para nosotros una causa de oprobio y de burla todos los días. Yo me decía: yo no haré más mención de él, y yo no hablaré más en su nombre; pero había en mi corazón como un fuego ardiente,

reservado en mis huesos; yo estaba fatigado de soportarlo, yo no lo podía más” (Jeremías, XX, 8,9) (1965, 72)

Como indica Zac, refiriéndose a Maimónides, la imaginación es entonces, en los profetas, un auxiliar del conocimiento, pero, sin la perfección de la facultad racional, nadie se convertirá en profeta.

Esto es porque no es necesario conceder ninguna atención a los que su facultad racional no es perfecta y no han alcanzado la más alta perfección especulativa. Pues cuando se ha llegado a la perfección especulativa se puede obtener otros conocimientos superiores, cuando el intelecto divino se derrama sobre él. Quien ha llegado aquí es verdaderamente profeta, y es quien ha sido nombrado claramente por las palabras en hebreo es decir que el verdadero profeta es el que tiene un corazón pleno de sabiduría. Es aquí también donde es necesario indagar. (1965, 72)

Como cita Zac a Maimónides, el profeta es filósofo, en el sentido corriente de la palabra, si, por conocimiento filosófico se entiende un conocimiento discursivo y demostrativo, que va de los principios a las consecuencias. Pero considera que el conocimiento profético es superior. Por otra parte, gracias a la perfección de la fuerza imaginativa, el profeta percibe las cosas que no le llegan por vía del sentido y, por otro lado, la perfección de su inteligencia le permite comprender verdades profundas que la filosofía ordinaria “no sabrá percibir en medio de las premisas, de las conclusiones lógicas y de la reflexión.” Por tanto, puede decir que el conocimiento profético es un conocimiento intuitivo, que comprende inmediatamente el ser mismo de las cosas. Este conocimiento intuitivo, es el fruto de razonamientos rápidos y tácitos. Es a partir de tales razonamientos que se explica solamente, según Maimónides, el espíritu de la adivinación tan desarrollada en los profetas. Pero él precisa que, el espíritu de la adivinación tiene su fuente, no en la facultad racional, sino en la imaginación del profeta. Pero de la misma manera que los profetas predicen las cosas gracias a este espíritu de adivinación, ningún otro hombre sabrá prever, pues todo hombre posee esta última cualidad hasta un cierto punto. De la misma manera, ellos tienen conocimientos especulativos los cuales un hombre ordinario no sabrá elevarse por la sola especulación filosófica. Es porque el profeta está, según Maimónides, por encima de la prueba. La prueba es el fundamento de todo conocimiento discursivo y la filosofía debe apartar pruebas. Pero el profeta es capaz de comprender, gracias a una iluminación particular del intelecto agente, simbolizado por un ángel, emanaciones de Dios, el que está por encima de la naturaleza. “La sola prueba que se puede pedir al profeta es que él es profeta” (1965, 73)

El conocimiento intuitivo del profeta se acerca a la “ciencia intuitiva”, tal que Espinosa lo concibe. Ella exige, como esta última un rodeo por la vía del conocimiento discursivo, pero ella es superior a esta última, y hay entre ellas una diferencia de naturaleza. Llegado al más alto grado de la profecía, el intelecto en acto se convierte en él en una propiedad del hombre. Las formas inteligibles que el intelecto en acto tiene su abstraer a partir de que las cosas individuales, son presentes a su inteligencia y ella puede siempre identificarse a ellas en todo instante sin nuevos esfuerzos. Ella puede entonces, explica Munk, elevarse “al conocimiento de su intachable ser y de esta a otros seres inmateriales externos de ella”, a saber, al conocimiento de Dios y de las inteligencias separadas que son las emanaciones y cuya función es la de gobernar las esferas celestes. El intelecto en acto del hombre se identifica entonces con el intelecto activo universal, “lugar de las formas” (según la expresión de Aristóteles), estas no son, según

Maimónides, nada más que otra que Dios ha considerado dentro de su relación con la criatura humana. (1965, 73)

Entre todos los profetas, es Moisés quien ha alcanzado en vida el grado del intelecto adquirido. Moisés solo, entre todos los profetas, recibía directamente la inspiración de Dios, sin la intervención de un ángel, en el estado de vigilia, y en plena posesión de sus facultades. Él veía las cosas directamente en su esencia, sin enigmas, ni alegorías y podía ser investido del Santo Espíritu, desde que él lo quisiera. No es, por un momento, sino, de una manera permanente, que su alma se eleva al mismo grado que el ángel llamado Isim, que simboliza en la cosmología de Maimónides, el intelecto activo universal. Según Zac, Moisés juega entonces en la profetología de Maimónides un rol análogo al de Cristo juega en la filosofía de Espinosa. (1965, 73)

Como indica Zac, si un intérprete de Espinosa puede hacer un acercamiento entre el conocimiento del tercer género, tal como el Vº libro de la Ética lo describe, y el grado superior de la profecía según Maimónides, no resulta de ningún modo que Espinosa haya sufrido la influencia del pensamiento de Maimónides. (1965, 73) En primer lugar, Espinosa no tiene más que menosprecio por los peripatéticos e incluso por Aristóteles mismo. La distinción aristotélica de la materia y la forma, del ser en potencia y del ser en acto, le parece una distinción puramente verbal y él piensa que no vale la pena refutarla. El habla bien en el libro I de la Ética del entendimiento en acto (“intellectus actu”), finito o infinito, capaz de conocer los atributos de Dios y los modos por los cuales ellos se expresan, pero él precisa bien que no está de acuerdo en ningún modo con la existencia de un entendimiento en potencia (“intellectus potentia”) (E. II Prop XXX.). En la filosofía de Espinosa donde todo es en acto, la noción de virtualidad está desprovista de sentido. En seguida, Espinosa piensa que, si se esfuerza en conocer únicamente las enseñanzas de la Escritura, no tiene suficiente para explicar la profecía, es decir de conocer sus causas. La filosofía puede conocer las causas del conocimiento natural, pues ella se efectúa “después de las leyes de la naturaleza humana, considerada en ella misma”, pero no sabrá conocer las causas del conocimiento profético, sea que ella supere o no supere los límites del conocimiento natural (TTP, I). “En cuando las leyes de la naturaleza, en virtud de las cuales esta revelación se ha producido, confieso que no las conozco” (TTP, I). “Nada impide que Dios use procedimientos diferentes de comunicación para hacer saber a los hombres lo que ellos conocen ya por la luz natural”. Si es verdad por otra parte que el objeto de la interpretación de la Escritura es el de despejar las relaciones de comprensión y no de las relaciones de causalidad, no se tiene incluso necesidad de buscar las causas del conocimiento profético. “ Que necesidad tenemos nosotros de saber la causa del conocimiento profético! Al principio del capítulo I del T.T.P Espinosa nos dice que siguiendo el comentario hecho al principio de este capítulo I, se consagra en su estudio a una búsqueda sobre las enseñanzas de la Escritura, pues él saca sus conclusiones como si se tratara de datos naturales. Poco nos importan las causas de estas enseñanzas” (TTP I). Pero le reprocha lo más grave que Espinosa hace a Maimónides, según Zac, es el hecho de esforzarse “en torturar el texto de la Escritura para hacerle decir lo que manifiestamente ella no quiere decir”, de “ordenar los textos los más claros (de la Escritura) al número de cosas oscuras e impenetrables, donde interpretarlas a su fantasía” (TTP Cap. II). O bien, si se sigue un método honesto en la interpretación de la Escritura, se está obligado a reconocer que las conclusiones de Maimónides sobre las relaciones de la profecía y de la filosofía son absolutamente falsas: los profetas no nos aportan ninguna luz sobre los misterios de la metafísica y de la física. “Insisto porque yo creo este punto

de una importancia capital. La profecía no ha producido los profetas más sabios, pero los ha dejado en sus opiniones preconcebidas” (TTP, Cap. II). De donde esta conclusión que “busca la sabiduría y el conocimiento de las cosas naturales en los libros de los profetas, es alejarse de la vía recta” (TTP, Cap. II). Y que nosotros no tenemos que creernos en absoluto (los profetas), en lo que concierne a las cosas puramente especulativas (1965, 74)

La argumentación de Espinosa se puede resumir de la manera siguiente:

-El conocimiento profético no es un conocimiento verdadero, es decir un conocimiento filosófico, pues no contiene la certeza. El conocimiento verdadero es un conocimiento adecuado acompañado de la idea de ella misma, es decir un conocimiento cierto. La verdad es la revelación del ser a través de las ideas adecuadas que constituyen el entendimiento infinito de Dios o del entendimiento finito en tanto que piensa adecuadamente las cosas en el mismo grado que el entendimiento infinito de Dios. La certeza es la propiedad de estas mismas ideas en tanto que ellas están acompañadas de la conciencia de esta revelación. La racionalidad del universo se expresa también igual de bien en el mundo de las “esencias formales” que en el de “las esencias objetivas”, la unidad de la “esencia formal” y de la “esencia objetiva” estando aseguradas por la unidad del conatus que define tan bien la una como la otra. De dónde resulta que la verdad es su propia norma (norma sui): dado que las ideas adecuadas “esencias objetivas” – están ligadas entre ellas por las mismas conexiones necesarias que las cosas ellas mismas, a saber las “esencias formales”, resulta que es verdad de una idea, cuando ella está fundada en la razón, es decir cuando ella es ella misma adecuada o cuando ella se integra en un sistema de ideas adecuadas. La idea verdadera se define cierta por su conformidad con su objeto, pero ella envuelve en ella misma la certeza en este sentido que no se sabe verdaderamente que se sabe más que en la medida donde la idea verdadera tiene su fundamento sea en ella misma, como en el caso de la “ciencia intuitiva”, sea en las razones que la acompañan, como en el caso del conocimiento demostrativo.

- El método histórico-crítico de Espinosa es muy riguroso, en comparación con la imaginación libre de Maimónides. Una idea puede concordar con su objeto, pero, si esta idea no es su propia norma, no se sabrá decir que ella es verdadera y cierta. Incluso la ausencia de duda no significa seguridad intelectual total; ella puede estar ligada al estado del sujeto. La certeza es la idea de la idea adecuada en tanto que ella se afirma por su propia fuerza. A bien decir, las ideas se afirman así por ellas mismas, pues las ideas, que ellas sean inadecuadas o adecuadas, son así seres que tienden a perseverar en su propio ser. Pero ellas son justamente “inadecuadas”, porque, aunque son parciales, ellas se presentan como totales. Ellas se las reconoce como ideas incompletas y erróneas, cuando la fuerza inherente de las ideas adecuadas, bien superior a esta de las ideas inadecuadas, les impiden de ponerse como totales. Es en este sentido que Espinosa ha podido decir: “Como la luz se manifiesta (manifestat) ella misma, ante las tinieblas, de la misma forma la verdad es su propia norma y de la falsedad” (E. I, Prop. XLIII, Escol).

También, la Escritura nos enseña claramente que “los profetas no estaban seguros de la revelación de Dios por la revelación misma, pero por algún signo” Abraham y Ezequiel piden a Dios signos para estar seguros, no que él existe, pero que es Él quien les ha hablado, quien les ha hecho tales promesas o les ha transmitido tal orden o mensaje (TTP, CAP. II). Sobre todo los que escuchan los profetas no pueden creerlos sus palabras

y les reclaman signos que le acrediten como profetas. El que sabe verdaderamente no tiene más que preguntarse, según Espinosa, si lo que él sabe es verdadero o no. El gran profeta, al contrario, si se le admite la posibilidad y la realidad de la profecía, si se cree a Maimónides que la profecía está por encima de la prueba, es de asegurar si este que nos comunica esto que el llama la Palabra de Dios es un verdadero o falso profeta. Además, ni el profeta, ni los que le escuchan no pueden jamás estar seguros de la autenticidad del signo (TTP, Cap. II). Así por ejemplo, cuando el profeta Micael denuncia, delante del rey Acab, los “falsos profetas” a la devoción del rey y no de Yahvé, que le precedían el suceso en el combate que el contaba librar al rey de Arm, advertido que no debía fiarse de los signos que estos pueden producir, pues Dios equivoca a veces a los hombres con falsas revelaciones. He aquí pues que Jahvé ha puesto un espíritu de mentira en la boca de todos los profetas que están allá, pero Yahvé ha pronunciado contra ti el mal” (Reis I, Cap. XXII, 23)

Moisés, por su parte, advirtió a su pueblo que si algún profeta quiere pecar de idolatría, el es un falso profeta y es necesario condenarlo a muerte, incluso si su predicción está acompañada de signos y de milagros. Maimónides, también, está de acuerdo con su Maestro Moisés. (1965, 77)

Zac, explica que Maimónides declara que en general, salvo en el caso bien preciso, una profecía no debe ser reconocido como auténtica, más que si está conforme con las enseñanzas de la Ley de Moisés. Pero ¿cómo podemos saber que la Ley de Moisés es verdadera o, más precisamente, que ella es la ley de Dios? Maimónides declara que los signos que Moisés cumplió eran por motivo, no de la voluntad de probar a los israelitas la autenticidad de su misión pues, en el momento de la escena del Sinaí, la fe, las voces y los relámpagos fueron percibidos por los propios ojos de los israelitas y no solo por los ojos de un extranjero, por sus propias orejas y no por las de otro. También todos los signos que Moisés cumplió en el desierto, después de la salida de Egipto, estaban destinados únicamente a satisfacer las necesidades materiales de su pueblo. Pero Maimónides, añade que, cuando los judíos eran todavía esclavos en Egipto, ellos tenían absolutamente necesidad de signos para saber que Dios ha enviado a Moisés para hacerlos salir de Egipto. “Quizás, Moisés, nuestro Maestro, sabía que creer sobre el testimonio de los signos, es conservar en su corazón la duda, indecisión y segunda intención. He aquí porque el buscaba alejarse de su misión y replica: “Ellos no me creen” (Éxodo IV, 1). Pero se podría pedir: como nosotros, considera Zac, que no hemos asistido a la escena del Sinaí, que no hemos visto lo que allí pasó con nuestros propios ojos y no hemos entendido la voz de Dios con nuestros propios oídos, porque creeríamos sin indecisión ni segunda intención? Nos queda por supuesto el testimonio del Pentateuco y de las redacciones que las generaciones transmitían de padres a hijos la noche de Pasah (Pascua judía). Pero un conocimiento por testigos es un conocimiento del primer género. No es pues una “certeza matemática.” (1965, 75)

según necesariamente la percepción de la cosa percibida o vista (hoc est, quae ex necessitate perceptionis rei perceptae aut visae sequitur) pero solamente una “certeza auditiva”, que comporta siempre un elemento de riesgo, a pesar de la convicción íntima que nosotros podemos tener. (TTP Cap. II)

En el fondo, la confusión de la fe y del saber, punto de partida de la teoría de la profecía de Maimónides, nos explica Zac, provienen de una definición defectuosa de la noción de creencia. La creencia, dice Maimónides, no es simplemente una profesión de

fe: ella es un pensamiento íntimo relativo a las cosas de las cuales se concibe absolutamente una idea. De aquí el parecido de la idea de creencia con la idea de certeza y de especulación. (1965, 75)

Espinosa estaría de acuerdo con Maimónides para decir que la creencia no merece este nombre si ella es ferviente y sincera, incluso si su objeto no es una cosa perceptible por los sentidos o por la razón. Pero cuando concibe absolutamente la idea de una cosa se sabe, pero no se cree mucho. La creencia puede ser acompañada de certeza, si se entiende por esta una convicción íntima, en la que no se sabrá dar pruebas pero ella no es jamás matemáticamente cierta, pues ella implica siempre un riesgo. El método de Espinosa se fundamenta no obstante en ideas matemáticas.

A bien decir la “certeza matemática” solo merece el nombre de certeza, pero ni se refiere a las creencias y a los comportamientos de la gente, se puede decir que ellos se contentan y son a menudo obligados de contentarse con una certeza moral. (TTP, Cap. XV)

La certeza de la revelación profética es una “certeza moral” y por consecuencia ella no tiene nada de común con la certeza de la “filosofía verdadera”.

Los libros de la Escritura no nos dicen en ninguna parte que los profetas eran filósofos y sabios, ni que tuvieran un conocimiento adecuado de la naturaleza de Dios y de su relación con el universo.

Tal como menciona Zac, se ha establecido que Salomón, el rey-filósofo, no tenía el don profético. Tampoco lo tuvieron los sabios Heman, Dorda y Calcol que, bien que su sabiduría igualaba a la de Salomón, tenían la reputación de ser sabios. Al contrario, los hombres incultos, incluso las simples mujeres, tenían el don profético. La tesis de Maimónides es que, en los hombres, animados por la necesidad de conocer y capaces de disciplinar sus ideas y sus pasiones, la imaginación puede cooperar con el entendimiento en la visión profética. Pero la experiencia nos enseña lo contrario: la imaginación es viva y exuberante en la gente inculta incapaz de dominar; al contrario, los hombres superiores por el entendimiento y que tienden a perfeccionarlo, tienen una imaginación más moderada, más dominada. La imaginación, en efecto, es corporal en este sentido que ella es conocimiento de cosas a través de modificaciones del cuerpo. Las imágenes provenientes de los movimientos fortuitos del cuerpo, es decir en lenguaje espinosista, del movimiento que nosotros padecemos, sin comprender el mecanismo, al menos en el momento que imaginamos. (E. III, Def. 2; Carta 38) O bien, el objetivo de la Reforma del Entendimiento, es decir del ascenso intelectual que, según Espinosa, es, al mismo tiempo, un ascenso moral, es precisamente de tener “ideas claras y distintas que provienen del puro pensamiento y no de movimientos fortuitos del cuerpo.” (TRE, 91) Las imágenes son pensamientos inadecuados y, en una filosofía de lleno, nada puede ser abolido. Los que cultivan su entendimiento continúan imaginando, incluso cuando sus imágenes contradicen al entendimiento, pero su imaginación es, por así decirlo, maltratada y refrenada por el hecho mismo que aprenden a distinguir muy exactamente la imaginación del entendimiento. (1965, 76)

Por otra parte, algún texto de la Escritura no nos enseña que los profetas tenían un conocimiento exacto de la esencia de Dios. No solamente Abraham ha conocido, como lo prueba su alegato delante de Dios para la salvación de Sodoma, ni la omnisciencia, ni la omnipresencia de Dios, pero Moisés estaba seguro de la providencia de Dios. Cuando Dios le envió a Egipto y le encargó de reunir a los ancianos de Israel y de comunicarles

su mensaje, y él dijo: “ellos escucharán tus palabras y tu irás, en compañía de los Ancianos de Israel, a encontrar al rey de Egipto” (Éxodo III,18). Pero Moisés revoca al dudar de la palabra de Dios: “si ellos rechazan creerme y de entenderme.” Por otra parte, el hecho mismo que Moisés pide a Dios verlo prueba que él no ha comprendido la verdadera naturaleza de Dios, porque en él hay contradicciones entre la naturaleza de Dios y la visibilidad. Efectivamente, enseña que en razón de la diferencia que existe entre el autor de todas las cosas y las criaturas, no se será representado por ninguna imagen, pero es solamente a causa de la debilidad del hombre y no por que el crea que el está en la naturaleza de Dios de escapar a toda representación sensible.

Maimónides afirma, según nos indica Zac, que el entendimiento de Moisés tiene la fuerza de comprender el verbo profético, sin abandonar una calma perfecta, el texto es significativo en esta consideración. Para subrayar la gracia particular que Dios ha acordado a Moisés, le dice: “Yo me he revelado a Abraham, a Isaac y a Jacob en tanto que Dios Saday, pero ellos no me ha conocido bajo el nombre de Jehová” (Éxodo, 3). O bien, según Maimónides, conocer Dios bajo el nombre de Jehová, es conocer su esencia absoluta. (1965, 80)

Para comprender esta afirmación de Maimónides, conviene, nos dice Zac, exponer la teoría de los nombres de Dios. El ordena los nombres de Dios en varias categorías:

-Los nombres que lo designan por los atributos morales parecidos a las cualidades morales de los hombres. Tales son los nombres: Dayan (juez), Sadiyq (justo) Hanûn (gracioso, clemente), Rahum (misericordioso) etc. Estos nombres expresan no obstante, la esencia de Dios, pues, habiendo sido dado entre Dios y los hombres, no hay ninguna medida común, no es necesario entenderlos de la misma manera en Dios y los hombres (1965, 81)

-El nombre que lo designa metafóricamente: Elohiym. Este último nombre es el de los jueces y de los gobernantes. Por ejemplo: “y vosotros seréis como “Elohigim” conociendo el bien y el mal” (Génesis III,5). “Elohiym quiere decir aquí, según Onkelos, “gran personaje”. Se emplea, así esta palabra metafóricamente para designar los ángeles: Bnéy `Elohiym (Génesis VI,2) y así Dios, juez o dominador de los ángeles. Es una palabra homónima, porque ella se aplica a la vez a los hombres, a los ángeles y a Dios (1965, 81)

-El nombre reservado a Dios, Jehová, el que se escribe Yod, Hé, Wau, Hé. Negativamente, este nombre expresa la idea de la inconmensurabilidad del creador y de la criatura. Positivamente designa la idea de la existencia necesaria. (1965, 81)

-He aquí como Maimónides justifica esta última afirmación. Este nombre tiene su origen en la expresión “Elyeh” aser`Ehyeh. El verbo `Ehyeh deriva del verbo Hayah que significa en hebreo, al menos según Maimónides, a la vez ser y existir. La palabra `aser, dice Maimónides, es una especie de conjunción donde, como dicen las gramáticas árabes, un adjetivo conjuntivo. El sujeto de la proposición `Ehyeh `aser `Ehyeh es el primero `Ehyeh. El atributo de esta proposición es la segunda `Ehyeh. La palabra áser indica que el sujeto es rigurosamente la misma cosa que el atributo. De aquí la traducción siguiente de esta frase: “Yo soy el que yo soy “o más precisamente “Yo existo el que yo existo”. Dicho de otra manera: Yo soy el Ser que es el Ser, es decir el Ser necesario. La palabra Jehová expresa entonces una verdad filosófica. Dios es el Ser que no existe por la existencia, pero el Ser cuya esencia es la existencia necesaria. "Al designar a los

Hebreos Dios por el nombre Jehová, Moisés les habría presentado una prueba de la existencia de Dios (1965,81)

Este nombre, nos explica Zac está revestido por los judíos, de una santidad particular,

El nombre de cuatro letras, dice el Talmud, los sabios lo transmiten a sus discípulos una vez por semana.” Maimónides precisa que no se trata solamente de la manera de pronunciarlo, pero también de la enseñanza de la idea en vista de la cual este nombre ha estado improvisado y en la que hay igualmente un misterio divino (1965, 81)

-En fin, los nombres derivados de la palabra Jehová. Por ejemplo, la palabra Sadoy. Sadoy deriva de la palabra "day", que significa suficiencia. El Schin en la palabra Saday tiene el sentido de 'aser. Esta palabra significa entonces quien es suficiente; lo que quiere decir que Dios no tiene necesidad de ningún otro ser fuera de él para que lo que el produce llegue a la existencia y continúe existiendo !965, 81)

Espinosa retoma a su vez este análisis de los nombres de Dios, pero el llega a una conclusión opuesta a esta de Maimónides.

-La palabra 'Él o 'Élah, si se le añade la letra paragógica Hé, significa La potencia por excelencia. O bien, como toda la potencia de Dios se manifiesta según la Escritura por lo que se llama sus atributos morales –grandeza, terror, justicia, misericordia- se emplea el nombre Élohiym, 'Elohiym, 'Él en plural, para designar a la veza todos los atributos explicitando la potencia de Dios.

-En esta expresión 'Él Saday, la palabra Sadoy que quiere decir en hebreo “quien es suficiente”, completa la palabra 'El. Ella significa entonces Dios que basta (suffit), Dios en tanto que providencia universal, en tanto que da a cada uno lo que necesita (TTP, Cap. XIII)

-En fin, la palabra Jehová que designa un ser que ha existido siempre, existe y existirá. Esta palabra expresa en efecto en hebreo los tres tiempos gramaticales del verbo hayah (Ser) (TTP, II)

Zac, se pregunta, ¿Qué conclusión Espinosa saca de esta etimología que le da al nombre Jehová? Y nos dice que no se expresa claramente pero resulta del contexto que este nombre designa no obstante la esencia de Dios tal que la filosofía lo concibe. Espinosa sostiene, como Maimónides, que la esencia de Dios es su existencia, la eternidad de Dios siendo gozo infinito de la existencia. Pero afirma igualmente que la eternidad no tiene ninguna relación con la duración. Ninguna duración no pertenece a Dios. Espinosa quiere decir que Dios está designado por Moisés bajo el nombre de Jehová como siendo el Ser que está siempre ahí, en todos los momentos del tiempo para asegurar a su pueblo ya sus fieles de su protección. Esta interpretación de la palabra Jehová no es propia de Espinosa. Es una característica que se encuentra en la misma interpretación en Rabbi Jehouda Halevy, autor del libro Sefer Hakûzariy que, por razones diferentes de las de Espinosa, combate igualmente la tendencia de ciertos teólogos de subordinar la religión a la filosofía. (1965, 82)

Y es posible que la palabra 'Ehyeh saca su raíz del verbo (hayah). Y el (Dios) ha querido significar: es necesario renunciar a la especulación sobre la verdad de la substancia, cuyo conocimiento no es refutado. Y cuando (Moisés) lo interroga en estos términos: y ellos me preguntarán cual es su nombre. El (Dios) le ha respondido

diciéndole: ¿Por qué buscas conocer los que no pueden comprender? Esto es parecido a lo que ha dicho el Ángel: ¿Por qué te informas del sujeto de mi nombre? Es misterioso. Pero le dice: 'Ehyeh. Y el sentido (de esta palabra) es áser 'Ehyeh, el que yo soy, la palabra ser está tomada en el sentido de “ser al lado”, de encontrarse. Estará presente al lado de ellos tan pronto como me busquen. Que ellos no busquen una prueba más grande que el hecho que yo me encuentro al lado de ellos y que ellos me aceptan así. Y el (Dios) ha dicho: 'Ehyeh me ha enviado con vosotros. Y él ha dado a Moisés su signo, diciendo: “Yo seré contigo y he aquí un signo que yo te doy, etc. Y el signo que es mío, yo soy quien te lo ha enviado, es el de que yo estaré tu lado en todo lugar” (1965, 83)

Maimónides, como nos explica Zac intenta demostrar que la teología no puede determinar los atributos que se derivan de la esencia misma de Dios más que por medio de negaciones; puede enunciar solamente, lo que no es, al desposeerlos de todas las cualidades que se podrá atribuir igualmente a las criaturas. Las solas afirmaciones positivas que nosotros podemos enunciar al sujeto de Dios son aquellas que emanan de su esencia y se manifiestan en sus relaciones con las criaturas. Estas son las drakiym (las vías de Dios) o las midôt (cualidades morales). Esto no quiere decir que Dios posea cualidades morales como el hombre, pues sería todavía caer en una representación, antropomórfica de Dios. Las midôt de Dios son los atributos de Dios en virtud de los cuales “produce las acciones parecidas a las que, en nosotros, emanan de las cualidades morales, y quiero decir de disposiciones del alma”. Espinosa no se adhiere a la teoría negativa de Maimónides, pues el objeto de la Ética es la de mostrar justamente como nuestro entendimiento, y al seguir el itinerario que ella nos indica, puede conocer la esencia de Dios. La filosofía tiene éxito aquí donde la teología fracasa. Pero es verdad afirma Espinosa, que, según la Escritura, Moisés ha enseñado a su pueblo más que los atributos morales de Dios. Moisés no ha enseñado nada sobre ella (sobre la naturaleza de Dios), sino que es misericordioso, benévolo, etc, y seguramente celoso, como resaltan en un gran número de pasajes del Pentateuco (TTP, Cap. II). Donde debe entonces concluirse simplemente, sin ningún segundo pensamiento filosófico, que Moisés tenía una concepción antropomórfica de Dios y que se lo imaginaba como un legislador y juez supremo que nosotros debemos seguir los mandamientos y delante del cual nosotros debemos rendirles cuentas de nuestros actos. Lo que prueba que Maimónides está equivocado. La Biblia no aspira al verdadero conocimiento de de Dios, pero únicamente la enseñanza de una regla práctica de vida, inspirada por el amor desinteresado de Dios. (1965, 839

La verdad es una. O bien, Espinosa repite constantemente citas apoyando este hecho, que los profetas tenían opiniones divergentes y a menudo contradictorias sobre la naturaleza de Dios.

Los decretos de Dios son inmutables o ¿Dios puede regresar sobre sus decisiones? Samuel y Jeremías sostienen encima opiniones opuestas (TTP, Cap. II)

Zac, también se pregunta también si ¿La voluntad humana es libre? La revelación parece implicar la tesis del libre arbitrio según la cual el hombre es capaz de escoger entre el bien y el mal. Pero se puede concluir así del Libro de Job que el destino de un hombre depende enteramente de toda-potencia de Dios. El profeta Jeremías afirma claramente que “nosotros somos el poder de Dios como la arcilla está en el poder del alfarero. (1965, 839.

Pasa lo mismo con los apóstoles. De acuerdo con el contenido de la palabra de Dios, los apóstoles construyen la religión sobre los fundamentos diferentes. Teórico de la predestinación, Pablo enseña que nada está justificado por sus obras y que el hombre está salvado por la fe. Santiago afirma, por el contrario, que es por las obras que el hombre está justificado y no por la fe sola (TTP, Cap. II)

En fin, como nos explica Zac, Maimónides se equivoca sobre la función misma del profeta. Para Maimónides, el profeta es directamente meditación e indirectamente comunicación. Pero en realidad si se parte del sentido etimológico de la palabra Nabiy, es necesario decir que el profeta es de entrada un intérprete de los valores de Dios. (1965, 83) Moisés era intérprete de Dios al lado de su pueblo, como Aron era el intérprete de Moisés al lado del rey de Egipto (*Éxodo*, 7, 1). Dicho de otra forma, el profeta era el intermediario entre Dios y los hombres, en tanto que significaba la voluntad de Dios en las circunstancias precisas. Esta es incluso la gran diferencia entre los profetas y los apóstoles. Estos últimos son en realidad misioneros, doctores, en el lenguaje de Espinosa. Cuando dicen que el espíritu de Dios habita en ellos y que ellos han estado constituidos por Cristo apóstol de las naciones, ellos quieren decir solamente que si ellos son inspirados por el espíritu de verdad moral y religiosa que representa Cristo, accesible a todos los hombres, sea cual fuera su nación y su grado de cultura, y que su misión es la de hacerlos reinar en el mundo. Es por esta razón que ellos cogen, para convertir a los hombres al espíritu de Cristo, las vías que ellos juzgan mejor. La más grande iniciativa los ha dejado en su modo de predicción y en sus argumentaciones. Ellos son doctores, no en razón de sus conocimientos especulativos, pero porque, se dirigen a todos los hombres y hacen llamar a su juicio, ellos predicando razonando y discutiendo. Los profetas, por el contrario, no razonan y no refutan la discusión. Ellos no toman ninguna iniciativa personal y no someten sus oráculos a los juicios de cada uno. Ellos hacen conocer a los hombres los decretos de Dios y los dogmas que él les comunica. Los apóstoles usan por todas parte razonamientos, si bien que ellos no parecen profetizar, sino discutir; al contrario, los profetas no contienen más que dogmas y decretos, porque es Dios mismo quien habla: “Dios quien no razona , sino que decreta en virtud de su poder absoluto obtenidas de su propia naturaleza” (TTP, Cap. XI)

El profeta es intérprete y orador. Su primera tarea es la de comunicar los oráculos de Dios. Pero, ¿a quién debe comunicar estos oráculos? En el caso de Moisés, ninguna duda es posible: es a un pueblo ignorante, “lleno de supersticiones egipcias, grosera y agotados por la desgracia de la esclavitud” (TTP, Cap. II) a quien él se dirige. Es razonable de pensar que él habrá buscado hablarles en filosofía y a hacerles revelaciones especulativas que ellos no habrían comprendido su sentido. Moisés habría estado bien ingenuo si hubiera pensado que los judíos se convertirían al culto y al amor de Dios por la virtud del conocimiento filosófico. En realidad, Moisés, se dirige a los judíos como legislador y no como filósofo: les ordena amar a Dios y observar su ley prometiéndoles recompensas en caso de que le obedezcan, y castigos, en caso de transgresión. “Moisés enseña que los Hebreos como los padres enseñan a sus hijos privados de razón” (TTP, Cap. II). Es verdad que Maimónides sostiene que las palabras de Dios, en su sentido literal, expresan, ellas también, una sabiduría práctica útil para la mejoría del estado de las sociedades humanas y esto basta ampliamente al vulgo. Su “sentido interior” que contiene una sabiduría “útil para las creencias tienen por objeto la verdad en toda su realidad”, debe ser descifrada únicamente por espíritus superiores. Pero donde la

Escritura no enseña más que palabras, se pregunta si tienen un sentido esotérico- (1965, 86)

Como nos explica Zac, Maimónides tiene el defecto de sostener que la perfección del entendimiento es una condición necesaria de la profecía. Se equivoca también al elevar al sujeto de causas y de medios de la revelación profética. Pero es verdad no obstante que la vivacidad de la imaginación y la perfección de las costumbres son, según la Escritura, cualidades indispensables para ser profeta. (1965, 87)

Vivacidad de la imaginación, en principio. Espinosa reprende más o menos los mismos textos bíblicos que Maimónides cita en la *Guía de los Perplejos* para mostrar que las revelaciones de Dios a los profetas se han hecho por palabras, por apariciones visibles (sueños o visiones), o por estos dos medios a la vez. La Escritura insiste sobre el privilegio de Moisés. “Jamás no ha habido en Israel otro profeta que conociese a Dios cara a cara” (Deuteronomio, XXXIV, vers. 10)

Por tanto el libro del Éxodo, cap. XXXIII, 18-23 nos enseña que no ha visto la cara de Dios. El no ha podido verla de espaldas. Conocer a Dios cara a cara, no es conocerlo espíritu a espíritu. Entre la percepción y la imaginación en el sentido preciso de la palabra, no hay, según Espinosa más que una diferencia de grado. Percibir un objeto, es conocerlo a través de las modificaciones del propio cuerpo. “El espíritu humano no percibe cuerpos exteriores como existentes en acto más que por las ideas de las afecciones de su propio cuerpo” (TTP, Cap., II). Imaginar un objeto, es representárselo como no estando ahí, como habiendo pertenecido a nuestro pasado y como posible en el futuro, pero siempre a través de las modificaciones del cuerpo y a partir de los rastros dejadas en el cuerpo por la acción de los objetos exteriores. Así Espinosa emplea a menudo la palabra imaginación como sinónimo de conocimiento posible. La imaginación, en el sentido ancho de la palabra, comprende, según él, la imaginación en sentido preciso de la palabra, la reminiscencia y, en fin, la percepción ella misma. Moisés ha entendido solamente la voz de Dios, la ha visto cara a cara. Pero se pregunta Zac, si, le ha visto solamente de espalda, poco importa. Pues, en todo caso, resulta de los textos de la Escritura que Moisés no ha conocido a Dios más que por los medios corporales. (1965, 889)

No hay acuerdo entre las revelaciones de todos los profetas, pues, se puede, por vía de confrontación, desprenderse de su revelación una doctrina práctica universal, una regla de vida que Espinosa designa por la expresión Palabra de Dios.

Pero si se analiza el contenido preciso de esta revelación teniendo presente la personalidad de los profetas, la gente a las que son destinadas en tales o tales situaciones y los acontecimientos a los cuales ellas se refieren, se puede mostrar que su contenido verdadero siguiendo el temperamento, el humor, la potencia de la imaginación y la diversidad de los prejuicios de los profetas también que siguiendo el entorno donde ellos vivían (1965, 89)

-Perfección de costumbres. La revelación profética no envuelve en ella misma su propia certeza. De aquí la necesidad de los signos. Porque los profetas comprendían el pensamiento de Dios por los medios corporales, su revelación estaba muy dudosa. Pero los signos ellos mismos eran los milagros que no podían convencer a los hombres más que en la medida que ellos golpeaban su imaginación. Por consiguiente, ellos estaban, dotados y los rabinos mismos nos advierten que es necesario fiarse solo de ciertas condiciones bien precisas. En realidad, la confianza que los profetas conceden a la

revelación que les fue hecha, tienen su causa sobre todo en su disposición natural a la justicia y a la bondad. Ellos creían que Dios les había hablado, porque su Palabra concuerda con la pureza de sus costumbres. Dios no decepciona jamás a los devotos. Los malvados, dice un antiguo proverbio, tienen el destino de la maldad. En la historia de Nabal y de Abigail, por ejemplo, que están en el capítulo XXV del Libro de Samuel, Dios se sirve de la piedad de Abigail, mujer de Nabal, para empujar a David a hacer el mal para vengarse de la ingratitud de su marido (TTP, Cap. II) El prestigio espiritual de los profetas está llevado, no solamente a la vivacidad de su imaginación, sino sobre todo a su razonamiento moral. Los profetas pueden equivocarse y echarse a perder por su imaginación. El que tiene el conocimiento verdadero no tiene necesidad de justificarlo; las ideas adecuadas se afirman necesariamente por ellas mismas. El hombre regenerado por el conocimiento verdadero está unido, en la pureza de su esencia, a la esencia misma de Dios. El es Dios mismo, en tanto que se expresa por el *connatus*. Pero los que no han alcanzado la sabiduría pueden siempre fallar. No impide que los profetas eran hombres de vida justa y que, a pesar de la diversidad de sus ideas especulativas y de sus visiones, ellos estaban de acuerdo sobre lo esencial, a saber que Dios prescribía a los hombres la regla de la práctica de la justicia y de la claridad. “Es por su cualidad moral por tanto que la vivacidad de la imaginación que ellos ejercían les autorizaba sobre los hombres” (TTP, Cap. II)

Zac, considera que es porque Espinosa ha podido hablar de la “luz profética” que se acerca a la “luz natural”, si bien se distinguen. Ella se acerca a la “luz natural”, en tanto que el conocimiento moral de los profetas concuerda perfectamente con las enseñanzas de la “profecía verdadera” y que todos los hombres provistos de buen sentido pueden comprender el sentido. Ella es “profética” en tanto que nosotros no conocemos las causas y los medios. Conviene precisar por otra parte que, para Espinosa, “la luz profética” no es profética porque es sobrenatural. La distinción de “natural” y de “sobrenatural” es una distinción filosófica pues Espinosa, en razón de su método histórico-crítico, no ha estado hecha. Ella es profética en tanto que ella saca su origen no en la razón, sino en la enseñanza de la Escritura interpretada por ella misma. (1965, 90)

Espinosa puede así, sacar de su argumentación de los dos primeros capítulos del T.T.P., las conclusiones siguientes:

-El profeta no es un super-filósofo, pues el conocimiento imaginativo es inferior al conocimiento filosófico. El conocimiento filosófico nos aporta una seguridad total a la vez intelectual y moral, y, en tanto que ella es demostrativa y se deriva de la naturaleza de nuestro entendimiento, ella es, en principio, comunicable a todos. “Es suficiente escuchar a los filósofos para convertirse en filósofos. “El conocimiento profético deja siempre un lugar a la duda; está comunicado a algunos privilegiados y los que se adhieren se apoyan no sobre el testimonio interior de su espíritu, sino sobre el testimonio y el prestigio de los profetas (TTP, Cap. II)

-El profeta no es un filósofo, ya que no está animado por el deseo de comprender y no tiene ninguna formación filosófica. El es, según la Escritura, intérprete de las voluntades de Dios captadas por la fuerza de su imaginación. Los que apelan a la Palabra de Dios no aspiran al conocimiento de Dios, y de sus relaciones con el universo y el mundo.

La Escritura no nos impone ninguna filosofía. Se debe dejar a cada uno la libertad de pensar en todo lo que toca a las cosas especulativas. Lo que se puede reclamar de cada uno en nombre de la Escritura, es solamente el respeto de la Palabra de Dios.

El conocimiento profético es irreductible. Así se debe evitar toda explicación de la profecía por causas naturales. Zac, va más allá, y se pregunta si Espinosa permanece fiel, él mismo, a esta regla de su método histórico-crítico. (1965, 91)

4.3.2. La profecía.

Se suele iniciar la investigación crítica de los Profetas a mediados del siglo XIX cuando se rompe con la visión tradicional que se tenía de estos personajes, tanto en el judaísmo como en el cristianismo. La visión tradicional judía hacía de los Profetas como unos simples transmisores de la Revelación-ley manifiesta en el Sinaí. Eran los portavoces de la Ley escrita y de la Ley oral. Por otra parte, la visión tradicional cristiana hacia de los Profetas, los consideraban como unos simples anunciadores de la venida de Cristo. La primera obra crítica es la de Bernhard Duhm (*Die Theologie der Propheten*) del 1877, se le nota el peso de la filosofía de Hegel, la obra divide la historia de la religión de Israel en tres partes: mosaísmo, profetismo y judaísmo. Sin embargo ya Espinosa empieza con este método histórico-crítico unos siglos antes. Otras obras sobre la investigación crítica son las de H.G.A. Ewald de 1940 *Propheten des Alten Bundes*, la de Gustav Höllscher *Die Propheten* de 1914...A partir de los años 70 los estudiosos no se centran tanto en el método histórico-crítico sino en los estudios literarios, de manera que el centro de atención pasa del interés por la producción del texto, al texto en el mismo y a la interacción con el lector (D.L. Petersca, *Prophecy in Israel* 1987. Pero el mismo Espinosa también integraba el estudio del mismo texto en sus investigaciones: “cuanto se puede decir sobre este particular, debe extraerse sólo de la Escritura. “ (TTP, Cap. I)

En la actualidad queda aún mucho trabajo pendiente. La integración del fenómeno profético con las otras instituciones de Israel, todavía no ha encontrado un modelo explicativo que genere consenso. Falta por estudiar el valor de las tradiciones proféticas a la luz de una experiencia que es intensamente personal, lo cual lleva a hablar de la autoridad profética y, consecuentemente, del conflicto de autoridades en el ámbito social y religioso.

Espinosa se propone investigar los documentos de la Escritura para extraer de ellos, como si fueran datos naturales, sus conclusiones. “En cuanto a las causas de tales documentos, no nos importan” (TTP, Cap. I) Espinosa estudiará las causas de los documentos proféticos tanto si por tales se entiende su doctrina (Cap. II y XII-XIV) como si se entiende sus textos (Caps. VIII-XI)

Baruch empieza en el Capítulo I del T.R.E. usa su propio método geométrico, pero no lo pone tan claro como en la E. Da las definiciones de profecía y profeta, y explica a partir de este otro método histórico-crítico, el origen etimológico de la palabra, en este caso es el hebreo. Para este método hermenéutico de la Sagradas Escrituras es el estudio del hebreo, para interpretar mejor las fuentes originales del A.T. y también el estudio del griego es necesario, puesto que el N.T. se escribió en griego. Nos dice que la profecía o

revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres. Y define al profeta como aquél que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por simple fe. En hebreo el verbo *nibà* da pie al sustantivo הנביא *nabi* (vidente). Como indica Rovira Belloso, en su libro, *El misterio de Déu*, la traducción al griego de los LXX lo expresa *pro-feteuo* que quiere decir “hablar en nombre de otro”, para evitar confusiones con la palabra adivino, se inventaron esta otra de profeta. (1994, 2049 El profeta bíblico hace de mensajero de la voluntad de Dios, más que no el de ejercer el “rol” de predecir el futuro. La traducción griega da mejor el sentido de la función profeta no tanto como el que ve o adivina el futuro sino como el que trasmite la voluntad de Dios. “Espinosa traduce *nabi* por creador o intérprete” pues en la Escritura este término designa siempre intérprete de Dios, como aparece en Ex 7,1 donde Dios dice a Moisés: “He aquí que te constituyo Dios del faraón Aarón, tu hermano, será tu profeta”. Espinosa nos explica que es como si dijera: puesto que Aarón, interpretando para el faraón lo que tú dices, hace el papel de profeta, tú serás como el Dios del faraón a quien hace para él las veces de Dios (TRE, Cap. I, 75).

Después Espinosa deduce que de la definición que acaba de dar se sigue que el conocimiento natural se puede llamar profecía, *ביאות* *Nebuab*. Las cosas que conocemos por la luz natural, dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos. Espinosa dice que como este conocimiento natural es común a todos los hombres, pues depende de fundamentos que son comunes a todos ellos, el vulgo no lo estima tanto como al otro, ya que ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza y desprecia los dones naturales: por eso, al hablar del conocimiento profético, excluye expresamente de él el natural. Pero Espinosa nos dice que se puede llamar conocimiento divino con el mismo derecho que otro cualquiera, puesto que nos es dictado por la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella, y por sus decretos. También dice Espinosa que la razón humana solo se diferencia del conocimiento divino en que el conocimiento divino tiene límites más amplios y no puede ser efecto de las leyes de la naturaleza humana. El conocimiento natural procede de Dios pero no se puede dar el nombre de profetas a los que la propagan, puesto que lo que ellos enseñan, pueden percibirlo y aceptarlo también los demás hombre con igual certeza y dignidad y no por simple fe.

Rovira Belloso, nos explica que las raíces hebreas de “conocer” y “conocimiento” indican generalmente “el conocimiento que surge de una relación concreta y de la experiencia.” En la mentalidad hebrea, el conocimiento no puede prescindir de las relaciones personales entre sujeto y sujeto, pues propiamente el conocimiento es una acción. “El conocimiento es una acción de sintonía entre el sujeto cognoscente y el sujeto conocido, así como un compromiso de actuar en estrecha comunicación de vida con aquel que es conocido. De aquí viene la diferencia entre “conocer” en sentido griego –capacidad intelectual de la dimensión universal de la realidad- y en sentido semita. La mentalidad griega ha dado origen al conocimiento universal, del cual deriva el concepto de ciencia – el cual trata de “universalibus”-. Pero según el origen hebreo, nos dice Rovira Belloso,

El conocimiento de Dios no aparece presentado como un conocimiento abstracto del Dios eterno, sino como un conocimiento concreto y agradecido de las gestas singulares del Dios en la historia de la salvación. Para esta mentalidad Dios no es tanto objeto de conocimiento sino “sujeto” presente y actuante en el hombre y en el pueblo, la voluntad

de vida y la fuerza de amor del cual han de ser conocidas y reconocidas humildemente con el fin de caminar con ellas o detrás de ella (1994, 204)

El conocimiento según la mentalidad griega se capta a través de los conceptos que muestra la esencia del objeto conocido. El concepto esencial es abstracto, universal, científico, mientras que el conocimiento según la mentalidad bíblico-semita es una relación intersubjetiva, (interpersonal), concreto y afectivo.

Espinosa considera que nuestra alma contiene la naturaleza de Dios y participa de ella. Y por ello tiene poder para formar ciertas nociones, que explican la naturaleza de las cosas, y enseña la práctica de la vida, con razón podemos afirmar que la naturaleza del alma, así concebida, es la primera causa de la divina revelación. Por eso todo lo entendemos de forma clara y distinta, nos lo dicta, la idea de Dios y su naturaleza. No con palabras, sin duda, sino de un modo más excelente, que está en plena consonancia con la naturaleza del alma, que es el entendimiento.

Después de hablar de la luz natural Espinosa pasa a referirse a otras causas y medios mediante los cuales Dios revela a los hombres aquellas cosas que exceden los límites del conocimiento natural y las que no las exceden también. Espinosa nos dice que nada impide que Dios comunique de otras formas a los hombres las mismas cosas que conocemos por la luz natural.

El holandés es fiel a su método y nos dice que “cuanto se puede decir sobre este particular, debe extraerse sólo de la Escritura.”(TTP, Cap. I) Espinosa se pregunta qué podemos decir sobre cosas que exceden los límites de nuestro entendimiento, fuera de lo que se nos transmite, de palabra o por escrito, a partir de los mismos profetas en las sagradas escrituras que los profetas nos dejaron con esta reserva: “que no afirmemos nada sobre esos temas ni atribuyamos nada a los profetas, que ellos mismos no hayan dictado con claridad” (TTP Cap. I)

Espinosa también es fiel a su método histórico y nos indica que los judíos nunca mencionan las causas intermedias o particulares ni se ocupan de ellas, sino que, por religión o piedad o (como suele decir el vulgo) por devoción, “siempre recurren a Dios.”(TTP, Cap. I) Por ejemplo si han ganado dinero con el comercio, dicen que Dios dispuso su corazón, e incluso si piensan algo, dicen que Dios se lo ha dicho. Por eso concluye Espinosa que no se puede entender por profecía y por conocimiento sobrenatural todo lo que la Escritura dice que le dijo Dios, sino tan sólo aquello que ella afirma expresamente que fue una profecía o revelación, o lo que se sigue de las circunstancias mismas de la narración.

Nos dice Espinosa que mirando las Escrituras, que él los llama Sagrados Volúmenes, vemos que todo cuanto Dios reveló a los profetas, les fue revelado o con palabras, o con figuras, o de ambas formas a la vez, es decir, con palabras y figuras. Las palabras y las figuras fueron verdaderas, es decir, algo exterior a la imaginación del profeta que las vio u oyó, o imaginarias, en cuanto que la imaginación del profeta estaba predispuesta, incluso durante la vigilia, a tener la clara impresión de que oía palabras o veía algo.

Por ejemplo nos explica Espinosa la voz con que Dios reveló a Moisés las leyes que quería prescribir a los hebreos, fue verdadera, como consta en el Éxodo.

“Yo estaré allí esperándote y hablaré contigo desde la parte de la cubierta que se haya entre dos querubines” nos dice Espinosa que “Dios utilizó una voz verdadera, puesto que Moisés hallaba allí, siempre que quería, a Dios preparado para hablarle, sólo esta voz, con la que fue anunciada la ley, fue una voz verdadera” (TTP Cap. I; Ex.25,22)

También nos dice Espinosa que la voz con que llamó a Samuel fue verdadera, porque en el último versículo de 1 Samuel, se dice:

y Dios se apareció de nuevo a Samuel en Silo porque Dios se manifestó a Samuel, en Silo por la palabra de Dios. Como si dijera que la aparición de Dios a Samuel consistió simplemente en que Dios se le manifestó con su palabra o que Samuel oyó que Dios le hablaba. (TTP, Cap. I; Sam, 3)

Espinosa dice que esa voz de Samuel era imaginada a diferencia de la de Moisés. Porque dicha voz se le parecía a la voz de Helí, que Samuel oía con mucha frecuencia y que por tanto, también podía imaginar con más rapidez. Pues después de ser llamado tres veces por Dios, Samuel sospechaba que le llamaba Helí. La voz que oyó Abimelec fue imaginaria, ya que se dice en Génesis 20,6 “y le dijo Dios en sueños, etc.”. No fue despierto, son solamente en sueños. Espinosa nos dice que en sueños la imaginación está “por naturaleza, más predispuesta a imaginar cosas que no existen,” (TTP, Cap. I) Por eso nos dice que pudo imaginar la voluntad de Dios.

Sobre el Decálogo Espinosa encuentra que hay ciertas variaciones entre el Éxodo y en el Deuteronomio y le hace suponer, dado que Dios solo habló una vez, que el Decálogo no pretende enseñar las mismas palabras de Dios, sino únicamente su significado. Espinosa es fiel a las Escrituras, como indicó en su método, y nos dice que los israelitas oyeron una voz verdadera, ya que ella (Deuteronomio, 5,4) dice: Dios ha hablado cara a cara con vosotros, etc. Y después dice que esto se entiende como cuando dos hombres suelen comunicarse mutuamente sus conceptos, mediante los cuerpos de ambos. Y concluye que parece ser más acorde con la Escritura que Dios haya creado realmente una voz, con la que él mismo reveló el Decálogo. Pero como indica en el capítulo VIII ambos libros fueron escritos por autores diferentes, El Deuteronomio dice Espinosa que fue retocado por *Esdras*.

Espinosa nos dice que la Escritura parece indicar que fue Dios quien habló (con ese fin habría bajado del cielo sobre el monte Sinaí) y que no sólo lo oyeron hablar los judíos, sino que los magnates incluso lo vieron (Éxodo 24). La ley no mandó creer que Dios es incorpóreo y que no tiene ninguna imagen o figura, sino únicamente que Dios existe y que creemos en él y lo adoremos. Para que los israelitas no se apartaran de su culto, les prohibió representarlo con cualquier figura, ficticia o real. Porque, no habiendo ellos visto ninguna imagen de Dios, no podían hacer ninguna que representara a Dios, sino a otra cosa creada, que habían visto realmente. De ahí que, si adoraban a Dios a través de esa imagen, no pensarían en Dios, sino en la cosa que aquella imagen representaba, con lo que terminarían atribuyendo a ese objeto el honor y el culto de Dios. La Escritura indica claramente que Dios tiene figura y que Moisés dirigió a ella su mirada, “mientras escuchaba a Dios que le hablaba pero que sólo consiguió ver su parte posterior” (Éxodo, 33,26)

Después continúa mostrando los pasajes de la Escritura que muestran los medios con los que Dios reveló sus decretos a los hombres. Que la revelación se efectuó por medio de simples imágenes, está claro por 1 Paralipómenos, 21, donde Dios mostró a

David su ira por medio de un ángel que tenía una espada en su mano. Y lo mismo en el caso de Balam en Jueces 13,17-21. Espinosa dice que las imágenes son producidas por la imaginación del profeta, como reveló Dios a José su futura supremacía (Génesis, 37,5-11)

Por medio de imágenes y de palabras reveló Dios a Josué que él lucharía por los israelitas, pues le mostró un ángel con una espada, cual jefe del ejército, tal como le había dicho también con palabras y como el mismo Josué había sabido por el ángel (Josué 5, 13-5). También a Isaías (Isaías 6) se le presentó a través de figuras que la providencia de Dios abandonaba al pueblo, pues imaginó a Dios, tres veces Santo, sobre un trono altísimo y a los israelitas manchados con el fango de sus pecados y como hundido en el estiércol, es decir sumamente alejados de Dios. Con esas imágenes comprendió el miserable estado actual del pueblo. En cambio, sus futuras calamidades le fueron reveladas mediante palabras, que le parecieron pronunciadas por Dios. En el texto de Números 12, 6-7 “si alguno de vosotros fuera un profeta de Dios me revelaré a él en una visión (es decir, mediante figuras y jeroglíficos, puesto que la visión de Moisés dice que fue una visión sin jeroglíficos); le hablaré en sueños (es decir, no con palabras reales y con una voz verdadera). Pero no así (me revelo) a Moisés; a él le hablo boca a boca y durante una visión, y no a través de enigmas, y él contempla la imagen de Dios (es decir, él habla conmigo, mirándome, como un compañero, y no aterrado, como consta en Éxodo, 33, 11). No cabe duda, pues, de que los demás profetas no oyeron una voz verdadera. Lo cual se confirma, además, por Deuteronomio 34, 10, donde se dice: nunca existió (propriadamente surgió) en Israel profeta como Moisés a quien Dios conoció cara a cara. Indica Espinosa que esto hay que referirlo solamente a la voz, ya que tampoco Moisés había visto nunca el rostro de Dios: Éxodo, 33.

El filósofo nos dice que podemos admitir que Dios puede comunicarse inmediatamente a los hombres, puesto que, sin acudir a ningún medio corpóreo, comunica su esencia a nuestra alma. Pero para que un hombre percibiera con su sola mente algo, que no esté contenido en los primeros fundamentos de nuestro conocimiento ni puede deducirse de ellos, su alma debería ser necesariamente más poderosa y mucho más excelente que la humana Espinosa cree que solo Cristo solo ha podido llegar tanta perfección., pues en él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente. Hasta el punto de que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea. Por eso la voz de Cristo, al igual que aquella que oyera Moisés, puede llamarse la voz de Dios. En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación. Espinosa dice que no se refiere a los dogmas de la iglesia católica, sobre lo cual dice que no lo entiende y que no lo niega. Según su método, lo que ha dicho lo conjetura en la misma Escritura. Pues en ninguna parte ha leído que Dios se apareciese a Cristo o que hablara con él sino que Dios se reveló a los apóstoles por medio de Cristo que éste es el camino de la salvación y, finalmente, que la antigua ley fue entregada por medio de un ángel y no inmediatamente por Dios, etc. De ahí que, si Moisés hablaba con Dios cara a cara, como un hombre con su compañero (es decir mediante dos cuerpos) Cristo se comunicó más bien con Dios de alma a alma (mens)

Parece que las únicas fuentes que tiene Espinosa son las que ha oído en las iglesias católicas "...yo no me refiero para nada a lo que ciertas iglesias afirman de Cristo; ni tampoco lo niego pues confieso gustosamente que no lo entiendo" (TTP, I) en los evangelios de Mc, Mt, Lc o Jn se dice que Jesús habla con su padre y que es el Hijo de Dios, hecho que Espinosa no menciona como buen judío.

Afirma que aparte de Cristo nadie ha recibido las revelaciones de Dios, sino con ayuda de la imaginación, es decir, mediante el auxilio de palabras o imágenes, y que, por lo mismo, para profetizar no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva.

Después estudia Espinosa lo que entienden las escrituras por espíritu de Dios infundido a los profetas o al decir que los profetas hablaban impulsados por el espíritu de Dios. Espinosa empieza buscando el origen etiológico de la palabra רוּחַ ruagh, que el vulgo interpreta por espíritu.

El término רוּחַ ruagh significa viento, pero se usa con gran frecuencia para significar otras muchas cosas, derivadas, por ejemplo:

1° aliento, como en Salmos, 135,17: ni espíritu hay en su boca.

2° ánimo o respiración, como en 1 Samuel, 0,12: y le volvió el espíritu, es decir pudo respirar.. A partir de ahí.

3° valentía y fuerzas, como en Josué 2, 11: después ya no hubo espíritu en ningún varón; y también en Ezequiel, 2,2: y me vio el espíritu (o la fuerza) que me permitió sostenerme sobre mis pies;

4° virtud o aptitud, como en Job, 32,8: ciertamente que el espíritu mismo está en el hombre. Es decir, que la ciencia no hay que buscarla precisamente en los ancianos, puesto que constata que depende de la virtud y capacidad propia de cada hombre. Y lo mismo en Números, 27, 18: un hombre en el que hay espíritu,

5° opinión del alma, como en Números, 14,24: porque tuvo otro espíritu es decir otra opinión del alma u otra ente. Igualmente en Proverbios, 1,23: os expresaré mi espíritu (es decir, mi mente) Y en este sentido, se usa para significar voluntad o decreto, apetito o impulso del ánimo, como en Ezequiel, 1,12: a dónde tenían espíritu (o voluntad) de ir, iban. Y también, en Isaías 30,1: y para fundar la fusión, y o por mi espíritu. Y en 29, 10: porque Dios derramó sobre ellos el espíritu (es decir, el apetito) de dormir. También en Jueces, 8,3: entonces se mitigó su espíritu(o ímpetu) Lo mismo en Proverbios, 16,32: quien domina tu espíritu (o apetito) más que quien toma una ciudad. En 25, 28: el hombre que no contiene su espíritu. Y en Isaías, 33,11: vuestro espíritu es fuego que os consume. Por lo demás, el término ruagh, en cuanto significa alma (animus), sirve para expresar todas sus pasiones e incluso sus cualidades: y así por ejemplo, espíritu alto significa la soberbia; espíritu bajo, la humildad. Espíritu malo, el odio, y la melancolía. Espíritu bueno la benignidad. Espíritu de celos, espíritu (o deseo) de fornicaciones, espíritu de sabiduría, de consejo, de fortaleza, equivalen (ya que en hebreo usan con más frecuencia los sustantivos que los adjetivos) a alma sabia, prudente, fuerte o a la virtud de la sabiduría, del consejo o de la fortaleza. Espíritu de benevolencia, etc.

6° ruagh significa también la misma mente o alma (animan), como en Eclesiastés, 3, 19: el espíritu (o alma) es el mismo para todos, y en 12,7: y el espíritu vuelve a Dios.

7º significa, finalmente, las partes del mundo (por los vientos que de ella soplan) e incluso los lados de cualquier cosa que miran a esas partes del mundo (Ezequiel 37,9 y 42, 16-9) etc.

Espinosa señala que una cosa se refiere a Dios y se dice ser de Dios por las razones siguientes:

1º porque pertenece a la naturaleza de Dios y es como una parte suya, como cuando se dice: poder de Dios, ojos de Dios.

2º porque está bajo el poder de Dios y actúa según su voluntad. Así en los libros sagrados los cielos se llaman cielos de Dios porque son su carro y su morada, y Asiria se llama azote de Dios y Nabucodonosor, siervo de Dios, etc.

3º porque está dedicada a Dios, como el templo de Dios, el nazareno de Dios, el pan de Dios, etc.

4º porque ha sido transmitida por los profetas, y no revelada por la luz natural por eso a la ley de Moisés se le llama la ley de Dios.

5º porque expresa una cosa en grado superlativo, como montes de Dios, es decir, unos montes altísimos, sueño de Dios, un sueño profundísimo, en cuyo sentido hay que entender Amós, 4, 11, donde el mismo Dios habla así: os he destruido como la destrucción de Dios (destruye) a Sodoma y Gomorra. Es decir como aquella célebre destrucción. Pues, como el mismo Dios es el que habla, no se puede explicar correctamente el texto de otra forma. También la ciencia natural de Salomón se llama ciencia de Dios es decir, ciencia divina o superior a la ordinaria. Igualmente, en los Salmos se dice cedros y Dios a fin de expresar su altura excepcional. Y en 1 Samuel, 11,7 para indicar un miedo extraordinario, se dice: y cayó sobre el pueblo el miedo de Dios.

En este sentido, los judíos solían referir a Dios todas aquellas cosas que superaban su capacidad y cuyas causas naturales ignoraban en aquella época. Y por eso a la tempestad la llamaban increpación de Dios, y a los truenos y relámpagos, saetas de Dios. Pensaban, en efecto, que Dios tenía los vientos encerrado en cavernas, que llamaban tesoreras de Dios. Pero se diferenciaban de los gentiles en que no era Eolo, sino Dios el que gobernaba los vientos. Por este mismo motivo, los milagros se llaman obras de Dios, es decir, obras asombrosas. Puerto que, en realidad, todas las cosas naturales son obras de Dios y sólo existen y actúan por el poder divino. Es, pues, en este sentido en el que el salmista llama a los milagros de Egipto poderes de Dios. Porque cuando los hebreos se hallaban en sumo peligro y no podían esperar nada similar, les abrieron el camino hacia su salvación, suscitando su máxima admiración.

Espíritu de Dios no significa, en algunos lugares, sino un viento muy fuerte, muy seco y fatal. Por ejemplo, en Isaías 40, 7: el viento de Jehová sopló sobre él, es decir, un viento muy seco y fatal. Y en Génesis, 1,2: y el viento de Dios (o un viento fortísimo) se movía sobre las aguas. Significa, además, gran ánimo, y así el ánimo de Gedeón y de Sansón se denomina en las Sagradas Escrituras espíritu de Dios, es decir, un ánimo sumamente audaz y dispuesto a cualquier cosa. Igualmente, toda virtud o fuerza superior a lo habitual se llama espíritu o virtud de Dios, como por ejemplo en Éxodo, 31,3: lo llenaré (a Besale) del espíritu de Dios, es decir, como la misma Escritura lo explica, de un ingenio y de una destreza superiores a las que caen en suerte al común de los hombres. Y

los mismo en Isaías, 11,2: y repasará sobre él el espíritu de Dios, es decir, como explica a continuación el mismo profeta con todo detalle (siguiendo una costumbre muy corriente en las Sagradas Escrituras), la virtud de la sabiduría del consejo, de la fortaleza, etc. Y también la melancolía de Saúl es llamada espíritu malo de Dios, es decir, melancolía profundísima. En efecto, los esclavos de Saúl, que decían que su melancolía era melancolía de Dios, fueron quienes hicieron que llamara a su lado a un músico para que lo distrajera tocando la flauta, lo cual demuestra que, por melancolía de Dios entendían ellos una melancolía natural.

Con la expresión espíritu de Dios se designa además, la misma alma (mens) humana, como en Joh 27,3 y el espíritu de Dios era mis narices, aludiendo a lo que se narra en Génesis: que Dios infundió un alma (anima) de vida en las narices del hombre. También en Ezequiel, 37, 14 (refiriéndose proféticamente a los muertos) se dice y os daré mi espíritu y viviréis, es decir, os devolveré la vida. Y, en ese mismo sentido, se dice en Job, 34, 14: si quiere (Dios) recogerá para sí el espíritu (es decir la mente que nos dio) y su alma (anima). Así hay que entender también Génesis, 6,3: mi espíritu no razonará (es decir, no discernirá) jamás en el hombre porque es carne: es decir, en adelante, el hombre actuará según las decisiones de la carne y no de la mente que le ha dado para que discerniera el bien. E igualmente en Salamos 51, 12-3 “créame, oh Dios, un corazón puro y renueva en mi un espíritu (esto es, un apetito) decente (o moderado) y no me deseches de tu presencia ni me quites el alma (mens) de tu santidad”. Como los israelitas creían que los pecados sólo procedían de la carne y que, en cambio, el alma aconsejaba exclusivamente el bien, por eso el salmista invoca el auxilio de Dios contra el apetito de la carne, mientras que pide al Dios santo que simplemente le conserve el alma que él le ha dado.

En la escritura suele pintar a Dios a imagen del hombre y atribuirle alma, ánimo, afectos e incluso cuerpo y aliento, a causa de la débil inteligencia del vulgo. De ahí que la expresión espíritu de Dios la utiliza con frecuencia en el sentido de alma, es decir de ánimo, afecto, fuerza y aliento de la boca de Dios. Y así, en Isaías, 40,13 se dice ¿quién dispuso el espíritu (es decir el alma) de Dios? Es decir ¿quién sino el mismo Dios, determinó su mente a querer algo? Y más adelante (63,10) y ellos causaron amargura y tristeza al espíritu de su santidad. De ahí que esa expresión se utiliza también para designar la ley de Moisés, porque explica, por así decirlo, la mente de Dios, como lo dice el mismo Isaías 63,11: ¿es dónde está el que puso entre ellos el espíritu de su santidad?, es decir, la ley de Moisés, como claramente se desprende de todo el contexto. Y Nehemías 9,20 y tú les has dado tu buen espíritu (o mente) para hacerlo entender. De hecho, está hablando del tiempo de la Ley, al que también alude el Deuteronomio, 4,6 donde dice Moisés: “porque (la ley) es vuestra ciencia y prudencia...”. Lo mismo se dice en Salmos, 143, 10: “tu mente buena me conducirá a la tierra llana, es decir, tu mente, a nosotros revelada, me llevará al recto camino”.

Espíritu de Dios significa también el aliento de Dios, que también se atribuye en la Escritura a Dios, aunque impropriamente, como la mente, el ánimo y el cuerpo. Por ejemplo en Salmos 33, 6. Significa además el poder, la fuerza o virtud de dios, como en Joh, 33,4: el espíritu de Dios me hizo, es decir, la virtud o poder de Dios o si se prefiere su decreto, ya que el salmista añade, en términos poéticos que los cielos fueron hechos por mandato de dios, y con el hálito de su boca (esto es, por su decreto, como emitido con un soplo) todos sus ejércitos. Igualmente, en Salmos 139, 7 “¿a dónde iré (para estar)

fuera de tu espíritu o a dónde iré (para estar) fuera de tu mirada?”. Lo cual significa, tal como se ve por lo que el mismo salmista explica a continuación: ¿a dónde puedo ir, que esté fuera de tu poder y de tu presencia?

Finalmente, espíritu de Dios, se usa en las Sagradas Escrituras para expresar los afectos anímicos de Dios, a saber, su benignidad y misericordia, como en Miqueas, 2,7 ¿ha disminuido acaso el espíritu de Dios (esto es, su misericordia) y son éstas (entiéndase crueles) sus obras? E igualmente en Zacarías, 4,6, no con un ejército ni con la fuerza, sino únicamente con mi espíritu, es decir, tan sólo con misericordia. Espinosa cree que en este sentido hay que interpretar también el texto del mismo profeta (7,12) se han forjado un corazón cauto para no obedecer a la ley y a los mandatos que Dios les envió por su espíritu (es decir, por su misericordia) a través de los primeros profetas. En este mismo sentido Ageo 2,5 mi espíritu (o mi gracia) permanece entre vosotros no temáis.

En cambio, Isaías 48, 16: pero ahora me ha enviado el Señor Dios y su espíritu, se puede entender (traduciendo espíritu) por ánimo, o misericordia de Dios o también por su mente revelada en la Ley. En efecto, el mismo texto añade: desde un principio (es decir, cuando vine a vosotros por primera vez para anunciaros la ira de Dios y la sentencia que él había pronunciado contra vosotros) os he hablado sin rodeos. En el mismo momento en que fue pronunciada), me presenté (como ha acreditado en el capítulo 7). Mas ahora soy mensajero feliz, enviado por la misericordia de Dios para cantar vuestra restauración. Pero ese texto también se puede entender (traduciendo, espíritu) como ha dicho, por mente de Dios revelada en la Ley. Es decir, que él también viene a ellos por mandato de la Ley (Levítico 19,17), esto es, para amonestarles. Y por eso, les amonesta en las mismas condiciones y del mismo modo que solía hacerlo Moisés, y finaliza, como también hiciera Moisés, predicando su restauración. No obstante, la primera explicación le parece más coherente a Espinosa.

Volviendo al tema, Espinosa dice que se pueden entender sin dificultad las siguientes expresiones de la Escritura: “el profeta tenía el espíritu de Dios, Dios infundió su espíritu a los hombres, los hombres están repletos del espíritu de Dios o del Espíritu Santo, etc.” (TTP, Cap. I) No significa otra cosa, en efecto, sino que los profetas poseían una singular virtud superior a la corriente, y que practicaban la piedad con una admirable constancia de ánimo. Significan, además que percibían la mente o juicio de Dios. Efectivamente, ha mostrado cómo espíritu significa en hebreo tanto la mente como el juicio de la mente y que, por qué motivo, la misma Ley se llamaba espíritu o mente de Dios, porque explicaba la mente de Dios. De ahí que también la imaginación de los profetas, en cuanto por ella se revelaban los decretos de Dios, se podía llamar, y con el mismo derecho, mente de Dios, y se podría decir que los profetas habían tenido la mente de Dios. Y, aunque la mente de Dios y sus eternos juicios también están inscritos en nuestra mente y, por consiguiente, también nosotros percibimos (para hablar como la escritura) la mente de Dios. No obstante, como el conocimiento natural es común a todos, no es tan estimado, como ya ha dicho, por los hombres y particularmente por los hebreos que Espinosa dice que “se jactaban de ser superiores a los demás y solían despreciar a todos y, en consecuencia, la ciencia común a todos los hombres. (TTP, Cap. I) Finalmente dijo que los profetas tenían el espíritu de Dios porque, como los hombres ignoraban las causas del conocimiento profético, lo admiraban. De ahí que lo referían a Dios, igual que los demás prodigios y solían llamarlo conocimiento de Dios.

Espinosa fiel a su método llega a una conclusión, dice que ya puede afirmar que

los profetas no han percibido las relaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias”. Pues, no hallando e la Escritura ningún otro medio aparte de éstos no debemos, como ya hemos dicho, inventarlos (TTP Cap. I)

Espinosa confiesa que ignora según qué leyes de la naturaleza se haya realizado eso. Podría haber dicho que tal percepción fue causada por el poder divino, pero le parecía pura palabrería. Sería como pretender explicar acudiendo a un término transcendental, la forma de una cosa singular. Espinosa dice que todas las cosas han sido hechas por el poder de Dios, y que el poder de la naturaleza no es sino el mismo poder de Dios. Y por eso es evidente que, en la misma medida en que ignoramos las causas naturales, no comprendemos tampoco el poder divino. Dice Espinosa que es, pues, de necios acudir a ese poder divino, cuando desconocemos la causa natural de una cosa, es decir, ese mismo poder divino. Dice que no necesitamos ya saber la causa del conocimiento profético, puesto que, como ya ha señalado, aquí solo se propone investigar los documentos de la Escritura para extraer de ellos, como si fueran datos naturales, sus conclusiones. “En cuanto a las causas de tales documentos, no nos importan” (TTP, Cap. I)

Dado que los profetas percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación, no cabe duda de que pudieron percibir muchas cosas que caen fuera de los límites del entendimiento. Porque a partir de palabras y de imágenes se pueden formar muchas más ideas, que a partir de los solos principios y nociones, sobre los que se levanta todo el edificio de nuestro conocimiento natural.

En definitiva, concluye Espinosa que se ve también por qué los profetas percibieron y enseñaron casi todas las cosas en forma de parábolas y en términos enigmáticos, y por qué expresaron todas las cosas espirituales corporalmente: porque todo ello está en perfecta consonancia con la naturaleza de la imaginación. Por eso dice Espinosa que la Escritura o los profetas hablan tan impropia y oscuramente acerca del espíritu o mente de Dios, como se hace en Números, 11, 17 y en 1 Reyes, 22,21, etc. Ni tampoco que Miqueas hubiera visto a Dios sentado, Daniel como un anciano vestido de blanco, y Ezequiel como un fuego y que los seguidores de Cristo vieran al Espíritu Santo en forma de una paloma que baja, y los apóstoles en forma de lenguas de fuego. Y finalmente que Pablo inmediatamente antes de su conversión, viera una gran luz. Todas estas expresiones dice Espinosa, están totalmente acordes con las imaginaciones vulgares acerca de Dios y de los espíritus.

Finalmente como la imaginación es vaga e inconstante, la profecía no permanecía largo tiempo en los profetas ni era frecuente, sino sumamente rara, es decir, que se daba en muy pocos hombres e, incluso en éstos, muy raras veces.

Al final del cap. I Espinosa dice que si lo que acaba de decir es cierto tendrá que investigar de donde les viene a los profetas la certeza de las cosas que sólo percibían por la imaginación y no a partir de principios intelectuales ciertos. Pero cuanto se pueda decir, también en este respecto, hay que sacarlo de la Escritura puesto que no tiene ninguna ciencia sobre este tema, es decir que no la puede explicar por sus primeras causas.

4.3.3. Los profetas, ביאים אחרים :

En el capítulo X, del T.T.P. Espinosa aplica su método histórico-crítico a los profetas. Considera que los libros de los profetas no son más que fragmentos..

Isaías ישעיהו

Dice que comenzó a profetizar en el reinado de Osías, como atestigua el propio relato en el primer verso. Pero no sólo profetizó en esa época, sino que describió, además todas las hazañas de este rey (ver Paralipómenos, 26,22), en un libro que no poseemos. Lo que de él conservamos, ha probado ya que están transcritos de las Crónicas de los reyes de Judá y de Israel. Añádase a ello que, según los rabinos, Isaías también profetizó que, quien finalmente le dio muerte; y, aunque dan la impresión de contar una fábula, parece que creyeron que no se conservaban todas sus profecías.

Jeremías ג'רמיה

Sus profecías tienen forma de historia, fueron extraídas y recopiladas de diversas cronologías. Pues, aparte de que están todas revueltas, sin tener en cuenta las épocas, una misma historia se repite, además, de distintas formas. Y así en el capítulo 21 se expone la causa de la prisión de Jeremías, a saber, que predijo la destrucción de la ciudad a Sedecías, que le había consultado, interrumpida esta historia, se pasa a contar, en el capítulo 22, su discurso contra Joaquim, que reinó antes de Sedecías, y a decir que el profeta predijo la cautividad del rey; y después, en el capítulo 25, describe lo que le había sido revelado al profeta anteriormente, es decir, el cuarto año del reinado de Joaquim, y así va amontonando profecías, sin observar ningún orden (TTP, Cap. X)

Ezequiel

Sus primeros versículos muestran con toda claridad que también es un simple fragmento: ¿ Quién no ve, en efecto, que la transición con que comienza el libro, se refiere a otras cosas ya narradas y que enlaza con ellas lo que va a decir? (TTP, Cap., X) Pero dice Espinosa, que no es solo la transición, sino que todo el contenido de la narración supone otros escritos. También Espinosa encuentra una contradicción: Josefo cuenta (Antigüedades, 1, X, cap. 7) que Ezequiel predijo que Sedecías no vería Babilonia; sin embargo, en el libro que de él tenemos (Ezequiel 17), se lee, por el contrario, que Sedecías sería llevado cautivo a Babilonia. (TTP, Cap., X)

Oseas עצם

De este profeta Espinosa no puede deducir con certeza que haya escrito más de lo que se contienen en el libro que lleva su nombre. Le sorprende que no tengamos más cosas de un escritor que, según su propio testimonio, profetizó durante más de ochenta y cuatro años. Una cosa, al menos, sabemos en general, que los escritores de estos libros no recopilaron todas las profecías de todos los profetas, ni siquiera las de aquéllos que hoy tenemos. De aquellos profetas, por ejemplo, que profetizaron durante el reinado

de Manasés y y que se mencionan, en términos generales, en 2 Paralipómenos, 33,10 y 18-9, no poseemos absolutamente ninguna profecía. Ni tampoco poseemos todas las profecías de los doce profetas del canon actual. Y así, de Jonás solo fueron recogidas las profecías sobre los ninivitas, siendo así que también profetizó a los israelitas (2 Reyes, 14,25)

En relación al capítulo II del TTP., intentaré aplicar el método geométrico que Espinosa ha usado para la E. y P.M. en el T.R.E., en el que no ha hecho una redacción axiomática, pero yo haré el ejercicio de poner el T.R.E. en forma axiomática, siguiendo el método geométrico:

En el capítulo II del TRE, Espinosa aplica su método científico a la Escritura. Abstrae las revelaciones de los profetas y busca en ellos puntos en común y en contra, a la luz natural de la razón y en base a las palabras de su campo de estudio que es la Biblia. En este capítulo II Espinosa pone numerosos ejemplos de las Sagradas Escrituras a diferencia del capítulo VII, sobre los milagros, que intenta aplicar su método sin tener en cuenta tanto los relatos sobrenaturales, sino solo aplicando los principios de su filosofía general.

Espinosa ha encontrado un buen campo para experimentar el método científico, en las Sagradas Escrituras. Siguiendo el propio método geométrico de Espinosa podemos encontrar en la explicación de los profetas XVII PRINCIPIOS, con algunas demostraciones, 3 AXIOMAS y 2 COROLAROS, que he intentado poner siguiendo el mismo método lógico de Espinosa

AL aplicar el método geométrico y experimental, Espinosa descubre que los profetas no tuvieron un espíritu superior al de los demás hombres, sino únicamente mayor fuerza de imaginación (TTP, Cap. II). Y eso lo encuentra también en la Sagrada Escritura. Por ejemplo, Salomón aventajó a todos los demás en sabiduría, pero no es que tuviera el don de profecía. Espinosa comenta que algunos hombres de profunda erudición, no eran profetas, mientras que otros hombres incultos y groseros, y aún mujeres como Agar, la esclava de Abraham, gozaron del don de la profecía. Espinosa nos dice que los hombres de gran imaginación son los menos adecuados para las funciones del entendimiento puro, y recíprocamente los que gozan de brillante inteligencia tienen un poder imaginativo más templado. Esto lo encuentra por la experiencia y la razón. En este momento ya tenemos un PRINCIPIO I a partir del cual irá deduciendo los demás corolarios de su investigación, a saber: que la fuente de conocimiento de los profetas era la imaginación.

Demostración: Nos dice Espinosa que en los libros de los profetas no se pueden buscar conocimientos filosóficos, como los suyos cuando define por ejemplo a Dios como substancia absolutamente infinita. Espinosa demuestra a través de su método que los profetas no estaban seguros de la relación divina por la misma revelación divina, sino por ciertos signos. Espinosa pone la prueba empírica del texto de Génesis 15,8, donde Abraham, después de escuchar la promesa que Dios le hacía, le pidió una señal de ella. Espinosa interpreta que seguramente Abraham creía en Dios y tenía fe en su promesa, pero quería estar seguro de que Dios efectivamente se la hacía. Otro ejemplo es el de Gedeón: “Dame –dijo al Señor- alguna prueba o señal de que eres tú quien me habla” (Jue 6,17). Dios dijo también a Moisés: “Y sírvate esto como señal de que yo te envío”. Ezequías, que sabía perfectamente que Isaías era profeta, le pidió, a pesar de todo, una señal de la curación que le predecía. Todo lo cual demuestra que los profetas tuvieron

siempre algo que los garantizaba de todo cuanto imaginaron proféticamente, y por esto Moisés (Dt 8,22), manda a los judíos que pidan a los profetas un signo, esto es, la predicción de un acontecimiento que inmediatamente haya de verificarse.

Espinosa ha encontrado una palabra muy recurrente en los profetas, la de signo, a partir de lo cual ha deducido que esta señal caracteriza el pensamiento de los profetas. Después va deduciendo hasta considerar que el conocimiento profético es inferior al conocimiento natural que no necesita signos. También nos dice Espinosa que esta certeza de los profetas no era matemática sino moral, y para decir eso se funda en la numerosos ejemplos de Sagrada Escritura (Dt 14), (Mt 24,24) (Ez 16,8) y (1re 22,21)

Del examen de la Sagrada Escritura Espinosa concluye un segundo PRINCIPIO II: el de que la profecía y la revelación son cosas muy dudosas. Nos dice que la seguridad de los profetas era puramente moral, aunque ninguno tal como aparece en la Escritura, podía declararse justo ante Dios. David mismo se vio impulsado por la cólera de Dios a hacer el recuento de su pueblo, lo cual supone una limitación a la natalidad, cuando Dios les había dicho creced y multiplicaos, y sin embargo en la Escritura en muchos pasajes se rinde culto a su piedad.

Espinosa nos dice que toda la certeza de los profetas estaba fundada en lo que yo he considerado que podrían ser tres Axiomas:

AXIOMA 1. La certeza de los profetas se basa en la extremada viveza análoga a la que en sueños se imaginaban las cosas verdaderas.

AXIOMA 2. También la certeza de los profetas se basaba en que tenían un signo para confirmar la inspiración divina.

AXIOMA 3. Así también la verdad de los profetas se fundamentaba en que su alma era justa.

Espinosa nos dice que la Biblia es un entramado de relatos que se relacionan entre sí, de manera que no siempre se menciona el signo en la Escritura porque se las supone ya conocidas suficientemente en otros relatos. Por ejemplo los profetas no predijeron nada que no estuviera ya en la ley de Moisés, y no necesitaban signos, pues allí estaba la Escritura para confirmar sus palabras. Por ejemplo, la profecía de Jeremías sobre la ruina de Jerusalén estaba confirmada por las de otros profetas y por las amenazas de la ley, y por tanto no necesitaba de signos. Ananías, que profetizaba contra el sentir de los demás profetas la próxima restauración de la ciudad, tenía absoluta necesidad de un signo, pues en otro caso se hubiera dudado de su profecía hasta verla confirmada por los hechos.

El filósofo-teólogo nos dice que puesto que la certeza que los signos daban a los profetas no era una certeza matemática (como resulta de la necesidad de la percepción de la cosa percibida), sino puramente moral, y como los signos no tenían más objeto que persuadir al profeta, concluye que estos signos debieron ser proporcionados a las condiciones y capacidad de cada uno. De manera que un signo que hubiera dado a tal profeta perfecta seguridad de su profecía, hubiera dejado en la incertidumbre a otro. De aquí que hubiera para cada profeta un signo particular.

Lo mismo pasaba con la revelación, que variaba según la disposición de su temperamento, su imaginación y sus opiniones. Nos dice Espinosa que si el profeta era de humor alegre, no le revelaba más que victorias, paz y todo lo que conduce al hombre

a la alegría, pues los temperamentos de esta clase no suelen imaginar más que cosas de esta índole. Si el profeta era triste, predecía guerra, suplicios y todo género de desgracias, y de este modo, según que el profeta era de carácter dulce, irritable, severo, compasivo, etc, así era más a propósito para tal o cual clase de revelación.

También las disposiciones de la imaginación eran en los profetas causa de variedad. Si su imaginación era brillante, comunicaba con Dios en un estilo elevado. Si era confusa, lo hacía en confusas palabras. Y así finalmente según las diferentes imágenes que se le aparecían cuando era hombre del campo, hablaba de bueyes y vacas. Si de guerra, de generales y ejércitos. Si cortesano, de tronos y cosas por el estilo dice Espinosa.

Finalmente variaban la profecía las opiniones del profeta. A los magos, que creían en imaginaciones de astrólogos, el natalicio de Cristo lo anunció una estrella aparecida en Oriente. A los augures de Nabucodonosor, en las entrañas de las víctimas se les reveló la destrucción de Jerusalén, y el rey conoció también por los oráculos y por las flechas que disparó al aire sobre su cabeza. A los profetas que creían en la libertad humana y en su poder natural, Dios se les revelaba como indiferente al porvenir e ignorante de las acciones futuras de los hombres, cosas todas que Espinosa demuestra por la Sagrada Escritura:

El primer punto de su demostración lo encuentra en Eliseo (2 Re 3,15) dice que para profetizar a Jehoram pidió un arpa y no pudo percibir la voluntad de Dios hasta que la música cautivó sus sentidos, y después predijo a Joharam y sus aliados felicísimos acontecimientos, que antes no había podido anunciar irritado contra Jehoram, pues hartos sabido es que los que están encolerizados contra una persona no pueden predecir para ella sino cosas desagradables.

Algunos han pretendido que Dios no se revela a hombres tristes e irritados, pero tal opinión dice Espinosa es quimérica, porque Dios se reveló a Moisés, irritado contra el Faraón, el espantoso exterminio de los primogénitos (Ex 11,8) y lo hizo sin el concurso de ningún instrumento de música. Dios también reveló e porvenir a Caín furioso. A Ezequiel le reveló la obstinación de los judíos, mientras se hallaba irritado su espíritu (Ez 3,14). Jeremías, con el corazón dolorido y cansado inmensamente de la vida, profetizó las desgracias de Jerusalén, y por causa de su tristeza no quiso consultarle Josías, y prefirió una mujer que por su femenina condición parecía más a propósito para conocer la misericordia de Dios (2 Par 35)

Miqueas nunca predijo nada bueno a Acab, aunque otros profetas verdaderos lo hicieron (1 Re 10), sino que, por el contrario, le predijo males para toda su vida (1 Re 22,7) y todavía con mayor claridad en (2 Par 18,7). De todas estas pruebas Espinosa concluye que los profetas tenían según su temperamento, mayor o menor disposición para tal o cual clase de revelaciones.

El estilo de las profecías variaba con el grado de elocuencia de cada profeta. Las profecías de Ezequiel y de Amós cuyo estilo tiene alguna rudeza, carecen de la elegancia de las de Isaías y Nahum.

Un PRINCIPIO III fundamental de su método es el conocimiento del Hebreo (TTP, Cap. VI). Espinosa nos dice que sería interesante para los que conocen el hebreo examinar detenidamente y comparar entre sí algunos capítulos de diferentes profetas en sitios donde hablan del mismo asunto, lo cual haría más patente la diferencia de su estilo.

Por ejemplo el capítulo 1 de Isaías, hombre cortesano, con el 5 del rústico Amós. Pudieran también compararse el orden y pensamientos de la profecía escrita a Edom por Jeremías (39, 7-22), con el orden y pensamientos de Abdías. Otra comparación que pudiera hacerse es la de Isaías (4, 19-20 44,8), con Oseas (7, 6; 13,2) Y lo mismo con los restantes profetas. Aquí podemos encontrar un COROLARIO: Dios carece de estilo particular, y que según el grado de instrucción y el alcance del profeta a quien inspira, es elegante o grosero, lacónico o prolijo, severo o confuso.

Las representaciones proféticas y los jeroglíficos variaban igualmente aun representando siempre una misma cosa, porque cuando la gloria de Dios abandonó el templo, no se apareció igual a Isaías que a Ezequiel. Pretenden los rabinos que estas representaciones fueron iguales entre sí, pero Ezequiel, hombre grosero las ha referido con tales circunstancias. Semejante explicación le parece completamente artificial a Espinosa a menos que los rabinos hayan recogido una tradición segura del hecho, lo que no cree Espinosa. En efecto, Isaías vio serafines con seis alas, y Ezequiel vio animales de cuatro patas, Isaías vio a Dios con vestiduras y sobre un trono regio, y Ezequiel le vio como una llama. Es indudable dice Espinosa, que ambos le vieron como se lo permitió su imaginación.

Las representaciones variaban, no solamente de naturaleza sino también de grados de claridad. Las de Zacarías fueron tan oscuras, según su propia narración, que él mismo sin explicación, fue incapaz de comprenderlas. Y Daniel, ni aun con explicación pudo comprender las suyas. Pero esta oscuridad no debe atribuirse a dificultades inherentes a la revelación misma, porque se trataba de cosas puramente humanas que solo por ser futuras excedían a las facultades del hombre. Además la imaginación de Daniel era más profética en el sueño que en la vigilia, lo cual se hace patente al principio de su visión, donde Daniel está tan horrorizado que desespera de sus propias fuerzas. Esta debilidad de imaginación y esta falta de energía hicieron tan oscuras sus visiones que ni aun con explicación pudo comprenderlas.

Debe observarse que las palabras oídas por él fueron, como prueba Espinosa, completamente imaginarias. Lo cual explica muy bien que, dada la turbación de su espíritu, no pudiera imaginárselas sino muy oscuras, y por tanto nada pudiera comprender en ellas. Los que dicen que no entraba en los designios de Dios revelarles claramente las cosas, no se han fijado en las palabras del ángel que dice expresamente 10,14: “Vine para hacer comprender a Daniel lo que en lo sucesivo ocurriría a su pueblo”. Esta profecía pareció entonces oscura porque no se encontró persona de imaginación tan robusta que pudiera revelarlo con mayor claridad.

Finalmente, al profeta a quien Dios reveló que arrebataría a Elías empeñado en persuadir a Eliseo de que Elías estaba en un paraje donde fácilmente podrían encontrarle, lo cual demuestra que no habían comprendido la revelación que Dios les hiciera. Espinosa no se detiene a demostrar que Dios no concedía en igual grado el don de profecía a todos los profetas pues dice que está claro en la Sagrada Escritura.

Sobre las profecías, han variado con la instrucción del profeta y sus opiniones, Espinosa demuestra que las profecías no han aumentado la instrucción de los profetas, sino que los dejaron con todos sus prejuicios, por eso concluye Espinosa que no debemos considerarnos unidos por los profetas a cosas especulativas.

Otro PRINCIPIO IV, que podemos encontrar en la deducción de Espinosa es la de que los profetas sabían lo que humanamente puede saberse, y en las Sagradas Escrituras se demuestra que los profetas muchas veces ignoran muchas cosas, pero algunos dicen que en aquellos pasajes la Sagrada Escritura se contradice, antes que admitir que los profetas ignoraban alguna cosa, o torturan al texto para hacerle decir lo que no dice. Así suele tratarse a la Escritura, porque en vano se intentaría deducir ninguna cosa si las más claras se suponen oscuras e ininteligibles o se interpretan arbitrariamente.

Demostración: Espinosa dice que está clara la opinión de Josué y acaso del escritor de su historia, sobre el movimiento del Sol alrededor de la Tierra, la inmovilidad de ésta, y la detención de aquél en su marcha. Sin embargo, muchas personas que no quieren conceder esto lo interpretan alterándolo completamente. Otros con más filosofía, sabiendo que la Tierra se mueve y el Sol no, es decir no se mueve alrededor de la Tierra, han empleado todas sus fuerzas en leer esta doctrina en la Escritura a despecho de la Escritura misma. Espinosa dice que

yo verdaderamente admiro a estos comentaristas, pero me atrevería a preguntarles si hay obligación de creer que el soldado Josué fue un gran astrónomo, y si este milagro no ha podido serle revelado, o si no pudo permanecer más tiempo sobre el horizonte la luz del Sol sin que Josué conociera la causa (TTP, Cap., II).

Espinosa piensa que Josué ignoró la causa de esa detención de la luz y que creyó, como todos los que le rodeaban, que el Sol verificaba un movimiento diurno alrededor de la Tierra, que aquel día se había detenido un poco y que a eso se debió la prolongación de aquel día, sin observar que en aquella época del año la gran cantidad de hielo que había (Js 10,11) pudo producir una extraordinaria refracción, o que ésta pudo obedecer a cualquier otra circunstancia.

Así el signo de retrogradación de la sombra del Sol se reveló a Isaías según sus alcances, esto es, por la retrogradación del Sol, porque también él creía que el Sol se mueve y la Tierra permanece, y ni aun en sueños había oído hablar de los perihelios. Esto no debe despertar ningún escrúpulo, porque la señal pudo aparecer, e Isaías hacer la predicción al rey sin que el profeta supiera la causa verdadera del hecho.

Otro PRINCIPIO V, es el de que los relatos han de tener un significado histórico. Por ejemplo, la construcción de Salomón fue o no fue revelada por Dios, es decir si todas las medidas del templo le fueron reveladas según su talento y opiniones. Espinosa nos dice que no debemos creer que Salomón fue matemático, y le parece natural que ignorase la razón de la circunferencia según el diámetro, y con el vulgo de los obreros creería que era de tres a uno. Y si se objeta que no comprendemos el texto de 1 Re 7, 23, entonces no sabemos que es lo comprensible en la Escritura, puesto que la construcción del templo se refiere solamente a un relato histórico,

PRINCIPIO VI: La Escritura no tuvo ideas diferentes de las expresadas en ella, ni tiene ideas que no están manifiestas por razones desconocidas. Pues entonces cada cual podrá decir lo que quiera de todos los pasajes de la Escritura a partir de la fe. En opinión de Espinosa Salomón, Isaías y Josué aunque profetas, eran hombres y nada de las limitaciones humanas les podía ser extraño

Demostración: El caso de la revelación que tuvo Noé de la futura destrucción del género humano demuestra que hay que mirar las ideas expresadas en este relato, pues

estuvo en proporción con su inteligencia, porque creyó que fuera de Palestina nada estaba habitado. Los profetas pudieron ignorar éstas y otras cosas mucho más importantes sin que por eso la piedad se resintiera. Las ignoraron porque nada de particular enseñaron acerca de los atributos divinos sino que en este punto fueron sus opiniones las del vulgo y cuidaron mucho de acomodar sus revelaciones a las ideas del pueblo, como lo demuestran muchísimos testimonios de la Escritura. Espinosa dice que su celebridad no se debió a la excelencia de su genio, sino a su energía espiritual y a su piedad.

PRINCIPIO VII: los profetas ignoran que Dios está en todas partes. Por ejemplo Adán, el primero a quien Dios se reveló, ignoraba su omnipresencia y su omnisciencia, porque quiso ocultarse a Dios y se esforzó en ocultar su pecado ante Dios como si hubiera sido un hombre. Dios, a su vez, se le mostró al alcance de su inteligencia como si no estuviera en todas partes, y como si ignorase el lugar donde se ocultaba Adán y su pecado. Adán oyó o creyó haber oído que Dios se paseaba por el jardín y le llamaba, y, testigo de su vergüenza, le preguntaba si había comido del fruto prohibido. Todo lo que Adán conocía, de los atributos de Dios, es que era el artífice del universal. Así también Dios también se puso al alcance de Caín revelándose a él como si ignorase las acciones de los hombres, y Caín, en efecto, no necesitaba para arrepentirse de su pecado un conocimiento de Dios más sublime. También se reveló a Labán, como Dios de Abraham, porque Labán creía que cada nación tenía su Dios particular. En el Génesis (31,29), puede verse que Abraham ignoraba que Dios está en todas partes y que su presciencia a todas las cosas se extiende porque apenas oyó la sentencia pronunciada contra los sodomitas, y rogó a Dios que antes de ejecutarla se informase de si eran todos dignos de castigo: “Acaso se encuentren en la ciudad cincuenta justos” Y Dios se le reveló tal como era conocido porque habló así en la imaginación de Abraham: “Bajaré ahora para ver si su conducta está conforme con la queja que ha llegado a mi; y si no es así, lo sabré.” El testimonio de Dios sobre Abraham no habla sino de su obediencia de su celo, animando sus servidores al bien y la justicia, pero no se dice que Abraham tuviera acerca de Dios pensamientos más sublimes que el resto de los hombres (Gen 18-19)

PRINCIPIO VIII. Dios es omnisapiente. Moisés no comprendía que Dios supiera todo y dirigiera las acciones humanas por un simple decreto pues aunque Dios le había dicho (Ex 3,18) que los israelitas le obedecerían, lo duda y propone a Dios esta dificultad (Ex 6,1): “ ¿ Qué haré si no creen en mí y no me obedecen?” Dios se le había, pues , revelado como extraño a las acciones humanas y como desconociéndolas de antemano da a Moisés dos señales y le dice (Ex 4,8): “ Si acaso no creyeren en ti por el primer signo, creerán por el segundo, y si tampoco creen, toma agua del río.”, etc. Si alguno quiere pesar cuidadosamente, nos dice Espinosa, estas palabras, reconocerá claramente que Moisés pensaba de Dios que es un ser eterno, que ha existido, existe y existirá siempre (por eso le llama Jehová, palabra que indica los tres momentos de la existencia), pero que nada ha enseñado acerca de su naturaleza sino que es misericordioso, bueno y más que todo celoso, según se demuestra en muchos pasajes del Pentateuco. Creíanle también diferente de todos los demás seres, de tal suerte, que no pudiera expresarse por ninguna imagen ni ser visto no tanto por la misma imposibilidad de la cosa como por causa de la debilidad humana.

PRINCIPIO IX: Dios es omnipotente. Del poder enseñaba que Dios es el único que propiamente lo tiene, pues aunque reconoce otros seres que ejercen funciones divinas (por orden de Dios y por misión recibida), es decir seres a quienes Dios dotó de autoridad,

derecho y poder para dirigir las naciones, velar sobre ellas y cuidarlas, sin embargo, el ser que todos deben honrar es el Dios supremo, o según el estilo hebreo, el Dios de los dioses. En este sentido dice el Éxodo (15,11) “¿Quién entre los dioses es como tú, Jehová?” Y lo mismo Jetró (18,11) “Entonces conoció que Jehová es el mayor de los dioses,” esto es, Espinosa cree con Moisés que Jehová es el mayor de los dioses y que tiene un poder singular. Ahora bien, se pregunta Espinosa si consideró Moisés a esos seres que llevaban funciones divinas, como criaturas de Dios, y responde que es muy dudoso.

Otro PRINCIPIO X: Dios es el Dios de Israel. Su doctrina puede comprenderse en estas palabras: El Ser Supremo hizo que este mundo visible pasase del caos al orden (Gen 1,2), y puso el germen de las cosas naturales. Tiene un poder soberano sobre todo y un derecho supremo y en virtud de ese poder y derecho eligió para sí la nación hebraica (Dt 10,14-15), y se reservó una parte del universo, dejando las demás naciones y comarcas al cuidado de los dioses subordinados. Por eso es el Dios de Israel, el Dios de Jerusalén (2 Par 32,19) y los restantes dioses son los dioses de otras naciones. Por esta misma razón estaban convencidos los judíos de que la región escogida por Dios requería un culto particular muy diferente del de los restantes pueblos y que no podía consentir otros cultos propios de otras comarcas. Aben Hezra piensa que bajo la influencia de esta opinión dijo Jacob a sus hijos al regresar a su patria que se preparasen a un nuevo culto y abandonasen el de los del país que entonces habitaban (Gen 25, 2-3) Espinosa dice que podemos citar también a David, que queriendo decir a Saúl: “ Tus persecuciones me obligan a vivir desterrado de mi patria”, le dijo: “ Tú me arrojas de la heredad de Dios, y me destierras a los dioses extranjeros” (1 Sam 26,19) Puede observarse también que Dios, para revelar a Moisés que los israelitas al adorar un becerro se igualaban con las demás naciones, le dijo (33, 2-3) que enviaría un ángel a los hebreos. Es decir, un ser que por él toma cuidado de ellos, no queriendo él por su parte estar en medio de ellos. De este modo, en efecto, no tenía ya Moisés ningún motivo para dejar de creer que los israelitas fuesen por Dios preferidos a otras naciones, también confiadas a los cuidados de los ángeles. “Esto resulta claramente del versículo 16 del mismo capítulo” (TRE, Cap. II)

PRINCIPIO XI: Moisés creía que el Ser Supremo o Dios vivía en el cielo (Dt 33,27). Esta es una opinión muy generalizada entre los paganos. Examinado las revelaciones de Moisés, dice Espinosa, las hallaremos en perfecto acuerdo con sus opiniones. Creyendo en efecto a Dios sujeto a las condiciones de misericordia, bondad, etc, Dios se le revela bajo estos atributos y según esta creencia (Ex 34, 6-7), en que está descrita la aparición de Dios a Moisés y el decálogo (Ex 45?) Nos dice Espinosa, como entonces se creía que Dios habitaba el firmamento Dios se revelaba bajando a la montaña, y Moisés subía a ella para hablar con Dios, precaución perfectamente inútil si se hubiera imaginado que Dios está en todos lados con igual facilidad. En general, los israelitas no sabían casi nada de Dios, por más que a ellos se les hubiese revelado, y demostraron perfectamente su ignorancia tributando a un becerro los mismos honores y culto que habían tributado a Dios pocos días antes, e imaginándose que allí estaban los dioses que les habían sacado de Egipto.

PRINCIPIO XII: No podemos ver a Dios. En el relato de 33, 18, pide Moisés a Dios que le permita verle. Más como Moisés no tenía en su cerebro ninguna imagen de Dios, y como Dios no se reveló a sus profetas sino como lo permite su imaginación, Dios no se apareció a Moisés bajo ninguna imagen. Y así sucedió porque Moisés era incapaz de representárselo. Los demás profetas, declaran haber visto a Dios por ejemplo, Isaías,

Ezequiel, Daniel etc. Dios contesta a Moisés: “No podrás ver mi cara” Y como Moisés estaba convencido de que Dios era visible, es decir que no había en su naturaleza nada que le impidiera serlo (en otro caso no lo hubiera solicitado), Dios añadió: “Porque ningún mortal puede vivir después de haberme visto” La razón que da para no ser visto está en perfecto acuerdo con la opinión formada por Moisés sobre su naturaleza. Porque no se dice que haya contradicción en que la naturaleza divina se haga visible, sino que es imposible hacerlo por la fragilidad humana.

PRINCIPIO XIII: Dios también se arrepiente de sus actos. Samuel creía que Dios, después de tomar una resolución, no se arrepentía de ella (Sam 15, 29), porque dijo a Saúl que se arrepentía de su falta y quería suplicar a Dios que le perdonase, que Dios no cambiaría el decreto fulminado contra él. Por el contrario, a Jeremías (18, 8-10) se le reveló que cuando Dios tomaba una resolución favorable u opuesta a alguna nación, se arrepentía inmediatamente si antes de cumplirse su decreto los hombres de la nación cambiaban degenerando o mejorando. Más la doctrina de Joel es que Dios solo se arrepiente del mal que ha causado (2,13)

PRINCIPIO XIV: Del capítulo 4 del Génesis deduce Espinosa que el hombre puede dominar la tentación y obrar bien. Dios mismo lo declara a Caín, que, sin embargo, según la Escritura y el testimonio de Josefo, nunca dominó sus tentaciones. La misma doctrina se encuentra en Jeremías porque dice que Dios se arrepiente de haber pronunciado un decreto favorable o contrario a los hombres cuando éstos cambian sus costumbres o modo de vivir. Éste es el principio abiertamente profesado por Pablo, de que los hombres no tienen imperio sobre las tentaciones de la carne sino por elección de Dios y por su gracia (Rom 8,10 s). Además en 3,5-6, 19, en que se atribuye a Dios la justicia, se corrige él mismo y advierte que solo habla así como hombre y a causa de la fragilidad de la carne. Espinosa también cita otro ejemplo, la revelación hecha a Caín nos dice solamente que Dios llamó a Caín a la vida de rectitud. Tal es el objeto y el fondo de esta revelación, y no el hacernos comprender la libertad de la voluntad, y el tocar cuestiones filosóficas. Así pues, aunque el libre albedrío esté implícitamente supuesto en las palabras y razones de la advertencia hecha a Caín, es perfectamente lícito admitir la opinión contraria. Dios, con sus palabras y razones, quiso únicamente proporcionarse a la inteligencia de Caín.

PRINCIPIO XV: Del conjunto de los pasajes citados Espinosa concluye que resulta con completa evidencia, que Dios proporcionó sus revelaciones a la inteligencia y opiniones de los profetas. Que éstos pudieron ignorar las cosas referentes a la especulación, a la caridad y a la práctica de la vida. Que las ignoraron efectivamente, y acerca de ellas tuvieron encontradas opiniones. Inútil es pedirles conocimiento de las cosas materiales y espirituales. Por el contrario, Espinosa concluye que solo se ha de creer a los profetas en las cosas que contribuyen al fondo de la revelación, y que en todo lo demás, cada cual es libre de creer lo que le parezca.

PRINCIPIO XVI: Es necesario que haya tolerancia de creencias religiosas. Al explicar el caso de Miqueas nos explica Espinosa que el objeto de la revelación de Miqueas fue únicamente el de darle a conocer el éxito del combate entre Acab y Aram esto es lo que tenemos obligación de creer, nos dice Espinosa, pero aparte de esto,

toda la revelación de Miqueas en nada afecta a la fe, como lo que se dice del espíritu de verdad y de mentira del ejercito celestial formado en alas a los lados de Dios y de otras

circunstancias de esta profecía, sobre todo lo cual cada uno puede creer lo que más en armonía esté en su razón (TRE, Cap. II)

PRINCIPIO XVII. La teología está separada de la filosofía. En los capítulos I y II del TRE. sobre los profetas y las profecías, se expresa el objeto fundamental del tratado de Espinosa, que es el de separar la teología de la filosofía.

Después de hacer este ejercicio de poner de forma axiomática los textos que el propio Espinosa no lo había hecho, pienso que el método geométrico no es un simple adorno como dice el padre Copleston, sino que es el método científico mismo que se aplica al campo de los textos, en lugar de aplicarse por ejemplo al campo de la botánica que hace una taxonomía de las plantas en virtud de si tienen o no tienen frutos... u otros criterios científicos, como hizo Linneo en su época.

Por consiguiente, como es verdad que Dios es igualmente benigno, misericordioso, etc, con todos y que el oficio de profeta no consistían tanto en enseñar las leyes peculiares de la patria, cuanto la verdadera virtud y en invitar a los hombres a practicarla, no cabe duda que todas las naciones tuvieron profetas y que el don profético no fue peculiar de los hebreos.

Esto lo confirma la historia, tanto profana como sagrada. Y aunque los relatos del A.T. no hagan constar que otras naciones tuvieron tantos profetas como los hebreos, ni siguiera que un profeta gentil fuera enviado por Dios a otros pueblos, eso no significa nada, puesto que los hebreos solo se preocuparon de escribir sus cosas y no las de otros pueblos. Por ejemplo, en el A.T. se constata que hombres paganos e incircuncisos, como Noé, Enoc, Bimele, Balaam, etc, profetizaron, y que, además, los profetas hebreos fueron enviados por Dios, no solo a su nación sino también a otras muchas. (TTP, Cap. III)

Ezequiel, por ejemplo, vaticinó para todos los pueblos entonces conocidos. Obadías, incluso no profetizó, más que para los idumeos. Y Jonás vaticinó principalmente para los ninivitas. Isaías no solo lamenta y pronostica las calamidades de los judíos, y canta su restauración, sino también de todas naciones dice en efecto (Isaías, 16,9) “por eso lamentaré con mi llanto a Jazer. y después (19,19-21 y 25) predice, primero, las calamidades de los egipcios y, después, su restauración. Es decir, que Dios les enviará un salvador, que los liberará, y que Dios se les dará a conocer y que, finalmente, los egipcios rendirán culto a Dios con sacrificios y oblaciones. Y termina llamando a esta nación “Egipto bendito, pueblo de Dios,” Todo lo cual es bien digno de señalar. Finalmente, Jeremías (1,5) es llamado profeta, no sólo del pueblo hebreo, sino de todos los pueblos sin más. También él lamenta en sus pronósticos las calamidades de las naciones y predice su restauración. Dice, en efecto (48,31): “por eso lamentaré a Moab y clamaré por todo Moab, etc, y añade (v.36) por eso mi corazón retumba cual un tambor, por Moab. Y finalmente, predice su restauración, igual que la de los egipcios, ammonitas y elemitas. No cabe duda, pues, que los demás pueblos también tuvieron, como los judíos, sus profetas, que profetizaron para ellos y para los judíos.

Aunque la Escritura solo menciona a Balaam, a quien fueron revelados los sucesos futuros de Israel y de otras naciones no por eso hay que creer que Balaam solo profetizó en aquella ocasión, ya que por la misma historia consta con toda evidencia que ya mucho antes se había distinguido por la profecía y por otros dones divinos. Y así, cuando Balak le manda llamar, le dice (Números 22,6): pues sé que aquel a quien bendices es bendito, y a quien maldices, maldito es. El poseía pues, aquella virtud que Dios había

otorgado a Abraham (ver Génesis, 12,3). A continuación, Balaam respondió a los envidados, como alguien habituado a las profecías, que le esperaran hasta que se le revelase la voluntad de Dios. Cuando profetizaba, es decir cuando interpretaba el verdadero pensamiento de Dios, solía decir de sí mismo: dicho de aquel que oye los dichos de Dios y conoce la ciencia (la mente o la presciencia) del Altísimo, que ve la visión del omnipotente, cayendo a tierra, pero con los ojos abiertos. (*Num*, 24, 26) Finalmente, una vez que bendijo a los hebreos por mandato de Dios (pues así solía hacerlo) comenzó a profetizar para otros pueblos y a predecir su futuro (*Num*. 24, 17). Todo lo cual muestra más que suficientemente que Balaam siempre fue profeta o que profetizó con mucha frecuencia y que poseyó aquello que más seguridad daba a los profetas sobre la verdad de su profecía, a saber, un alma inclinada solamente a la justicia y al bien efectivamente, no bendecía a quien quería y, a quien quería, maldecía, como creía Nalak, sino tan solo a aquellos que Dios quería que fueran benditos o malditos. Y por eso respondió a Balak: aun cuando Balak me diera tanta plata y oro como para llenar su casa, no podré transgredir el mandato de Dios para hacer el bien y el mal según mi voluntad; lo que Dios dirá, yo lo diré”. Y, si Dios se irritó con él, cuando iba de camino, por mandato de Dios (*Ex*. 4,24). Y, si admitía dinero para profetizar, lo mismo hacía Samuel (*Samuel*, 9, 7-8). Y, si en algo pecó (*2 Pedro*, 2, 5-6: Judas v.11) nadie hay tan justo que siempre obre bien y no peque nunca (*Eclesiastés* 7,20) . En realidad sus oraciones siempre debieron valer mucho ante Dios, y su poder para maldecir fue sin duda muy grande, puesto que vemos que en la Escritura se dice muchas veces, a fin de resaltar la gran misericordia de Dios con los israelitas que Dios no quiso escuchar a Balaam y que convirtió la maldición en bendición *Deuteronomio* 23,6. *Josué* 24,10. *Nehemías* 13,2). Eso significa que era sin duda gratisísimo a Dios, ya que las oraciones y maldiciones de los impíos no conmueven en absoluto a Dios.

Dado, pues, que Balaam fue un verdadero profeta y que, no obstante, *Josué* (13,22) le califica de adivino o augur, es cierto que este nombre también se toma en buen sentido. Que aquellos que los gentiles solían llamar adivinos, eran verdaderos profetas. Y que aquellos que la escritura acusa y condena con frecuencia, eran seudoadivinos que engañaban a los gentiles, como los seudoprofetas a los judíos. Esto consta, además por otros pasajes de la Escritura con bastante claridad. De donde Espinosa concluye que el don profético no fue peculiar de los judíos, sino común a todas las naciones.

Sin embargo, los fariseos defienden con vehemencia, que el don divino solo fue peculiar de su nación, mientras que los demás habrían predicho las cosas futuras en virtud de la superstición. El principal argumento que aducen del A. T. es el de *Ex* 33,16, donde Moisés dice a Dios: “¿En qué cosas se conocerá que yo y tu pueblo hemos hallado gracia a tus ojos?” Sin duda, cuando tú yayas con nosotros y yo y tu pueblo nos separemos de todo otro pueblo que hay sobre la superficie de la tierra. “De este texto quieren inferir según dice Espinosa, que Moisés pidió a Dios que estuviera presente a los judíos y que se les revelara a través de profetas y, además que no concediera esta gracia a ninguna otra nación. Sería ridículo que Moisés enviara la presencia de Dios a los gentiles o que se hubiera atrevido a pedir tal cosa a Dios. Pero lo cierto es que, después que Moisés conoció el carácter y el talante contumaz de su pueblo, vio claramente que éste no podía llevar a cabo la empresa iniciada sin grandes milagros y sin una singular ayuda externa de Dios, sino que incluso perecerían necesariamente sin tal auxilio. Para que constara, pues, que Dios quería conservarlos, pidió esa singular ayuda externa de Dios. Y así, en *Éxodo* 34,9 dice “Señor, si he hallado gracia ante tus ojos, vaya ahora el Señor entre nosotros, aunque

este pueblo sea contumaz, etc. Por tanto, el motivo de que pidiera la especial ayuda externa de Dios, es que el pueblo era contumaz. Pero lo que muestra con más claridad todavía que Moisés no pidió a Dios nada más que esa singular ayuda externa, es la misma respuesta de Dios, ya que le contestó al instante (Ex. 34, 10) “he aquí que yo hago una alianza de que haré ante todo tu pueblo cosas admirables, cuales no han sido hechas sobre toda la tierra ni entre todos los pueblos, etc. “ Moisés no habla aquí más que de elección de los hebreos, y no pide otra cosa a Dios.

Sin embargo, en la carta a los Romanos 3, 1-2, encuentra otro texto que le inquieta más. Pablo parece enseñar en él algo distinto de lo que Espinosa dice, pues escribe. ¿cuál es, pues, la superioridad del judío o cuál la utilidad de la circuncisión? Incalculables, ya que lo principal consiste en que se le han confiado las alocuciones de Dios. Mas, si se presta atención a la doctrina central que Pablo quiere enseñar aquí, no se encuentra nada que se oponga a la que ha explicado Espinosa, sino más bien es la misma. En el pasaje (v.29) dice que Dios es Dios de los judíos y de los gentiles. Y en el 2,25-6 añade: “si el circunciso se aparta de la ley, la circuncisión se habrá convertido en prepucio; y, por el contrario, si el prepucio observa los preceptos de la ley, su prepucio se repuntará como circuncisión. “y después (3,9 y 4,15) dice que todos, judíos y gentiles, estuvieron igualmente bajo el pecado; pero que, sin precepto y ley, no hay pecado. De donde se desprende con toda evidencia que la ley fue revelada (como ya antes se demostró en Job 28,28) absolutamente a todos y que todos vivieron bajo ella. Aquí se entiende la ley que solo se refiere a la verdadera virtud, no aquella que se establece en orden a la constitución de un Estado concreto y se adapta a la idiosincrasia de una nación. Pablo concluye, finalmente, diciendo que, puesto que Dios es Dios de todas las naciones, es decir, igualmente propicio a todos, puesto que todos habían estado por igual bajo la ley y el pecado, Dios envió a su Cristo a todas las naciones, para que librara a todas por igual de la esclavitud de la ley, a fin de que obraran bien, no ya por mandato de la ley, sino por una constante decisión interior. Pablo enseña, pues, exactamente lo que Espinosa trata de probar. De ahí que, cuando afirma que solo a los judíos fueron confiadas las alocuciones divinas, hay que entender que o bien que solo a ellos les fueron entregadas las leyes por escrito, y a los demás pueblos únicamente mediante la revelación y el concepto, o que (teniendo en cuenta que Pablo pretende refutar algo que los judíos debían objetar) Pablo responde a su pregunta adaptándose a la capacidad y a las opiniones propias de los judíos de aquella época. Para enseñar, en efecto, lo que en parte había visto y en parte había oído, él era griego con los griegos y judío con los judíos. (TTP, Cap. III)

4.4. Los milagros.

En la explicación de los milagros Espinosa no pone tantos ejemplos de la Escritura como en la explicación de los profetas, sino que deduce sus principios de la luz natural de la razón. En el análisis de los milagros el filósofo aplica su propio método histórico-crítico e investiga sobre los orígenes históricos del pueblo hebreo. El autor empieza diciendo en el cap. VI del T.R:E. que “así como los hombres llaman divina a toda ciencia superior a la inteligencia humana, así también encuentran la mano de Dios en todo fenómeno, cuya causa es generalmente ignorada” (TTP Cap. VII). Nos explica que, aunque él es un verdadero científico, el vulgo está convencido de que el poder y la

providencia divinos no se encuentran de un modo tan patente en la naturaleza, como cuando se verifica algún fenómeno extraordinario y opuesto a las ideas generalmente aceptadas, sobre todo cuando el acontecimiento resulta en provecho y utilidad de los hombres. Por eso el filósofo deduce que la prueba más aceptada para el pueblo de la existencia de Dios es la interrupción repentina del orden natural, y de aquí que los que tratan de explicar estos hechos y los milagros por causas naturales, como lo pretende hacer el mismo Espinosa, y se esfuerzan por comprenderlas, son acusados de ateísmo, o al menos de negar la providencia de Dios como le pasó a él mismo cuando fue excomulgado de la sinagoga.

La explicación de la aceptación popular de los milagros que nos hace Espinosa es la siguiente: que mientras la naturaleza sigue su curso, nos imaginamos que Dios está ocioso. Y recíprocamente, cuando Dios obra, el poder natural parece quedar en suspenso y sus fuerzas ociosas, de modo que se establecen así dos potencias distintas, la divina y la natural, siempre determinada por Dios en cierto modo o como creen, creada por Dios. Sin embargo el filósofo empieza a analizar qué es lo que se entiende por potencias divinas y natural. Nos explica que para él, el poder de Dios es como la autoridad real, y la naturaleza es una fuerza impetuosa y ciega. El vulgo llama milagros a los fenómenos extraordinarios de la naturaleza, es decir, obras de Dios. Y ya por devoción, ya por antipatía a los naturalistas, se complace en la ignorancia de las causas, y no quiere oír hablar de lo que admira, es decir, de lo que ignora.

Para el pueblo, nos dice Espinosa, tiene como único medio de adorar a Dios y referirlo todo a su poder y voluntad, el hecho de suprimir las causas naturales, trastornar el orden de las cosas y representar al poder de la naturaleza encadenado por el de Dios. Aplicando su método de arqueología antropológica, nos dice Espinosa que si buscamos el origen de estos prejuicios, deberemos, remontarnos a los primeros hebreos. Las naciones paganas de entonces adoraban a dioses tan visibles como el Sol, la Luna, la Tierra, el agua y el aire, etc. Para convencerles de su error, para demostrarles que esas divinidades débiles y tornadizas dependían de un Dios invisible, referían los milagros presenciados por ellos, esforzándose en demostrar además por sus narraciones, que el Dios que adoraban gobernaba a toda la naturaleza en exclusivo provecho de ellos. Por eso todos se dieron a discurrir milagros. Cada nación quiso hacer creer que era la preferida por Dios, que Dios todo lo creó para ella y que todo Dios lo encamina a ese propósito único. En este momento, Espinosa nos dice que el vulgo confundió las voliciones divinas con los deseos humanos, en la grosería de sus ideas naturalistas y teológicas. Y se representaron una naturaleza tan limitada que el hombre es en ella la parte principal. (TTP Cap. VII)

Después Espinosa continúa con su método geométrico y nos presenta tres principios que los va demostrando:

PRINCIPIO I: Nada ocurre contra el orden natural y que sigue sin interrupción su curso eterno e inmutable. Define también lo que entiende por milagro.

En su orden deductivo Espinosa aquí se remite al capítulo IV sobre la ley divina, en la que explicaba que todo lo que Dios quiera o determine envuelve una necesidad y verdad eternas.

Demostración: En su demostración Espinosa usa el método geométrico de la reducción al absurdo para falsear la hipótesis inicial, y así verificarla. Una estrategia usada

en matemáticas y en la lógica-matemática modernas. Este procedimiento geométrico está más claro formalmente en la E.

La inteligencia divina no se distingue de su voluntad. Decir que Dios quiere una cosa, o que la piensa, es afirmar exactamente lo mismo. Por consiguiente, la misma necesidad en virtud de la cual piensa una cosa tal como es, esa misma necesidad, dice Espinosa, hace que Dios quiera esta cosa tal como es. Pero como nada es necesariamente verdadero sino por decreto divino, es evidente que las leyes universales de la naturaleza son los decretos mismos de Dios que necesariamente resultan de la perfección de la naturaleza divina.

Si en el universo se produjera un fenómeno contrario a las leyes generales de la naturaleza, sería igualmente contrario al decreto divino, a la inteligencia y a la naturaleza divinas, y lo mismo si Dios procediera contra las leyes naturales obraría contra su propia esencia, lo cual es el colmo del absurdo nos dice Espinosa. Después de llegar a este absurdo y falsear la primera hipótesis de que en el universo se pueden producir fenómenos contrarios a las leyes generales de la naturaleza, afirma entonces que no hay milagros. Espinosa apoya también su demostración en el principio de que el poder natural no es en realidad sino el poder mismo o la virtud de Dios que es el propio fondo de la esencia divina.

Después concluye Espinosa su demostración diciendo que nada hay en la naturaleza contrario a las leyes naturales, ni nada que no esté de acuerdo con esas leyes y no resulte de ellas. Todo se verifica por voluntad de Dios y por su eterno decreto. En otros términos: todo lo que ocurre obedece a las leyes y reglas que envuelven una necesidad y verdad eternas. Estas leyes y estas reglas, aunque no las conozcamos la naturaleza las obedece, y por consiguiente no se aparta nunca de su curso inmutable. Nos dice Espinosa que no hay razón para imponer un límite al poder y virtud naturales, y considerar sus leyes como apropiadas a tal fin determinado y no a todos los fines posibles, porque el poder y la virtud de la naturaleza son el poder mismo y la virtud de Dios. Es necesario creer que el poder de la naturaleza es infinito y que sus leyes están hechas de tal modo que se extienden a todo lo que la inteligencia es capaz de comprender.

Negar esto, nos dice Espinosa, es sostener que Dios creó la naturaleza tan impotente y le dictó unas leyes tan estériles, que está obligado a socorrerla si quiere que se conserve y cuando le conviene realizar algún deseo. Doctrina de lo más irracional que puede imaginarse.

Una vez admitido que en la naturaleza nada ocurre que no resulte de sus leyes. Que estas leyes comprenden todo lo que el entendimiento divino es capaz de concebir. Y que finalmente la naturaleza guarda eternamente un orden fijo e inmutable, se sigue de aquí que un milagro no puede entenderse tal, sino en el concepto humano, ni significa otra cosa sino que un fenómeno cuya causa natural no pueden explicar los hombres por analogía con otros fenómenos semejantes que habitualmente observan.

DEFINICIÓN I: Espinosa define el milagro de la siguiente forma. En el método geométrico es necesario hacer Definiciones, como había hecho en la E, para seguir con su deducción geométrica. Lo define de manera negativa así dice que milagro es:

lo que no puede explicarse por los principios de las cosas naturales, tales como la razón nos las presenta; mas como los milagros se hicieron para el vulgo, ignorante por completo

de los principios de las cosas naturales, es seguro que los antiguos miraban como milagros a todo lo que no podían explicar del modo como el vulgo explica las cosas, es decir, pidiendo a la memoria el recuerdo de algún acontecimiento semejante que fácilmente y sin admiración se pueda recordar, porque el vulgo cree comprender suficientemente una cosa cuando ya no le causa admiración (TRE, Cap. VII)

Espinosa nos explica que los antiguos y casi todos los hombres hasta nuestros días, con escasas diferencias, no han tenido más criterio de los acontecimientos milagrosos que el que acaba de decir. Nos dice que es muy probable que en la Escritura haya muchísimos hechos milagrosos que se explican perfectamente por principios hoy muy conocidos que rigen la naturaleza.

PRINCIPIO II: Los milagros no son los que pueden darnos a conocer la esencia y la existencia de Dios, ni, por consiguiente, su providencia, comprendiéndose mucho mejor todas esas verdades por el orden constante e inmutable de la naturaleza.

Demostración: Como la existencia de Dios no es evidente por sí misma, es necesario deducirla de ciertas nociones, cuya verdad sea tan firme e inquebrantable que no haya poder alguno capaz de alterarlas. Cuando menos es necesario que estas nociones nos aparezcan con el sello de esa certeza absoluta, en el momento mismo en que inferimos de ellas la existencia de Dios, sin lo cual no pudiéramos llegar a una conclusión de indudable seguridad. Espinosa nos dice que es evidente que si venimos a asegurar que esas nociones son alterables por un poder cualquiera, en ese momento mismo empezamos a poner en duda su verdad y a dudar de la existencia de Dios que en ellas se funda. Es decir que se deduciría que nada hay en el mundo de lo que pudiésemos estar seguros

Espinosa nos dice que afirmamos que una cosa está conforme con la naturaleza o que la repugna cuando está en conformidad o contrariedad con sus nociones primeras. Si suponemos que por la virtud de un poder cualquiera se produce en la naturaleza una cosa contraria a la naturaleza, será preciso concebir esta cosa como opuesta a las nociones primeras, y entonces llega Espinosa a un absurdo, o nos lleva a dudar de éstas, y por consiguiente de la existencia de Dios, de cualquier modo que las consideremos.

Es pues necesario que los milagros, si por tal se entiende un acontecimiento contrario al orden natural, nos descubran la existencia de Dios pero lejos de eso nos hacen dudar de ella porque, suprimiéndolos, tendríamos absoluta certeza, con la convicción de que todo sigue en la naturaleza un orden inmutable y determinado.

Después Espinosa abre otro supuesto provisional, y nos dice que supongamos ahora que se define el milagro, lo que es inexplicable, por las causas naturales, o bien se entiende que el milagro tiene un fondo causas naturales, pero tan recónditas, que la naturaleza humana no pudo descubrirlas, o que el milagro no tenga otra causa que Dios o la voluntad de Dios. Como todo lo que se verifica por causas naturales obedece al poder y voluntad de Dios solamente, es necesario concluir que el milagro ya tenga causas naturales, ya carezca de ellas, es cosa que no puede explicarse por una causa, es decir por cosa superior a la naturaleza humana. Pero una cosa superior a la inteligencia humana nada nos explica, porque todo lo que comprendemos clara y distintamente, o lo concebimos por sí, o por otra cosa que de suyo se comprende clara y distintamente. Por consiguiente un milagro, es decir, una cosa superior a la inteligencia humana, no puede hacernos comprender la esencia y la existencia de Dios, ni enseñarnos absolutamente nada de Dios o de la naturaleza. Por el contrario, cuando sabemos que todas las cosas

están determinadas y reguladas por la mano divina, que las operaciones de la naturaleza resultan de la existencia de Dios, y que las leyes del universo son sus decretos y voluntades eternas, entonces conocemos tanto más a Dios y su voluntad, cuanto más penetramos en el conocimiento de las cosas naturales, y más estrechamente vemos que dependen de su causa primera y se desarrollan según las leyes eternas, por él fijadas a la naturaleza.

De aquí deduce Espinosa que para nuestra inteligencia los fenómenos que comprendemos clara y distintamente, merecen mejor que se los llame obras de Dios y se les atribuya a la voluntad divina, aunque esos milagros que nos dejan en ignorancia absoluta, aunque ocupen fuertemente la imaginación de las gentes y la llenen de admiración y sorpresa. Porque finalmente, en toda la naturaleza, solo las cosas de que tenemos conocimiento claro y distinto nos elevan a un concepto más sublime de Dios y nos manifiestan, en brillantes rasgos su voluntad y decretos. “Es, pues, un juego el acudir cuando se ignora una cosa a la voluntad de Dios, pues esto equivale a confesar ridículamente la propia ignorancia” (TTP, VI)

Espinosa nos dice que un milagro no expresa más que un poder limitado, porque no es más que una cosa limitada también, y es imposible remontarse de un efecto de esta naturaleza a la existencia de una cosa infinitamente poderosa. Lo más que se puede inducir, es que hay una causa superior al efecto producido. Espinosa dice que lo más que pudiera ocurrir es que el concurso de varias causas produjera un efecto, cuyo poder inferior al de la suma de las causas fuera superior a cada una de ellas.

Por el contrario, las leyes del universo, según ha demostrado, se extienden a infinitos objetos, y presentándose con cierto carácter de eternidad, resulta de aquí que la naturaleza, de un modo inmutable, es para nosotros como una manifestación visible de la infinitud, eternidad e inmutabilidad de Dios. En conclusión: “que los milagros no nos dan a conocer a Dios, ni su existencia, ni su providencia, sino que todas estas verdades se deducen mucho mejor del orden fijo e inmutable de la naturaleza (TTP, VI)

Espinosa, entiende por milagro todo lo que excede o parece exceder el alcance de la inteligencia humana. Porque si se llama milagro a una alteración del orden natural, o a una interpretación de su curso, o a cualquier hecho contrario a las leyes, entonces debe decirse no solamente que un milagro no puede dar algún conocimiento de Dios sino que llegará hasta destruir el que naturalmente tenemos y hacemos dudar de Dios, y de todas las cosas.

El filósofo, no reconoce ninguna diferencia entre un fenómeno contrario a la naturaleza o un fenómeno superior a la naturaleza (por lo que entiende, uno que sin ser contrario a esta, o puede producirse por ella), y toda vez que un milagro se verifica en la naturaleza, podemos decir que es superior a ésta, y nada más, o que debe interrumpir su curso. Por otra parte, el curso de la naturaleza nos aparece como fijo e inmutable por los propios decretos de Dios.

Si en la naturaleza se verificase un fenómeno que no fuera conforme con sus leyes, debiera necesariamente admitirse que es opuesto a ellas y que altera el orden por Dios establecido en el universo, dándole leyes generales para regularle eternamente. De donde hay que concluir que la creencia en los milagros lleva a la duda universal y al ateísmo.

Espinosa considera su principio perfectamente establecido, es decir que un milagro,

se entienda como se entienda, contrario o superior a la naturaleza, es pura y simplemente un absurdo, y que en los milagros de la Sagrada Escritura no debe verse más que fenómenos naturales real o aparentemente superiores a la inteligencia humana (TTP, VI)

Espinosa muestra cómo ha sacado su conclusión de que los milagros no nos dan a conocer a Dios del estudio mismo de la Biblia. Nos indica que en ningún pasaje se asegura esto en la Escritura, pero puede inferirse de varios, como el de Dt 13 en el que Moisés ordena que se castigue con la muerte a los falsos profetas, aunque hagan milagros: “ Y aunque veáis la señal, el prodigio que se os anuncia, etc, guardaos de creer (por eso) en las palabras del profeta, etcétera, porque el Señor nuestro Dios quiere tentaros, etc; condenad pues, a muerte el tal profeta, etc” Espinosa deduce que de este pasaje resulta claramente que los falsos profetas hacen también milagros y que si los hombres no estuvieran sólidamente preparados por un conocimiento verdadero y un verdadero amor de Dios, los milagros pudieran inducirles a adorar simultáneamente a los dioses falsos y al Dios verdadero. En efecto, añade Moisés: “Porque Jehová nuestro Dios os tienta para saber si le amáis con todo el corazón y toda el alma”.

Espinosa va presentado pruebas de su Principio II. Nos dice que otra prueba de que todos esos milagros tan referidos no podían dar a los israelitas una idea sana de Dios, es lo que ocurrió cuando creyeron que Moisés los había dejado: pidieron a Aarón divinidades visibles, y, un becerro les representó el verdadero Dios, tal idea se habían formado de él aun después de tantos milagros. También Ajab, testigo de tantos prodigios, dudó de la providencia de Dios y aun se hubiera apartado del camino debido si no hubiera comprendido por fin la verdadera beatitud (Sal 37). También nos presenta Espinosa la prueba de Salomón, que en su tiempo estaba en su apogeo el poder israelita y dejó escapar la sospecha de que todo aquí está en manos del azar (Ecl 3, 19-21; 9, 2-3). También ha sido un criterio oscurísimo para todos los profetas el acuerdo que existe entre la providencia divina, el orden natural y los acontecimientos de la vida humana. Mas este acuerdo fue siempre perfectamente visible para los filósofos que se esfuerzan por comprender las cosas por nociones claras y no por milagros. Para los que hacen consistir la verdadera felicidad solamente en la virtud y tranquilidad espiritual. Y finalmente, para los que quieren obedecer a la naturaleza y no violentarla ni imponerse a ella, porque saben perfectamente que Dios la dirige según leyes universales y no según las especiales de la naturaleza humana. En una palabra, que Dios es no solamente el Dios del género humano, sino el de toda la naturaleza.

De todas estas pruebas Espinosa concluye que los milagros no dan de Dios un conocimiento verdadero, ni de su providencia un claro testimonio. El filósofo sabe muy bien que en la Sagrada Escritura se dice con notable frecuencia que Dios ha solido hacer prodigios para darse a conocer a los hombres. Por ejemplo en Ex 10,2, Dios engaña a los egipcios y da signos de su existencia para que sepan que es el verdadero Dios. Pero de aquí no resulta que los milagros sean testigos de la existencia de Dios. Resulta únicamente que los judíos tenían tales opiniones, que fácilmente les convencían milagros de tal índole.

En su demostración Espinosa sigue también un orden geométrico, no tan explícito como en la E. y se remite a lo demostrado en otros capítulos. Así por ejemplo en el cap. II había demostrado que las pruebas proféticas fundadas en la revelación, no se apoyan

en nociones universales y comunes a todos los hombres, sino en las ideas recibidas, aunque sean absurdas, y en las opiniones de los que reciben la revelación. Así también nos remite a lo demostrado en el cap. III sobre que Dios prefería a los judíos sobre otros pueblos.

PRINCIPIO III:“ Los decretos y órdenes de Dios, y por consiguiente, de su providencia, no son otra cosa en la escritura que el orden natural (TTP, VI) . Cuando la Escritura dice de una cosa que es obra de Dios o que se hizo por voluntad divina, entiende que esto es según las leyes y el orden natural, y de manera alguna como el vulgo cree que la naturaleza se paralizó para dejar obrar a Dios o interrumpió alguna vez su curso.

Espinosa interpreta la Escritura a la luz de su método científico. Por ejemplo en 1 Sam 9, 15-16 se dice que Dios reveló a Samuel que le enviaría a Saúl, y Dios, sin embargo, no envió Saúl a Samuel, como suelen hacer los hombres, esta misión de Saúl, realizada por Dios, fue pura y sencillamente disposición natural. Saúl, como se dice de Samuel en el capítulo anterior, buscaba unas bestias que había perdido, y después de pensar si volvería a su casa sin hallarlas, decidió, por consejo de un siervo, ir a encontrar al profeta Samuel y preguntarle el paradero de sus mulas. En toda esta narración no se ve que Saúl siguiera ninguna disposición especial de Dios, sino que el curso natural de las cosas le llevó ante Samuel. Así también, en el Salmo 105, 24 se dice que Dios cambió las disposiciones de los egipcios y les hizo cobrar odio al pueblo judío. Pero este cambio fue perfectamente natural según Espinosa, como se ve en el capítulo 1 del Éxodo que lo explica perfectamente por el designio que los egipcios consiguieron de reducir los israelitas a la esclavitud.

En Gen 9,13 dijo Dios a Noé que se manifestara en la nube, y esta acción de Dios no es más que la refracción que experimentan los rayos del sol al atravesar las gotas de agua suspendidas en las nubes. En el salmo 147 la acción natural del viento, que con su calor derrite el hielo y la nieve, es llamada palabra de Dios. Y en el vers. 15 se dice lo mismo del viento y el frío. Igualmente en el salmo 104, 4 al viento y al frío se les denomina enviados de Dios, ministros de Dios: y así sucesivamente hay en la Escritura muchísimos pasajes que expresamente declaran que el decreto de Dios, su precepto, su palabra y su verbo, son simplemente la acción y el orden natural.

Espinosa nos dice que está, pues fuera de toda duda que los hechos narrados por la Escritura ocurrieron muy naturalmente, lo cual no impide atribuirlos a Dios, pues, la Escritura no se propone explicar las cosas por sus causas naturales, sino únicamente hacer un cuadro de los hechos que más impresionan la imaginación, y presentarlos narrados con el orden y estilo más admirables, y que más excitan al vulgo a la devoción.

El filósofo-teólogo, nos dice que si hallamos en la Escritura narrados ciertos hechos, cuya causa natural desconocemos o al parecer opuestos a las leyes naturales, esto no debe contrariarnos, y debemos seguir convencidos de que todo lo que ha ocurrido se ha verificado naturalmente. Confirma esta doctrina el ver claramente por la narración de varios milagros, que fueron acompañados de especiales circunstancias, sobre todo cuando está imaginado y contado poéticamente esas circunstancias, precisamente, demuestran que el milagro obedeció a causas naturales. Así cuando Moisés quiso que a los egipcios les comiesen las úlceras, esparció al aire ceniza caliente (Ex 9,10). Un decreto de Dios muy parecido, es decir una disposición muy natural, hizo que, soplando u fuerte levante,

cubrieran el Egipto las langostas, y para hacerlas desaparecer fue preciso un furioso huracán de poniente. De la misma el decreto divino que abrió a los israelitas el paso del mar Rojo fue un viento de oriente que sopló con violencia toda la noche.

Si Eliseo dio nueva fuerza y vigor a un niño a quien se creía muerto, se debió a que consiguió con fricciones y calor devolverle la animación y que abriera los ojos (2Re, 4). En el Evangelio de Juan se hace también la narración de ciertos preparativos que Jesús empleó para curar a un ciego. Pudiera, en una palabra, citar muchísimos pasajes de la Escritura, dice Espinosa, que prueban suficientemente que los milagros requieren otras condiciones más que un simple precepto divino, como suele decirse.

Espinosa nos dice que es de creer que si las circunstancias de los milagros y las causas naturales que los explican no aparecen siempre mencionadas, no dejaron de ser necesarias para su cumplimiento. En la narración del Éxodo (14,27) se ve que al solo precepto de Moisés la mar volvió a hincharse y nada se dice del viento. Pero en el cántico de Moisés se dice que el mar se hinchó con el soplo de Dios esto es, por un viento muy fuerte, lo cual indica que si antes se calló esta circunstancia fue por hacer que el milagro apareciese mayor.

Se diría, dice Espinosa, que en la Escritura hay muchas cosas inexplicables por causas naturales. Por ejemplo que los pecados y las oraciones pueden producir la lluvia y la fertilidad del suelo. Que la fe pudo curar a los ciegos, y otras muchas cosas por el estilo. Espinosa ha demostrado que la Escritura no trata de explicar las cosas por sus causas próximas, sino presentarlas con orden y estilo tales, que exciten la devoción de los hombres, y singularmente la del vulgo. Por eso habla con cierta vaguedad acerca de Dios y de otras varias cosas, porque no quiere convencer a la razón, sino impresionar a la imaginación.

Dice Espinosa que supongamos que la Escritura narrase la caída de un imperio lo mismo que cualquier escritor político lo hiciera. Este asunto no hubiera, en manera alguna, interesado al pueblo. Pero si de la decadencia de este imperio se hace una descripción interesante, y si, como lo hace la Escritura, en el asunto se hace intervenir a Dios, entonces ocurrirá precisamente lo contrario cuando la Escritura refiere que la tierra se esterilizó por los pecados humanos, y que la fe curó a los ciegos, no debe esto llamar la atención más que si se dijera que Dios está irritado por los pecados humanos, que está contristado, que lamenta haber prometido algún bien o haberlo hecho. Que Dios, al ver aquella señal, se acuerda de alguna promesa, porque está comprometido, y mil cosas semejantes que son imágenes poéticas o que se señalan únicamente las opiniones y prejuicios del escritor.

Concluye Espinosa que todo lo que hay de verdad en la Sagrada Escritura, ocurrió según las leyes naturales que rigen a todas las cosas, y si ocurre algún acontecimiento contrario a las leyes naturales o que absolutamente no puede deducirse de ellas, entonces hay que creer que fue agregado a la Sagrada Escritura por alguna mano sacrílega. Porque lo contrario a la naturaleza es opuesto a la razón. Y lo opuesto a la razón, como absurdo debe desecharse.

Finalmente Espinosa muestra algunos ejemplos más. Nos dice que es raro que los hombres refieran una cosa tan sencillamente como pasó, sin añadir ni quitar cosa alguna. Suele ocurrir con mayor frecuencia cuando se trata de acontecimientos muy inesperados, a no estar muy predispuestos contra ciertos prejuicios, y tan prevenidos que se vean las

cosas en un todo distintas de como aparecen o se oyen referir, y con mayor razón tratándose de cosas superiores a quien las refiera o escucha, y sobre todo, si el que narra y el que atiende tienen algún interés.

Por eso en las crónicas y en las historias se ven más opiniones que sucesos, hasta tal punto que un acontecimiento narrado por dos escritores diferentes parecen dos acontecimientos distintos y hasta es fácil determinar por el carácter de una historia las opiniones del historiador. Pudiera confirmar estas opiniones citando muchos filósofos, dice Espinosa, que han escrito historias, y muchísimos cronistas, pero “lo juzgo superfluo y me contentaré con citar un pasaje de la Sagrada Escritura y dejar todo lo demás a la prudente discreción del lector” (TTP, VI). Espinosa nos explica también que en tiempo de Josué, los hebreos creían que el Sol se mueve diariamente y la Tierra está muy tranquila. No dejaron de acomodar a esta opinión el milagro que presenciaron cuando sucedió la batalla de los cinco reyes. No dijeron que aquel día fue más largo, dijeron que el Sol y la Luna habían suspendido su movimiento- Semejante modo de presentar el hecho, era de muy gran efecto para las naciones de entonces que adoraban el Sol, y para demostrarles con la elocuencia de los hechos que el Sol obedece a un poder más elevado, que por sola su voluntad puede obligarle a cambiar el orden de su curso.

No indica Espinosa que tanto por religión como por seguir sus prejuicios y oposiciones, llegaron los hebreos a concebir y a describir un acontecimiento de un modo muy diferente a como había pasado efectivamente. Es, por tanto, necesario para interpretar los milagros de la Escritura y formarse exacta idea de ellos según la narración que a la vista se tenga, conocer la opinión de los primeros testigos del hecho milagroso y de los que nos han transmitido su testimonio, y establecer una distinción profunda entre las opiniones del testigo o escritor y los hechos mismos, tales como a su vista pudieron presentarse. Si así no se hace, nos indica Espinosa, se confundirán hechos reales con otros completamente fantásticos que solo se verificaron en la mente de los profetas

Espinosa dice que es indudable que en la Escritura se han dado y tenido por reales puras representaciones imaginarias, como por ejemplo, que Dios (el ser en sí) bajase del cielo (Ex 19; Dt 5)...Estas cosas no pasan de ser representaciones imaginarias adecuadas al pensamiento del que las narra, que, en efecto, las describe tal y como las vio, y juzgándolas como reales

Todo espíritu un poco elevado sabe perfectamente que Dios no tiene izquierda ni diestra que ni se mueve ni descansa, ni está en tal o cual parte, que es absolutamente infinito (TTP, VI) . Y contiene en sí infinidad de perfecciones. Vemos aquí como Espinosa va sacando su metafísica de la interpretación de la Biblia y por eso el método hermenéutico y el método geométrico de exponer y deducir nuevas ideas están interrelacionados en la metafísica de Espinosa.

Espinosa nos dice que todo esto se sabe cuando los juicios se regulan por las percepciones de la inteligencia y no por las impresiones del sentido o de la imaginación, como el vulgo que se representa a Dios en medio del fasto y pompa reales, sobre un trono elevado, más allá de las estrellas, en la cumbre de la bóveda celeste, sin que tal distancia le aleje de la tierra. A estas ideas están acomodadas muchísimas narraciones de la Escritura. Que los filósofos, por consiguiente, no pueden tomar a la letra.

En conclusión, es necesario seguir el método hermenéutico de Espinosa para interpretar las Escrituras (TTP, VII). Se ha de conocer el lenguaje, entender las figuras

hebraicas y saber cómo pasaron los milagros. Quien así no procede, se expone a encontrar en la Escritura milagros que el historiador nunca pensó en presentarlos como tales, e ignorará no sólo el verdadero modo como ocurrieron las cosas, sino el pensamiento mismo sobre ellas de los historiadores sagrados.

Otros ejemplos son los de Zacarías 14,7, prediciendo una guerra próxima, se expresa así: “Llegará un día único conocido sólo por el Señor [que no será] noche ni día, mas sobre la tarde aparecerá la luz.” Espinosa interpreta estas palabras diciendo que parecen predecir un milagro extraordinario, y sin embargo el profeta no quiere decir con ellas sino que el éxito del combate estará todo el día dudoso y que por la tarde se decidirá a favor de los hebreos. Con formas y estilo semejantes solían predecir los profetas las victorias y derrotas de las naciones.

También Isaías pinta la ruina de Babilonia : “Las estrellas y los cuerpos celestes no brillarán desde entonces; el Sol se ocultará al amanecer y la Luna no ostentará sus reflejos” (Is.13) Espinosa supone que nadie se imaginaba que todo esto ocurriría durante la devastación del supremo babilónico y el profeta añade: “Por eso hará temblar el cielo, y la tierra se saldrá de su asiento”. Espinosa nos dice que este mismo lenguaje usa Isaías cuando predice a los judíos que volverán de Babilonia sin que su seguridad se comprometa, ni tengan sed en el camino: “Y no tuvieron sed, dice, él los llevó por el desierto, y para ellos sacó agua de la roca, y las aguas rebosaron.” 47). Lo cual significa que los judíos hallarían en el desierto fuentes con que apagar su sed, al volver de Babilonia, autorizados por Ciro, y por lo tanto no haría tal milagro.

Espinosa nos dice que también se encuentran en la Escritura muchos milagros aparentes, que en el fondo no son sino figuras hebraicas. Seguramente no será necesario que cite todos ellos, nos indica, sino que le bastará demostrar que tales figuras sirvieron para algo más que para adornar la narración, y principalmente para darle un carácter religioso. Por eso en la Escritura se dice “bendecir a Dios, por maldecir” (1 Re 21, 10; Job 2,9), y por eso todo lo atribuye a Dios, de tal modo que parece referir milagros aun cuando se ocupa de las cosas más naturales, como puede verse por los varios ejemplos que Espinosa ha citado. Así también cuando en la Sagrada Escritura dice que Dios había endurecido el corazón del Faraón, esto no significa sino que su carácter era tenaz. Cuando Dios agrió las ventanas del cielo, debe entenderse que llovió, y así sucesivamente

El filósofo-teólogo nos comunica que si sobre esto se tiene en cuenta que la Biblia dice muchas cosas rápidamente, sin detalles y como mutiladas, casi nada se hallará en los libros santos que esté en contradicción con la luz natural, y muchísimas cosas antes oscuras se presentaran fáciles y claras. Con esto Espinosa cree haber conseguido lo que se proponía demostrar en este capítulo.

Espinosa nos indica que este método que ha aplicado a los milagros no es el mismo que siguió para los profetas (TTP, Cap. VI) Parece entonces que usa varios métodos hermenéuticos. Nos indica que nada ha afirmado sobre las profecías sin deducirlo de la Sagrada escritura. Aquí, por el contrario, ha tomado como base los principios de la luz natural, y ha procedido así deliberadamente. La materia de la profecía es superior a la inteligencia humana, y propia del estudio teológico, y por consiguiente nada hubiera podido decir sobre ella sino basándose en la revelación. Espinosa ha tenido que trazar una historia de la profecía y deducir de ella algunos principios capaces de ilustrarle en lo posible sobre la índole de la profecía y sus propiedades.

En cuanto a los milagros

como se trata de saber si puede haber en la naturaleza algo contrario a sus leyes o que de las mismas no pueda deducirse, no necesitaba para resolver esta cuestión puramente filosófica, acudir a la revelación; preferí pues, para resolver todas las dificultades apoyarme en los principios más conocidos, es decir, los principios más fundamentales adquiridos por la luz natural. (TTP Cap. VI)

Espinosa nos dice que esto le pareció más oportuno, porque hubiera podido resolverlo también, sin nada más que los principios sacados de la Escritura, y también lo demuestra:

La Escritura dice en varios pasajes, al hablar de la naturaleza, que sigue un orden fijo e inmutable, por ejemplo en Sal 148, 6 y en Jera 31, 34-36. Además, el filósofo enseña en su Eclesiastés (1,10) que nada sucede de nuevo en la naturaleza, e ilustrando más adelante este pensamiento, dice que alguna vez ocurren cosas que parecen nuevas, pero que no lo son absolutamente, sino que ya ocurrieron en siglos pasados de los que no hay recuerdo. La memoria del pasado dice, se borra en las nuevas generaciones, como la del presente se borrará en las venideras.

En 3,11 declara que Dios ordenó perfectamente todas las cosas cada una en su tiempo. Y que todo lo hecho por Dios debe subsistir eternamente, sin que se pueda añadir ni quitar cosa alguna. Y, finalmente, que los milagros no lo son sino para la ignorancia de los hombres. Todo esto, nos dice Espinosa, lo enseña la Sagrada Escritura, y en ninguna parte se dice que ocurre cosa alguna en la naturaleza opuesta a sus leyes o que de ellas no pueda deducirse. De donde se sigue que nada de tal índole puede buscarse en la Escritura.

Además los milagros suponen ciertas causas y circunstancias que no se derivan de esta autoridad real que el vulgo imagina en Dios, sino de un decreto verdaderamente divino, esto es (como la Escritura misma demuestra), de las leyes y el orden natural. Finalmente, nos dice Espinosa los impostores pueden también hacer milagros, como se ve en Dt 13 y Mt 24,24

De todo esto resulta evidente que los milagros han sido acontecimientos muy naturales, y que deben explicarse no como cosas nuevas según la expresión de Salomón o como cosas contrarias a la naturaleza, sino de tal modo que se acerquen todo lo posible a los hechos naturales. Para comprenderlos así, bastará fijarse en algunas reglas que de la Escritura misma ha tomado y ha expuesto.

Espinosa nos dice que aunque la Escritura enseña todo esto, no quiere decir, que lo enseñe como cree necesario para la salvación. Entiende que los profetas consideraron los milagros lo mismo que nosotros los consideramos, dice Espinosa, y por consiguiente, que cada cual pueda pensar sobre esto lo mejor que le parezca y lo que sea más más adecuado para elevar el alma al culto de Dios y a la religión.

Espinosa sigue a Josefo en su interpretación de los milagros, y lo cita su libro II de las Antigüedades:

La palabra milagro no debe hacernos incrédulos. ¿Por qué no hemos de creer en la sencilla narración de los antiguos hebreos que nos refieren que se les abrió un camino de salvación a través del mar, por voluntad de Dios o por el curso natural de las cosas? ¿No sabemos que en tiempos no muy remotos el mar de Panfilia se abrió a falta de otro camino

ante los compañeros del rey de Macedonia, cuando Dios quiso servirse de Alejandro para destruir el imperio persa? Y nada más exacto que este hecho que de acuerdo describen todos los historiadores de Alejandro. Acerca de los milagros cada uno debe ser libre de pensar lo que le parezca (TTP Cap. VIII)

Nos dice Espinosa que estas son las palabras de Josefo y su opinión sobre la creencia de los milagros.

Santo Tomás de Aquino pensaba sin embargo que el milagro era el paso de la potencia al acto, algo que podía estar en potencia en muchas posibilidades, se manifestaba en uno de estos actos.

4.5. La interpretación bíblica de Espinosa sobre el AT y los apóstoles.

4.5.1. La investigación en el A.T.

Con el método histórico-crítico, lo que se propone Espinosa es corregir los fallos históricos y eliminar los prejuicios comunes de la teología, “los fundamentos y principios del conocimiento de la Escritura son la fiel historia de de las Escrituras”. (TTP, Cap. VIII) Aunque sabe que emprende la tarea demasiado tarde. Pues las cosas ya casi han llegado al punto de que los hombres no toleran ser corregidos en esta materia, sino que defienden lo que les dice la religión. Aunque la historia de la Escritura es necesaria, los antiguos la descuidaron, es imperfecta y se ha ido haciendo más defectuosa.

Para proceder con orden en sus pruebas, comienza por los prejuicios acerca de los verdaderos escritores de los Sagrados Libros, comenzando por el Pentateuco. Casi todos han creído que fue Moisés el autor, y los fariseos lo han defendido incluso con tal pertinencia, que han llegado a tener por hereje a quien pareciera opinar otra cosa. Por este motivo, Ibn Ezra, hombre de talante más liberal y de no mediocre erudición, y el primero en haber señalado este prejuicio, no se atrevió a explicar abiertamente su pensamiento, sino que se limitó a indicar el asunto en términos un tanto oscuros. Espinosa aclara sus palabras :

He aquí la palabras de Ibn Ezra, que se hallan en su comentario al Deuteronomio:... más allá del Jordán, etc, con tal que entiendas el misterio de las doce; y Moisés también escribió la ley; y el cananeo estaba entonces en la tierra; y se revelará en el monte de Dios; y he aquí que también entonces su lecho, un lecho de hierro; entonces conocerás la verdad (TTP, Cap. VIII)

Con estas pocas palabras, indica y al mismo tiempo prueba, que no fue Moisés quien escribió el Pentateuco, sino otro cualquiera que vivió mucho después, y que, además, el libro que escribió Moisés, fue otro. Para probar esto, hace Ibn Ezra las siguientes observaciones: (TTP, Cap. VIII)

1º El mismo prefacio del Deuteronomio no pudo ser escrito por Moisés, porque no pasó el Jordán (*Deuteronomio*, 1, 1-5)

2° Todo el libro de Moisés estaba transcrito con toda nitidez en solo la superficie de un altar (Deuteronomio 27; Josué 8, 32, etc) el cual según la tradición rabínica, constaba tan solo de doce piedras. De donde se sigue que el libro de Moisés tenía un volumen mucho menor que el Pentateuco. Esto es, cree Espinosa lo que dicho autor ha querido indicar con el misterio de las doce. A no ser que se haya referido a las doce maldiciones que se encuentran en el susodicho capítulo, del Deuteronomio, que el creyó quizá que no se hallaban en el Libro de la ley. Porque aparte de la descripción de la ley, Moisés manda que los levitas lean dichas maldiciones al pueblo a fin de obligarle con un juramento a observar las leyes prescritas. Quizá ha querido referirse al último capítulo del Deuteronomio, sobre la muerte de Moisés, el cual consta de doce versículos.

3° En Deuteronomio, 31, 9 se dice: y escribió Moisés la ley. Estas palabras no pueden ser de Moisés, sino de otro escritor que refiere los hechos y los escritos de Moisés.

4° en el Génesis, 12, 6 al contar el historiador que Abraham recorría la tierra de los cananeos, añade: el cananeo estaba entonces en aquella tierra, excluyendo claramente así el tiempo en que él escribió estas cosas. Por tanto, este debió ser escrito después de la muerte de Moisés y cuando los cananeos ya habían sido expulsados, y ya no poseían aquellas regiones. El mismo Ibn Ezra, comentando este pasaje, lo indica con estas palabras (TTP, Cap. VIII) El cananeo estaba entonces en aquella tierra; parece que Canaán (nieta de Noé) conquistó esta tierra, que otro poseía; y, si esto no es verdad, hay ahí un misterio, y el que lo entiende, que calle. Es decir, si Canaán invadió aquellas regiones, el sentido será: ya entonces estaba el cananeo en aquella tierra, excluyendo así el tiempo pasado, en el que estaba habitada por otra nación. En cambio, si Canaán fue el primero que cultivó aquellas regiones (como se desprende de Génesis 10) entonces el texto excluye el tiempo presente, es decir, el del escritor. Y por tanto el texto no es de Moisés, ya que en su tiempo los cananeos poseían todavía aquellas regiones; y ése es el misterio que Ibn Ezra aconseja silenciar. (TTP, Cap. VIII)

5° Génesis, 22, 14 llama al monte Moria monte de Dios, nombres que no recibió hasta después de ser destinado a la edificación del Templo; y esta elección del monte no había sido hecha todavía en tiempos de Moisés, puesto que Moisés no indica ningún monte elegido por Dios, sino que predice, por el contrario, que Dios elegirá algún día un lugar al que se le impondrá el nombre de Dios.

La moderna arqueología sitúa la construcción del templo de Salomón sobre el siglo IX, mientras que la esclavitud de Moisés en Egipto se situaría sobre el si. XIX

6° En la historia de Og, rey de Basán (*Deuteronomio*, 3) se intercalan estas palabras: de entre los demás gigantes, solo quedó Og, rey de Basán; de aquí que su lecho era un lecho de hierro; es cierto que el que se encuentra en Rabat de los hijos de Ammón, mide nueve codos de largo, etc (*Deuteronomio*, 3,11). Este paréntesis indica que el escritor de estos libros vivió mucho tiempo después de Moisés, ya que esta forma de hablar solo es propia de quien cuenta cosas muy antiguas y que señala restos de los hechos para que se le dé crédito, sin duda que ese lecho fue encontrado por primera vez en tiempos de David, que sometió esa ciudad, tal como se cuenta en 2 Samuel 12,30 Pero no es este el único lugar: un poco más abajo, el mismo historiador intercala a las palabras de Moisés lo siguiente:

Jair, hijo de Manasé, tomó toda la jurisdicción de Argob, hasta la frontera de los gesuritas y los macatitas y dio a aquellos lugares, junto con Bsán, su nombre, y se llaman aldeas

de Jair hasta el día de hoy”. Espinosa concluye que esto lo añade el historiador para explicar las palabras de Moisés que acababa de citar, a saber: “el resto de Galad y todo el Basán que era reino de Og, se lo dio a la semitribu de Manasés, toda la jurisdicción de Argob bajo todo el Basán que era reino de Og, se lo di a la semitribu de Manasés, toda la jurisdicción de Argob bajo todo el Basán, que hoy se llama tierra de los gigantes (TTP Cap. VIII)

No cabe duda que los hebreos de la época de este escritor sabían cuáles eran las aldeas de Jair que pertenecían a las pequeñas tribus de Judá, pero no por el nombre de jurisdicción de Argob ni de tierra de los gigantes,

por eso él se vio obligado a explicar cuáles eran esos lugares que recibían estos nombres antiguamente y decir, al mismo tiempo, por qué en su época se designaban con el nombre de Jair, pese a que Jair era de las pequeñas tribus de Judá y no de Manasés” (ver 1 Paralipómenos, 2, 21-2)

Espinosa encuentra más objeciones a estos pasajes que los que ha visto Ibn Ezra:

1º El escritor de estos libros no solo habla de Moisés en tercera persona, sino que aduce muchos testimonios sobre él, por ejemplo: “Dios habló con Moisés, Dios hablaba con Moisés cara a cara” (*Números*, 1,1) “Moisés era el más humilde de todos los hombres” (*Números* 12,3); “Moisés montó en cólera contra los jefes del ejército” (*Números*, 31,14); “Moisés, hombre divino” (*Deuteronomio*, 33,1); “Moisés, siervo de Dios, murió, nunca existió en Israel un profeta como Moisés”, etc. (*Deuteronomio* 34,5. Por el contrario, en el *Deuteronomio*, donde se describe la ley que Moisés había explicado al pueblo y que había escrito para él, Moisés habla y cuenta sus actos en primera persona, por ejemplo “Dios me habló” (*Deuteronomio*, 2,1 y 17, etc); “he pedido a Dios”, etc. Solo que el historiador, al final de libro, después de haber citado las palabras de Moisés, continua hablando de nuevo en tercera persona para decir cómo “Moisés entregó por escrito al pueblo esta ley, que antes la había explicado, y le dio los últimos consejos, como finalmente, terminó sus días” (*Deuteronomio*, 9, 26). Todo ello, el modo de hablar, los testimonios y el mismo concepto de toda la historia son prueba fehaciente de que estos libros fueron escritos por otro y no por el mismo Moisés.

2º En esta historia, no sólo se relata cómo murió y fue sepultado Moisés y cómo sumió a los hebreos en un duelo de treinta días; sino que se dice, comparándolo con todos los profetas que vivieron después, que los superó a todos.

No ha existido jamás en Israel, dice, un profeta como Moisés, al que Dios haya conocido cara a cara. “Sin duda que este testimonio no pudo darlo Moisés de sí mismo ni otro que le haya seguido inmediatamente, sino alguien que vivió muchos siglos más tarde. (*Deuteronomio*, 9, 16)

Sobre todo, porque el historiador habla de un tiempo pasado, pues dice: “no ha existido jamás un profeta”, etc; y sobre la sepultura dice: “nadie la ha conocido hasta el día de hoy” (*Deuteronomio*, 34, 10).

3º Ciertos lugares no se designan con los nombres que tenían en vida de Moisés, sino con otros que recibieron más tarde, como que Abraham persiguió a los enemigos hasta Dan” (*Génesis*, 14,14), pues esta ciudad no recibió ese nombre hasta mucho tiempo después de la muerte de Josué (*Jueces* 18,29)

4° Las historias se prolongan, a veces, más allá del período que vivió Moisés; pues en Éxodo, 16, 35 se cuenta que los hijos de Israel comieron maná durante cuarenta años, hasta que llegaron a la tierra habitada de la frontera de la tierra de Canaán, es decir, hasta la época de que se habla en Josué, 5,12. Y también en Génesis, 36,31 se dice: “éstos son los reyes que reinaron en Edom antes de que reinara un rey sobre los hijos de Israel”; seguramente que el historiador enumera ahí los reyes que tuvieron los idumeos antes de que David los sometiera y estableciera gobernadores de Idumea (2 Samuel, 8,14)

Espinosa aplica su método histórico-crítico y llega a la conclusión que “por todas estas razones está más claro que la luz del día que el Pentateuco no fue escrito por Moisés, sino por otro, y que vivió muchos años más tarde. (TTP, Cap. VIII) Las pruebas que ha aportado: que se habla en tercera persona, que se relata la propia muerte, que se cita un nombre posterior a la época de Moisés, que se citan periodos posteriores a la muerte de Moisés, son hechos científicos como los que se usan en el el método geométrico. El campo de trabajo ha sido el material mismo acotado de los escritos bíblicos. Por todo ello concluye que Moisés no pudo ser el autor del Pentateuco

Después examina los libros que escribió el mismo Moisés y que se citan en el Pentateuco, y constatará por ellos mismos que eran distintos del Pentateuco. (TTP, Cap. VIII) efectivamente, por Éxodo, 17, 14, consta, en primer lugar, que Moisés escribió por mandato de Dios la guerra contra Amalec; pero no consta por ese mismo capítulo en qué libro lo hizo. No obstante, en Números, 21, 14 se cita cierto libro, llamado Libro de las guerras de Dios, y sin duda que en él se contaba esta guerra contra Amalec y además todas las campañas que, según testimonio del autor del Pentateuco (Números, 33, 2) había descrito Moisés.

Además, por Éxodo, 24, 4 y 7, hay constancia de otro libro, llamado Libro de la alianza, que leyó Moisés ante los israelitas, cuando hicieron la primera Alianza con Dios. Dice Espinosa que este libro o carta contenía muy pocas cosas, a saber, las leyes o preceptos de Dios que se enumeran desde Éxodo 20,22 hasta el capítulo 24. Y Espinosa piensa que eso si que lo escribió Moisés. Dice que nadie que lea con sensatez e imparcialidad dicho pasaje, lo negará, puesto que allí se dice que, tan pronto supo Moisés la opinión del pueblo acerca de la alianza que iban a hacer con Dios, escribió los dichos y derechos de Dios, y que, al amanecer, tras realizar ciertas ceremonias, leyó a toda la asamblea las condiciones del pacto, una vez leídas y percibidas por toda la masa, el pueblo se comprometió de común acuerdo de cumplirlas. “Es decir tanto por el breve tiempo en que el libro fue escrito, como por la naturaleza del pacto que se iba a sancionar, se sigue que dicho libro no contenía nada más que lo poco que acabo de señalar” (TTP, Cap. VIII)

Consta que en el año cuarenta, después de la salida de Egipto, Moisés explicó al pueblo todas las leyes que había dado (Deuteronomio 1,5) y le recordó la obligación de cumplirlas (1b, 29,14), y que finalmente, escribió un libro que contenía estas leyes explicadas y este nuevo pacto (1b, 31, 9). Este libro se llamó Libro de la ley de Dios, que posteriormente aumentó Josué con la descripción del pacto con que el pueblo se comprometió, de nuevo, en su tiempo, y que fue el tercero que hizo con Dios (ver Josué, 24,25-6). Ahora bien, como no poseemos ningún libro que contenga ese pacto de Moisés y, a la vez, el pacto de Josué, es necesario conceder que dicho libro se perdió (TTP, Cap. VIII). A menos que haya que desvariar con el parafrasista, caldeo, Jonatán, y forzar a capricho las palabras de la Escritura: puesto que éste, al tropezar con tal dificultad, prefirió corromper la escritura, antes que confesar su propia ignorancia. (TTP, Cap. VIII)

Espinosa prosigue su investigación mostrándonos que las palabras de libro de Josué, 24, 26: las tradujo al caldeo así:

“y escribió Josué estas palabras y las guardó con el libro de la ley de Dios” Se pregunta también Espinosa ¿Qué hacer con quienes no ven más que lo que les agrada? ¿Qué es esto, digo, sino negar la misma Escritura y forjar otra con su propio cerebro? (TTP, Cap. VIII)

En el procedimiento de su método histórico-crítico, Espinosa concluye que este Libro de la ley de Dios no fue el Pentateuco, sino otro totalmente distinto, que el autor del Pentateuco insertó debidamente en su libro, como se sigue clarísimamente de lo que ha explicado, y de lo que explica seguidamente: cuando se dice en el pasaje citado del Deuteronomio que Moisés escribió el Libro de la ley, el historiador añade que Moisés lo entregó a los sacerdotes y que les mandó, además que lo leyeran en ciertas ocasiones a todo el pueblo (*Deuteronomio* 31, 9). De aquí Espinosa concluye aplicando su método histórico-crítico, que ese libro era mucho menor que el Pentateuco, puesto que se podía leer en una sola sesión y ser entendido por todos. Espinosa piensa que “no hay que olvidar que de todos los libros que escribió Moisés, no mandó conservar y custodiar religiosamente más que este libro, del segundo pacto, y el cántico (que escribió más tarde para que todo el pueblo lo aprendiera) (*Deuteronomio* , 32, 45) . Pues como en el primer pacto solo había obligado a los que estaban presentes, mientras que con el segundo obligaba a todos, incluso a la posteridad (*Deuteronomio* 29,14-5), mandó que el libro de este segundo pacto fuera guardado religiosamente en los siglos futuros; y lo mismo el Cántico, ya que se refiere a los siglos venideros.

Aplicando su método histórico-crítico Espinosa concluye también que no le consta que Moisés haya escrito otros libros, aparte de estos dos. (TTP, Cap., VIII) Como él mismo no ha mandado que se guarde religiosamente para la posteridad ningún otro libro, fuera del Libro de la ley y del *Cántico*. Y como finalmente, en el Pentateuco aparecen muchas cosas que no pudieron ser escritas por Moisés, se sigue que nadie afirma con fundamento, sino totalmente contra la razón que Moisés es el autor del Pentateuco. (TTP, Cap., VIII)

Espinosa no se deja llevar por la razón, sino lo que consta por la misma Escritura o que se derive como consecuencia lógica de sus solos principios, pero no porque parezca conforme con la razón. (TTP, Cap. VIII) Por ejemplo aunque parezca acorde con la razón que Moisés pusiera por escrito las leyes en el mismo momento y lugar en que de hecho las comunicó al pueblo, Espinosa niega que no puede afirmarlo por ese motivo. Así no podemos concluir que Moisés escribió aparte de esos pocos escritos anteriores, las leyes cuando le eran reveladas por primera vez. Es decir, si en el espacio de cuarenta años no escribió ninguna de las leyes que dio, aparte de las leyes que estaban incluidas en el libro del primer pacto.

El libro de *Josué*

Espinosa prueba con razones similares que no es autógrafo. Pues es otro el que afirma que la fama de *Josué* se había extendido por toda la tierra (*Josué* 6, 27), que no omitió nada de cuanto había mandado Moisés (8,35; 11,15), que envejeció y convocó a

todos en asamblea, y que finalmente expiró. Por otra parte también se narran otros hechos que tuvieron lugar después de su muerte. Por ejemplo, que, después de su muerte, los israelitas veneraron a Dios mientras vivieron los ancianos que lo habían conocido. (*Josué*, 23, 4) Y en el 16 se dice que (Efraim y Manasés) no expulsaron al cananeo que vive en Gazer, sino (añade) que el cananeo habitó en medio de Efraim hasta el día de hoy y pagó tributos. Lo cual coincide con lo que se dice en *Jueces*, 1; e incluso la forma de hablar, hasta el día de hoy, muestra que el escritor relata un hecho antiguo. Parecido a éste es también el texto de 15,63, relativo a los hijos de Judá, y la historia de Caleb de 15, 13ss. Y también aquel caso, que se cuenta en 22, 10 ss. Sobre las dos tribus y media que levantaron un altar más allá del Jordán, parece que sucedió después de la muerte de Josué; pero que en todo ese relato no se menciona para nada a Josué, sino que solo el pueblo delibera sobre si hace la guerra, envía legados y espera su respuesta y, finalmente, la aprueba. Y en fin de 10, 14 se sigue claramente que este libro fue escrito muchos siglos después de *Josué* (TTP, VI) ya que se expresa así: no hubo, ni antes ni después, un día en que Dios obedeciera (así) alguien, como aquel día, etc. Por consiguiente, si Josué escribió jamás algún libro, fue sin duda aquel que se cita en 10,13.

El libro de los *jueces*

Espinosa no cree que nadie que esté de acuerdo, esté convencido de que fue escrito por los mismos *Jueces*. En efecto, el epílogo de toda la historia, que se halla en el capítulo 21, muestra claramente que todo el libro fue escrito por un solo historiador. Y como, además, su redactor advierte reiteradamente que, en aquella época, o había rey en Israel. (*Jueces*, 17,6) Concluye Espinosa, aplicando su método histórico-crítico que no cabe duda que fue escrito después que los reyes hubieran ocupado el poder.

Los libros de Samuel

Espinosa dice que las historias contadas acontecen mucho después de haber vivido él, y que fue escrito muchos siglos después de Samuel, puesto que en I Samuel, 9,9 el historiador advierte, en un paréntesis: “antiguamente en Israel, cuando cualquiera iba a consultar a Dios decía así “vayamos al vidente”, ya que el que ahora se llama profeta, se llamaba antiguamente vidente”

Los libros de los *Reyes*

Han sido extraídos como consta por ellos mismos, de los libros de los hechos de Salomón (ver 1 Reyes, 11, 41) de las Crónicas de los reyes de Judá (ver 14,19 y 29) y de las Crónicas de los reyes de Israel (*1Reyes*, 14,19)

Aplicando su método histórico-crítico Espinosa no se imagina nada y concluye que los libros que ha examinado son apógrafos, escritos después de los hechos, y que los hechos en ellos contenidos son narrados como antiguos.

Espinosa dice que si nos fijamos en la interrelación y en argumento de todos estos libros, aplicando su método histórico-crítico, deduce que todos ellos fueron escritos por un mismo historiador que quiso escribir la historia antigua de los judíos, desde el origen

hasta la primera destrucción de la ciudad. Espinosa dice que estos libros están tan concadenados unos con otros que eso solo, aplicando su método histórico-crítico, le permita reconocer que no contienen más que un relato único de un solo historiador. Y así tan pronto termina de contar la vida de Moisés, pasa a la historia de Josué de esta forma: y sucedió que después de morir Moisés, siervo de Dios, dijo Dios a Josué, etc. y, tras haber contado la muerte de éste, comienza la historia de los Jueces, haciendo una transición y una conexión similar: y sucedió que, después de la muerte de Josué, los hijos de Israel pidieron a Dios, etc. Y a este libro conecta el libro de Rut como un apéndice: y aconteció en aquellos días en los que juzgaban los Jueces, que había hambre en aquella tierra. Al libro de Rut conecta del mismo modo el primer libro de Samuel y, una vez concluido, pasa al segundo mediante la transición usual. “A este libro une el primer libro de los Reyes, donde sigue narrando la historia de David, que había quedado sin terminar en aquel, y al primero añade el segundo utilizando la misma conexión”(TTP, VIII).

Además, la estructura y el orden de las historias indican también que hubo un solo historiador, el cual se fijó un objetivo determinado. Comienza contando el primer origen de la nación hebrea y cuenta después, siguiendo un orden, con qué ocasión y en qué épocas dio Moisés leyes al pueblo y predijo en ellas muchas cosas; como después, según las predicciones de Moisés, invadieron los hebreos la tierra prometida (Deuteronomio, 7 y, una vez poseída, dieron de lado a las leyes (ib, 2, 16), y cómo por eso les vinieron muchos males (1b, 17,14) y les fue bien o mal, en la medida en que guardaron las leyes (ib, 28, 36 y 69); hasta contar, finalmente, la ruina del Estado, tal como la predijera Moisés. Todo lo demás, que no sirve para confirmar la ley, o lo silenció totalmente o remite para ello al lector a otros historiadores. Por consiguiente, todos estos libros se orientan a un solo objetivo, a saber, enseñar los dichos y los edictos de Moisés y demostrarlos con hechos reales.

Espinosa, aplicando su método histórico-crítico nos cuenta que si valoramos simultáneamente estas tres observaciones, a saber: la sencillez del argumento de todos estos libros, su conexión mutua y su carácter apógrafo (escrito muchos siglos después de que sucedieran los hechos), concluye que todos ellos fueron escritos por un solo historiador.

El filósofo judío dice que no puede probar quien fue este autor con evidencia. Pero sospecha que fue Esdras, y funda su conjetura en ciertas coincidencias de no poco peso. Dado que el historiador (que ya sabemos que fue uno solo) llega con su historia hasta la liberación de Joaquín y añade, además, que él mismo se sentó durante toda su vida a la mesa del rey (es decir, o de Joaquim o del hijo de Nabucodonosor, ya que el sentido de la frase es totalmente ambiguo). (*Reyes*, 25,27) Espinosa deduce que no fue nadie anterior a Esdras. Ahora bien, la Escritura no acredita de nadie que estuviera entonces en su madurez, sino tan solo de Esdras (*Esdras*, 7,10) que se hubiera dedicado con esmero a investigar y a embellecer la ley de Dios y que fuera escritor (1b,6) versado en la ley de Moisés. De ahí que no puede sospechar que nadie, fuera de Esdras, haya sido el que escribió esos libros.

Por otra parte, en este testimonio sobre Esdras Espinosa considera que éste no solo se esmeró en investigar la ley de Dios, sino también en embellecerla; y en Nehemías, 8,8 se dice también que leyeron el Libro de la ley de Dios explicado y que aplicaron su inteligencia y comprendieron la Escritura. Y, como en el libro del Deuteronomio no solo contiene el Libro de la Ley de Moisés o la mayor parte del mismo, sino otras muchas

cosas que le fueron añadidas para explicarlo mejor, Espinosa se inclina a pensar que el libro del Deuteronomio es aquel Libro de la ley de Dios, escrito, embellecido y explicado por Esdras, y el que entonces leyeron.

En cuanto a que en este libro, del Deuteronomio, se insertan entre paréntesis muchas cosas en vistas a una explicación más plena, ya ha aducido Espinosa dos ejemplos de ello al explicar la opinión de Ib Ezra Pero hay otros muchos dignos de mención, por ejemplo, Deuteronomio, 2, 12, “Si habitaron antes los horitas, pero los hijos de Esaú los expulsaron y los hicieron desaparecer de su vista y ocuparon su lugar, igual que hizo Israel en la tierra de su heredad, que Dios le ha entregado”. Efectivamente esto explica 2, 3-4, que los hijos de Esaú, al ocupar el monte Seir, que les había tocado en herencia, no lo hallaron deshabitado, sino que lo invadieron y expulsaron de allí a los horitas, que lo habitaban, y los destruyeron, como hicieron los israelitas con los cananeos después de la muerte de Moisés. A modo de paréntesis se inserta también Deuteronomio, 10,6-9 a las palabras de Moisés. En efecto, no hay nadie que no vea que el v. 8, que comienza: en aquel tiempo separó Dios la tribu de Levi, debe referirse necesariamente al v. 5, y no a la muerte de Aarón; pues el único motivo de que Esdras la haya introducido aquí, parece ser que Moisés había dicho, en la historia del becerro que el pueblo había adorado (9,20), que él había orado por Aarón. Esdras explica, a continuación, que en aquel tiempo del que habla Moisés, Dios eligió para sí a la tribu de Leví, a fin de mostrar así la causa de su elección y por qué los levitas no fueron llamados a recibir parte de la heredad. Después de lo cual, Esdras prosigue el hilo de la historia con las palabras de Moisés.

Aplicando su método histórico-crítico Espinosa nos indica que aparte de la razón de en todos los pasajes que hablan de Moisés están en tercera persona, además Esdras añadió o expresó en otros términos otras muchas cosas para que, aunque no podamos distinguirlas, fueran percibidas más fácilmente por sus contemporáneos. Espinosa quiere decir que si tuviéramos el mismo Libro de la ley de Moisés, estaría seguro que tanto en las palabras, como en el orden y en las motivaciones de los preceptos, descubrimos una gran discrepancia. Pues hasta comparar el Decálogo de este libro con el Decálogo del Éxodo (donde se narra ex profeso su historia), para ver que el primero discrepa en todo del segundo. Y así el cuarto mandamiento no solo se prescribe de forma distinta, sino que su formulación es mucho más prolija en el primero, y su motivación difiere radicalmente de la aducida en el Decálogo del Éxodo. Espinosa piensa que estas variantes, tanto aquí como en otros pasajes, fueron introducidas por Esdras, porque él explicó a los hombres de su tiempo la ley de Dios, y que, por consiguiente, éste es el Libro de la ley de Dios que él embelleció y explicó.

Espinosa aplicando el método histórico-crítico, considera que este libro es el primero de todos aquellos que él escribió. Lo supone así, porque contienen las leyes de la patria, que son indispensables para el pueblo. Y porque, además este libro no está conectado con el precedente mediante ninguna expresión, como sucede con los otros, sino que comienza con una oración independiente: éstas son las palabras de Moisés, etc. (TTP, Cap. VIII) Una vez que Esdras terminó ese libro y enseñó las leyes al pueblo, Espinosa cree que se dedicó a describir toda la historia de la nación hebrea, desde la formación del mundo hasta la máxima destrucción de la ciudad, e insertó a ella, en el lugar oportuno, dicho libro del Deuteronomio. El filósofo holandés cree que quizá designó sus primeros cinco libros con el nombre de Moisés, porque su contenido principal es la vida de éste y tomó el nombre del tema principal. Y por esta misma razón, dio al sexto el nombre de

Josué, al séptimo de Jueces, al octavo de Rut, al noveno y quizá también al décimo de Samuel y, finalmente, al undécimo y al duodécimo de los Reyes.

Espinosa continúa exponiendo su investigación sobre el verdadero escritor de esos libros del A.T. cuyo principal candidato es Esdras. De este autor dice que no dio la última mano a las redacciones, sino que se limitó a recoger historias de diversos autores, y alguna vez a redactarlas de forma elemental, y las dejó a la posteridad sin haberlas examinado ni ordenado.

La historia de Ezequías, que comienza en 2 Reyes, 18,17, fue redactada a partir del relato de Isaías, tal como se lo halló transcrito en las Crónicas de los Reyes de Judá (ver 2 Paralipómenos, 32,32) contada con las mismas palabras que en el libro de los Reyes, a excepción de pocos detalles. Espinosa aplicando su método histórico-crítico deduce que lo único que se puede concluir de ahí, es que se encontraron varias lecturas de ese relato de Isaías, “a menos que alguien quiera soñar, también ahí, algún misterio.” (TTP, IX)

Espinosa, como no tiene acceso a los historiadores, solo puede examinar las historias mismas, es decir, su orden y concatenación, sus diversas repeticiones, y, en fin, sus discrepancias en el cómputo de los años, para poder juzgar del resto.

Examinando a fondo esas historias o al menos las principales, comenzando por la historia de Judá y de Tamar que se halla en Génesis, 38. El historiador comienza así su relato: sucedió, sin embargo, en aquel tiempo, que Judá se separó de sus hermanos. Este tiempo hay que referirlo a otro del que se acaba de hablar; pero no se puede referir a aquel del que se trata inmediatamente antes en el Génesis, puesto que desde el momento en que José fue llevado a Egipto, hasta aquel en que el patriarca Jacob partió para allí con toda su familia, no podemos contar más de veintidós años. En efecto, cuando José fue vendido por sus hermanos, tenía diecisiete años y, cuando el faraón lo mandó llamar de la prisión, tenía treinta; si los añadimos siete años de fertilidad y dos de hambre, harán en total veintidós años, ahora bien, nadie puede concebir que este espacio de tiempo hayan sucedido tantas cosas, a saber que Judá haya tenido de la única mujer, que entonces tomara, tres hijos, uno tras otro; que al mayor de ellos, cuando creyó tener edad para ello, tomara a Tamar por esposa y que, cuando él murió, el segundo contrajera matrimonio con ella, el cual murió, también; y que después de todo eso, el mismo Judá tuviera relación con su nuera Tamar, sin saber que lo era, de la que tuvo dos hijos de un solo parto, y que uno de ellos llegara a ser padre dentro del período de tiempo señalado. Dado, pues, que todos estos hechos no se pueden referir al tiempo de que se habla en el Génesis, hay que referirlos necesariamente a otro, del que se trataba inmediatamente antes en otro libro. Por consiguiente, Esdras se limitó a transcribir esta historia y la insertó en el Génesis sin examinarla.

No solo este capítulo, sino toda la historia de José y de Jacob ha sido tomada y transcrita de diversos historiadores (TTP, Cap. IX)

En los cinco libros del Pentateuco se describe todo desordenadamente, mezclando los preceptos con las historias, que no se tiene en cuenta la diversidad de tiempo y que una y la misma historia se repite con frecuencia y, alguna vez, con divergencias, para reconocer sin dificultad que todos esos textos fueron recogidos y almacenados sin orden con la intención de examinarlos más fácilmente después de ponerlos en orden.

Las demás historias, contenidas en los otros siete libros y que llegan hasta la destrucción de la ciudad, fueron coleccionadas de la misma forma. Cualquiera ve que a partir de Jueves, 2, 6 se cita un nuevo historiador (el cual también escribió las gestas de Josué) y se transcriben simplemente sus palabras. Nuestro historiador, contó en el último capítulo de Josué que éste murió y fue sepultado. Y en el primer capítulo de Jueces prometió relatar lo que aconteció después de su muerte: si tuviera esto en cuenta y quisiera seguir el hilo de su historia, hubiera podido enlazar con lo anterior lo que comienza a contar ahora acerca del mismo Josué. Y así también los dos capítulos de 1 Samuel, 17-18 son de un historiador distinto, ya que pensaba que la causa de que David comenzara a frecuentar la corte de Saúl era muy distinta de la que se aduce en 1 Samuel, 16. Pues no creía, como se dice aquí, que David fue a Saúl, porque éste le llamó siguiendo el consejo de sus esclavos; sino que, habiéndole enviado casualmente su padre a ver a sus hermanos al campamento, se dio a conocer a Saúl con ocasión de su victoria sobre el filisteo Goliat, y fue retenido en la corte

El holandés, usa el cálculo como método geométrico para llegar a conclusiones históricas. Con este cómputo no considera la veracidad de los hechos históricos.

Sobre la lengua hebrea dice Espinosa que con pocos conocimientos de hebreo ya se pueden llegar a conclusiones, por ejemplo que el texto de 1 Samuel, 13, 1 está cortada: “Que un texto esté cortado, no puede dudarle nadie que haya saludado, tan solo desde la puerta, la lengua hebrea.” (TTP, Cap., IX)

Espinosa llega a la conclusión aplicando su método histórico-crítico que ni consta en los relatos el verdadero cómputo de los años, ni concuerdan los diversos relatos en torno a uno solo sino que hay que suponer que son muy diferentes. Y por tanto, hay reconocer que estas distintas historias fueron recogidas de distintas escrituras y que todavía no han sido ordenadas ni examinadas. (TTP, Cap. IX)

El método histórico-crítico tiene fundamento científico como indica Espinosa: “y si alguien piensa que yo hablo aquí demasiado en general y sin fundamento suficiente” (TTP, Cap. IX). Que lo que escribe lo ha meditado largo tiempo “yo no escribo nada aquí que no haya meditado largo y reiteradamente” (TTP, Cap. IX). Aunque desde pequeño haya estudiado la Escrituras de otra forma. Pero él lee la Escritura con espíritu liberal (TTP, Cap. IX)

Usando su método histórico-crítico, Espinosa dice que estos libros no fueron guardados, por quienes los recibieron con la diligencia suficiente para que no se deslizaran errores en ellos.

La mayor parte de los intérpretes no admiten siquiera que se haya filtrado algún defecto en los otros temas, sino que defienden que Dios ha conservado todos los sagrados Libros con una provincia singular. En cuanto a las diversas lecturas, dicen que son signo de profundísimos misterios, Espinosa dice que “no he leído en ellos nada que recordara la ciencia del arcano, sino tan solo pensamientos pueriles”.

El método histórico-crítico también tiene límites que el propio Espinosa reconoce de manera irónica, cuando pide a los lectores que hagan un examen exhaustivo de las escrituras para encontrar un orden, pues le es imposible incluso para él mismo: “Le ruego que haga lo siguiente: que nos muestre en esas historias un orden determinado, que

podieran imitarlo sin grandes fallos los historiadores...-Pues confieso que, aunque lo he buscado largo tiempo, jamás he podido conseguir nada similar” (TTP, Cap. IX)

Contra los fariseos:

Espinosa se refiere a los argumentos de los fariseos que dicen que las notas marginales fueron añadidas o sugeridas por los mismos escritores de los Libros Sagrados a fin de señalar algún misterio (TTP, Cap. IX).

En estas notas marginales, también se refieren a la dificultad de palabras que entran en desuso y es necesario hacer una nota al margen, por ejemplo, siempre se anota el nombre de naghar, porque antiguamente era de dos géneros y significaba lo mismo que en latín juvenis (joven). El problema continúa en nuestro días con la interpretación de joven por virgen, refiriéndose a la Virgen María del N.T Y así también los antiguos solían llamar a la capital de los hebreos “Jerusalén y no Jerusalaim. (TTP, Cap. IX) Lo mismo piensa de la palabra hebrea que significa él mismo y ella misma: es decir, que los modernos cambiaron el vau en yod (cambio frecuente en hebreo), cuando querían significar el género femenino mientras que los antiguos distinguían únicamente con vocales el género femenino de este pronombre del masculino por otra parte también las irregularidades de ciertos verbos no fueron las mismas entre los antiguos y los modernos. Finalmente los antiguos utilizaron las letras paragógicas (he, alef, mem, nun, yod y sau) con la elegancia propia de su tiempo.

Espinosa ha aprendido el hebreo a través de revisar los escritos antiguos. La gramática que hizo aun puede usarse hoy en día, y está traducida al castellano por la editorial Trotta. Era pues un auténtico filólogo hebreo, “lo he constatado muchas veces en escritos muy antiguos, es decir, en los sagrados Libros,” (TTP, Cap., IX) De esta forma ha deducido que la mayor parte de las notas marginales son lecturas dudosas. Espinosa concluye diciendo que los pasajes anotados no han sido redactados mal a sabiendas con e fin de significar algún misterio, (TTP, Cap. IX)

Por lo tanto el conocimiento del Hebreo es imprescindible para el método histórico-crítico que inició Espinosa.

Los Paralipómenos,

Fueron escritos mucho después de Esdras y quizá después de que Judas Macabeo restaurara el Templo. En 1 *Paralipómenos*, 9 cuenta, en efecto, el historiador qué familias habitaron primero (es decir, en tiempo de Esdras) Jerusalén. Estos libros fueron escritos mucho después de la reconstrucción de la ciudad. Por lo demás, Espinosa no tiene ningún dato seguro sobre su autor. Ni tampoco entiende porqué está en el canon de Libros

sagrados por aquellos que borraron del mismo el libro de la Sabiduría, Tobías y los demás que se llaman apócrifos. Pero él los deja como están.

Los salmos

Fueron recopilados y distribuidos en cinco libros en la época del segundo Templo. Pues según el testimonio del judío Filón, el Salmo 88 fue publicado cuando el rey Joaquín aún estaba detenido en la cárcel, en Babilonia. Y el Salmo 89, cuando el mismo rey consiguió la libertad. Y no cree que Filón jamás hubiera dicho esto, si no fuera una opinión aceptada en su tiempo o no la hubiera recogido de otros escritores fidedignos. (TTP, Cap. X)

Proverbios

Fueron recopilados en esa época o, al menos, en tiempo del rey Josías. La razón es que en el último versículo del capítulo 24 se dice “Estos son los proverbios de Salomón, que han transmitido los hombres de Ezequías, rey de Judá. Espinosa recuerda que los rabinos querían excluir del canon los libros sagrados este libro y “el Eclesiastés, y guardarlo junto a los demás que echamos de menos” (TTP, Cap. X)

Los profetas

Espinosa aplica su método histórico-crítico y encuentra que las profecías contenidas en ellos fueron recogidas de otros libros, en los que no siempre habían sido transcritas en el mismo orden en que fueran pronunciadas o escritas por los mismos profetas, y que tampoco están contendidas todas, sino tan sólo aquellas que lograron encontrar aquí o allá. Estos libros no son, pues, más que fragmentos de los profetas. (TTP, Cap., X)

Job

Sobre el mismo Job se ha discutido mucho entre los escritores. Algunos piensan que lo escribió Moisés que toda la historia no es más que una parábola. Así lo recogen algunos rabinos en el Talmud por cuya opinión se inclina Maimónides en el libro *Guía de perplejos*. (TTP, Cap. X) Otros creyeron que la historia es verdadera, y algunos de éstos son los que pensaron que este Job vivió en tiempo de Jacob y que tomó a su hija, Dina, por esposa. En cambio Ibn Ezra, en sus comentarios sobre este libro, afirma, que fue traducido de otra lengua al hebreo. Pero Espinosa desearía que se lo probase con más claridad, porque de ahí podría concluir que también los gentiles escribieron libros sagrados. Espinosa deja el asunto en suspenso. (TTP, Cap., X) En este caso Espinosa, aplicando su método histórico-crítico solo supone que Job fue un hombre gentil y de gran fortaleza de ánimo, al que primero le fueron las cosas bien, después le fue la fortuna adversa y finalmente fue muy feliz, puesto que Ezequiel, 14,14, lo menciona entre otros. Espinosa nos dice que el libro de Job dio ocasión para discutir sobre la providencia divina. “pues tanto su contenido como su estilo parecen propicios no de un hombre, que se

revuelve miseramente entre cenizas, sino de alguien que medita tranquilamente en un museo.” (TTP, Cap., X) En este sentido estaría de acuerdo con Ibn Ezra, en que este libro fue traducido de otra lengua, ya que parece imitar la poesía de los gentiles, puesto que el padre de los dioses convoca dos veces su consejo y Momo, que recibe aquí el nombre de Satanás, censura con toda libertad los dichos de Dios, etc. Esto, sin embargo, son meras conjeturas sin suficiente fundamento.

Daniel

Este libro desde el capítulo 8, contienen sin duda los dichos del mismo Daniel. Pero no sabe Espinosa de dónde fueron transcritos los siete primeros capítulos. A excepción del primero, fueron escritos primero en caldeo, por eso Espinosa sospecha que fueron tomados de las Cronologías caldeas. Espinosa intenta aplicar su método histórico-crítico para sacar una gran conclusión sin embargo no tienen todos los fundamentos para hacerlo y nos lo explica con claridad:

si esto nos constara con certeza, sería un testimonio espléndido por el que se demostraría que la Escritura solo es sagrada en cuanto que por su medio entendemos las cosas en ella expresadas y no en cuanto entendemos las palabras o la lengua y las oraciones que las significan. (TTP, Cap., X)

Además los libros que enseñan y narran las cosas menores, son igualmente sagrados, sin que importe en qué lengua o por qué nación fueron escritos. Pero, al menos, podemos señalar que esos capítulos fueron escritos en caldeo y que, no obstante (TTP, Cap., X), son tan sagrados como el resto de los sagrados Libros.

Esdras

El primer libro de Esdras está conectado con el libro de Daniel, de tal forma dice Espinosa que, aplicando su método histórico-crítico, es fácil reconocer que es el mismo escritor, que continúa narrando la historia de los judíos desde la primera cautividad.

Ester

Espinosa no duda de que el libro de Daniel va unido al de Ester, ya que la transición con que comienza, no puede referirse a ningún otro. Pero Espinosa dice que no hay que creer que sea el mismo que escribió Mardoqueo, puesto que en 9,20-22 es otro el que cuenta que Mardoqueo escribió cartas y expone su contenido. Por otra parte en 9,32 dice que la reina Ester estableció, mediante un edicto, todo lo concerniente a la fiesta de las Suertes (Purin) y que ese edicto fue escrito en el libro es decir (en el sentido hebreo del texto), en el libro que en aquél tiempo (en el que esto fue escrito) era de todos conocido; ahora bien todo el mundo tienen que reconocer con Ibn Ezra que ese libro pereció junto con otros. Finalmente, el historiador relaciona los demás hechos de Mardoqueo con las acciones de los reyes de Persia. No cabe duda, pues, que también este libro fue escrito por el mismo historiador que narró la historia de Daniel y de Esdras. Y lo mismo hay que decir del libro de Nehemías, ya que se llama 2 Esdras.

Aplicando su método histórico-crítico Espinosa llega a la conclusión que los cuatro libros de Daniel, Esdras, Ester y Nehemías, fueron escritos por un mismo historiador. Quien haya sido, Espinosa no lo puede sospechar: los prefectos o príncipes de los judíos, durante la época del segundo Templo, tuvieron, como sus reyes en el primer Templo, a escribas o historiógrafos que iban escribiendo los anales o cronologías de los judíos. Efectivamente, en los libros de los Reyes se citan a cada paso las Crónicas o anales de los reyes. Por otra parte, las Cronologías de los príncipes y sacerdotes del segundo Templo se citan, por primera vez, en el libro de Nehemías, 12,23. Después en 1 Macabeos, 16,24. Y sin duda que éste es el libro (Ester 9,31) en el que se habían recogido el edicto de Ester y los escritos de Mardoqueo, y, siguiendo a Ibn Ezra, Espinosa ha dicho que desapareció. Parece que fue de este libro de donde fueron recogidas y copiadas todas las noticias que se contienen en los cuatro libros citados. Puesto que ni su redactor cita ningún otro ni tenemos noticia de que otro alguno haya tenido posible autoridad.

Según el método histórico-crítico Espinosa dice que estos libros no fueron escritos ni por *Esdras* ni por *Nehemías*, porque en Nehemías 12, 10-1 se prolonga la genealogía del sumo pontífice Josué hasta Jadía. Ahora bien, éste fue el sexto pontífice y se entrevistó con Alejandro Magno, cuando ya casi tenía sometido el imperio persa (Josefo, Antigüedades II, 8) (TTP, Cap. X)

Espinosa no duda de que estos libros fueron escritos mucho después de que Judas Macabeo restableció el culto del Templo. Y el motivo fue que por aquellas fechas algunos malévolos, pertenecientes sin duda a la secta de los saduceos, editaban falsos libros de Daniel, de Esdras y de Ester, pues los fariseos nunca aceptaron aquellos libros.

Es clara la crítica fuerte que Espinosa hace a los fariseos “y hasta creo yo que algunos lo hicieron para hacer ridículas a los ojos de todos las tradiciones de los fariseos” (TTP, Cap. X). Quizá está resentido porque lo excomulgaron de la sinagoga.

Espinosa piensa que muchos errores de los escritos son debidos a las prisas de los copistas. Espinosa dice que si hay que reconocer a los fariseos que son tan antiguos como los mismos escritores de dichos libros entonces hay que decir necesariamente que esos escritores, si acaso fueron varios, las indicaron, porque comprobaron que las cronologías, de donde tomaron, no estaban redactadas con el debido rigor. Y que, aunque algunas erratas estaban claras, se atrevieron, sin embargo, a corregir los escritos de sus antepasados.

Espinosa analiza los errores que no están anotados al margen. En Esdras, en el versículo 64 se recoge la suma total de los que salieron hacia Jerusalén, de cuantos se enumeran por separado a lo largo de todo el capítulo, y se dice que asciende a 42.360. Sin embargo, si se suman las cantidades parciales, no ascienden más que a 29.818, aquí encuentra Espinosa un error “ya sea en la suma total, ya en las parciales” (TTP, Cap. X) Espinosa considera que el fallo está en las sumas parciales tanto del libro de Esther como el de Nehemías. Los comentarios que intentan conciliar estas contradicciones manifiestan que inventan cuanto pueden, “no sabían hablar ni poner en orden lo que iban a decir, no hacen sino ensombrecer la claridad de la Escritura.” (TTP, Cap. X) Espinosa no solo considera que la Biblia no se tiene que interpretar por la tradición actual rabínica, sino que también critica la Tradición antigua de la Biblia puesto que se equivoca muchas veces,

si a cada uno estuviera permitido interpretar las Escrituras a su guisa, no habría una sola oración de cuyo verdadero sentido no pudiéramos dudar... quienes explican de otra forma todo esto, no hacen sino negar el verdadero sentido de la Escritura, y por consiguiente, la Escritura misma. (TTP, Cap. X)

A parte de los errores de la genealogía tanto de Esdras como en Nehemías, se advierten bastantes también en en los mismos nombres de las familias, y más todavía en las mismas genealogías, en las historias, e incluso, dice Espinosa, en las profecías. Y así, la profecía de Jeremías, 22 sobre Jaconás no parece concordar en absoluto con su historia (2 Reyes y Jeremías y 1 Paralipómenos, 3, 17-9)

Espinosa vela por la Escritura para que los pasajes correctos no se corrompan con los equivocados.

El filósofo concluye diciendo que antes de los libros de los Macabeos no existía ningún canon de Libros Sagrados, (TTP, Cap. X) sino que los libros que hoy poseemos, los escogieron de entre otros muchos los fariseos del segundo Templo, quienes establecieron también las fórmulas de las plegarias, y por su sola decisión han sido aceptados. Así, pues, quienes quieren demostrar la autoridad de la Sagrada escritura tienen que probar la autoridad de cada libro en particular, y no basta demostrar la divinidad de uno de ellos para deducir de ahí la de todos los demás. De lo contrario, habría que afirmar que la asamblea de los fariseos no pudo equivocarse en esta elección de libros, cosa que nadie demostrará jamás. La razón que le fuerza a Espinosa a asegurar que solo los fariseos eligieron los libros del A. T. y los introdujeron en el canon de Libros Sagrados, es que en Daniel, 12,2 se predice la resurrección de los muertos, que negaban los saduceos; y porque, además los mismos fariseos lo indican claramente en el Talmud, ya que en el Tratado del sábado, cp. II fol. 30, p 2 se dice: R Jabuda, llamado Rabí, dijo: “intentaron los expertos esconder el libro del Eclesiastés, porque sus palabras contradicen las palabras de la ley (entiéndase al Libro de la Ley de Moisés) ¿Y por qué, sin embargo, no lo escondieron? Porque comienza y termina según la Ley. Y poco más abajo añade: y también intentaron esconder el libro de los Proverbios, etc. Y finalmente, en el mismo Tratado, cap. I, fol., 13, p. 2: pronuncia con benevolencia el nombre de aquel varón, llamado Negunía, hijo de Ezequías, ya que de no ser por él, se hubiera camuflado el libro de Ezequiel, porque sus palabras contradecían a las palabras de la ley, etc. “ (TTP, Cap. X)

El holandés, deduce de aquí que los peritos en la ley se reunieron en asamblea para decidir qué libros había que recibir como sagrados y cuales había que desechar, de ahí que quien pretenda estar seguro de la autoridad de todos ellos, que comience de nuevo la asamblea y exija una explicación de cada libro.

Parece que Espinosa quería hacer una crítica tan fuerte al judaísmo como la que hizo Lutero al cristianismo, e incluso va más allá de la crítica a la tradición y se remite a las primeras asambleas de judíos fariseos y saduceos para elegir el canon. Los saduceos apartaron del canon los libros que hablaban de la inmortalidad del alma, sin embargo los judíos, a partir de la influencia de los griegos ya también aceptaron la inmortalidad del alma, y no consideraban que los difuntos fueran al Soeul. Las disputas entre los fariseos y saduceos continúan hasta que finalmente continúan solo los fariseos.

4.5.2. El estudio en el N.T.

Espinosa reconoce que no tiene conocimientos del griego como para hacer una crítica tan exhaustiva como la que ha hecho del A.T. que estaba escrito en Hebreo. Por eso quizá no aceptó que Jesús fuera el Hijo de Dios, y lo consideraba como un profeta más pues no estudió en profundidad el evangelio de San Juan que consideraba que Jesús era el Verbo divino “in principio erat verbum”. Espinosa dice que “no tiene un conocimiento tan exacto de la lengua griega,” (TTP; Cap. X) pero podía haber mirado la traducción de la Vulgata que estaba en latín, sin embargo su método histórico-crítico se refiere sobre todo a las fuentes originales, pues el estudio de la lengua es muy importante en el método. Y en este caso es la lengua griega la que usaron los evangelistas para propagar los evangelios por todo el mundo, ya que el hebreo estaba más limitado a un grupo de judíos escampados por la Diáspora. Por eso Espinosa dice que hebraizaron, que tradujeron del hebreo al griego.

El filósofo judío, empieza afirmando que los apóstoles fueron profetas “Nadie que haya leído el Nuevo Testamento, puede dudar que los apóstoles fueron profetas.” Pero, como los profetas no siempre hablaban en virtud de una revelación, sino más bien muy rara vez, Espinosa duda si los apóstoles escribieron sus cartas en cuanto profetas en virtud de una revelación y de un mandato expreso, como Moisés, Jeremías y otros, o más bien en cuanto simples particulares o doctores. Esta duda la sostiene a partir d 1 Corintios, 14, 6, Pablo indica dos formas de predicar: una por revelación y otra por conocimiento; por “eso digo que hay que dudar si los apóstoles en sus epístolas profetizan o enseñan” (TTP, Cap. X)

Según el estilo de las epístolas, Espinosa dice que es lo más ajeno al estilo de un profeta, pues los profetas testificaban que hablaban por mandato de Dios, diciendo “así lo dice Dios, el Dios de los ejércitos, mandato de Dios, etc” (*Isaías*, 38, 1). En las cartas de los apóstoles no se lee nada similar, sino que por el contrario en 1 Corintios, 7,40 Pablo habla según su propio parecer. Además Espinosa dice que Pablo dice que tiene o no tiene el precepto o mandato que Dios le haya revelado, sino únicamente las enseñanzas que Cristo enseñó a sus discípulos en la montaña. Lo que no sabe Pablo que escribió sobre los años 50 es que el evangelista Juan, sobre el año 90 ya dijo claramente que Cristo además de ser hombre, también era el Hijo de Dios, por tanto Dios mismo les habló en la montaña o en el huerto del Getsemaní de las oliveras.

Espinosa también analiza el modo como los apóstoles enseñan la doctrina evangélica en sus epístolas, y encuentra que también se apartan de los profetas. Las profecías contenían enseñanzas o decretos, en ellas se introduce a Dios hablando, pero no razona, sino que decreta en virtud del dominio absoluto de su naturaleza. Sin embargo Pablo razonó, puesto que en 2 Corintios, 10,15 dice “os hablo como a sabios, juzgad vosotros lo que digo.” Finalmente los profetas no percibían las cosas reveladas en virtud de la luz natural, es decir, mediante el raciocinio.

En los cinco libros del Pentateuco deducen cosas mediante la lógica, pero dice Espinosa, “si uno examina atentamente, verá que no se pueden tomar en modo alguno como argumentos decisivos”. (TTP, Cap. XI) Para Espinosa Moisés no ha usado la razón

sino la revelación y luego los expresaba al pueblo. Los profetas tenían un conocimiento sobrenatural y se limitan a formular doctrinas o decretos u opiniones. El judío filósofo, afirma que el máximo profeta Moisés, no ha formulado ningún argumento auténtico. Sin embargo las “largas deducciones de Pablo, como las que se encuentran en la epístola a los Romanos, no fueron en absoluto escritas en virtud de una revelación sobrenatural” (TTP, Cap. XI)

Los profetas no escribieron por revelación y mandato divino, sino tan solo según su propio juicio natural, y que no contienen más que avisos fraternos revestidos de urbanidad (de lo que tan lejos está la autoridad profética). Los profetas no predicaron nada que “no nos conste por la Escritura que lo recibieron de Dios.” (TTP, Cap. XI) En el Nuevo Testamento, no leemos nada parecido, los apóstoles elegían el lugar donde iban a predicar. Sin embargo ya Jesús les encomendó la misión de predicar por todo el mundo, luego cada lugar elegido era un mandato de Dios, de la segunda persona de la Trinidad, “estos no fueron llamados para predicar y profetizar a todas las naciones, sino únicamente a algunas especiales, y por eso necesitaban un mandato expreso y concreto para cada una de ellas” (TTP, XI). Pero como el filósofo judío no puede reconocer que Jesús también sea Dios y dice que no actuaban por mandato divino. Espinosa dice que los apóstoles solo recibieron por revelación especial lo que predicaron de viva voz y que confirmaron, a la vez, con signos, porque sí que acepta que el Espíritu Santo, sea divino: “Yo constato, en efecto que todo cuanto se dice en estas cartas acerca de la vocación de los apóstoles y del Espíritu Santo y divino, que ellos poseían, está relacionado con las predicaciones que ellos habían hecho, exceptuados tan solo aquellos pasajes en los que por Espíritu de Dios o Espíritu Santo se entiende la mente sana, feliz y consagrada a Dios, etc” Espinosa entiende por Espíritu de Dios su propia mente, pero tampoco acepta que sea la Tercera Persona de la Trinidad, y en substancia, Dios mismo. Pues entonces Dios mismo, en tanto que Espíritu Santo, hablaría a los apóstoles cuando les inspira, y no su propia mente como dice Espinosa. Por eso concluye que las cartas de los apóstoles fueron dictadas por la luz natural. (TTP, Cap. XI)

Espinosa considera que las doctrinas de Cristo solo son morales (TTP, Cap. XI), por eso los apóstoles no necesitaban una luz sobrenatural para explicar las enseñanzas de Cristo, adaptadas a todos los hombres. El filósofo considera que el fin de las cartas era el de enseñar y exhortar a los hombres a seguir el camino que cada uno de los apóstoles considerará mejor para confirmarlos en la religión. Los apóstoles confirmaron con signos la historia de Cristo, como los profetas. Y además también tenían autoridad para enseñar y exhortar a seguir aquel camino que cada uno estimara el mejor (2 Timoteo 1,11). Los apóstoles como doctores también tenían la libertad de usar el método que consideraran más adecuado para enseñar la religión, pero Espinosa no les da mucho crédito a sus métodos. También encuentra contradicciones entre lo que dice Pablo, que solo por la gracia nos salvamos y lo que dice el apóstol Santiago, que nos salvamos por los hechos. Y Espinosa considera que esto es el origen de las futuras discusiones: porque los fundamentos son distintos en el origen. Finalmente Espinosa dice que la religión solo se curará de estos cismas y desacuerdos cuando se separe de “la especulación filosófica y se reduzca a los poquísimos dogmas que enseñó Cristo a los suyos” (TTP, Cap. XI) Espinosa dice que Pablo fue el que más filosofó para hacerse entender a los gentiles. Pero cuando predicó a los judíos, “que desprecian, como se sabe, la filosofía, también se adaptaron a su ingenio” (Gálatas, 2,11) (TTP, Cap. XI) Les enseñó la religión desprovista de especulaciones filosóficas.

Parece que el pensamiento judío, desde los Proverbios en los que se dice que no se dejen seducir por la mujer extranjera, refiriéndose a la filosofía, ha influido en la Reforma de Lutero, pues también defendió la sola interpretación de la escritura (sola scriptura) y esto ha significado el desprecio también de la Metafísica cristiana en nuestros días, desde la Reforma de Lutero, y la proliferación de otras metafísicas, como la de Espinosa (que se aparta del mismo judaísmo), o la hinduista de Nietzsche (al defender el eterno retorno). Por tanto si la religión católica vuelve a usar la Metafísica para dar razón de su fe, con la incorporación de las ciencias modernas, la Metafísica podrá ser considerada otra vez como ciencia y tendrá toda la expansión del catolicismo en el mundo católico apostólico romano, como lo tuvo en su momento la Metafísica de Santo Tomás de Aquino

Espinosa examina las opiniones de los que se oponen a su método y cita a Maimónides. La primera dificultad consiste en pretender que la interpretación de la Escritura es superior al alcance de la razón natural, y que es absolutamente necesaria una luz sobrenatural para comprender los libros santos. Cuando Espinosa examina aquellas interpretaciones sobrenaturales no encuentra más que opiniones. Y en todas las explicaciones encuentra discursos humanos hallados con esfuerzo después de largas meditaciones.

Los adversarios de su método dicen que es muy débil la luz natural para penetrar hasta la Sagrada Escritura, pero Espinosa ya ha demostrado que la dificultad de entender los libros santos no procede de la debilidad de la razón, sino de la pereza de los que olvidaron transmitirnos, siendo tan fácil y posible, una historia fiel de la Escritura. Además, la luz sobrenatural de que nos habla es en opinión general un don divino, que sólo a los fieles se otorga. Espinosa nos dice que parece indudable que “los que para entender a los profetas y a los apóstoles buscan una luz sobrenatural, no están suficientemente ilustrados por la naturaleza, pues tanta falta tienen de dones sobrenaturales y divinos” (TTP, Cap. XI).

Espinosa cita a Maimónides y se diferencia de él en algunos aspectos. Nos dice que “fue de muy diferente opinión: creyó que no hay pasaje bíblico que no admita más de un sentido y aun contrarios”, y que es imposible asegurar cuál es el verdadero, si se tiene en cuenta que la interpretación propuesta nada contienen que no conforme con la razón. Porque si resulta que el sentido literal, aunque en sí perfectamente claro, choca a la razón, cree que debe abandonarse por otro. Espinosa nos dice que si Maimónides estuviera en lo cierto, él afirmaría que para interpretar la historia se necesita otra luz más que la de la razón natural, porque como en la Biblia no hay casi nada que pueda deducirse de principios racionales, es claro que la razón no puede sernos de ninguna utilidad en estas comparaciones para entender los libros santos, y desde luego sería absolutamente necesaria una luz más elevada.

Otra consecuencia de la opinión de Maimónides, nos explica Espinosa, consiste en que el vulgo, que ignora lo que es una demostración, o no tiene tiempo para hacerlas, no podrá conocer la Sagrada Escritura sino por la autoridad y testimonio de los filósofos, y a éstos habría que suponerlos infalibles. Entonces aquí tendríamos otra autoridad en la Iglesia. Una especie nueva de sacerdotes y pontífices, y que seguramente no inspiraría al vulgo tanta veneración como desprecio.

Según la hipótesis inicial de mi tesis, el alejamiento de la metafísica de la tutela de la Iglesia hizo que ésta perdiera prestigio como ciencia, pues como el mismo Espinosa

nos indica con la interpretación de las escrituras, se creó una nueva autoridad científica, la de los filósofos, pero que no tuvieron la aceptación de la gran mayoría de fieles, como lo hubiese hecho una metafísica científica al servicio de la tradición judía o católica. “una especie nueva de sacerdotes y pontífices, y que seguramente no inspiraría al vulgo tanta veneración como desprecio.”

Nos cuenta Espinosa que Maimónides supone en segundo lugar que la Escritura no da las luces necesarias a quien quiere interpretarla, porque no demuestra nada, ni da nunca definiciones, ni se remonta a las causas primeras. Por donde supone que no es en ella donde debe buscarse la verdad y por consiguiente, no es tampoco quien puede ilustrarnos sobre su verdadero sentido. Pero esta segunda pretensión es tan falsa como la primera, e igualmente Espinosa demostró en el segundo capítulo, que el sentido de la Escritura, en ella sola, debe buscarse aun cuando no se hable sino de cosas accesibles a la razón natural.

Después nos dice Espinosa que Maimónides supone que nos es permitido interpretar la Escritura por nuestras propias ideas, torturarla a capricho, desechar su sentido literal, aunque claro y explícito, y sustituirlo por otro. Pero Espinosa nos dice que es muy temerario y contrario a los principios que demostró en el cap. II. Espinosa concluye diciendo que el método de Maimónides es absolutamente inútil, y que además le quita al pueblo toda la certeza que puede sacar de una lectura hecha con toda sinceridad, y a todo el mundo la facultad de entender la Escritura por un método completamente diferente. Nos dice Espinosa que es “indispensable desechar el método de Maimónides por inútil, peligroso y absurdo” (TTP, Cap. VII)

Espinosa nos dice que teniendo cada cual el pleno derecho de pensar libremente, aun en materias religiosas, y no siendo concebible que nadie renuncie a este derecho síguese que cada cual dispone de su autoridad soberana y de un derecho absoluto para opinar en materias religiosas, y por consiguiente para explicarlas e interpretarlas por sí mismo. Pues así como el derecho de interpretar las leyes y la autoridad suprema en los negocios públicos corresponden al magistrado por ser de derecho público, así para decidir y explicarse su religión tiene cada cual autoridad suficiente, porque esto cae dentro del derecho particular. Lejos de poderse inferir de la antigua autoridad de los pontífices hebreos para interpretar las leyes del país, que el pontífice romano tenga igual derecho para interpretar la religión, está, por el contrario, mucho más fundado concluir que cada cual tiene derecho para lo que concierne, y de aquí deducimos una nueva prueba de la excelencia de su método. Espinosa concede a cada cual, y no a la Tradición, el derecho para interpretar la Escritura, con la única regla aceptable de la luz natural común a todos los hombres, y por consiguiente, que toda luz sobrenatural y toda autoridad extraña de la Tradición tanto católica romana como de la rabínica, no son en manera alguna necesarias. Espinosa está en la línea de la reforma protestante inaugurada por las tesis de Lutero.

4.6. El Dios de la revelación.

El Dios de la revelación y el de la filosofía es el mismo. Beldarán, cita a Yovel, pues considera que Espinosa escribió en TTP “cuando una gran parte de su metafísica madura ya existía, “pero casi ningún estudioso de la ontología haya tratado de elucidar la compatibilidad entre la substancia, tal y como se la define en el primer libro de la *Ética*, y el Dios del TTP, pues ambas deberán ser uno y el mismo. Beltrán sospecha que en general “los estudiosos han supuesto –íntima y erróneamente- que Spinoza en el *Tractatus Theologico-Politicus* escribió acerca de un Dios por completo distinto del Dios-Substancia de la *Ética*,” del Dios de los antiguos hebreos, del que es opinión común que se habría distanciado fundamentalmente en su obra capital. Beltrán intenta demostrar que es el mismo Dios, tal como aparecen en los pasajes de los capítulos IV y XVI, en los que Espinosa se refiere al Dios del que está tratando en el TTP, donde el filósofo revela sus ideas acerca de la ley divina y Su potencia en términos que, según Beltrán “nos hacen comprender que está tratando del mismo Dios que en el *De Deo* se se identifica con la Substancia única” (1998, 111-112)

Espinosa pensaba que la Substancia única y el Yhawah de los antiguos hebreos eran esencialmente el mismo Dios, y por tanto, cuando afirma algo de Este última en el TTP está refiriéndose, también, al Dios de la E. obra que escribió simultáneamente a la anterior. Espinosa emprendió la redacción del TTP tras iniciar la E., cuando ya la ontología del primer libro de su obra capital se hallaba claramente formulada. Fieltran, considera a partir de las Cartas IX y XII que la redacción del primer libro de la *Ética* era ya perfectamente posible en 1663, y por entonces inició la escritura del TTP, y su idea de Dios estaba consolidada. Su idea es que

durante la redacción final del *De Deo* Espinosa debió reflexionar muy vivamente acerca de lo mucho que los rabinos habían pervertido, a través de la Ley oral, tanto la Escritura como la inteligibilidad del Dios de los primeros judíos, y por ello debió repensar en lo injusta que había sido tanto su excomunicación de la sinagoga como la coerción de la libertad de pensamiento que tuvo lugar reiteradamente en la comunidad judía de Ámsterdam, a partir de la adopción de una dogmática infestada de imposiciones extrañas al Testamento (esto es, que la Escritura no pretende inculcar como creencias, por cuanto a menudo también sostienen opiniones antagónicas) y el judaísmo primigenio. (1998, 113)

Y ello le llevó a retomar el propósito de desvelar la fundamental separación entre razón y revelación, que es el eje central del TTP, y a escribir sobre los judíos en el capítulo III y en otros fragmentos (algunos de los cuales recuperan partes de la *Apología para justificar la abdicación de la sinagoga*, que Espinosa había escrito en castellano ante la inminencia de su expulsión.)

Como indica Beltrán Abraham desarrolló la concepción de la unidad divina “por su propia contemplación, a partir de su propia intuición, guiado por la inspiración divina. “Cuando Abraham asegura que Yhwh, Dios de los cielos, le sacó de la casa de sus padres y de la tierra de su nacimiento, (Gen, 24,7) se refiere a una elección y a un distanciamiento tal deliberado como necesario: la consagración voluntaria, por su parte, a un propósito particular. Espinosa en el TTP niega que Abraham captara a través de una intuición intelectual propia del tercer nivel de conocimiento, la unidad de Dios, pero en la literatura rabínica se describe el proceso de descubrimiento de la existencia del Dios único, en el patriarca, como una suerte de inquisición. Se compara a Abraham con un vagabundo que ve un castillo deslumbradamente iluminado, y que se pregunta: ¿ Es posible que este

castillo carezca de señor? Al igual que el vagabundo, Abraham se habría preguntado: ¿Puede el mundo no tener quien lo gobierne? Solo tras dicho cuestionamiento fue posible, según la tradición, que Abraham llegara a captar la verdad de la unidad divina, y que se convirtiera al monoteísmo. Beltrán considera que el vínculo del Dios de los antiguos hebreos esto es, del Dios de Abraham- con las especulaciones teológicas de los grandes pensadores judíos medievales, son la clave para entender el Dios de Espinosa. Estos últimos pretendieron que sólo a través de cuestionamiento, esto es, formulándose requerimientos filosóficos, puede llegar a establecerse la verdad de la existencia de Dios. La explicación rabínica de la conversión de Abraham significaba, según ellos, aunque Espinosa no pensaba lo mismo (considera que el testimonio divino sobre Abraham de Gen 18,19 no contiene nada más que su obediencia, y que amonestaba a sus criados a la justicia y al bien; pero no considera que Abraham hay tenido pensamientos sublimes acerca de Dios, (TTP, II) que más de un milenio antes de la aparición de la filosofía entre los griegos- el patriarca del pueblo judío habría formulado una prueba filosófica para la existencia de Dios. (1998, 113)

Ya Filón de Alejandría en su obra *De Abrahamo* dio una explicación afín de cómo llegó Abraham a su conversión y a conocer la existencia de Dios: “Un día Abraham rezaba al sol. Al atardecer, cuando el sol se puso, Abraham siguió rezándole a la luna. Pero al amanecer también la luna desapareció. Entonces Abraham comprendió que los cuerpos celestes tenían un Señor sobre ellos, y empezó a adorar al ser invisible que es el verdadero Dios.

Tal como explica Beltrán, Abraham demostró filosóficamente la existencia de Dios, pues se trata, rudimentariamente expuesta, de la prueba cosmológica. Además habría llegado a esa demostración a través de la contemplación de los cuerpos celestes. Trasladando ese lenguaje figurativo al científico, lo anterior significaba que Abraham se demoró racionalmente en el fenómeno de la moción de los cuerpos celestes, al preguntarse cómo era posible para la esfera moverse continuamente sin un motor, y concluyendo que existe un Dios sobre ella que es Quien la mueve. Abraham habría demostrado la existencia de Dios –según los teólogos judíos medievales- a través de la célebre prueba de la moción, la misma que Aristóteles redescubriría cientos de años después. (1998, 116)

Beltrán, considera que el interés por hacer de Abraham un precursor en la disquisición filosófica reflejaba la necesidad de dar una solución al arduo problema de las relaciones entre razón y revelación. Que en la teología cristiana desembocó en la ruptura de la Reforma protestante con Lutero, con la separación definitiva en el mundo protestante, entre razón y fe. No así con la contrarreforma católica que volvió a seguir con la metafísica para dar auxilio de la fe. Parece pues que la reforma en el Magisterio de la Iglesia católica también se hizo en la religión judía. Uno de cuyos reformadores pudo ser Espinosa, que podría ser considerado como el Lutero del judaísmo, quizás porque los estudiosos judíos, después de haber estado aislados de las influencias católicas en la España musulmana del Al-Andalusí, pasaron del ambiente católico de España con los Reyes Católicos, al protestante de los Países Bajos, después de la Reforma de Lutero. (1998, 117)

El Dios que aparece en el TTP no es la idea de Dios de la metafísica geométrica de la Ética, sino el Dios de la revelación a los profetas. Aquel Señor que se le presentó en forma de zarza a Moisés. El método empleado entonces no puede ser el geométrico,

sino el histórico-crítico. Pero yo creo que el Dios de la Ética entendido como substancia infinita y el Dios del AT que se reveló a los profetas según el judaísmo, es el mismo. Es el Dios tal como lo entienden los judíos, que no incluyen a Jesús como la segunda persona de la divinidad, ni el Espíritu Santo como la tercera persona de la divinidad. Es decir que no aceptan la Santísima Trinidad. Por tanto el Dios hecho hombre que habitó entre nosotros, es decir, Jesús, no aparece ni en la Ética ni en el TTP. La filosofía de Espinosa es una muestra de la filosofía judía.

Beltrán, considera que “Dios no puede ser idéntico a ningún todo compuesto de modos extensos y pensantes, entre otras diáfanas razones porque es indivisible e invisible”. Quienes identifican a Dios con la naturaleza, entendida como la totalidad de la realidad, se limitan a seguir una tradición que se remonta a la interpretación de Espinosa desde el siglo XVIII. Esta interpretación se refiere a la expresión “Deus sive Natura”, sin tener en cuenta las interpretaciones que Espinosa hace entre Dios y la naturaleza como totalidad de los modos. Para Beltrán la inmanencia de Espinosa, (1998, 129)

lejos de suponer esta identificación de Dios con el mundo, confirma la trascendencia en el *Tractatus Theologico-Politicus*, y dando pleno sentido a la diferenciación entre *Natura Naturans* y *Natura Naturata* que hallamos en el libro primero de la Ética. (1998, 131)

Beltrán, nos explica que afirmar de Dios que es una cosa extensa resulta una licencia, y lo prueba el que el corolario II de la proposición XIV de la parte I de la E. se lea: “la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien (por el axioma 1) afecciones de los atributos de Dios. Por tanto, la cosa extensa es o bien un atributo o bien un modo, pero nunca Dios-en-Sí-mismo, Dios en Su esencia. (1998, 132)

En sus inicios, Espinosa tuvo una influencia decisiva de la Cábala, y en concreto la lectura de *Puerta del Cielo*, la obra capital de la Cábala escrita en castellano. En su madurez, cuando escribió el *Tractatus Theologico-Politicus* y la *Ethica*, Espinosa rechazó los errores de la Cábala y del neo-platonismo renacentista, en particular el de León Hebreo y sus *Dialoghi d'Amore (1535)*, cuya versión en castellano tenía en su biblioteca, sobre todo el proceso emanatista por el cual Dios se iba degradando progresivamente en el mundo, aunque también la postulación de una multiplicidad de substancias. El Tratado Breve está muy directamente influido por la multiplicidad del neoplatonismo. En *Crescas* se da la simultaneidad de las causas al obrar. Modos infinitos y finitos que pudieron influir en la jerarquía ontológica establecida por Espinosa en la *Ethica*. La única causa inmanente que puede darse en el sistema espinosiano es Dios, pues todas las entidades individuales y pensamientos son en esta causa. Ni siguiera un modo infinito podría ser causa inmanente, porque él mismo es un efecto en Dios – algo distinto de la emanación en sentido neo-platónico.

La substancia-Dios es el origen ontológico de la existencia de las cosas, mientras que los atributos son simplemente aquello que el entendimiento percibe como constitutivo de Su esencia. Dios como causa inmanente da cuenta de la existencia de las cosas en el mismo sentido en que la prueba cosmológica lo hacía para los teólogos judíos medievales (un mero mundo de posibles es imposible), tanto como de su permanencia en ella, en la suerte de creación continua que comporta esa causalidad inmanente que obra la Existencia absoluta. Así, como indica Beltrán. Los modos son afecciones de la substancia, y no de los atributos, y “así debe entenderse que Dios sea inmanente con respecto al mundo, algo

que demuestra, casi paradójicamente, su trascendencia como la inadecuación de la atribución de panteísmo al sistema spinoziano” (1998, 138)

En el prefacio a la parte IV de la E. Espinosa identifica a Dios con la Naturaleza (“Deus sive Natura”), pero a diferencia de quienes consideran la expresión como un alejamiento de Espinosa de la teología especulativa que le precedió, Beltrán considera que se trata de un vestigio de la misma. La teoría de la causación inmanente proporciona la base para afirmar que Dios no es co-extensivo con el mundo, así lo dijo Espinosa en la epístola LXXIII. Pues Dios, como causa sui, es lógicamente anterior a Sí mismo como causa inmanente de las cosas: “Dios es anterior, por causalidad, a todas las cosas.” (E. I) Así, Dios como causa sui es trascendente, anterior pues a sus afecciones, y, en tanto que eternidad, existe independientemente del mundo y se concibe independientemente de Él.

Para Fieltran solo el ascendiente cabalístico y neoplatónico puede dar cuenta de la estructura ontológica de la Ética, y en particular de la compleja relación entre Dios, los modos infinitos, y “las cosas creadas” (1998, 148)

La distinción de los modos infinitos, en Espinosa, se clarifica comparándolos con la procesión de la hipóstasis derivada del Uno –Principio Absoluto- en el neo-platonismo. La derivación de los modos infinitos inmediatos correspondería al momento de la procesión; al segundo momento, el de la conversión -según el cual en el neoplatonismo la diversidad emanada del Uno se organiza en una jerarquía de inteligibles, un concierto de inteligencias bajo la dirección del Uno- se convierte en la constitución de los modos infinitos mediatos, el Intelecto infinito de Dios, y la Facies totius Universi, la estructura inteligible del mundo. Expresión que es el nombre que Espinosa da a un modo infinito mediato. Beltrán, cita a Walfson, que considera no saber si se trata de un modo de la extensión o del Pensamiento, y da una genealogía precisa de la expresión, que tiene reminiscencias del modo en que en la Biblia se describe la totalidad de una cierta extensión de territorio: “Así, cuando en la Biblia se quiere decir sobre toda la tierra, leemos: “sobre la faz de la entera tierra”, que en la Vulgata se traduce así: super faciem totius terrae (Dan 8:5) o super faciem universae terrae” (1998, 152)

La influencia cabalística de *Puerta del Cielo*, se ve en en los primeros escritos que la utiliza para afianzar sus propias tesis, aunque para demostrar cosas contrarias. Fieltran, considera que

la cuestión de la creación ex nihilo en la *Puerta del Cielo*, y las consideraciones a este respecto, en Spinoza –que ya hemos examinado- pueden demostrar que quienes proclaman el ateísmo de este último se equivocan, pues en la obra del filósofo hay un correlato de la creación, aun cuando es clara su oposición a la posibilidad de creación-a-partir-de-la-nada (1998, 152)

Además de por el absurdo que comparta, por considerarla de orígenes ajenos al judaísmo, como aparece en el capítulo 2 de la parte I del TB, y también en el escolio de la proposición XX de la parte IV de la E. En las primeras obras la influencia de Herrera será más incuestionable, y en general también lo sería la del neo-platonismo renacentista que había impregnado el medio cultural del que Espinosa recibiría su educación filosófica.

En la *Puerta del cielo* Herrera habla de modos divinos y que Dios es la causa inmanente de todas las cosas, que el universo es el Dios revelado, y que el infinito se

manifiesta a sí mismo en todos sus modos a través de la unidad. La multitud de seres infinitos no son sino modificaciones de la substancia y así Dios es uno y muchos a la vez –uno en la medida en que es infinito, muchos en tanto que se determina a sí mismo en sus atributos y modos-

La naturaleza del universo se confunde con la divinidad misma. El concepto cabalístico de *en-Sof*, aunque no filosófico en origen, adquirió una connotación neoplatónica ya en el siglo XIII, en algunos cabalistas catalanes, algo que Herrera incluye a Azriel de Girona en la lista de cabalistas adeptos a una teología negativa que sitúa, en la línea plotiniana, a Dios más allá de la voluntad y del intelecto.

El problema de la multiplicidad es enfrentado por Herrera del siguiente modo: en el principio y eternamente había una luz pura e infinita, el ser necesario no limitado (ser per essentia), que es la causa Primera, y después, mediante su zimzum o encogimiento o acto de creación, crea un bajel de naturaleza espiritual que proporciona los medios por los cuales la luz uniforme de En-Sof se diversificó. Así zimzum significa la creación de la esencia primera como el receptáculo para la emanación subsiguiente de la luz infinita de En-Sof. En la medida en que En-Sof, en su eminencia y condición de sublime absoluto, es separado y remoto –más allá de todo límite y proporción y relación con las cosas creadas-, procede de él su contrapartida como infinitud privada. En tanto que el infinito divino se vincula con sus efectos futuros por varios modos de comunicación, genera las existencias y formas que limitan lo indefinido. Beltrán considera que la distinción entre “Natura Naturans” y “Natura Naturata” en la *Ethica* reproduce incólume la distinción cabalística entre “En-Sof” y su producción. Como indica Miguel Beltrán,

siguen suponiendo, quienes lo acusan de ateísmo, que si bien los cabalistas, aun rechazando la creación ex nihilo, reconocen que todas las cosas dependen de una causa trascendente, esto no es así en el caso del de Amsterdam, quien repudia –se arguye- dicha trascendencia, pero que además suprime los agentes intermedios que en la Cábala se encargan de producir el mundo, sin parecer advertir que los modos infinitos son una transposición y un vestigio de aquellos intermediarios ontológicos de la Cábala, y sobre todo que, como hemos visto, Spinoza no identifica a Dios con el mundo por Él producido (1998, 146)

La cuestión de la creación ex nihilo en *Puerta del Cielo*, y las consideraciones a este respecto, en Espinosa, pueden demostrar que quienes proclaman el ateísmo de este último se equivocan, pues en la obra del filósofo hay un correlato de la creación, aun cuando es clara su oposición a la posibilidad de creación-a-partir-de-la-nada, como aparece en el *Tratado Breve*, (TB, I, Cap. 2) y también en la *Ethica*. (E. IV, Prop. XX)

Todo el mundo dice Espinosa, reconoce que la Escritura es la Palabra de Dios y que enseña a los hombres el camino de la vida” (TTP, Cap. VI), pero raros son los que siguen las enseñanzas de la Escritura santa. Hay más:

La experiencia de las cosas humanas prueba que los que parecen animados para propagar la religión se emplean, al mismo tiempo, en elevarse a las más altas funciones eclesiásticas y políticas y, empujando el ejercicio libre de juzgar, ellos siembran a su alrededor el odio y no el amor (TTP, Prefacio I)

En esta parte de la metafísica, trataremos el c. XII del T.T.P., los otros capítulos del T.T.P. están explicadas en esta tesis, a partir del método histórico-crítico filológico, y desarrollan los demás temas teológicos y políticos.

Espinosa demuestra aplicando su método geométrico e histórico filológico, en qué sentido la Escritura, que trata sobre Dios, debe ser tenida por Sagrada y divina. El filósofo judío dice que quienes consideran los Sagrados Libros, en su estado actual, “como una carta de Dios, enviada del cielo a los hombres, clamarán sin duda que yo he cometido un pecado contra el Espíritu Santo (TTP, Cap. XII), puesto que ha afirmado aplicando el método histórico-crítico, y también el geométrico, que la palabra de Dios es engañosa, está truncada y adulterada, es incoherente, nosotros solo poseemos de la Escritura algunos fragmentos y el original del pacto que estableció Dios con los judíos, ha desaparecido. Espinosa dice que si examinasen a fondo el asunto dejarían de clamar. Pues tanto la misma razón como las opiniones de los profetas y de los apóstoles dicen abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabadas por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero original de Dios, “que él mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de su divinidad (TTP, Cap. XII).

Las otras partes del T.T.P. están explicadas a partir del método histórico filológico crítico, y desarrollan los demás temas teológicos y políticos

A los primeros judíos se les entregó la religión por escrito, como una ley, porque entonces eran considerados como niños. Pero, posteriormente, Moisés (Deuteronomio 30,6 y Jeremías, 31,33 les anuncian un tiempo futuro, en el que Dios escribirá su ley en sus corazones. De ahí que solo a los judíos y particularmente a los saduceos les incumbía, en otro tiempo, luchar por la ley escrita sobre las tablas. Pero no les incumbe, en absoluto, a quienes la tienen grabada en sus mentes. Quien quiera, pues, prestar atención a esto, no hallará nada en la crítica histórica que hace Espinosa, que repugne a la palabra de Dios o verdadera religión y a la fe, o que la pueda debilitar, sino más bien que nosotros la confirmamos, como demuestra en el cap. X. Si así no fuera, dice Espinosa, hubiera decidido no decir palabra al respecto e incluso hubiera concedido, a fin de rehuir todas las dificultades, que en las Escrituras se ocultan los más profundos misterios. Para demostrar esto, Espinosa se va remitiendo a los capítulos del T.T.P. como si los capítulos fueran Principios de su método geométrico (TTP, Cap. XII). Entonces puede decirse que el método geométrico también lo está usando en el T.T.P. pero no de forma tan clara como lo expone en los PPC y en la E. “Pero, como de ahí ha surgido una superstición intolerable y otros inconvenientes muy perniciosos, a los que me he referido en el prefacio al capítulo VII he juzgado que no debía diferir su examen” (TTP, Cap. XII). Por lo tanto el método geométrico es algo más que un adorno, como dice Copleston, es el método por el que deduce las verdades de su sistema.

A Espinosa, le pueden objetar que aunque la ley divina esté grabada en los corazones, la Escritura sigue siendo la palabra de Dios y por tanto no se puede decir que la Escritura esté truncada y corrompida, igual que no se lo puede decir de la palabra de Dios. Pero Espinosa piensa que “demasiado empeñados en ser santos, conviertan la religión es superstición y que incluso comiencen a adorar los simulacros y las imágenes es decir, el papel y la tinta, en vez de la palabra de Dios” (TTP, Cap. XII). Espinosa está seguro de que no ha dicho nada indigno de la Escritura o palabra de Dios, puesto que no ha afirmado nada, cuya verdad no haya demostrado con las razones más evidentes aplicando su método geométrico e histórico-crítico. Y por eso afirma que “no ha dicho

nada impío” (TTP, Cap. XII). Espinosa escribió el TTP para defenderse de esas acusaciones de impiedad. El libro auténtico de su defensa su *Apología*, escrito en judeoespañol, no ha sido encontrado, quizás porque las autoridades Neerlandesas eliminaron el judeoespañol de su país, pero se considera que el TTP expresa aquella Apología perdida.

Espinosa reconoce que algunos hombres profanos para los que la religión constituye un peso, pueden tomar sus dichos como pretexto para pecar, concluyendo de ahí, sin motivo alguno, que la Escritura está equivocada y falsificada por todas partes y que no tiene, por tanto, ninguna autoridad. Espinosa considera que no se puede evitar estos excesos. Pero ni fueron mejores ni más moderados aquellos que, en otro tiempo, poseyeron los textos originales, el arca de la alianza e incluso los mismos profetas y apóstoles, sino que todos, judíos y gentiles, fueron siempre los mismos, y la virtud fue en todo tiempo rara.

Espinosa explica en qué sentido la Escritura se debe decir sagrada y divina, que es la palabra de Dios, que ésta no está contenida en cierto número de libros, que la Escritura, en cuanto enseña las cosas necesarias para la obediencia y la salvación, no puede ser corrompida. Pues, de esta forma, cualquiera podrá comprobar que no ha dicho nada contra la palabra de Dios.

Se llama sagrado y divino aquel objeto que está destinado a la práctica de la piedad y de la religión, y solo será sagrado mientras los hombres hagan del mismo un uso religioso. Si ellos dejan de ser piadosos, ipso facto, dejaría él también de ser sagrado. Y, si lo dedican para realizar cosas impías, se convertirá en inmundo y profano, lo mismo que antes era sagrado. Por ejemplo, el patriarca Jacob llamó casa de Dios a un lugar porque “en él dio culto al Dios que se le había revelado” (*Gen.* 28, 29). Los profetas, en cambio, llamaron casa de iniquidad a ese mismo lugar (*Amós*, 5,5; *Oseas*, 10,5), porque por decisión de Jeroboán, “los israelitas solían ofrecer allí sacrificios a los ídolos” (*1 Reyes*, 12, 25).

Otro ejemplo que indica lo mismo con toda claridad es el siguiente. Las palabras solo tienen un significado fijo en virtud del uso. De ahí que, si, de acuerdo con ese uso, se disponen de tal suerte que muevan a la devoción a los hombres a que las lean, aquellas palabras serán sagradas, e igualmente el libro que esté escrito con el mismo orden. Pero, si después se pierde ese uso, hasta el punto que esas palabras no tengan ningún significado; o, si ese libro queda arrinconado, ya sea por malicia o porque los hombres no lo necesitan, entonces ni las palabras ni el libro tendrán utilidad o santidad alguna. Finalmente, si las mismas palabras se ordenan de otra forma o si se impone el uso de tomarlas en sentido contrario, “entonces tanto las palabras como el libro, que antes eran sagrados, se harán impuros y profanos” (PFD, I, Ax. 9). De ahí se sigue, pues, que, fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino solo en relación a ella.

Esto consta, además, con toda evidencia por muchos pasajes de la Escritura. Jeremías, 7,4 dice que los judíos de su tiempo llamaron erróneamente Templo de Dios, al Templo de Salomón. Pues, como él mismo sigue diciendo en el mismo capítulo, el nombre de Dios solo puede aplicarse a dicho templo, mientras lo frecuentan hombres que rinden culto a Dios y defienden la justicia. Pero, si lo frecuentan homicidas, ladrones, idólatras y otros malvados, es más bien escondrijo de transgresores. Sobre lo que haya sucedido con el arca de la alianza, nada dice la Escritura, cosa que siempre le ha sorprendido a Espinosa. Es cierto que desapareció o que ardió con el Templo, pese a que nada hubo más sagrado ni más venerado entre los hebreos.

También la Escritura solo es sagrada y sus dichos divinos, en la medida en que suscita en los hombres la devoción a Dios. Pero, si estos 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. Por tanto, si entonces se corrompe o perece, es falso decir que se corrompe o perece la palabra de Dios, como también sería falso decir, en tiempo de Jeremías, que el Templo, que fue pasto de las llamas, era entonces el Templo de Dios. El mismo Jeremías lo dice también refiriéndose a la propia ley: “¿Por qué decís: somos expertos y la ley de Dios está con nosotros? La verdad es que en vano ha sido redactada la ley y la pluma de los escribas en vano (ha sido hecha)” (*Jeremías* 8, 8) Es decir: aunque la Escritura está en vuestras manos, es falsa vuestra afirmación de que poseéis la ley de Dios, puesto que la habéis hecho inútil. Y así también, “cuando Moisés rompió las primeras tablas de la ley” (*Éxodo*, 32, 19), no arrojó airado de sus manos la palabra de Dios y la rompió (pues ¿quién podría sospechar esto de Moisés y de la palabra de Dios?), sino únicamente unas piedras que, aunque antes eran sagradas, porque en ellas estaba grabada la alianza, por la que los judíos se habían comprometido a obedecer a Dios, en ese momento ya no contenían santidad alguna ya que, adorando al becerro, destruyeron el pacto antes contraído. “Por esa misma razón también las segundas tablas de la ley pudieron perecer con el arca” (TTP, Cap. XII).

No hay que sorprenderse, dice Espinosa, de que ya no existan siquiera los primeros escritos originales de Moisés ni de que haya sucedido lo que se ha dicho sobre los libros sagrados que hoy poseemos, cuando el verdadero original de la alianza divina, que es la cosa más santa de todas, pudo perecer completamente. Dice Espinosa que dejen, de acusarle de impiedad, puesto que nada ha dicho contra la palabra de Dios ni la ha mancillado en absoluto. Y que vuelvan más bien su cólera, en la medida en que pueda estar justificada, contra los antiguos, ya que fue su malicia la que profanó el arca de Dios, el templo, y la ley y todas las cosas sagradas y las hizo corruptibles. Por otra parte, en relación a la crítica de los cristianos, de acuerdo con el apóstol Pablo en 2 Corintios, 3,3, tienen en sí mismos la carta de Dios, no escrita con tinta, sino con el Espíritu de Dios, y no sobre tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón, que dejen de adorar la letra y de inquietarse tanto por ella.

La redacción del TB es más tradicional que la axiomática de la E. pero también contiene el uso del método geométrico como la E. Durante muchos años se la confundió como un borrador de la E. con el tratado del diablo. El original en latín se ha perdido así que la edición de Atilano Domínguez lo ha traducido del holandés. La única obra que faltaba por traducir al español era el compendio de gramática hebrea, pero la Ed. Trotta también lo ha traducido, y ha sido muy útil para entender el método geométrico en el TTP pues considera como punto imprescindible para interpretar la biblia es conocimiento del hebreo, cuya gramática que nos presenta es como el método geométrico aplicado a la lingüística. De la misma manera que el método histórico-crítico, que deriva del método geométrico, también se aplica al estudio de la literatura en general. Por tanto en español ya tenemos todas las obras de Espinosa traducidas.

En el TB, Primera Parte, Espinosa trata sobre Dios y de cuanto le pertenece. Se estructura en nueve capítulos con diferentes puntos. El primer capítulo trata sobre la existencia de Dios, a priori y a posteriori como lo había demostrado en los PFD y en la

E. de manera más axiomática. Se opone a la negación del argumento ontológico por parte de Santo Tomás de Aquino “Por consiguiente, no tiene gran valor lo que dice Tomás de Aquino, a saber, que Dios no podría ser demostrado a priori, porque, en apariencia, no tienen causa alguna” (TB, I, Cap. I, 10)⁹

En el capítulo II explica que es Dios, pero no da una Definición euclidiana como en la E. de una sustancia infinita que es causa sui, sino que nos dice que “es un ser del cual es afirmado todo, a saber, infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género” (TB, I, Cap. II (1)). Espinosa demuestra la idea de Dios a través de cuatro puntos, y no a través de una argumentación geométrica basada en la reducción al absurdo tan evidente como en la E. Nos dice que toda sustancia es infinita, pero no dice claramente que la única sustancia sea Dios, y las otras cosas son atributos o modos, como lo estructura geoméricamente en la E, sino que lo deducimos de su narración. También presupone que Dios es la Naturaleza misma, pero no lo dice tan claramente como en la E. cuando nos indica la fórmula “Deus sive natura”. En algunas estructuras argumentativas, sin embargo si que sigue el método geométrico, pero sin la formulación axiomática de Euclides. Pero no saca las conclusiones tan rotundas como en la E., por ejemplo de que solo ha de haber una única sustancia, no lo demuestra tan ordenadamente como en la E. Así en el TB concluye que solo hay una sustancia diciendo que “es necesario que descansemos en esta sustancia única.” (TB, I, Cap. II, 10)

Aunque al final llega a las mismas conclusiones que en la E. y remite la demostración a la Definición inicial:

De todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza se afirma absolutamente todo y que, por tanto la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género, lo cual concuerda perfectamente con la definición que se da de Dios. (TB, I, Cap. II, 10)

En general la redacción del TB no usa tanto el método geométrico como en la E. aunque expone muchas de las ideas de la E. Después de investigar en la E. la redacción del TB parece que carece de consistencia y credibilidad. Pues el método geométrico en sí da mayor veracidad a lo que se explica. Como el mismo contenido puede leerse en la argumentación normal del TB y en el uso del método geométrico axiomatizado en el E. se puede comparar y apreciar la grandeza del método geométrico que convierte los contenidos que trata en científicos. El TB tiene sin embargo un trozo de exposición según el método geométrico en el apéndice: “Axiomas: 1. La sustancia está, por su naturaleza, antes que los accidentes (modificaciones) 2. Todas las cosas son distintas, se distinguen o realmente o accidentalmente...” (TB, Apéndice, Axioma) Sin embargo también tiene dos diálogos uno entre el Amor, el Entendimiento, la razón, la concupiscencia, y el otro entre Erasmo y Teófilo, que tienen un aspecto más bien literario y estético, que no matemático, “Erasmo. Te he oído decir, Teófilo, que Dios es una causa de todas las cosas y que, por tanto, no puede ser más que una causa inmanente...” (TB, Apéndice)

La comparación entre el TB y la E. puede ser un buen ejercicio para ver como el mismo Espinosa ha pasado de la exposición narrativa a la axiomática.

4.6.1. La palabra de Dios (“debar Jehová”)

“Dabar” en hebreo significa palabra, oración, edicto y cosa. Por otra parte, en el capítulo I del TTP Espinosa ha mostrado por qué motivo, en hebreo, se dice que una cosa es de Dios o referida a Dios. A partir de ahí es, pues, fácil de entender qué quiere indicar la Escritura con palabra, oración, edicto o cosa de Dios. Espinosa está usando una deducción geométrica al referirse a los capítulos anteriores, sobre los cuales dice que no es necesario repetir la demostración.

“No es, pues, necesario repetir todo eso en este momento, ni tampoco lo que hemos probado en el punto tercero del capítulo VI acerca de los milagros, basta con una simple alusión a lo dicho a fin de que se entienda mejor lo que nos proponemos decir aquí.

La “palabra de Dios”, cuando se aplica de un sujeto que no sea el mismo Dios, significa propiamente aquella ley divina de la que trata en el cap. IV, a saber, “la religión universal o católica, común a todo el género humano” (TTP, Cap. II)(Isaías, 1,10) donde enseña la verdadera forma de vida, que no consiste en ceremonias, sino en la caridad y en la sinceridad de ánimo, y a la que llama indistintamente ley y palabra de Dios. Esa expresión se toma, además, metafóricamente por el mismo orden natural y por el hado (puesto que depende realmente del eterno decreto de la naturaleza divina y se sigue de él) y, sobre todo, por la parte de dicho orden que habían previsto los profetas, en cuanto éstos no percibían las cosas futuras a través de las causas naturales, sino como deseos o decretos de Dios. Se toma, además, por toda predicción de cualquier profeta, en cuanto que éste había percibido ese orden por su especial virtud o don profético y no por la luz natural y ordinaria; y sobre todo, porque los profetas solían, de hecho, percibir a Dios como legislador, como ha mostrado en el capítulo IV

La Escritura se dice palabra de Dios por las siguientes tres razones:

1. Porque enseña la verdadera religión, de la que Dios es el autor eterno
2. Porque narra las predicciones de las cosas futuras como si fueran decretos de Dios
3. Porque aquellos que fueron sus verdaderos autores, no enseñaron casi nunca en virtud de la luz natural ordinaria, sino de una luz peculiar e introdujeron a Dios expresando esas enseñanzas.

Aparte de estas cosas, “la Escritura contiene otras muchas que son puramente históricas y se perciben por la luz natural, y recibe su nombre de la parte principal”. (TTP, Cap. IV)

Espinosa da varios argumentos que expresan también el uso del método geométrico:

1º Porque los libros de ambos Testamentos no fueron escritos por mandato expreso y al mismo tiempo para todos los siglos, sino casualmente y para ciertos hombres, según lo exigía el momento y especial constitución de cada uno, como lo indican claramente las vocaciones de los profetas, que fueron llamados para que amonestaran a los impíos de su tiempo, así como también las cartas de los apóstoles.

2° Porque una cosa es comprender la Escritura y la mente de los profetas y otra comprender la mente de Dios, es decir, la misma verdad de la cosa, como se desprende de lo que prueba, siguiendo su método geométrico, en el cap. II acerca de los profetas. (TTP, Cap. II) Y lo mismo se aplica a las historias y milagros, según ha demostrado en el capítulo VI” (TTP, Cap. VI). Pero no se aplica de ningún modo a aquellos pasajes que tratan de la verdadera religión y de la verdadera virtud.

3° Porque los libros del Antiguo Testamento fueron elegidos entre otros muchos y fueron, finalmente, reunidos y aprobados por el Concilio de los fariseos, como lo prueba en el capítulo X. Por su parte, los libros del Nuevo Testamento también fueron aceptados en el canon por los decretos de algunos Concilios, mientras que algunos otros, que muchos tenían por sagrados, fueron rechazados como espúreos. Los miembros de estos Concilios (tanto los de los fariseos como los de los cristianos) “no eran profetas, sino exclusivamente doctores y expertos” (TTP, Cap. XII) Sin embargo, hay que confesar que en esta elección tuvieron como norma la palabra de Dios, y, por consiguiente antes de aprobar todos los libros, “fue absolutamente necesario que conocieran la palabra de Dios”

4° Porque, como ha dicho en los primeros capítulos del TTP, y en el XI, los apóstoles no escribieron como profetas, sino como doctores, y, para enseñar, eligieron la vía que juzgaron que sería más fácil a los discípulos a los que entonces se proponían instruir. “De donde se sigue (como también ha dicho al final de dicho capítulo) que en sus cartas se contienen muchas cosas que no son indispensables para la religión” (TTP, Cap., XI).

5° Porque, finalmente, en el Nuevo Testamento hay cuatro evangelistas. Ahora bien, se pregunta Espinosa “¿quién va a creer que Dios quiso narrar cuatro veces la historia de Cristo y comunicársela por escrito a los hombres?” (TTP, Cap. XI) Aquí Espinosa muestra el desconocimiento del significado de los Evangelios. Espinosa dice que aunque ciertas cosas que se encuentran en uno, no se hallan en otro; y, aunque muchas veces uno ayuda para entender al otro, no se debe concluir de ahí que todo lo que cuentan esos cuatro evangelistas, debe ser necesariamente conocido y que Dios lo eligió para que escribieran, a fin de que la historia de Cristo fuera mejor comprendida. Lo cierto es que cada uno predicó su evangelio en distinto lugar y puso por escrito lo que él había predicado, y lo hizo con el fin de contar con claridad la historia de Cristo y no para explicársela a los otros. “Si alguna vez los evangelistas se entienden mejor y más fácilmente mediante su cotejo mutuo, eso sucede por casualidad y en pocos pasajes, sin cuyo conocimiento la historia sería igualmente clara y los hombres no serían menos felices.” (TTP, Cap. XII) En la actualidad se considera que el Evangelio de Marcos es la fuente principal de los otros evangelistas Mateo y Lucas, aunque en el NT, el evangelio de Mt aparezca en primer lugar. Y a parte se considera que existe otra fuente, no encontrada, llamada documento Q. En la actualidad se cotejan mutuamente los evangelios, no de manera casual como dice Espinosa, sino en todos los pasajes. De hecho en cada pasaje de los evangelios se remite a los versículos donde también se explica esa perícopa. Marcos se preocupa más por la muerte y la pasión en la cruz de Cristo, Mateo es el más judío y el médico Lucas es el más filosófico, de los evangelios sinópticos. El evangelio de Jn se considera aparte de los sinópticos, en la interpretación actual bíblica.

Espinosa usa el método geométrico pero no de manera explícitamente axiomática, pero sí indica las demostraciones deductivas que ha hecho: “Con esto hemos demostrado que la Escritura se llama propiamente palabra de Dios tan sólo en relación a la religión o ley divina universal” (TTP, Cap. XII).

Después Espinosa prueba que en cuanto ese nombre de palabra de Dios se le aplica en sentido estricto, no es engañosa ni adulterada ni mutilada. Él llama engañosa, adulterado y mutilado aquello que está tan mal escrito y compuesto, que no se puede averiguar el sentido del discurso a partir del uso de la lengua o de la sola Escritura. Porque no quiere afirmar que la Escritura, en cuanto contienen la ley divina, ha conservado siempre los mismos puntos, las mismas letras y, en fin, las mismas palabras (pues esto lo deja que lo demuestren los masoretas y cuantos adoran supersticiosamente la letra) sino únicamente que el sentido, que es lo único por lo que una oración se le puede llamar divina, ha llegado a nosotros incorrupta, aun cuando las palabras con las que fue expresado en un principio, puedan haber sufrido sucesivos cambios. Esto, no resta nada, a la divinidad de la escritura, ya que ésta sería igualmente divina, aunque hubiera sido escrita como otras palabras o en otra lengua. “Nadie puede dudar, pues, que hayamos recibido incorrupta la ley divina así entendida” (TTP. Cap. XII).

El filósofo judío, considera que nosotros percibimos por la misma Escritura, sin ambigüedades, que “toda la escritura se resume en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo” (TTP, Cap., XII). Ahora bien, esto no puede ser ni una adulteración ni una errata cometida por un copista apresurado. Pues si la Escritura hubiera enseñado jamás algo distinto de esto también debiera haber enseñado de otra forma todo lo demás, “puesto que esta doctrina constituye el fundamento de toda la religión y, si éste se retira, se derrumba todo el edificio”. (Deuteronomio, 6,5) Tal escritura no sería, pues, la misma de la que aquí hablamos, sino un libro completamente distinto. Queda, por tanto, firmemente establecido que la Escritura siempre enseñó esta doctrina y que, por lo mismo, no se ha deslizado ahí ningún error que pudiera corromper su sentido, sin que todo el mundo lo hubiera advertido al instante, y que nadie lo ha podido adulterar.

Por la misma razón, dice Espinosa, hay que afirmar que “las demás enseñanzas morales están incorruptas, por seguirse clarísimamente de este fundamento universal” (Deuteronomio, 6,5). Y así, defender la justicia, ayudar al indigente, no matar a nadie, no desear nada ajeno, etc, es algo que ni la malicia de los hombres ha podido corromper ni el paso del tiempo destruir.

Concluye Espinosa diciendo que toda ley divina universal, que enseña la Escritura, ha llegado incorrupta a nuestras manos. Pero, aparte de ella, hay otras cosas de las que no podemos dudar que nos hayan sido transmitidas de buena fe, a saber, los hechos principales de las historias de la Escritura, por ser perfectamente conocidos por todos, dado que, antiguamente, el pueblo de los judíos solía cantar en los Salmos los antiguos hechos de la nación. Una síntesis de las acciones de Cristo y su pasión también fue inmediatamente divulgada por todo el Imperio Romano. A menos que la mayor parte de los hombres se hayan puesto de acuerdo, lo cual es increíble, no cabe pues, pensar siquiera que la posteridad nos haya transmitido el contenido principal de esas historias de forma distinta de como lo había recibido.

Espinosa dice que toda adulteración o error solo pudo alcanzar al resto, es decir, a tal o cual circunstancia de la historia o profecía, a fin de mover más al pueblo a la devoción. O a éste o aquel milagro, para que desconcertara a los filósofos. O, finalmente a las cosas especulativas (cuando comenzaron los cismáticos a introducir las en la religión), para que cada cual avalara sus ficciones con el abusivo recurso a la autoridad divina. “Pero que estas cosas estén o no corrompidas”, atañe muy poco a la salvación, como prueba en el capítulo XIII, y en el cap. II (TTP, II)

Dentro de esta gran crítica que Espinosa hace a la religión, si finalmente dice que toda la Ley universal, como buen rabino, ha llegado incorrupta a nosotros, es que presenta muchas garantías de veracidad para que la aceptemos y seamos salvados por obedecer la ley de Dios, según los judíos. Lo que no dice Espinosa es que para los cristianos, Jesús nos salvó a todos los hombres y lo que hemos de hacer es simplemente aceptarlo, reconociendo esta aceptación en el sacramento del bautismo, como los judíos se reconocen en la circuncisión.

5.- El método en la filosofía política.

El pueblo de Israel, como pueblo elegido por Yahvé, había expresado por escrito, en hebreo, su experiencia política desde la creación del mundo, hasta la época de los Macabeos, siglo I. a. C. Esta experiencia relata la Alianza de Yahvé con el pueblo de Israel. Baruch, al pertenecer a la comunidad judía, tuvo una gran formación de la Ley de la Torah, que le preparó de adulto para poder estar cerca de los cargos políticos y ser consejero de las decisiones del estado, pues la experiencia del pueblo de Israel servía para entender también cualquier gobierno del mundo. Cuando publicó su TTP el gobierno holandés conoció su gran valía teológica política, y Espinosa pudo aportar su reflexión sobre la política de su época, pues su intención es que su pensamiento político tuviera una utilidad práctica.

El caso de la monarquía aragonesa que reflexiona Espinosa también puede estar en el pensamiento de Maquiavelo. Para Maquiavelo, tal como explica en su obra el *Príncipe*, Fernando el católico podría ser el ejemplo real que estaría pensando, al explicar la política interesada de algunos monarcas. (1998, 34) Ya que el reino catalano-aragonés, había caído en decadencia a causa de la epidemia de la peste, que había disminuido la población de los jóvenes que obtenían la riqueza para el reino, del comercio. Mientras que en Castilla, al producir lana merina de las ovejas, que no fueron afectadas por la peste, no entraron en crisis económica. Y Fernando de Aragón se casó con interés económico con Isabel, para sacar al reino catalano-aragonés de la crisis económica. Aunque Maquiavelo no dice expresamente que Fernando el católico es el protagonista de su libro el *Príncipe*, quizá sí que esté pensando en él, pues en aquella época también el Reino de Nápoles pertenecía a la corona de Aragón. Espinosa sí que lo menciona concretamente como ejemplo político, y nos indica que al unirse con Castilla, los castellanos le pusieron la condición de que eliminase algunos derechos de la población que no se tenían en Castilla, para no crear un agravio comparativo. En cualquier caso, la historia nos ha de permitir entender el presente, así en la actualidad, vemos que Cataluña quiere independizarse tanto de Aragón como de España, y quizá es porque quiere recuperar aquellas leyes propias.

Creo que Espinosa, sigue manteniendo la religión judía en su política. Toda la revelación que inspiró a Los libros Santos, sigue formando parte de la manera de pensar la política de Espinosa, es decir, parte de la Alianza teológica del pueblo de Israel con Yahvé, para deducir sus aplicaciones en la práctica. Pes aquella Alianza es también un Pacto, sobre el que fundamenta su política. Como resulta que, Los libros santos de los judíos no tenían ninguna pretensión histórica, no pretendían relatar crónicas, sino expresar la Alianza con Dios, simbolizada por el arcoíris, los historiadores de la época romana como Tácito, y el mismo Espinosa han de traducir al lenguaje científico, aquellos relatos de la manifestación de Dios en la historia. En el caso de Espinosa, había de extraer de aquellos relatos sagrados, contenidos compatibles con la ciencia experimental de su época, para darles credibilidad.

Como indica Francisco José Martínez, el método de la filosofía política parte de la idea, contra Hobbes, de que la política tienen que ver más con los afectos y las pasiones, que con la razón. Por ello no considera dichos afectos como vicios que execrar, sino como

propiedades necesarias de la naturaleza humana, que tienen que ser conocidas tal como son realmente, para poder ser utilizadas y en su caso, modificadas en lo posible.

Pero frente al racionalismo de su época, dominante en el neo estoicismo y en Descartes por ejemplo, Espinosa no piensa que la razón se pueda oponer de forma nítida y frontal a las pasiones, sino más bien que la razón se basa en un uso apropiado y prudente de las pasiones, especialmente de las pasiones activas o de los aspectos más activos de las pasiones. Vemos de nuevo como, en Espinosa, la normatividad teórica abstracta cede ante el respeto por la empiría y la práctica real. (2008, 408)

En este sentido, también la Biblia contiene muchas historias de vida, que tienen en cuenta la condición pasional de la naturaleza humana, tal como la entiende la literatura judía. Es la manera de ser de cada político y sus influencias con las demás personas, la que hace la experiencia histórica política. La pretensión de los libros santos judíos es la que los hombres no se alejen del pacto con Yahvé, y recuerden siempre aquel arco iris, símbolo del pacto entre Yahvé y Noé. Pues siempre que se alejan de Dios, la política no va bien. Siguiendo esta metáfora, en nuestra época actual también podemos interpretar desde este punto de vista teológico, que nos hemos alejado de aquel del Arco Iris, y por eso tenemos un diluvio económico. O traducido a la filosofía, desde una ontología espinosiana, los políticos se han dejado llevar por sus pasiones y no han buscado el bien útil de sus ciudadanos.

El ataque a la metafísica por la filosofía empirista anglicana, también es fruto de la pretensión de debilitar ideológicamente al poder católico, pues la metafísica había prestado un gran auxilio a la religión católica cuyo poder político se centraba en el Papa de Roma, al cual ni los príncipes alemanes ni Enrique VIII quisieron obedecer. En el caso de la religión anglicana, fue el capricho de este rey para divorciarse el que les llevó a romper con el poder católico romano, contrario al divorcio. Y esta oposición al poder del Papa, que ha dado lugar a las guerras entre protestantes y católicos en la Europa de Espinosa, se ha trasladado también al terreno de la filosofía, en concreto en el ataque a la metafísica.

En la actualidad ha resurgido una defensa nueva de la unión entre fe y razón, desde la fenomenología, también en un país católico como es Francia. No es de extrañar pues que este movimiento del pensamiento francés de los últimos 20 años no esté conforme con la filosofía analítica anglosajona que ha reducido la filosofía a una reflexión sobre la ciencia.

5.1. El estado teocrático de los hebreos

Espinosa considera que el estado teocrático de los hebreos pudo ser eterno, sin embargo ya nadie lo puede imitar ni es aconsejable hacerlo. Pues, si hubiera quienes quisieran transferir su derecho a Dios, deberían pactarlo expresamente con él, como hicieron los hebreos. Para lo cual habría que contar no solo con la voluntad de los que lo transfieren, sino también con la de Dios, al que habría que transferirlo. Ahora bien, Dios ha revelado, por medio de los apóstoles que su pacto ya no se escribe con tinta ni con planchas de piedra, sino con el espíritu de Dios en los corazones (*Corintios*, 33). Al menos los judíos aunque no reconozcan que Jesús es también hombre y Dios, el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad, si que lo aceptan como apóstol y también a sus revelaciones. Sin embargo, el reino de Israel sí que tuvo su continuidad en el pueblo de Israel, que somos toda la humanidad, y por eso el pacto con Dios sigue aun vivo con todos los ciudadanos del mundo, pues el pueblo elegido de los judíos representa a toda la humanidad.

No obstante, Espinosa nos dice que, aunque ese “Estado del reino de Israel, no sea imitable en todo, tuvo muchos elementos dignos de señalar y que quizá fuera muy aconsejable imitar” (TTP, XVIII). El objetivo de Espinosa no es el de tratar expresamente al Estado en sí, sino estudiar como Platón en su obra la *República*, al filósofo-rey, al gobernante, (1872, 459) pero que Espinosa, lo llama la suprema majestad, para que rija el derecho del Estado. Con la Alianza con Yahvé, simbolizado por el Arco Iris, los hebreos transfirieron a Dios el poder de legislar, y de orientar sus vidas, como al gran *Leviatán* de Hobbes. Pero después Moisés hablaba directamente con Yahvé y ejercía el derecho de suprema majestad para gobernar al pueblo. Era un gobierno teocrático, Yahvé caminaba con su pueblo durante el Éxodo y en el tabernáculo, en el trono del Arca de la Alianza, a la cual solo tenía acceso Moisés y los sumos sacerdotes, indicaba a Moisés lo que debía hacer. Así se entiende el gobierno de Dios al pueblo hebreo. El gobierno del único Dios del universo sobre su pueblo elegido.

Al examinar la historia de los hebreos encontraremos las siguientes aspectos:

1º que no hubo ninguna secta religiosa hasta que durante el segundo Estado, los pontífices tuvieron autoridad de legislar y de resolver los asuntos del Estado y que para que su autoridad fuera eterna, usurparon el derecho del principado y quisieron, en fin que les dieran el nombre de reyes. La razón es clara, durante el primer Estado, ningún decreto podía llevar el nombre del pontífice, puesto que los pontífices no tenían derecho alguno de legislar, sino tan solo de dar las respuestas de Dios, a petición de los príncipes o de los concilios. No podían tener, pues, deseo alguno de defender lo aceptado por el uso. Porque la única forma en que podían conservar segura su libertad, en contra de la voluntad de los príncipes, era manteniendo incorruptas la leyes. Pero, una vez que adquirieron, junto con el principado la potestad de gestionar los asuntos del Estado y el derecho del principado, comenzó cada uno a buscar, tanto en la religión como en los demás, su propia gloria, regulándolo todo con su autoridad pontifical, y decretando diariamente cosas nuevas sobre las ceremonias, sobre la fe y sobre todo orden de cosas, pretendiendo que todo ello fuera tan sagrado y de tanta autoridad como las leyes de Moisés. De donde resultó que la religión degenerara en una superstición fatal y que se corrompiera el

verdadero sentido y la interpretación de las leyes. A lo cual se añadió todavía que, mientras los pontífices, al comienzo de la restauración del Estado, se abrían camino hacia el principado, hacían todo tipo de conexiones para atraerse a la plebe, por lo que aprobaban sus acciones, aunque fueran impías y adaptaban la Escritura a sus pésimas costumbres.

2° Malaquías, al menos, lo confirma en los términos más tajantes. Pues, después de increpar a los sacerdotes de su tiempo, llamándoles despreciadores del nombre de Dios, prosigue castigándolos así:

El pontífice custodia la ciencia y sus labios buscan la ley, porque es el emisario de Dios. Vosotros, en cambio, os habéis apartado del camino y habéis hecho que la ley sea tropiezo para muchos; corrompisteis el aspecto de Levi, dice el Dios de los ejércitos (*1Malaquías* 2,7 ss.)

Sigue acusándoles de interpretar arbitrariamente las leyes y de no mirar para nada a Dios, sino tan solo a las personas. Lo cierto es que los pontífices nunca lograron hacer esto con tal cautela, que no lo advirtieron los más avisados. De ahí que éstos llegaron, en su audacia, a sostener que no debían estar sujetos a otras leyes que las escritas mientras que los decretos que por error los fariseos) llamaban tradiciones de los padres, no había por qué observarlos. La adulación de los pontífices, la corrupción de la religión y de las leyes, y el aumento increíble de ésta dieron sobradas y frecuentes ocasiones para discusiones y altercados, que nunca se logra superar. Porque, cuando los hombres, atizados por la superstición, comienzan a disputar, y ambos bandos cuentan con el apoyo de los magistrados, es imposible que se apacigüen, sino que es inevitable que se dividan en sectas.

3° Los profetas, al ser simples particulares, más que corregir a los hombres, los irritaron con su libertad de amonestar, increpar y reprochar. En cambio, los avisos y castigos de los reyes los doblegaban sin dificultad más aún, hasta a los reyes piadosos les resultaban intolerables a consecuencia de la autoridad que tenían para juzgar qué obras eran piadosas o impías e incluso para castigar a los mismos reyes, si se empeñaban en resolver algún asunto público o privado en contra de su juicio. El rey Asa, que, según atestigua la Escritura, gobernó piadosamente, metió al profeta Ananías en una mazmorra (*Paralipómenos*, 16), porque éste se atrevió a reprenderle e increparle con libertad por el pacto que aquél había hecho con el rey de Aramea. Existen, aparte de éste, otros ejemplos que muestran que la religión recibió más perjuicios que beneficios de tal libertad de los profetas, por no aludir siquiera a las muchas guerras civiles originadas del excesivo derecho que éstos se reservaron.

4° También vale la pena indicar que, mientras el pueblo tuvo en sus manos el gobierno, solo hubo una guerra civil. E incluso no dejó huella alguna, sino que los vencedores se compadecieron de los vencidos, hasta el punto de procurar por todos los medios que recuperaran su antigua dignidad y poder, como ocurrió en la batalla (*Jueces* 20) entre Israel y Benjamín. Mas cuando el pueblo, que no estaba habituado a los reyes, cambió la primera forma del Estado en una monarquía, casi no pusieron fin a las guerras civiles y libraron batallas tan atroces, que su fama superó a todos. Y así, en una sola batalla (casi resulta increíble) los judíos dieron muerte a 500.000 israelitas. (*Paralipómenos*, 13,17)

Aunque los escritores bíblicos no pretendían hacer historia rigurosa como por ejemplo Tácito, pues lo que querían expresar era la teología, sin embargo se pueden obtener muchos datos históricos de estos relatos teológicos, interpretándolos con las ciencias históricas. Así, de estos datos históricos de la Biblia, Espinosa, aplicando su método histórico-crítico y saca las siguientes conclusiones políticas (TTP, XVIII):

-Es muy pernicioso, tanto para la religión como para el estado, otorgar a los sagrados ministros algún derecho de legislar o de administrar los asuntos del Estado. Al contrario, todo marcha con más seguridad si se limitan a no pronunciarse sobre cosa alguna sin ser preguntados, enseñando y haciendo, entre tanto, tan solo lo aceptado y habitualmente practicado.

-Es peligroso relacionar con el derecho divino las cosas puramente especulativas y dictar leyes sobre las opiniones, acerca de las que suelen o pueden disputar los hombres porque el reinado más violento se da allí donde se tiene por un crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar. Donde sucede esto es donde mas suele imperar la ira de la plebe. Y así, Pilatos, por ceder a la cólera de los fariseos, mandó crucificar a Cristo, cuya inocencia conocía. Después, lo fariseos, para deponer a los más ricos de sus dignidades, comenzaron a suscitar disputas religiosas y a acusar a los saduceos de impiedad. Y, siguiendo este ejemplo de los fariseos, comenzaron por doquier los peores hipócritas, agitados por esa misma rabia que llaman celo por el derecho divino, a perseguir a hombres de insigne honradez y notoria virtud y, justamente por ello, envidiados por la masa, recriminado públicamente sus opiniones e incitando contra ellos la ira de la multitud feroz.

Como esta precoz licencia se enmascara de la religión, no es fácil de reprimir, especialmente cuando las supremas potestades han introducido una secta, de la que ellas no son autores. En ese caso, en efecto, no son tenidos por intérpretes del derecho divino, sino por sectarios, es decir, por quienes reconocen a los doctores de dicha secta como intérpretes del derecho divino de ahí que la autoridad de los magistrados tenga, entonces, poco valor para la plebe, y que tenga mucho, en cambio, la autoridad de los doctores, a cuyas interpretaciones debieran someterse los mismo reyes. A fin de evitar, pues estos males, no cabe pensar nada más seguro para el Estado que poner la piedad y el culto religioso en las solas obras, esto es, en la sola práctica de la caridad y la justicia, y dejar el resto al libre juicio de cada uno

-Es muy necesario, tanto para el Estado como para la religión, otorgar a las potestades supremas el derecho de discernir qué es lícito y qué ilícito pues, si este derecho de decidir sobre las acciones no puede ser conocido a los mismos profetas divinos sin gran perjuicio para el Estado y para la religión, mucho menos deberá ser otorgado a quienes ni saben predecir el futuro ni pueden realizar milagros.

-Es nefasto para un pueblo no habituado a vivir bajo reyes y que ya cuenta con leyes propias, elegir un monarca. Pues ni el mismo pueblo podrá soportar tanto poder, ni la autoridad regia podrá admitir leyes y derechos establecidos por otro de inferior autoridad, y mucho menos podrá decidirse a defenderlas, especialmente porque, cuando se las dictó, no se tuvo en cuenta para nada al rey, sino tan solo al pueblo o al consejo que pensaba alcanzar el reinado. De ahí que, si el rey defendiera los antiguos derechos del pueblo parecería ser más bien su esclavo que su señor. El nuevo monarca podrá, pues, su máximo empeño en dictar nuevas leyes y en reforzar, a su conveniencia,

los derechos del Estado y someter al pueblo de forma que no le resulte tan fácil quitar a los reyes su dignidad, como dársela.

Sin embargo, dice Espinosa, que tampoco es menos peligroso quitar de en medio al monarca, aunque conste por todos los medios que es un tirano. El pueblo, acostumbrado a la autoridad regia y solo por ella cohibido, despreciará una menor y se burlará de ella, y por tanto, si elimina a un rey, tendrá necesidad, como antaño los profetas, de elegir a otro en su lugar, El cual no será tirano espontáneamente, sino por necesidad. Pues no habrá razón alguna que le permita ver las manos de los ciudadanos ensangrentadas con la muerte regia y que se glorían del parricidio, cual de una buena acción que ha realizado con el único propósito de que le será de ejemplo. Porque si quiere ser rey y no reconocer que el pueblo es juez de reyes y su propio señor, debe negar la muerte de su antecesor y dar, por el contrario, un ejemplo a su favor, para que el pueblo no ose cometer de nuevo tal crimen. No podrá, sin embargo, evitar fácilmente la muerte de tirano con la muerte de los ciudadanos, a menos que defienda también la causa del tirano anterior y siga, por tanto sus mismos pasos. Por eso es un hecho comprobado que el pueblo ha logrado cambiar muchas veces de tirano, más nunca suprimirlo. Ni ha podido tampoco transformar un Estado monárquico en otro de estructura distinta. Espinosa pone tres ejemplos en el pueblo inglés, en el romano y en Holanda, (TTP, Cap. XVIII) con los que confirma sus deducciones que ha obtenido de la experiencia de Yahvé en la historia del pueblo de Israel, aplicándoles su método histórico-crítico y transformando aquellos relatos teológicos en principios políticos. En este caso ha deducido de la historia de Israel que la forma de gobierno de cada Estado debe ser necesariamente mantenida y que no puede ser cambiada sin peligro de su ruina total. Pues cuando un gobernante sigue los preceptos de Yahvé y es cambiado bruscamente por otro, se aleja del pacto con Yahvé, y Dios los castiga con la ruina total. Como le pasó al pueblo judío en el exilio con Nabucodonosor, por haberse alejado del pacto con Yahvé.

En realidad para Espinosa siempre gobierna Yahvé en el mundo, y cuando los hombres se alejan del pacto que Noé hizo con él, vuelve a sufrir un castigo. Pero esta idea teológica el filósofo la traduce en una metafísica que parece panteísta, al traducir la idea que Dios está en todas partes por su identificación con la Naturaleza. Pero como dice Miguel Beltrán Dios y el Mundo están separados. Y el Dios del pueblo de Israel sigue siendo para Espinosa trascendente. Aunque no crea en el milagro de la encarnación.

5.2 Historia del estado hebreo.

Espinosa no quiere afirmar que a la doctrina de la Escritura no le pertenezca nada que no sea puramente especulativo, puesto que en el capítulo XII ha aducido algunas verdades de este tipo como fundamento de la Escritura (TTP, Cap. XIII). Por ejemplo la del principio del bien y de la felicidad para todos, que anticipa Stuart Mill en su obra *El utilitarismo*: “el máximo bien para el mayor número de personas” (2001, 15) Espinosa encuentra que en la historia del pueblo hebreo también aparece este principio ético. Nos comenta que la verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste

exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo bien. Pues quien se considera más feliz, porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud. Ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal del otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera. Así, pues, en la historia del pueblo hebreo, aparece esta idea ética, cuando Dios les dice al pueblo judío con preferencia a otras naciones, pero les tienen que obedecer, también Yahvé está cerca de ellos y no de los demás. Que solo a ellos les ha “prescrito leyes justas” (*Deuteronomio*, 4,8). En fin, que solo a ellos, posponiendo a los demás, se les dio a conocer, etc, habla adaptándose a su capacidad. Ahora bien, los hebreos, como confirma Moisés (*Deuteronomio*, 9, 67) no habían conocido la verdadera felicidad porque no compartieron esa elección divina con los demás pueblos. Sin embargo hemos de pensar que aquel pueblo de Israel somos toda la humanidad, y que Dios no se reveló para unos cuantos elegidos, sino para todos. En este sentido los judíos se han cerrado en sus guetos y no han extendido su elección al resto de la humanidad como han hecho los cristianos y los musulmanes.

Cuando Espinosa dice que Moisés, en los pasajes del Pentateuco, habló adaptándose a la capacidad de los hebreos, no pretende Espinosa, negar que Dios les haya prescrito a ellos solo esas leyes del Pentateuco, ni que sólo les haya hablado a ellos. Solo quieren decir que Moisés, quiso amonestar a los hebreos a que se unieran más a Dios mediante un culto acorde con su mentalidad infantil. Pero que podían ser ejemplo para los demás pueblos de la tierra.

Espinosa aplica su método geométrico axiomático a la historia teológica de Los Libros Santos, y obtiene las siguientes definiciones de gobierno de Dios, auxilio divino, externo e interno, elección de Dios, y fortuna.

DEFINICIÓN 1, Gobierno de Dios:

“Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales, pues las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son más que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas. Es lo mismo que decir que todas las cosas se hacen según las leyes de la naturaleza o que son ordenadas por el decreto de Dios y su gobierno. Y, como además el poder de todas las cosas naturales no es más que el mismo poder de Dios, único que todo lo hace y determina, se sigue que toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino, en cuanto que actúa por la naturaleza humana o por las cosas exteriores a ella”. (TTP, Cap. III)

DEFINICIÓN 2, Auxilio de Dios “Podemos llamar auxilio interno de Dios a cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de su propio ser. Y auxilio externo de Dios, a toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las causas externas.”(TTP, Cap. III)

DEFINICIÓN 3, Elección divina.

Dado que nadie puede hacer nada, sino en virtud de un orden predeterminado de la naturaleza, es decir por el gobierno y el decreto eterno de Dios, se sigue que nadie elige para sí una forma de vida ni hace nada, si no es por una singular vocación de Dios, que eligió a éste, y no a otros, para esta obra o para esta forma de vida. (TTP Cap. III)

DEFINICIÓN 4, Fortuna. “No entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e intemporales”. (TTP, Cap. III)

Espinosa después demuestra que la nación hebrea fue elegida por Dios con preferencia a las demás. Y para argumentarlo nos dice tres objetos principales de su método histórico-crítico:

1. Entender las cosas por sus primeras causas. “Causas próximas”
2. Dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud. “Causas eficientes”
3. Vivir en seguridad y con un cuerpo sano.

Los medios que sirven para el primero y el segundo objetivo residen en la misma naturaleza humana. Su adquisición depende de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana. Por eso estos dones no son peculiares de ninguna nación, sino que han sido siempre patrimonio de todo el género humano. En cambio los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas. Por eso, se llaman bienes de fortuna: porque dependen, sobre todo, del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconocemos, y en este sentido el necio es casi tan feliz o infeliz como el sabio.

De la aplicación de su método histórico-crítico a la historia teológica del pueblo elegido, Espinosa deduce el siguiente principio: que para vivir con seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad. Ahora bien, para formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y una vigilancia no mediocre. Por tanto la sociedad más segura y estable, y “la menos expuesta a los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes”. Espinosa no menciona aquí a Platón pero se está refiriendo también a la selección de los gobernantes filósofos entre la casta de los vigilantes, a los cuales les predomina la virtud de la sabiduría, como explica en *República VII* (1872, 501). Y a la inversa, aquella que está formada por hombres torpes, depende, en su mayor parte, de la fortuna y es menos estable. Y, si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección ajena y no a la propia. Si llega a suponer grandes peligros y las cosas le resultan favorables, no podrá menos de admirar el gobierno de Dios y adorarle (en cuanto que Dios actúa a través de causas externas ocultas, no en cuanto que actúa por la naturaleza y la mente humanas), puesto que le ha sucedido algo realmente inesperado que incluso puede ser tenido por un milagro. Por consiguiente, lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas. En definitiva este principio político lo ha deducido, no de su ontología metafísica, sino de la teología hebrea.

Finalmente, Espinosa aplica este principio hebreo y también platónico de buenos gobernantes, y demuestra que la sociedad bien organizada de los hebreos fue la causa de su elección por Dios. Nos dice que la nación hebrea no fue elegida por Dios antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de la fortuna, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años. La misma Escritura lo hace constar con toda claridad, que los hebreos solo superaron a las otras naciones en seguridad de la vida y en que lograron vencer grandes peligros, gracias, sobre todo al auxilio externo de Dios. En lo demás fueron iguales a los otros pueblos, y Dios fue igualmente propicio a todos. El pueblo hebreo tampoco fue elegido por su gran entendimiento sobre la religión y la virtud. Puesto que en esto también fueron iguales a los demás pueblos.

El método histórico-crítico obtiene las ideas políticas y sociales del examen de los relatos teológicos del pueblo judío elegido por Dios. Pues aquellos relatos de los Libros santos no tenían ninguna intención histórica de relatar crónicas rigurosas, como las de Tácito, por ejemplo

En definitiva, la única causa de su elección y vocación consistió en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades. Espinosa deduce de los Libros Santos que el pacto de Dios ya desde la época de Noé, proporcionó a la nación judía esta estabilidad. Dios no prometió nada más a los patriarcas y a sus sucesores que esta estabilidad. En la misma Ley, no se promete, a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida. Y a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades.

Parece que Dios eligió al pueblo hebreo porque prometían posibilidades de mantener un pacto con Él. Los cristianos consideraron que este pacto, simbolizado por el Arco Iris se hacía a todos los pueblos de la tierra, que el pueblo de Israel somos todos.

De aquí también deduce Espinosa otro principio aplicable a toda la humanidad: que el fin de toda la sociedad y de todo Estado es vivir seguro y cómodamente. Ahora bien, el Estado no puede subsistir más que con leyes que obliguen a todo el mundo, pues, si todos los miembros de una sociedad quieren eximirse de las leyes, disolverá ipso facto la sociedad y destruirán el Estado. De ahí que a la sociedad de los hebreos no se le pudo prometer otra cosa, a cambio de la constante observancia de las leyes, que la seguridad de la vida y sus comodidades. Y al revés, a cambio de la contumacia, no se le podía predecir ningún suplicio más seguro que la ruina del Estado y los males que de ahí suelen seguirse. A los que se añadirían otros especiales, derivados de la particular constitución de su Estado. En este sentido piensa como Hobbes, en su obra el *Leviatán*, (1978, 90). Aunque Espinosa no va a un hipotético estado de naturaleza para justificar sus afirmaciones, sino que analiza el origen de la sociedad que ya tiene en el relato de los Libros Santos y les aplica el método científico histórico-crítico. Hobbes y Rousseau, cuando hablan de estado de la naturaleza quizás se refieren a los pueblos suyos contemporáneos que iban descubriendo los en aquella época. Como en la actualidad la continuación del método histórico-crítico en la antropología social y cultural estudia los pueblos primitivos del presente para encontrar explicaciones a la prehistoria. Así, como explica Evans Pritchard, en su obra antropológica, *Brujería y magia entre los azandes*, los antropólogos conviven con las tribus primitivas y en su diario de campo recogen datos que luego examinan científicamente. (1976, 27) Así también, indica Marvin Harris en su obra *El desarrollo de la teoría antropológica*, los antropólogos usan el método científico

y van proponiendo hipótesis. (199, 56) Para Espinosa el “diario de campo “son los libros santos, a los cuales les aplica el método geométrico de las ciencia experimental de su época de Galileo, Bacon, Descartes...

Quizás por eso el pueblo judío siempre pensó que como el primer exilio en Babilonia fue debido al alejamiento del pacto con Yahvé. Así también pensarían que su exilio en su Diáspora era debida a no seguir la obediencia de Dios simbolizada por el Arco Iris. Y al mejorar su actitud, esperaban volver algún día a Israel, como así lo consiguieron en 1948. Pero el peligro de seguir las prescripciones de los Libros Santos es el de caer en el fanatismo. Pues el pueblo de Israel somos toda la humanidad, y quizá los judíos podrían haber seguido viviendo en cualquier parte del mundo, después de superar la exterminación industrial de los judíos que sufrieron durante la Alemania nazi. Muchos judíos después del holocausto mantuvieron más todavía su fe en Yahvé, como si les hubiera puesto a prueba. Pero muchos otros abandonaron la fe en Él, pues se sentían abandonados por Dios.

También las leyes del Antiguo Testamento solo fueron reveladas y prescritas a los judíos. Puesto que, como Dios solo los había elegido para formar una sociedad y un Estado singulares era necesario que tuvieran también unas leyes especiales. En cuanto a si Dios también prescribió a otras naciones leyes especiales y si se reveló a sus legisladores en forma de profecías es decir, bajo aquellos atributos con los que ellos solían imaginar a Dios, Espinosa nos dice que es algo que no resulta suficientemente claro.

Una cosa está clara por la misma Escritura es la que también las otras naciones recibieron el Estado y sus leyes particulares del gobierno externo de Dios. Espinosa aduce para probarlo dos pasajes de la Escritura. En Génesis 15, 18-20, se cuenta que Melquíades fue rey de Jerusalén y pontífice del Dios altísimo, y que, como incumbía al pontífice, Números 6,23, bendijo a Abraham. Y finalmente, que Abraham, predilecto de Dios, entregó a este pontífice de Dios la décima parte de todo su botín. Todo lo cual muestra con suficiente claridad que Dios, antes de fundar la nación israelita, constituyó reyes y pontífices en Jerusalén y les prescribió ritos y leyes. Si hizo esto en forma de profecías, no está suficientemente claro para Espinosa. Él cree que Mientras vivía allí Abraham, observó religiosamente aquellas leyes. Abraham no recibió de Dios ningún rito especial. Y sin embargo, se dice en Génesis 26,5 que Abraham observó el culto, los mandatos, las instituciones y las leyes de Dios, lo cual hay que referir sin duda al culto, mandatos, instituciones y leyes del rey Melquisedec. Y Malaquías, 1, 10.11 increpa a los judíos con estas palabras:

¿Quién es el que de entre vosotros, cerrará las puertas (del Templo) pero que no en vano se ponga el fuego sobre mi altar? No me complazco en vosotros, etc. Porque, desde el oriente hasta el poniente, mi nombre es grande entre las naciones, y por todas partes se me traen perfumes y oblaciones puras. Porque grande es mi nombre entre las naciones, dice el Dios de los ejércitos (*Melquisedec*, 6,2).

Espinosa, al analizar la lengua hebrea, en la que los verbos solo tienen tres tiempos, considera que estas palabras no admiten otro tiempo que el presente, y por eso son testimonio más que suficiente de que, en aquella época de su presente, los judíos no eran más queridos de Dios que las otras naciones. Que incluso Dios se dio a conocer a otras naciones con milagros, como a los judíos de entonces. Además los judíos podían haber recuperado parcialmente su Estado sin milagros. Y las otras naciones también hacían ritos y ceremonias con las que eran gratas a Dios. De lo analizado en esta especie de “diario

de campo” de los relatos de los Libros Santos, Espinosa prueba su hipótesis sobre la elección del pueblo judío,

“me basta con haber mostrado que la elección de los judíos no se refería más que a la felicidad temporal del cuerpo y a la libertad o al Estado, y al modo y los medios con que lo formaron. Y por consiguiente también a las leyes, en cuanto que eran necesarias para establecer aquel Estado particular y, finalmente, al modo como ellas fueron reveladas (TTP, Cap. III).

En todo lo demás, en lo que reside la verdadera felicidad del hombre, los judíos eran iguales a los otros pueblos.

Por consiguiente, cuando en los Libros santos (*Deuteronomio*, 4,7) se dice que ninguna nación tiene Dioses que entender tan cercanos a ella como los judíos tienen a Dios, hay que entender que eso solo se refiere al Estado, y a aquella época, en que les sucedieron tantos milagros. Pues, en cuanto a la inteligencia y a la virtud, es decir, en cuanto a la beatitud, Dios es, igualmente propicio a todos. Y esto consta por la misma Escritura. Dice por ejemplo el salmista: “Dios está cercano a todos los que le invocan, a todos los que que le invocan de verdad” (*Salmos*, 145, 18). Y también en el mismo Salmo : Dios es benigno con todos, y su misericordia se extiende a todo cuanto hizo. (*Salmos*, 9) En los Salmos también se dice claramente que Dios dio a todos el mismo entendimiento, con estas palabras: “el cual forma del mismo modo su corazón,” (*Salmo*, 33, 15) ya que los hebreos creían que el corazón era la sede del alma y del entendimiento. Además, en Job consta que Dios prescribió a todo el género humano esta ley: “reverenciar a Dios y evitar toda mala obra, u obrar bien”. (*Job*, 2,28) De ahí que, aunque Job era gentil, fue el más grato de todos a Dios, porque los superó a todos en piedad y en religión. Finalmente en Jonás, consta clarísimamente que Dios se muestra con todos, y no sólo con los judíos, propicio, misericordioso, indulgente, amplio en benignidad y pesaroso del mal. Dice, en efecto Jonás, “por eso yo decidí anteriormente huir a Tarsis, porque sabía (a saber, por las palabras de Moisés, recogidas en Éxodo, 34,6) que tú eres un Dios propicio, misericordioso, etc(*Jonás* 4,2)” y que, por tanto, perdonaría a los gentiles ninivitas.

Espinosa concluye su argumentación diciendo que:

dado que Dios es igualmente propicio a todos y que los hebreos solo han sido elegidos por Dios en relación a la sociedad y al Estado, ningún judío, considerado exclusivamente fuera de la sociedad y del Estado, posee ningún don de Dios por encima de los demás y no se diferencia en nada de un gentil. (TTP, Cap. III)

Espinosa prueba otra hipótesis de su investigación en relación a los profetas. Nos explica que como Dios es igualmente benigno, misericordioso, etc, con todos, y que el oficio de profeta no consistía tanto en enseñar las leyes peculiares de la patria, cuanto la verdadera virtud y en invitar a los hombres a practicarla, por lo tanto todas las naciones tuvieron profetas, además el don profético no fue peculiar de los hebreos.

Esto lo confirma la aplicación de su método histórico-crítico tanto a los relatos teológicos sagrados como en la historia profana. Los relatos teológicos del A.T. no dicen claramente que otras naciones tuvieron tantos profetas como los hebreos, ni siguiera que un profeta gentil fuera enviado por Dios a otros pueblos, debido a que los hebreos solo se preocuparon de escribir sus cosas y no las de los otros pueblos. Pero en el A.T. se constata que hombres paganos e incircuncisos, como Noé, Enoc, Bimele, Balaam, etc,

profetizaron, y que, además, los profetas hebreos fueron enviados por Dios, no solo a su nación sino también a otras muchas.

San Pablo dice. “¿cuál es, pues, la superioridad del judío o cuál la utilidad de la circuncisión? Incalculables, ya que la principal consiste en que se le han confiado las alocuciones de Dios”. (*Romanos*, 3, 1-2) Espinosa dice que si se presta atención a la doctrina central que Pablo quiere enseñar aquí, no se encuentra nada que se oponga a lo que él ha explicado. En el pasaje dice que “Dios es Dios de los judíos y de los gentiles”. (TTP, Cap. III) Y después añade: “si el circunciso se aparta de la ley, la circuncisión se habrá convertido en prepucio; y, por el contrario, si el prepucio observa los preceptos de la ley, su prepucio se repuntará como circuncisión (TTP, Cap. III) “y después (3,9 y 4,15) dice que todos, judíos y gentiles, estuvieron igualmente bajo el pecado” (TTP, Cap. III); pero que, sin precepto y ley, no hay pecado. De donde se desprende con toda evidencia que la ley fue revelada (como ya antes se demostró en Job 28,28) absolutamente a todos y que todos vivieron bajo ella. Aquí se entiende la ley que solo se refiere a la verdadera virtud, no aquella que se establece en orden a la constitución de un Estado concreto y se adapta a la idiosincrasia de una nación. Pablo concluye, finalmente, diciendo que, puesto que Dios es Dios de todas las naciones, es decir, igualmente propicio a todos, puesto que todos que todos habían estado por igual bajo la ley y el pecado, Dios envió a su Cristo a todas las naciones, para que librara a todas por igual de la esclavitud de la ley, a fin de que obraran bien, no ya por mandato de la ley, sino por una constante decisión interior. Espinosa nos dice que Pablo responde a las objeciones de los judíos adaptándose a la capacidad y a las opiniones propias de los judíos de aquella época. Así también para enseñar lo que en parte había visto y en parte había oído, él era griego con los griegos y judío con los judíos.

Además Espinosa considera que la elección de los hebreos no fue temporal y únicamente en orden al Estado, sino eterna. Pues los judíos han sobrevivido largos años, después de la pérdida de su Estado, dispersos por todas partes y separados de todas las naciones como no ha sucedido con ningún otro pueblo. Además, las Sagradas Escrituras parecen enseñar en muchos lugares que Dios ha elegido para sí a los judíos para siempre. Por consiguiente, aunque perdieron el Estado, siguen siendo los elegidos de Dios.

Los pasajes que más claramente prueban, según ellos creen, esta eterna elección, son principalmente los siguientes dice Espinosa. En primer lugar, Jeremías (31,26) donde el profeta declara que la semilla de Israel seguirá siendo por siempre el pueblo de Dios, comparado a los judíos con el orden fijo de los cielos y de la naturaleza. En segundo lugar, en Ezequiel (30,22), el profeta parece querer decir que, aunque los judíos decidieran abandonar el culto divino, Dios los reunirá de todas las regiones en que estaban dispersos y los conducirá al desierto de los pueblos, como condujera a sus padres al desierto de Egipto. Y que, tras haberlos segregado de los rebeldes y de los débiles, los llevará finalmente, de allí al monte de su santidad, donde le rendirá culto toda la familia de Israel.

Espinosa muestra por la misma Escritura que Dios no eligió para siempre a los hebreos, sino en las mismas condiciones en que había elegido antes a los cananeos. Pues también estos, ya tuvieron pontífices que veneraban religiosamente a Dios. Y, no obstante, a causa de su molición, de su pereza y de su falso culto, Dios los rechazó. Y así, Moisés (*Levítico*, 18, 27) advierte a los israelitas que no se manchen con los incestos, como los cananeos, para que no los vomite la tierra, como vomitó a aquellos pueblos que

habitaban aquellos lugares. Y *Deuteronomio* les amenaza en los términos más explícitos con la ruina total, diciendo: “os aseguro hoy que pereceréis totalmente; como los pueblos que Dios hace perecer ante vuestra presencia, así pereceréis vosotros”. (*Deuteronomio*, 8, 19) Se hallan en la Ley otros pasajes por el estilo que indican de forma explícita que Dios no eligió a la nación hebrea sin condiciones y para siempre.

Aunque los profetas predijeron a los judíos una alianza nueva y eterna, de conocimiento, amor y gracia, se promete a los piadosos. Pues, en el mismo capítulo de Ezequiel explica Espinosa, (*Ezequiel*, 200, 32) se dice expresamente que Dios separó de ellos a los rebeldes y a los débiles. Y en *Sofonías* 3,12, se dice que Dios quitará de en medio a los soberbios y hará subsistir a los pobres. Ahora bien, como esta elección se refiere a la verdadera virtud, no cabe pensar que solo haya sido prometida a los judíos piadosos, con exclusión de los demás, sino que hay que creer abiertamente que los auténticos profetas, todas las naciones tenían, también prometieron a los fieles de sus naciones esa misma elección y los consolaron con ella. Por consiguiente, esa alianza eterna de conocimiento y de amor de Dios es universal, como consta ahí que, en este aspecto, no hay que admitir diferencia alguna entre los judíos y los gentiles, ni tampoco, por tanto hay que atribuirles una particular elección, aparte de la que ha explicado. Y en cuanto a los profetas, al referirse a esta elección, que sólo concierne a la verdadera virtud mezclan muchas cosas sobre los sacrificios y otras ceremonias, y sobre la reconstrucción del Templo y de la ciudad, es que quisieron explicar, las cosas espirituales con tales figura, a fin de indicar al mismo tiempo a los judíos, de quienes eran profetas, que la restauración del Estado y del Templo había que esperarla en la época de Ciro. Los judíos hoy no tienen pues, absolutamente nada que puedan atribuirse por encima de todas las naciones.

En conclusión, la elección solo es peculiar de los judíos en cuanto al Estado y a las comodidades del cuerpo (puesto que solo esto puede distinguir a una nación de otra) pero que, por lo que toca al entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra, y que en en este sentido, ninguna es elegida por Dios con preferencia a otra.

En la investigación sobre la historia de los hebreos, en la que aplica su método geométrico e histórico-crítico deductivo, el filósofo judío recoge muchos ejemplos del AT, de lo que la divina revelación ha enseñado en otro tiempo a Moisés. (TTP, Cap. XVIII) Estos ejemplos están de acuerdo con su teoría sobre la substancia, la divinidad y le sirven de empiría.

La aplicación de su método geométrico e histórico-crítico, también la aplica a la experiencia de las pasiones humanas. En los Libros santos ha deducido que la conservación del Estado depende principalmente de la fidelidad de los súbditos, de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales. Pero también hay que guiarlos para que mantengan constantemente su fidelidad y su virtud. El psicólogo Espinosa, observa que todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, son hombres con sus pasiones, que rehúyen del trabajo y responden al placer. Más aún, quienes solo han experimentado la variedad de temperamentos de la masa, dudan mucho que se pueda conseguir, ya que que ésta no es regida por la razón, sino tan solo por la pasión, es solicitada por todas partes y muy fácilmente se deja corromper por la avaricia o por el lujo. Cada uno, en efecto, piensa ser el único en saberlo todo y quiere controlarlo todo con su ingenio. Juzga que algo es justo o injusto, lícito o ilícito, según que crea que redunde en beneficio o perjuicio suyo. Por ambición, desprecia a sus iguales y no

consiente ser gobernado por ellos. Por envidia de mejor fama o de riqueza, que nunca es igual, desea el mal de otro y se complace en él.

Pero no es necesario enumerarlo todo, ya que todos saben cuánto crimen aconsejan a los hombres el descontento con lo presente y el deseo de novedades, cuánto la ira desenfadada, cuánto la pobreza despreciada y cuándo dominan e inquietan sus almas (animus)

Es pues, tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude. Más aun, hay que establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades. Ahora bien, por más que la necesidad ha forzado a los hombres a elegir multitud de medios en este sentido, nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos y que quienes detentan su autoridad, no temieran más a los primeros que a los segundos. Espinosa también pone otros ejemplos, ya de la historia constatada de forma rigurosa, de la República Romana, que corroboran la idea obtenida antes de la teología hebrea. Nos dice que Roma se mantuvo fuerte como ninguna frente a sus enemigos y fue muchas veces vencida y míseramente oprimida por sus ciudadanos, especialmente en la guerra civil de Vespasiano contra Vitelio. En este caso, los anales de la Historia Antigua de Roma, ya no son tanto el resultado de su aplicación de su método histórico-crítico (TTP, Cap. XVII) pues aquellos relatos de Roma no tenían ninguna intención de mostrar como Dios se revelaba en la historia, como ocurría en los textos de los Libros Santos. Y muchas otras críticas históricas ya aparecen en los historiadores antiguos como Tácito.

Aunque también Espinosa aplica el método histórico-crítico para desvelar algunos hechos históricos bien documentados históricamente. Por ejemplo, los emperadores romanos habían usurpado antiguamente el poder y con el fin de garantizar su seguridad, hacían creer que descendían de los dioses inmortales. Pues pensaban que, si los súbitos y todos los demás no los miraban como iguales, sino que creían que eran dioses, aceptarían gustosos ser gobernados por ellos y se les someterían sin dificultad. Así, Augusto convenció a los romanos de que descendía de Eneas, al que se creía hijo de Venus y se colocaba entre los dioses: quiso que los flamines y los sacerdotes le rindieran culto, dedicándole templos y haciéndole efigies como a los dioses. También Alejandro quiso ser saludado como hijo de Júpiter, y no parece que lo hiciera por soberbia, sino por prudencia, “como lo indica su respuesta a las invictas de Hermolao”. (TTP, Cap. XVII) Comenta Espinosa que Alejandro, intenta convencer a los ignorantes de su simulada divinidad., y señala, a la vez la causa de tal simulación:

Fue casi ridícula, dio la impresión, la pretensión de Hermolao, de que yo me enemistara con Júpiter, por cuyo oráculo soy reconocido. ¿O es que también está en mis manos qué deba responder los dioses? El me ofreció el nombre de hijo; aceptarlo no fue indiferente a lo que estamos haciendo ¡Ojalá que también los indios creyeran que soy un Dios! Las guerras se apoyan en la forma y con frecuencia lo que erróneamente se creyó, hizo el papel de la verdad (TTP, Cap. XVII)

Espinosa sigue usando pruebas históricas en su método histórico-crítico, así dice que Cleón en su discurso, intentaba convencer a los macedonios de que obedecieran de buen grado al rey. Después de haber presentado la simulación bajo apariencia de verdad, narrando con entusiasmo las hazañas de Alejandro y celebrando sus méritos, pasa a hacer ver así su utilidad:

los persas no sólo dieron pruebas de piedad, sino también de prudencia, al adorar a sus reyes como a dioses, ya que la majestad es la garantía de la salvación del estado, que él mismo, cuando el rey entrase en el banquete, postraría su cuerpo en tierra y que debían hacer lo mismo los demás, y sobre todo los sabios. (TTP, Cap. XVII)

Pero los macedonios eran demasiado sabios para eso. Pues, a menos que sean totalmente incultos, los hombres no soportan que se les ensañe tan abiertamente y se les transforme de súbditos en esclavos, inútiles para sí mismos.

Otra deducción histórica que encuentra Espinosa es la de los monarcas que lograron hacer creer que la majestad regia es sagrada y se mantienen por una providencia y ayuda de Dios. Los monarcas han inventado otros recursos similares para afianzar su reinado. Pero solo analizará según su método histórico-crítica, la revelación divina de Moisés. (TTP, Cap. XVI)

Así nos cuenta el historiador Espinosa, en el cap. V de su TTP, como una vez que los hebreos salieron de Egipto, ya no estaban sujetos al derecho de ninguna otra nación “sino que eran totalmente libres para instaurar un nuevo derecho y ocupar las tierras que quisieran”. (TTP, Cap., V) Pues, tras ser liberados de la intolerable sumisión de los egipcios, al no estar ligados a ningún mortal por pacto alguno, recuperaron su derecho natural a todo cuanto alcanzaba su poder, por lo que cada uno podía decidir por sí solo si quería retenerlo o renunciar a él y transferirlo a otro. Estando, pues, en este estado natural, decidieron, por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún mortal, sino solo a Dios. Y, sin apenas discusión, prometieron todos al unísono obedecer totalmente a Dios en todas sus preceptos y no reconocer otro derecho aparte del que él estableciera por relación profética (Éxodo). “Esta promesa o transferencia de derecho a Dios se efectuó de la misma forma que Espinosa ha concebido para la sociedad en general, cuando los hombres deciden renunciar a su derecho natural, “como había deducido también Hobbes. (TTP, Cap. XVI)

Pues mediante un pacto expreso (Éxodo, 24,7) y un juramento, renunciaron libremente, y no llevados de la fuerza o asustados con amenazas, a su derecho natural y lo transfirieron a Dios. Además, para que este pacto fuera válido y duradero y sin sospecha de fraude, Dios no selló con ellos ningún acuerdo, sino después que ellos comprobaron su poder admirable, el único que les había salvado y el único que podía salvarles en lo sucesivo. (Éxodo, 19,4) Pues, por el simple hecho de haber creído que solo el poder de Dios podía salvarles, entregaron a Dios todo su poder natural de conservarse, que antes quizá pensaban tener por sí mismos, y también, por tanto, todo su derecho.

Solo Dios gobernaba sobre los hebreos, y solo su Estado se llamaba con derecho, reino de Dios en virtud del pacto, y con derecho también se llamaba Dios rey de los hebreos. Por consiguiente, los enemigos de este Estado eran enemigos de Dios y los ciudadanos que intentaran usurparlo eran reos de lesa majestad divina, y en fin, los derechos del Estado eran derecho y mandatos de Dios. Así, el derecho civil y la religión, que como ha demostrado por su método histórico-crítico, “se reducen a la obediencia a Dios,” (TTP, Cap. XV) eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos. La piedad era tenida por justicia, y la impiedad por crimen e injusticia. Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano y era tenido ipso facto por enemigo. Como le ocurriría a Espinosa al ser expulsado de la sinagoga y de Ámsterdam. Quien moría por la religión, se consideraba

que moría por la patria. Y en general, no se establecía diferencia alguna entre el derecho civil y la religión. Sin embargo Roma si que tenía su propio derecho romano, diferente al religioso, por eso no podían condenar a Jesús por un delito religioso, como lo acusaron los judíos de blasfemia, sino que fue condenado a la pena de muerte por el derecho romano, acusado de pretender usurpar el poder real al Emperador Augusto en Palestina, cuando le aclamaban como el Rey de los Judíos, (INRI, Iesus, Nazarenus rei iudaius) por lo tanto pretendía imponerse al sumo gobernador de todo el Imperio Romano, incluida Palestina y los judíos, que era César Augusto. Y este delito sí que lo contemplaba el código de derecho romano. Actualmente, en los países islámicos, no se diferencia entre derecho civil y religioso. En los países católicos, actualmente, la religión tiene su propio derecho canónico diferente al derecho civil. Pero en la Edad Media, el poder del emperador de pontíficex máximo, lo heredó el Papa de Roma, aunque después se separó el poder del emperador del poder del papado. Sin embargo, actualmente, también el gobierno del dictador español Francisco Franco se decía que lo era por la gracia de Dios. Y actualmente los reyes de Inglaterra son también los dirigentes por la gracia de Dios, y también son la máxima representación de la Iglesia Anglicana. Estos ejemplos están en la línea de la teocracia, puesto que sus ciudadanos no estaban sujetos a otro derecho que al revelado por Dios.

Aplicando su método histórico-crítico, Espinosa dice que todo lo anterior es una opinión y no tanto una realidad, ya que todos los hebreos conservaron de hecho íntegramente el derecho del Estado, como se desprende del modo y manera en que era administrado dicho Estado: dado que los hebreos no entregaron su derecho a un solo rey, sino que todos por igual renunciaron a él, con la democracia, y clamaron al unísono: “Todo cuanto Dios diga lo haremos.”(TTP, Cap. XVII) En virtud de este pacto, permanecieron iguales y todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas y todos conservaban por igual la plena administración del Estado por esta razón, “la primera vez, se dirigieron todos indistintamente a Dios, para oír qué les quería mandar” (Éxodo, 19) Pero en este primer momento, quedaron tan asustados y aterrados, al oír hablar a Dios, que creyeron que se iban a morir. “Llenos de miedo le dijeron a Moisés que fuera él”. (*Deuteronomio*, 5, 22) Abolieron el primer pacto y entregaron a Moisés, sin restricción alguna, su derecho de consultar a Dios y de interpretar sus edictos. Porque ahora no prometen como antes, obedecer a todo lo que les diga Dios, sino a lo que Dios diga a Moisés, (*Deuteronomio*, 5, 23) después del Decálogo, (*Deuteronomio* 5, 24) Moisés quedó así constituido como único artífice e intérprete de las leyes divinas y también, por tanto, como juez supremo, a quien nadie podía juzgar, y como el único entre los hebreos que hacía a veces de Dios y que poseía la majestad suprema. Pues solo él poseía el derecho de consultar a Dios y de transmitir al pueblo las respuestas divinas y de obligarlo a cumplirlas. Solo él ya que, si alguien, en vida de Moisés, quería predicar algo en nombre de Dios, aunque fuera verdadero profeta, era culpable y usurpador del derecho supremo (*Deuteronomio*, 5, 25)

Aunque el pueblo eligió a Moisés, no tenía derecho a elegir al que sucediera a Moisés. Pues, en el mismo momento en que entregaron a Moisés su derecho de consultar a Dios y le prometieron sin reservas tenerlo por oráculo divino, perdieron completamente su derecho, y debían admitir como elegido por Dios a quien Moisés eligiese como sucesor. Y, si Moisés hubiera elegido por sucesor a alguien que tuviera, como él, todos los resortes del Estado en sus manos, es decir, el derecho de ser el único en consultar a Dios en su tabernáculo, y, por tanto, la autoridad de dictar las leyes, de decidir sobre la

guerra y la paz, de enviar legados, nombrar jueces, elegir sucesor y, en general, de ejercer todas las uniones de la potestad suprema, hubiera sido un Estado puramente monárquico, la única diferencia hubiera consistido en que el régimen monárquico, en general, se rige o debiera regirse por un decreto de Dios oculto al mismo monarca, mientras que el de los hebreos se regían de algún modo por un decreto de Dios, solo revelado al monarca. Ahora bien, esta diferencia no disminuye, sino que más bien aumenta el dominio del monarca y su derecho a todo. Por lo que respecta al pueblo de uno y otro Estado, ambos están igualmente sometidos al decreto divino, pese a desconocerlo, puesto que uno y otro están pendientes de la boca del monarca y solo por él entiende qué es lícito y que ilícito.

Moisés no eligió un sucesor de esas características, sino que entregó a sus sucesores un estado que debía ser administrado de tal forma que no pudo denominarse ni popular ni aristocrático ni monárquico, sino teocrático. En efecto, el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios estaban en poder de uno, mientras que el derecho y el poder de gobernar el Estados según las leyes ya explicitadas y las respuestas ya comunicadas están en manos de otro (*Números, 27, 21*)

5.3. La administración del estado hebreo.

En primer lugar se mandó al pueblo edificar una casa que fuera como el palacio de Dios, es decir, de la suprema majestad en aquel estado. Y esta casa no debía ser edificada a costa de uno solo, sino de todo el pueblo, “para que la casa donde se iba a consultar a Dios, fuera de derecho público”. (*Éxodo, 25, 7*) Como cortesanos y administradores de esta mansión de la divina realeza se eligió a los levitas, y “como jefe supremo de éstos y como segundo después del rey, Dios, fue elegido Aarón, hermano de Moisés“ (*Num. 3 ss.*), cuyo puesto fueron ocupados legítimamente sus hijos. De ahí que éste, como próximo a Dios, era el intérprete supremo de las leyes divinas y quien comunicaba al pueblo las respuestas del divino oráculo y quien finalmente, oraba a Dios por el pueblo. Si, junto con todo esto, tuviera el derecho de mandar, no le faltaría nada para ser un monarca absoluto. Pero carecía de ese derecho y, en general toda la tribu de Levi fue privada del mando ordinario, hasta el punto que no tenía derecho, como las otras tribus, a poseer una parte de tierra de la que, al menos, pudiera vivir. (*Números, 18, 20*) Moisés estableció más bien que fuera sostenida por el resto del pueblo, pero de suerte que la masa la tuviera en gran estima, por ser la única consagrada a Dios.

En segundo lugar, una vez formada una tropa de las otras doce tribus, se le dio orden de invadir el Estado de los cananeos y dividirlo en doce partes, y distribuirlo por sorteo entre las tribus. Para esta misión fueron elegidos doce príncipes, uno de cada tribu, los cuales, junto con Josué y el sumo pontífice Eleazar, se les dio la facultad de dividir las tierras en doce partes iguales y distribuir las por sorteo. Como jefe supremo de la milicia fue elegido Josué. (*Números 18, 20*) Solo él tenía el derecho, en situaciones nuevas, de consultar a Dios, pero no como Moisés, en su tienda o en el tabernáculo, sino

por medio del sumo pontífice, el único que recibía las respuestas de Dios. El derecho, además, de promulgar los mandatos de Dios comunicados a través del pontífice y de obligar al pueblo a cumplirlos, y de inventar y aplicar los medios para ello. El derecho de elegir del ejército a cuantos y a quienes quisiera, de evitar legados en su nombre, y, en general, todo derecho de guerra, dependía de su decisión. A Josué, nadie le sucedió legítimamente ni era elegido por nadie, sino directamente por Dios y solo ante una apremiante necesidad de todo el pueblo, de lo contrario, todo lo relativo a la guerra y a la paz era incumbencia de los príncipes de las tribus.

Finalmente, Moisés ordenó que todos los comprendidos entre los veinte y los sesenta años de edad tomasen las armas para el servicio militar y que solo del pueblo se formaran los ejércitos (Números 1,2 ss.). Se les llamaba ejércitos o legiones de Dios, y Dios se llamaba entre los hebreos Dios de los ejércitos. También el arca de la alianza iba en medio del ejército.

Por estas prescripciones impuestas por Moisés a sus sucesores, Espinosa deduce que él eligió administradores y no dominadores del Estado. Él, no entregó a nadie el derecho de consultar a Dios por sí solo y cuando quisiera. De ahí que tampoco le dio la autoridad que él tenía, de promulgar leyes, de decidir sobre la guerra y la paz, de elegir los administradores del Templo y de las ciudades, todo lo cual constituye las funciones de quienes asumen el poder supremo. Por eso, el sumo pontífice, aunque tenía sin duda el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios, no lo ejercía, sin embargo, cuando él quería, como Moisés, sino tan solo a petición del jefe del ejército o del consejo supremo o similares. Por el contrario, el jefe supremo del ejército y los consejos podían consultar a Dios cuando querían, pero solo podían recibir las respuestas de Dios a través del sumo pontífice. De ahí que las palabras de Dios en boca del pontífice no eran decretos como lo eran en boca de Moisés, sino simple respuestas. Una vez aceptadas por Josué y por los consejos, ya tenían fuerza de precepto y de decreto. Ese sumo pontífice, que recibía de Dios sus respuestas no tenía ejército ni poseía jurídicamente ningún poder. Y al revés quienes poseían terreno tenían derecho a promulgar leyes.

Por otra parte, los sumos pontífices, tanto Aarón como su hijo Eleazar, fueron elegidos, en ambos casos por Moisés. Pero muertos ellos, nadie tenía ya el derecho de elegir el pontífice, sino que el hijo sucedía a su padre. Igualmente, el jefe del ejército fue elegido por Moisés y ejercía las funciones de tal, no en virtud del derecho del sumo pontífice, sino del derecho que le diera Moisés. De ahí que, después de la muerte de Josué, el pontífice no eligió a nadie que le sucediere, ni tampoco los príncipes consultaron a Dios sobre quien sería el nuevo jefe del ejército, sino que mantuvieron todos en conjunto el derecho de Josué sobre todo la milicia. Y parece que, de hecho, no hubo necesidad de tal jefe supremo, a no ser cuando tenían que conjuntar todas sus fuerzas para luchar contra un enemigo común. Lo cual tuvo lugar principalmente en tiempos de Josué, cuando todavía no tenían todos un país propio, y todos se regían por un derecho común.

Una vez, que todas las tribus dividieron entre ellas las tierras que poseían por derecho de guerra y las que todavía tenían orden de poseer, y que ya no era todo de todos, dejó de tener razón de ser un jefe militar común. Puesto que, a partir de esa división, ya no debían ser consideradas como conciudadanas, sino como confederadas. Es decir, respecto a Dios y a la religión, debían ser tenidas por conciudadanos. Pero en relación al derecho que una tenía sobre otra, eran simplemente confederados. Casi de la misma forma

(a excepción del tiempo común) que los prepotentes Estados confederados de Holanda. Pues la división de una cosa común en sus partes consistía, ni más ni menos, en que cada uno ya posee por sí solo su parte y que los demás renuncien al derecho que tenían sobre ella. Moisés consultaba a Dios a través del sumo pontífice sobre las cosas de su tribu, mandaba en su ejército, fundaba y fortificaba ciudades, nombraba jueces para cada una de ellas, atacaba al enemigo de su propio estado y, en general, administraba todo lo referente a la guerra y a la paz. El jefe de la tribu no tenía que reconocer a ningún juez, aparte de Dios (TTP, Cap. XVII) o del profeta que Dios hubiera enviado expresamente. Si él era infiel con Dios, las otras tribus no debían juzgarlo como a un súbdito, sino atacarlo como a un enemigo que había roto el compromiso del contrato.

Por ejemplo, muerto Josué los hijos de Israel hicieron un pacto con la tribu de Sion, a fin de unir sus fuerzas contra el enemigo. En ese pacto no fueron incluidas las demás tribus (Jueces, 1,1) por lo que cada una de ellas por separado hace la guerra a su propio enemigo. Cuando la tribu de Benjamín ofendió a los demás y rompió el vínculo de la paz (Jueces, 19, 21) hasta el punto que ninguno de sus aliados podía estar seguro de su apoyo, éstos le declararon abiertamente la guerra y, cuando, tras tres batallas, salieron, finalmente, victoriosos, dieron muerte, en virtud del derecho de guerra tanto a culpables como a inocentes, hecho del que se arrepintieron después, cuando ya era demasiado tarde.

A veces Espinosa, con su método histórico-crítico aplicado a la Escritura, no puede encontrar todas las respuestas, por ejemplo, no deduce nada seguro sobre como se elegía al sucesor del príncipe de cada tribu. (TTP, Cap. XVII) Moisés eligió entre los más ancianos, seguramente, a setenta coadjutores que formaban con él el Consejo supremo. (*Josué*, 24, 31) Dice Espinosa que los hebreos entendían por ancianos a los jueces.

En la aplicación de su método histórico-crítico, a Espinosa se interesa probar su objetivo, en este caso es el de establecer la secuencia de los diferentes sistemas de gobierno desde Moisés: “Para nuestro objetivo, sin embargo, no importa demasiado que no sepamos eso con certeza, sino que basta que hayamos probado que, después de la muerte de Moisés, nadie ejerció todas las funciones de jefe supremo”. (TTP, Cap. XVII). Así explica Espinosa que a la muerte de Moisés, el estado ya no era monárquico ni aristocrático ni popular sino, teocrático por varias razones:

1º porque el palacio real del Estado era el Templo, y solo por este, como ha dicho, todas las tribus eran conciudadanas.

2º. porque todos los ciudadanos debían jurar fidelidad a Dios, su juez supremo, único al que había prometido obedecer incondicionalmente en todo.

3º porque, cuando era necesario un supremo jefe militar, no era elegido por nadie sino tan solo por Dios.

Esto es lo que en nombre de Dios, redice Moisés al pueblo. (*Deuteronomio*, 18, 15) De hecho la elección de Gedeón, Sansón y Samuel así lo atestiguan. (*Jueces*, 6, 11) Aunque Espinosa no tiene datos sobre la elección de los demás jefes fieles, deduce sin embargo aplicando su método histórico crítico, que “también fueron elegidos de forma similar, aunque no tengan constancia de ello por su historia.” (TTP, Cap. XVII)

A partir del estudio crítico de los Libros Santos, sin ayuda de las modernas técnicas de la arqueología como el carbono catorce...solo aplicando su método histórico-crítico, Espinosa ha podido obtener todos estos datos históricos del relato teológico, y elaborar una historia científica. Como a partir del “diario de campo” de la moderna antropología social y cultural, el antropólogo, como indica Marvin Harris, (199, 58) va aplicando la ciencia moderna y proponiendo hipótesis que luego comprueba hasta elaborar una historia

Los que administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente. Y esto, por lo demás les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho depende íntegra y exclusivamente de ellos. Pues no cabe duda que, en ese caso, gozan de la máxima libertad para hacer cuanto quieren y su apetito les aconseja. Y que por el contrario, se les resta gran parte de esa libertad, cuando el derecho a interpretar las leyes está en manos de otro y cuando, al mismo tiempo, su verdadera interpretación está tan patente a todos, que nadie puede dudar de ella.

Espinosa insiste en la separación entre poder legislativo (pontífices o Levitas) y poder ejecutivo o administrativo (príncipes o jefes militares). Porque además se ordenó que todo el pueblo se congregara cada siete años en un determinado lugar, donde el pontífice le informaba sobre las leyes, y que además cada uno individualmente leyera y relejera de continuo y con suma atención los Libro de la ley (*Deuteronomio*, 31, 9) Así los príncipes debían preocuparse al máximo de administrarlo todo según las leyes vigentes y de todas suficientemente conocidas, si querían que todo el pueblo les respetara y venerara sinceramente como ministros del Estado de Dios y representantes de Dios. De lo contrario, no podían evitar el más profundo odio de los súbditos, cual suele ser el odio teológico.

Con el fin de reprimir la desenfrenada ambición de los príncipes, se añadió otro elemento importantísimo, el de que el ejército estaba formado por todos los ciudadanos y que los príncipes no podían llevar a la guerra a ningún extranjero como mercenario, que nada temen más que a libertad de los soldados conciudadanos, por cuya virtud, trabajo y sangre se forjó la libertad y la gloria del Estado. En este caso Espinosa se basa en los anales de la historia griega y menciona a Alejandro Magno, nos dice que cuando tenía que enfrentarse por segunda vez a Darío, después de escuchar el consejo de Partenón, no increpó a este, que le aconsejó, sino a Polipercón, que estaba de acuerdo con él. Se sintió incapaz de increpar de nuevo a Parmenión, a quien había recriminado un poco antes con más dureza de la que hubiera deseado. En este caso, Espinosa no hace un análisis del texto teológico de la Biblia, sino de las fuentes como las de Curtius, que ya sí que tienen el rigor histórico.

Todos los príncipes de los hebreos estaban asociados por el vínculo religioso. Si rompían el pacto divino lo declaraban como enemigo. Además tenían miedo a los profetas, pues estos tenían el derecho supremo de gobernar, igual que Moisés que lo hacía en nombre de Dios, solo a él revelado, y no simplemente como los príncipes, que lo consultan a través del pontífice.

El príncipe no aventajaba a los demás por su nobleza o por derecho de sangre, sino que solo tenía en sus manos el gobierno del Estado en razón de su edad y virtud.

Finalmente tanto el príncipe como el ejército, no podían ser más atraídos por la guerra que por la paz. El ejército estaba formado solo por ciudadanos y por tanto eran los mismos hombres quienes administraban tanto lo relativo a la guerra como a la paz. De ahí que quien era soldado en el campamento, era príncipe en la ciudad. Nadie podía desear que la guerra por la guerra sino por la paz y por defender la libertad.

También los controles del pueblo, dice Espinosa, se desprenden de los fundamentos del Estado. (*Salmos*, 139, 21) Espinosa piensa que todos tenían un amor a la patria.

Pues una vez que transfirieron a Dios su derecho y que creyeron que su reinado era el reino de Dios y que solo ellos eran hijos de Dios, mientras que las otras acciones eran enemigos de Dios, hacia las que sentían el odio más violento, el cual hasta les parecía piadoso.” (TTP, Cap. XVII)

A nada debían sentir más horror que a jurar fidelidad a un extranjero y prometerle obediencia. Ni cabía imaginar entre ellos mayor oprobio ni cosa más execrable que traicionar a la patria, es decir al reino de Dios, que ellos adoraban.

El amor de los hebreos a la patria no era, pues simple amor, sino piedad.

En virtud de una especie de diaria reprobación, debió surgir en ellos un odio permanente, que arraigó en su interior más que otro ninguno, puesto que era un odio nacido de una gran piedad o devoción y tenido por piadoso, que es el mayor y más pertinaz que puede existir. No faltaba la causa habitual que siempre suele encender sin cesar el odio, a saber, su reciprocidad (TTP; Cap. XVII)

Espinosa no oculta, su antipatía hacia el pueblo elegido a causa de que lo excomulgaron. Nunca pudieron permanecer, mientras existió la ciudad, bajo el dominio ajeno, y por eso Jerusalén era conocida como la ciudad rebelde (*Esdras*, 4, 12) Y el segundo Estado, que apenas fue sombra del primero después que los pontífices usurparon también el derecho del principado, a duras penas pudo ser destruido por los romanos, tal como dice Tácito en el libro II, 4 de las Historias con estas palabras “Vespasiano había terminado la guerra judaica, aunque se mantenía el cerco a Jerusalén,...” (TTP, Cap. XVII) Los hebreos se sentían muy bien en su estado, pues tenían una parte de tierras y campos igual a la del príncipe, y cada uno de ellos era dueño por siempre de su parte. Por eso los ciudadanos hebreos solo se sentían cómodos en su patria, mientras que fuera de ellas sufrían grandes males y vejaciones. Existían otras razones que conducían a los hebreos no solo a permanecer en el suelo patrio, sino también a evitar las guerras civiles y a suprimir las causas de disensiones. En primer lugar, que nadie servía su igual sino solo a Dios, y que la caridad y el amor al conciudadano eran estimados como la suma piedad, la cual era notablemente fomentada por el odio general que tenían a las otras naciones y que estas les tenían a ellos.

Del análisis de los textos, Espinosa también elabora historias de su economía agrícola, costumbres, de su educación.... Siempre bajo la misma hipótesis, que habían de mantener la obediencia. Así nos cuenta que su rigurosa educación también era muy importante para mantener la obediencia, según la cual debían hacerlo todo en virtud de alguna prescripción concreta de la ley. Pero no les estaba permitido arar a su antojo, sino en épocas y años determinados y con un solo género de animales a la vez. Tampoco podían sembrar y cosechar más que de cierta forma y en tiempos señalados. En una palabra, toda su vida era una práctica continua de la obediencia tal como lo explica Espinosa en el cap. V sobre las ceremonias. “De ahí que, como estaban totalmente

habitados a ella, ya no les debía parecer esclavitud, sin libertad, y nadie deseaba lo prohibido, sino lo preceptuado.” (TTP, Cap. XVII)

También les mantenía la cohesión social el hecho de que estaban obligados, en ciertas épocas del año, a entregarse al descanso y a la alegría, y no para secundar sus tendencias, sino para obedecer sinceramente a Dios. Tres veces por año eran los comensales de Dios (*Deuteronomio*, 16) y El séptimo día de la semana debían abstenerse de todo trabajo y entregarse al descanso. Existían otras fechas señaladas, en las que no solo estaba permitido, sino prescrito gozar de los actos honestos y celebrar banquetes. Y no cree Espinosa que se pueda imaginar “medio más eficaz que éste para doblegar el ánimo de los hombres, ya que no hay cosa que más cautive los ánimos que la alegría que surge de la devoción, esto es, de la unión del amor con la admiración.” (TTP, cap. XVII)

El método histórico-crítico de Espinosa, sin embargo, no es tan objetivo como pretende pues sus deducciones sobre las fiestas parece que son fruto de un resentimiento, quizás porque lo expulsaron de las fiestas de la sinagoga, y de la sinagoga en si, y no pudo participar más de ellas. De todas formas en la ciencia moderna, según la física cuántica, el observador también interfiere en el experimento a nivel microscópico.

Espinosa también se refiere a los aspectos religiosos, que es propiamente el objeto de los Libros santos. Así nos dice que otro factor es la gran veneración hacia el Templo, que siempre observaron en la máxima religiosidad, a causa de lo singular de su culto y de las prácticas que debían realizar antes de que a alguien le fuera permitido entrar en él. Nadie se atrevía a emitir un juicio sobre las cosas divinas, sino todos tenían que obedecer, sin consultar ni si quiera a la razón, a todo lo que les era prescrito por la autoridad de la respuesta divina recibida en el Templo o de la ley promulgada por Dios.

Otra de las hipótesis de estudio de Espinosa sobre el pueblo de Israel es la de porqué incumplieron tantas veces la ley. Como consecuencia de su alejamiento de Dios, el Imperio fue devastado. Espinosa dice que si los hebreos son más contumaces que el resto de los mortales, habría que imputárselo a un fallo de las leyes o de las costumbres.

Pone el ejemplo del “becerro de oro”. Espinosa explica que para entender la destrucción del Estado, primero se intentó entregar todo el misterio sagrado a los primogénitos, y no a los levitas (*Números*, 8, 17). Pero después que todos adoraran al becerro, excepto los levitas, los primogénitos fueron repudiados, siendo elegidos en su lugar los levitas (*Deuteronomio*, 10, 8). Espinosa en este caso también se refiere al historiador Tácito para entender este hecho, que decía que no veló Dios la seguridad de los hebreos, sino por su castigo. Espinosa dice que los hebreos tuvieron irritado a Dios y que, repitiendo las palabras de Ezequiel “él los hizo contaminarse con sus dones, repudiando toda apertura de la vulva, para devastarlos (TTP; Cap. XVII)

Esto lo confirma Espinosa por los mismos relatos. Tan pronto el pueblo comenzó a gozar del descanso en el desierto, muchos hombres, y no de la masa, comenzaron a ver mal esa elección, sirviéndoles ésta de pretexto para pensar que Moisés no había instruido nada por mandato divino, sino todo a su antojo, puesto que había elegido a su tribu de entre todas y había otorgado para siempre el derecho del pontificado a su hermano. Por eso se produjo un tumulto y se dirigieron a él gritando que todos eran igualmente santos y que él se había elevado, contra derecho, por encima de todos. Y no pudo apaciguarlos en modo alguno, sino que los exterminó a todos mediante un milagro que él hizo en testimonio de su credibilidad. Se produjo entonces una nueva sedición de todo el pueblo

en bloque, porque creían que ellos habían muerto, no por juicio de Dios, sino por arte de Moisés. (Números, 16, 7) Tras una gran matanza o peste, el pueblo fue vencido por el cansancio. Pero todos preferían la muerte a la vida, por lo que más bien había comenzado la concordia. La misma Escritura (*Deuteronomio*, 31, 22) da fe de ello, cuando Dios, le dice lo siguiente:

pues conozco sus apetencias y qué está maquinando, mientras no le conduzca a la tierra que le he prometido bajo juramento”. Y un poco después dice Moisés al mismo pueblo: “porque yo conozco tu rebeldía y tu contumacia. Si, mientras yo he vivido, os habéis rebelado contra Dios, mucho más lo haréis después de mi muerte (*Deuteronomio*, 31, 27)

Y, efectivamente, así sucedió como es sabio.

De ahí surgieron grandes transformaciones, y con ella, una gran licencia para todo, el lujo y la pereza, por lo que todo se fue deteriorando. Tras muchas sumisiones, rompieron totalmente el pacto divino y reclamaron un rey mortal, (Samuel, 8, 5) a fin de que la sede gubernamental no fuera el Templo, sino un palacio, y que todas las tribus fueran conciudadanas no ya respecto al derecho divino y al pontificado, sino respecto a los reyes. Pero esto fue estupendo caldo de cultivo para nuevas sediciones, que condujeron a la postre, a la total ruina del Estado. Pues se pregunta Espinosa “¿qué resulta menos soportable a los reyes, que gobernar provisionalmente y soportar un Estado dentro del Estado?” (TTP; Cap. XVII) Los primeros que fueron elegidos de entre simples particulares, se contentaron con el grado de dignidad a que habían ascendido. Pero, cuando los hijos alcanzaron el reinado por derecho de sucesión, comenzaron a cambiarlo todo poco a poco, a fin de detentar ellos solos todo el derecho del Estado, del que carecían casi por completo, mientras el derecho de dar leyes no dependía de ellos, sino del pontífice, que las custodiaba en el santuario y las interpretaba al pueblo. Entonces, en efecto estaban sometidos a las leyes, como los súbditos, ni tenían derecho de abrogarlas ni de dictar otras nuevas que tuvieran la misma autoridad. Además, el derecho de los levitas prohibía a los reyes, igual que a los súbditos, administrar las cosas sagradas, por ser profanos. Finalmente, toda la seguridad de su estado dependía de la sola voluntad de uno que parecía profeta, como sabían por algunos ejemplos. Sabían, en efecto, con qué libertad había dado Samuel todo tipo de órdenes a Saúl y con qué facilidad por una sola falta de éste, había podido transferir a David su derecho e reinar (1 *Samuel*, 13, 8). De este análisis crítico Espinosa ha deducido que tenían pues, un Estado dentro del Estado y gobernaban en precario.

Para que no tuvieran que consultar a los levitas, los reyes autorizaron a consagrar otros templos, a los dioses. Buscaron además a muchos que profetizaran en nombre de Dios, a fin de tener profetas que contraponer a los verdaderos. Pero nunca pudieron llevar a cabo sus deseos. Los profetas, en efecto, dispuestos a todo, esperaban el momento oportuno, es decir, el gobierno del sucesor, que siempre es precario mientras dura el recuerdo del antecesor. En ese momento, les resultaba fácil, por la autoridad divina, inducir a alguno, enemistado con el rey a distinguirlo por su virtud, a reclamar el derecho divino y a apoderarse jurídicamente del Estado o de parte del mismo. Pero la verdad es que los profetas no avanzaban mucho con esto, ya que, aunque eliminaban al tirano, subsistían las causas. No hacían, pues, otra cosa que comprar un nuevo tirano con mucha sangre de los ciudadanos. Si por un lado, no se ponía fin a las discordias y a las guerras civiles, por otro, las causas de violar el derecho divino eran siempre las mismas, y no fue posible suprimirlas, sino suprimiendo con ellas todo el Estado.

Así explica Espinosa como fue introducida la religión en el Estado de los hebreos y como pudo su estado ser eterno, si la justa ira del legislador les hubiera concedido mantenerse en él. Pero como eso no fue posible conseguirlo, ese Estado debió finalmente perecer. Espinosa no sabe que finalmente aquel estado se volvió a instaurar en 1948, después de la gran devastación industrial en la 2ª Guerra Mundial, sin embargo, como tantos otros millones de soldados y de población civil.

5.4. Los fundamentos del estado.

Espinosa muestra en el TTP los fundamentos del Estado democrático. Ha tratado de él con preferencia a todos los demás, porque le parece el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este estado, nadie transfiere a otro su derecho natural hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. (TTP, Cap. XVI)

Solo trata del Estado democrático porque responde al máximo al objetivo que se ha propuesto, el de tratar de la ventajas de la libertad en el Estado. (TTP, Cap., VII) Los otros estados no democráticos tienen sus derechos en quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno o varios, ya todos. A ellos les compete el derecho supremo de mandar cuanto quieran. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió, por tanto, obedecerles plenamente en todo, en un pacto originario antiguo. Por ello está obligado a hacerlo sin reservas, mientras el rey o los nobles o el pueblo conserven la potestad suprema que recibieron y que fue la razón de que los individuos les transfirieran su derecho.

5.4.1. El pacto.

Espinosa explica como se lleva a cabo este pacto para que sea válido y firme. Es una ley universal de la naturaleza humana, que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor. Y que no surge ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males el que le parece menor. Dice expresamente: “aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga”. (TTP, Ca. XVI) Esta ley está, tan firmemente grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar. “Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometerá sin dolor” (TTP, Cap. XVI) ceder el derecho que tienen a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor.

Para que se entienda mejor, supongamos que un ladrón le fuerza a prometerle que le dará sus bienes cuando él quiera. Ahora bien, como nuestro derecho natural solo está determinado, según ha probado, por su poder, es cierto que, si él le puede librar de este ladrón con engaños prometiéndole cuanto él desee, el derecho de naturaleza le permite hacerlo, es decir pactar con todo cuanto él quiera. Supongamos que alguien ha prometido sin fraude a alguien que no tomaría comida ni alimento alguno durante veinte días, y que después ha visto que su promesa es estúpida y que no puede guardarla sin gravísimo daño para él. Dado que está obligado por derecho natural a elegir de todos los males el menor, tiene el máximo derecho a romper su compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto repite, le está permitido por el derecho natural tanto si al percibir que su promesa fue equivocada, se funda en la razón cierta y verdadera, como en la apariencia de una opinión. Porque tanto si la percepción del que hace la promesa es verdadera como si es falsa, temerá el máximo mal y por prescripción de la naturaleza, se esforzará en evitarlo de cualquier forma.

Concluye, Espinosa diciendo que el pacto no puede tener fuerza alguna, sino en razón de la utilidad y que, suprimida ésta, se suprimió de facto el pacto y quedó sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que sea siempre fiel a su promesa, si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído se le siga de ahí más daño que utilidad. “Esta doctrina debe aplicarse sobre todo, en el momento de organizar un Estado”. (TTP, Cap., XVI)

Si todos los hombres pudieran ser fácilmente conducidos por la sola razón y pudieran conocer la utilidad y necesidad suprema del Estado, no habría nadie que no detestara de plano el engaño. Sino que, por el deseo de este bien supremo, es decir de conservar el Estado todos cumplirían, con toda fidelidad y al detalle, los pactos y guardarían, por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado. Pero está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón, ya que cada uno es arrastrado por su placer y la mente está casi siempre tan ocupada por la avaricia, la gloria, la envidia la ira, etc, que no queda espacio alguno para la razón.

Como ya ha probado que el derecho natural de cada uno solo está determinado por su poder, se sigue que en la medida en que alguien por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y solo mantendrá ese derecho en tanto en cuanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera: de lo contrario mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte, estará obligado a obedecerle si no quiere.

Así, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que el posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tienen que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio.

El derecho de dicha sociedad se llama democracia, ésta se define, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley

sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho porque, si quieren conservar algo para sí, debieran haber provisto cómo podrían defenderlo con seguridad, pero, como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente, ipso facto al arbitrio de la suprema autoridad puesto que lo han hecho incondicionalmente (ya fuera, como ha dicho, porque la necesidad les obligó o porque la razón se lo aconsejó) se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defenderlo con todas las fuerzas. Porque la razón nos manda cumplir dichas órdenes, a fin de que elijamos de dos males el menor.

Dice Espinosa que cualquiera podría asumir este peligro de someterse incondicionalmente al poder y al arbitrio de otro. Ya que, según ha demostrado (TTP, Cap. XVI) a través del método histórico-crítico seguramente, las supremas potestades solo poseen este derecho de mandar cuanto quieran, en tanto en cuanto tienen realmente la suprema potestad. Pues, si la pierden, pierden al mismo tiempo, el derecho de mandarlo todo. El cual pasa a aquel o aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo. Por eso, muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí misma y conservar el mando. Espinosa se refiere también a Séneca, que decía que “nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos” (TTP, Cap. XVI)

El historiador holandés, considera que estos absurdos son menos de temer en un Estado democrático. Es casi imposible en efecto que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo. Lo impide además su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro, que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia. Si ese fundamento se suprime, se derrumbará fácilmente todo el edificio. Ocuparse de todo esto incumbe, pues solamente a la suprema potestad. A los súbditos, en cambio incumbe cumplir sus órdenes y no reconocer otro derecho. Que el proclamado por la suprema autoridad.

El filósofo considera que sólo es libre aquel que “vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón”. (TTP, Cap., XVI) La acción realizada por un mandato, la obediencia, suprime de algún modo la libertad. Pero no es la obediencia sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad, no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito “de ahí que el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón,” (TTP, Cap., XVI) ya que en él todo el mundo puede ser libre, es decir vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera. Y así también, aunque los hijos tienen que obedecer en todo a sus padres, no por eso son esclavos: “porque los preceptos paternos buscan, ante todo, la utilidad de los hijos”. (TTP, Cap. XVI)

5.5. La democracia.

En el cap. XVI del TTP Espinosa muestra los fundamentos del Estado democrático. Ha tratado de él con preferencia a todos los demás, porque le parece el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este estado, nadie transfiere a otro su derecho natural hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. (TTP, Cap., XVI)

Solo trata del Estado democrático porque responde al máximo al objetivo que se ha propuesto, el de tratar de la ventajas de la libertad en el Estado. (TP, Cap., VII) Los otros estados no democráticos tienen sus derechos en quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno o varios, ya todos. A ellos le compete el derecho supremo de mandar cuanto quieran. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo, en un pacto originario antiguo. Por ello está obligado a hacerlo sin reservas, mientras el rey o los nobles o el pueblo conserven la potestad suprema que recibieron y que fue la razón de que los individuos les transfirieran su derecho.

5.6. La monarquía.

En el capítulo VIII del TP Espinosa nos explica la aplicación de su método histórico-crítico a los fundamentos de Estado monárquico: “Después de haber explicado los fundamentos del Estado monárquico, he decidido demostrarlos aquí metódicamente.” (TP, Cap. VII) Para demostrar sus principios también deduce la historia de los textos revelados. Teniendo en cuenta que la Biblia no pretendía ser un libro de historia como la de Tácito, sino que requiere la interpretación con el método histórico-crítico de Espinosa, se le puede considerar como una fuente histórica en la que Dios se va revelando en la historia, sobre todo considera a la Biblia como un libro histórico, o más bien de antropología social y cultural: “los persas, por ejemplo, solían rendir culto a sus reyes como a dioses y, sin embargo, esos mismos reyes no tenían potestad de revocar los derechos una vez establecidos, como consta por Daniel 6.” (TP, Cap. VII) De la Sagrada Escritura, Espinosa obtiene el principio que “no contradice de ningún modo a la práctica el que se establezcan derechos tan firmes que ni el mismo rey los pueda abolir” (TP, Cap. VII) El filósofo demuestra a través de su método histórico-crítico los fundamentos de la monarquía constitucional que ha expuesto en el capítulo IV, donde considera que si los

contratos o leyes por los que la multitud transfiera su derecho a un Consejo o a un hombre “deben ser violados, cuando el bien común así lo exige. “

Esta desobediencia civil la explica también con su método histórico-crítico aplicado a la política, con otro caso de los textos literarios griegos:

Los compañeros de Ulises cumplían el mandato de éste, cuando se negaron a desatarlo, mientras estaba atado al mástil de la nave y arrobado por el canto de las sirenas, pese a que él se lo mandaba en medio de múltiples amenazas. Y se atribuye a su prudencia que, después haya dado las gracias a sus compañeros por haberse atendido a su primera intención. (TP, Cap. IV)

Así concluye Espinosa que también los reyes suelen amonestar a los jueces que hagan justicia sin miramientos a nadie, ni siquiera al mismo rey, si en algún caso especial les ordenara algo en contra del derecho establecido. El filósofo considera que los reyes no son dioses, sino hombres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas. Si se dejan llevar por sus caprichos, no habría nada fijo, por eso, para que el Estado monárquico sea estable, hay que establecer que todo se haga, según el decreto del solo rey explicada, pero no que toda voluntad del rey sea derecho:

Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la felicidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma al Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común. (TP, VI)

Así, a la hora de sentar las bases de la monarquía se deben tener en cuenta los afectos humanos que ha deducido aplicando su método geométrico en la E., y también se muestran en el TB.

Espinosa también encuentra en la historia el fundamento de su observación de la naturaleza humana: “todo el mundo prefiere mandar a ser mandado. Pues nadie cede voluntariamente el mando a otro, como bien dice Salustio en su primer discurso a César.” (TP, Cap. VI) Por eso considera que nunca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, excepto aquello que no puede mantener por sí misma en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones. Así se han formado frecuentemente reyes con fines bélicos, porque los reyes dirigen con mucho más éxito la guerra. Pero Espinosa considera que es “una auténtica tontería, ya que, para mejor hacer la guerra, se hacen esclavos en la paz” (TP, Cap.VII)

Por el contrario, en el Estado democrático su virtud es mucho más eficaz en la paz que en la guerra. El rey también se tendría que rodear de un Consejo, de unos cien miembros, que no tuviera la idea de hacer la guerra, sino la paz. Pues la guerra conlleva nuevos impuestos, a parte de que los ciudadanos tendrán que ir al combate. Espinosa piensa en un ejército de ciudadanos que no cobren.

Espinosa piensa en una monarquía y un Consejo Supremo, de unos cien miembros renovables cada cuatro años más o menos, que todos juntos velen por el común bienestar de la colectividad. Casi todas sus reflexiones las obtienen aplicando su método histórico-crítico a las Sagradas Escrituras, pero también de otros historiadores como Tácito: “Y así, lo que más aterró a David fue que su consejero Aquitofel eligiera el partido de

Absalón,”(TP, Cap. V; 2 *Samuel*, 15, 31) y también aplicadas a la historia universal: “En efecto, dos simples soldados se encargaron de transferir el Estado romano y lo transfirieron. Pues la historia sirve para entender el presente y para organizarlo mejor como propone Espinosa en el TP. También en su método histórico-crítico se sirve de las opiniones de las autoridades sobre la política: “ Porque como muy bien señala Antonio Pérez el ejercicio de un poder absoluto es muy peligroso para el príncipe” (TP, Cap. VII)

Después de demostrar la necesidad de un Consejo Supremo, nos dice que el ejército solo debe constar de todos los ciudadanos, que presten el servicio militar por un año. Los jefes del ejército deben ser elegidos de entre los consejeros del rey

En su método histórico-crítico le lleva a considerar algunos hechos históricos para reflexionar sobre la sucesión del rey en su hijo mayor, o sobre su matrimonio. Así cita La Escritura: “tras la muerte de Salomón, que había tomado por esposa a una hija del rey de Egipto, su hijo Robaán hizo una desventurada guerra a Susac, rey de los egipcios, al que quedó totalmente sometido” (*Reyes*, 14, 25; *Paralipómenos*, 12, 2). Y se refiere a la historia reciente del rey Luis XIV, rey de Francia: “El matrimonio de Luis XIV, rey de Francia, con la hija de Felipe IV dio origen a una nueva guerra” Espinosa se refiere a la guerra de Devolución (1667-1668), por la que Luis XIV reclamaba para su esposa María Teresa de Austria, hija de Felipe IV de España, los Países Bajos españoles (Tournai, Lille...) Ese matrimonio (1660) se había concertado para poner fin a la guerra de los Treinta Años (con Francia), en la Paz de los Pirineos (1659)

Espinosa considera el Estado monárquico que es instituido por una multitud libre, como en el caso de una teocracia como la de los hebreos, el rey fue elegido por Dios a través de sus profetas. También se refiere al Estado de los aragoneses (TP, Cap. VII)

que fueron particularmente fieles a sus reyes y mantuvieron, con igual constancia, inviolables las instituciones del reino. Efectivamente, tan pronto arrojaron de sus cervices el servil yugo de los moros, decidieron elegirse un rey. Más, como no acabaran de ponerse de acuerdo sobre las condiciones, determinaron consultar el asunto al Sumo Pontífice Romano (TP, Cap. VII)

El papa Gregorio VII, actuando como vicario de Cristo, les reprochó que, por no aprender del ejemplo de los hebreos, pidieran con tanta tozudez un rey. Pero les dijo que antes de elegir al rey tenían que fijar antes unas normas bien equitativas y acordes con la idiosincrasia de su pueblo. En la que la primera era que creasen un Consejo General que, como éforos en Esparta, se opusiera a los reyes y tuviera absoluto derecho de resolver los litigios que surgieran entre el rey y los ciudadanos. Así fue, y

siguiendo, pues, este consejo, establecieron los derechos que les parecieron más equitativos. Su máximo intérprete y, por tanto, juez supremo no sería el rey, sino el Consejo, al que llaman “Los Diecisiete” y cuyo presidente recibe el nombre de Justicia. (TP, Cap. VII)

Estas mismas citas históricas que Espinosa usa en su método histórico-crítico nos sirven a nosotros para entender la organización de España en aquella época, y como toda historia, nos sirve para entender el presente.

Cuando, sin embargo, el reino de Castilla pasó por herencia a Fernando, el primero que fue llamado “el Católico”, comenzaron los castellanos a envidiar esta libertad de los aragoneses; de ahí que no cesaran de pedir al mismo Fernando que rescindiera tales derechos. Pero éste, no acostumbrado todavía al poder absoluto, no se atrevió siquiera a

intentarlo y contestó a los consejeros: que, aparte de que él había recibido el reino aragonés bajo las condiciones por ellos conocidas y que él había prometido cumplir con todo escrúpulo. (TP, Cap. VII)

El holandés nos dice que nunca admiraría bastante estas sabias palabras, si hubieran sido pronunciadas por un rey habituado a mandar a esclavos y no a hombres libres. Pues desde que Fernando el Católico, casado con Isabel en 1469, fue reconocido rey de Castilla (1474), es obvio que en los castellanos surgieran ciertas envidias hacia los privilegios aragoneses, y más todavía cuando tras la muerte de la reina asumió el cargo de regente de Castilla (1507). (TP, Cap. VII) Después Espinosa nos dice también un comentario importante para entender nuestra situación política actual de España como nación de naciones, que aunque Felipe III parece haber restablecido todo a su primer estado, “los aragoneses, llevados la mayoría del ansia de igualar a los más poderosos (pues es necesidad dar coces contra el aguijón) y sobrecogidos por el miedo los demás, no mantuvieron de la libertad más que especiosas palabras y normas inútiles.” Viene a decir que la antigua Corona catalano-aragonesa sí que perdió algunos de sus privilegios, pero sobre todo fue a partir del decreto de Nueva Planta promulgado por el primer Borbón, Felipe V, entre 1707-1711 y en 1716 en Cataluña, que la corona catalano-aragonesa sí que perdió más privilegios. Y en la actualidad Cataluña quiere independizarse de aquella unión con Castilla que hizo su rey Fernando el Católico, por la pérdida de aquellos privilegios con el rey Borbón. Así la reflexión de Espinosa también nos ayuda a entender nuestra situación política presente.

Espinosa ha dedicado una amplia sección a la historia de España, lo cual sugiere que aun siente sus raíces de sus padres y abuelos, que huyeron de la Península Ibérica para seguir siendo judíos. Trata la historia de España con la misma atención que la historia de su propio pueblo hebreo. Y esto refuerza la hipótesis segunda de esta tesis, según la cual Espinosa se mantiene unido a su cultura judeoespañola.

5.7. La aristocracia.

El estado aristocrático lo define Espinosa como “aquel que es detentado no por uno, sino por varios elegidos de la multitud, a los que en adelante llamaremos patricios.” (TP, Cap. VIII) Se diferencia de la democracia en que en el Estado aristocrático el derecho de gobernar solo depende de la elección, mientras que en el democrático depende, ante todo, de cierto derecho innato o adquirido por fortuna.

Considera que tendría que estar formada por 100 miembros relevantes distribuidos sobre 5000 patricios. Y que los patricios sean ciudadanos de una sola ciudad, que es la capital de todo el Estado, de manera que la república recibe de ella su nombre, como antaño la república romana y en su época actual la veneciana, la genovesa, etc. así la

república holandesa recibe su nombre de toda la provincia de Holanda, de donde se sigue que los súbditos de este estado gozan de mayor libertad.

Espinosa considera, de la observación científica de su método geométrico a las pasiones, como hizo en la E., que los hombres siempre son envidiosos, así los estados democráticos se transforman en aristocráticos y éstos en monárquicos, como también lo decía Aristóteles en su obra *Política* (2011, 689).

En el Estado aristocrático la ley primordial debe ser aquella por la que se determina la proporción entre el número de patricios y el de la población.

El tema de los jueces parece inspirado en el libro de los jueces de la Biblia, y de este modo aplicaría su método histórico-crítico, deduciendo del pasado bíblico aspectos para su teoría política. En el Deuteronomio explica el código legislativo, que todavía es como el actual, quien pierde el juicio paga los gastos: “Los jueces recibirán del que perdió la causa una parte proporcional a la suya total en litigio.”(TP, Cap. VIII) Así también la influencia de la República de Platón está presente a lo largo de todo el TP.

El Estado aristocrático también puede estar formado por varias ciudades, Espinosa prefiere este último: “aquel que está formado por varias ciudades y que, en mi opinión, es preferible al anterior.” (TP, Cap. IX) Pero en general Espinosa considera que no hay diferencia alguna de que sea una o varias ciudades las que detentan el poder supremo. Las dos formas de Estado aristocrático están acordes con la razón y el común afecto de los hombres, y Espinosa dice que “ya podemos afirmar que, si hay algún Estado eterno, necesariamente son éstos, o que, al menos, no pueden ser destruidos por ninguna causa culpable, sin tan sólo por una fatalidad inevitable.” (TP, Cap. X) Es decir estos estados, en el que una ciudad detenta el poder, y en el otro estado en el que varias ciudades lo detentan, no pueden ser disueltos o transformados en otro por ninguna causa interna.

6. El método hermenéutico en el derecho.

6.1 La ley divina.

El derecho divino o de religión surge del pacto, (TTP, Cap. XVII) ya que sin él no hay más derecho que el natural. De ahí que los hebreos no estaban obligados, en virtud de un precepto religioso, a la piedad hacia las naciones que no intervinieron en el pacto, sino tan solo hacia los conciudadanos.

La palabra ley, (TTP, Cap. IV) tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan solo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano. La que depende de la necesidad de la naturaleza es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa. La que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismo y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones. Por ejemplo, que todos los cuerpos, al chocar con otros menores pierdan tanta cantidad de movimiento como comunican a otros, es una ley universal de todos los cuerpos, que se sigue de la necesidad de la naturaleza. Y así inmediatamente otra semejante o percibida simultáneamente con ella, es una ley que se deriva necesariamente de la naturaleza humana. En cambio, que los hombres cedan o se vean forzados a ceder algo de su derecho, que tienen por naturaleza, y se constriñan a cierto modo de vida, depende del arbitrio humano.

Espinosa admite sin reserva que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada, afirma que estas últimas leyes dependen del arbitrio de los hombres. 1º Porque el hombre, en la medida en que es una parte de la naturaleza, constituye también una parte del poder de la naturaleza. De ahí que aquellas cosas que se derivan de la necesidad de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza misma, en cuanto la concebimos determinada por la naturaleza humana, se siguen también, aunque necesariamente, del poder humano. Por lo cual se puede muy bien decir que la sanción de estas leyes depende de la decisión de los hombres, ya que depende principalmente del poder de la mente humana. Pero de tal forma, sin embargo, que la mente humana, en cuanto percibe las cosas como verdaderas o como falsas, puede ser concebida sin estas leyes, mas no sin la ley necesaria tal como la ha definido. 2º porque ha de definir y explicar las cosas por sus causas próximas. Y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no le vale para formar y ordenar sus ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas. Por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posible. Esto en cuanto a la ley en general.

Pero la palabra ley se ha aplicado metafóricamente a las cosas naturales, ya que habitualmente no se entiende por ley sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeña, puesto que constriñe el poder humano dentro de ciertos límites, que él supera, pero no le impone nada superior a sus fuerzas. Parece pues, que la ley debe ser

definida, en un sentido más restringido, como la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin. Ahora bien, como el verdadero fin de las leyes solo suele resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron aquello que más ama el vulgo mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme. Es decir, que han procurado sujetar, en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno. De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida que es impuesta a los hombres por mandato de otros. Y, en consecuencia los que obedecen a las leyes, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos. La verdad es que quien da a cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo en cambio, quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo con razón. El mismo Pablo dice Espinosa, quiso enseñar esto cuando dijo que quienes vivían bajo a ley, no pudieron justificarse por la ley, (*Romanos*, 3, 20) ya que la justicia, tal como suele definírsele, es la voluntad constante y perpetua de conceder a cada uno su derecho. En este sentido dice Salomón (*Proverbios*, 21,15) que el justo se alegra cuando se celebra el juicio, mientras que los inicuos tiemblan de miedo. Dado, que la ley no es nada más que la forma de vida que los hombres se imponer a sí mismos o a otros por algún fin, parece que hay que distinguir ley humana y ley divina. Por ley humana entiendo aquella forma de vida que solo sirve para mantener segura la vida y el Estado. Por ley divina en cambio, aquella que solo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios. La razón de por qué da el nombre de divina a esta ley, es la naturaleza misma del bien supremo que explica con brevedad:

La mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, entonces si realmente queremos buscar nuestra utilidad, debemos esforzarnos más que nada, en perfeccionarlo cuanto podamos, ya que en su perfección debe consistir nuestro sumo bien. Como, además todo nuestro conocimiento y certeza que elimine efectivamente toda duda, tan solo depende del conocimiento de Dios (tanto porque sin Dios nada puede ser ni ser concebido, como porque, mientras no tenemos una idea clara y distinta de Dios, podemos dudar de todo) se sigue que nuestro sumo bien y perfección depende exclusivamente del conocimiento de Dios, et por otra parte, como nada puede ser ni ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección. De ahí también que en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios. En otros términos (ya que conocer el efecto por su causa no es sino conocer alguna propiedad de la causa), cuanto más conocemos las cosas naturales, más perfectamente conocemos la esencia de Dios (que es la causa de todas las cosas) Por consiguiente, todo nuestro conocimiento, es decir nuestro sumo bien, no solo depende del conocimiento de Dios, sino que consiste enteramente en él. Lo cual se sigue también de que el hombre es más perfecto o al contrario según la naturaleza y perfección de la cosa que ama por encima de todas. Aquél es el más perfecto y participa más de la beatitud suprema, que ama, por encima de todo, el conocimiento intelectual de Dios, ser sumamente perfecto, y se deleita al máximo con él.

A esto se reduce el sumo bien, y nuestra beatitud: al conocimiento y al amor de Dios. Por consiguiente, los medios exigidos por este fin de todas las acciones humanas, por el mismo Dios, en cuanto que su idea está en nosotros, se pueden denominar mandatos de Dios, porque nos son, prescritos por el mismo Dios, en cuanto existe en nuestra mente. Y por eso también, la forma de vida, que se orienta a este fin, es denominada con toda razón ley divina.

Espinosa ha probado que el amor de Dios es la suprema felicidad y la beatitud del hombre, el fin y la meta última de todas las acciones humanas. De ahí se sigue que solo cumple la ley divina, quien procura amar a Dios, no por temor al castigo ni por amor a otra cosa, como los placeres, la fama, etc, sino simplemente porque ha conocido a Dios o, en otros términos, porque sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo. La síntesis de la ley divina y su mandado supremo consisten, en amar a Dios como sumo bien, y no por miedo a algún castigo y de alguna pena ni por amor a otra cosa con la que esperemos deleitarnos. Esto es, en efecto, lo que nos dicta la idea de Dios: que Dios es nuestro bien supremo o que el conocimiento y el amor de Dios son el bien último al que deber ser dirigidas todas nuestras acciones. Sin embargo, el hombre carnal no es capaz de entender esto y le parece algo fútil, por estar demasiado ayuno del conocimiento de Dios y porque, además no encuentra nada en este sumo bien, que él pueda palpar y comer. Puesto que este bien consiste exclusivamente en la contemplación y en la pura mente.

La ley de Moisés, (TTP, Cap. IV) aunque no era universal, sino que estaba principalmente adaptada a la idiosincrasia y a la conservación de un pueblo concreto, puede ser llamada ley de Dios o ley divina, puesto que creemos que fue sancionada por la luz profética.

En la ley divina encontramos lo siguiente:

1º. Que es universal

2º. Que no exige la fe en las historias

3º Que esta ley natural no exige ceremonias

4º. El premio máximo de la ley divina consiste en conocer esa misma ley, es decir a Dios.

Espinosa investiga si 1) por la luz natural podemos concebir a Dios como legislador 2) qué enseña la escritura sobre esta luz, y esta ley natural; 3) con que fin se establecieron las ceremonias 4) qué interés hay en conocer las narraciones sagradas y en creer en ellas. (TTP, Cap., IV)

Que se debe afirmar acerca del primer punto: si por la luz natural podemos concebir a Dios como legislador o como un príncipe que prescribe leyes a los hombres. Espinosa deduce fácilmente de la naturaleza de la voluntad de Dios, la cual no se distingue del entendimiento de Dios más que en relación a nuestra razón. La voluntad y el entendimiento de Dios son realmente en sí mismos, una y la misma cosa y no se distinguen sino respecto a las ideas que nosotros nos formamos del entendimiento de Dios. Por ejemplo, cuando consideramos que la naturaleza del triángulo está contenida, como una verdad eterna, en la naturaleza divina desde la eternidad, decimos que Dios tiene la idea del triángulo o que entiende la naturaleza del triángulo. (TTP, Cap., IV) Dice

Espinosa que observamos que la naturaleza del triángulo está contenida en la naturaleza divina, no en virtud de la necesidad de la esencia y de la naturaleza del triángulo, sino tan sólo en virtud de la naturaleza de Dios. Por eso el Método Geométrico de Espinosa, que está inspirado en esencias matemáticas como la del triángulo sigue la misma esencia de Dios.

la necesidad de la esencia y de las propiedades del triángulo, incluso en cuanto son concebidas como verdades eternas, dependen únicamente de la necesidad de la naturaleza y del entendimiento divinos, y no de la naturaleza del triángulo. (TTP, Cap., IV)

Llamamos voluntad o decreto de Dios lo mismo que antes habíamos llamado entendimiento divino. Por consiguiente, respecto a Dios, afirmamos una y la misma cosa, cuando decimos que Dios ha decretado y querido desde la eternidad que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos o que Dios entendió justamente eso. Podemos decir entonces que el Método geométrico capta la esencia de las cosas divinas.

Las afirmaciones y negaciones de Dios implican siempre una necesidad o una verdad eterna. Y así, por ejemplo, si Dios dijo a Adán que él no quería que cogiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, sería contradictorio que Adán pudiera comer de dicho árbol y sería, por tanto, imposible que Adán comiera de él. Puesto que aquel decreto debería llevar consigo una necesidad y una verdad eterna. Pero como la Escritura cuenta que Dios le dio ese precepto a Adán y que, no obstante, Adán comió del árbol, (*Génesis*, 2, 16) es necesario afirmar que Dios tan solo reveló a Adán el mal que necesariamente había de sobrevenirle, si comía de aquel árbol. Pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniera. De ahí que Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y el mandato absoluto de un príncipe. Por tanto, solo respecto a Adán y por su defecto de conocimiento, revistió aquella revelación el carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe. Y por este mismo motivo, a saber por defecto de conocimiento, el Decálogo fue una ley solamente para los hebreos. Ya que, como no habían conocido la existencia de Dios como una verdad eterna, no podían menos de percibir como una ley lo que se les revelaba en el Decálogo, a saber, que Dios existe y que sólo él debe ser adorado. En cambio, si Dios les hubiera hablado inmediatamente, sin emplear ningún medio corpóreo, lo hubiera percibido, no ya como una ley, sino como una verdad eterna.

Lo que Espinosa dice de los israelitas y de Adán, hay que decirlo también de todos los profetas que escribieron leyes en nombre de Dios, es decir, que no percibieron adecuadamente los decretos de Dios, esto, es, como verdades eternas. Por ejemplo, hay que decir que el mismo Moisés percibió, por revelación o por los fundamentos que le fueron revelados, que el pueblo israelita podía congregarse con gran facilidad en una región del mundo y podía formar una sociedad completa o constituir un Estado. Y que percibió, además cuál era el modo más fácil de forzar a ese pueblo a la obediencia. Pero que no percibió ni le fue revelado que ese modo era realmente el mejor ni tampoco que la obediencia general del pueblo, junto con su residencia en cierta región, traerían necesariamente consigo el objetivo al que tendían. Por consiguiente, Moisés no percibió todas estas cosas como verdades eternas, sino como preceptos e instituciones y las prescribió como leyes. De donde resultó también que imaginaban a Dios como un rector,

un legislador, un rey misericordioso, justo, etc. pero, como todos estos no son más que atributos de la naturaleza humana, hay que excluirlos totalmente de la naturaleza divina.

Todo lo anterior solo se aplica a los profetas, que escribieron leyes en nombre de Dios, pero no de Cristo. Pues aunque parece que también Cristo ha escrito leyes en nombre de Dios, hay que pensar, sin embargo, que él percibió verdadera y adecuadamente las cosas. Efectivamente Cristo no fue tanto un profeta, como la boca de Dios puesto que Dios reveló al género humano algunas cosas a través de la mente de Cristo, como lo había hecho antes a través de los ángeles, es decir, por medio de una voz creada, de visiones. Es pues tan contrario a la razón afirmar que Dios adoptó sus revelaciones a las opiniones de Cristo, como que las hubiera adaptado antes a las opiniones de los ángeles, es decir, de una voz creada y de ciertas visiones, a fin de comunicar así a los profetas las cosas que les quería revelar. Para Espinosa esto es absurdo ¿cabría acaso algo más absurdo? (TTP, Cap. IV) Sobre todo, cuando Cristo no había sido enviado únicamente para enseñar a los judíos, sino a todo el género humano. Ya que, en estas condiciones no bastaba que tuviera su mente adaptada a las opiniones de los judíos, sino que debía tenerla adaptada a las opiniones y convicciones de todo el género humano, es decir, a las nociones comunes y verdaderas. Este hecho en efecto de que Dios se reveló inmediatamente a Cristo, o a su mente, y no, como a los profetas, a través de palabras e imágenes, Espinosa dice que no lo puede entenderla “de otra forma, sino en el sentido de que Cristo percibió o entendió exactamente las cosas reveladas.”(TTP, Cap. IV) Puesto que una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes. Por consiguiente, Cristo percibió verdadera y adecuadamente las cosas reveladas. De ahí que, si alguna vez las prescribió como leyes, lo hizo por culpa de la ignorancia y de la pertinacia del pueblo. En ese caso, hizo las veces de Dios, en cuanto que se acomodó al ingenio del pueblo. De suerte que, aunque habló un poco más claro que los demás profetas, lo hizo en términos oscuros. Por eso, las más de las veces, enseñó las cosas reveladas en forma de parábolas, especialmente cuando hablaba a aquellos, a los que no era dado todavía comprender el reino de Dios (Mateo, 13,10, etc). Pues no cabe duda que a aquellos a los que había sido concedido entender los misterios celestiales les enseñó las cosas como verdades eternas y no se las prescribió como leyes. Y, en este sentido, les liberó de la esclavitud de la ley. Actuando así, no obstante, confirmó y afianzó todavía más la ley y la imprimió profundamente en sus corazones.

Esto mismo parece indicar Pablo en algunos pasajes por ejemplo: Romanos, 7,6 y 3, 28. Pero tampoco él quiere hablar abiertamente, sino, como él mismo advierte (ib 3,5 y 6, 19), al modo humano. Y lo dice expresamente, cuando califica a Dios de justo. Sin duda que es también a causa de la debilidad de la carne, por lo que atribuye a Dios la misericordia, la gracia, la ira, etc, y adapta sus palabras a la mentalidad del pueblo (como él mismo dice en 1 corintios, 3, 1-2) o de los hombres carnales. Puesto que él enseña, sin restricción alguna (Romanos, 9,18), que la ira de Dios y su misericordia dependen, no de las obras humanas, sino tan sólo de la vocación, es decir, de la voluntad de Dios. Que, además nadie se justifica por las obras de la ley, sino por la sola ley (ver Romanos, 3, 28), por la cual él o entiende otra cosa que el pleno asentimiento interno. Y en fin, que nadie es feliz sin poseer la mente de Cristo (Romano, 8,9,) con la que perciba las leyes de Dios como verdades eternas.

Espinosa concluye que “solo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo,

misericordioso, etc” (TTP, Cap. IV). Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad.

Esto es lo que ha intentado probar en el primer punto, para eso ha usado el método histórico-crítico, y el método geométrico a la vez. Puesto que por el método geométrico ha comprendido la esencia de Dios y por la historia ha entendido que tanto los profetas, los apóstoles como el mismo cristo expresaran la esencia de Dios en leyes.

Espinosa aplica su método histórico-crítico y recorre las páginas sagradas a fin de comprobar qué nos enseñan acerca de la luz natural y de esta ley divina. Lo primero que encuentra dice, es la historia del primer hombre, en la que se nos cuenta que Dios prohibió a Adán comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Esto parece significar que Dios mandó a Adán que hiciera el bien y lo buscara en cuanto bien y no en cuanto es contrario al mal. Es decir, que buscara el bien por amor del bien y no por temor del mal. Pues quien obra el bien porque conoce exactamente el bien y lo ama, obra libremente y con ánimo constante. (TTP, Cap. IV) Quien obra por temor del mal, actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro. Por eso, este simple mandato de Dios a Adán comprende todo la ley divina natural y está totalmente acorde con el dictamen de la luz natural. No sería, pues difícil explicar toda esta historia o parábola del primer hombre a partir del principio anterior.

Espinosa cuando no está seguro de su método histórico-crítico, no hace ninguna observación “Pero prefiero dejarlo, porque, por un lado, no puedo estar absolutamente seguro de si mi explicación concuerda con la mente del escritor;” Espinosa piensa que esta historia es una parábola, y en general la idea de parábola es un criterio general de interpretación al que acuda Espinosa. (TTP, Cap. IV) Pero hay muchos que afirman que es una simple narración.

6.1.1. La sabiduría de Salomón.

Espinosa se refiere a Salomón como un hombre prudente y sabio, tal como lo celebran los sagrados libros, más bien que como un profeta piadoso. Cuando Espinosa no está seguro de sus deducciones, aduce otros pasajes de la Escritura, sobre todo a Salomón, habla en virtud de la luz natural, en la que aventajó a todos los sabios de su época, y cuyas opiniones aceptó el pueblo con tanta veneración como las de los profetas. En los Proverbios de Salomón, llama al entendimiento humano fuente de la verdadera vida y hace consistir el infortunio exclusivamente en la ignorancia. Así en 16, 22 dice “fuente de la vida (es) el entendimiento de su señor, y el suplicio de los necios es la ignorancia”. En hebreo por vida, en sentido general, se entiende la vida verdadera, como se ve por Deuteronomio (*Deuteronomio*, 30,19) Salomón pone, el fruto del entendimiento exclusivamente en la verdadera vida, y el suplicio en su privación. Espinosa también aplica el método geométrico deductivo: “Lo cual está plenamente de acuerdo con lo que antes señalamos, en el punto 4º, acerca de la ley divina natural (TTP, Cap. IV).

En la sabiduría hebrea, se considera que el entendimiento da vida y hace al hombre feliz y dichoso y da la verdadera tranquilidad, “feliz el hombre que ha hallado la ciencia y feliz el hijo del hombre que descubre la inteligencia.”(*Proverbios*, 3,13) La razón que encuentra Espinosa es que como dicen los siguientes vv. 16-7, “directamente,

da la prolongación de los días” e indirectamente, las riquezas y el honor; sus caminos (aquellos que indica la ciencia) son deliciosos, y todas sus sendas pacíficas. Por tanto, según la opinión de Salomón, únicamente los sabios viven con ánimo tranquilo y firme, y no los impíos, ya que su alma es agitada por afectos contrarios y no tienen como dice Isaías, 57,20) ni paz ni descanso.

En estos Proverbios de Salomón, hay que señalar dice Espinosa, lo que se dice en el cp. 2. Pues confirma su opinión. En el v. 3 comienza diciendo: pues, si proclamas la prudencia y ofreces tu voz a la inteligencia, etc, entonces entenderás el temor de Dios y hallarás la ciencia de Dios (o más bien el amor, ya que el verbo *jadah* significa ambas cosas) ; porque Dios da la sabiduría y de su boca (mana) la ciencia y la prudencia. Con estas palabras, Salomón indica con toda claridad, en primer lugar, que sólo la sabiduría o entendimiento nos enseña a tener sabiamente a Dios, es decir, a rendirle un culto auténticamente religioso. Enseña, además que la sabiduría y la ciencia fluyen de la boca de Dios y que es Dios quien las da. Esto mismo lo explica Espinosa diciendo que nuestro entendimiento y nuestra ciencia dependen exclusivamente de la idea o conocimiento de Dios, que ahí tienen su origen y su perfección. Prosigue diciendo en los términos más explícitos que esta ciencia contienen una verdadera Ética y Política, que se deducen de ella (v.); entonces entenderás la justicia y el juicio y la rectitud (y) todo buen sendero. Y continúa diciendo: “cuando entre la ciencia en tu corazón y guste de la sabiduría, tu providencia velará por ti y tu prudencia te guardará. Todo lo cual está plenamente acorde con la ciencia natural, ya que ésta es la que enseña la Ética y la verdadera virtud, una vez que hemos adquirido el conocimiento de las cosas y que hemos saboreado la excelencia de la ciencia.

Según el pensamiento de Salomón, la felicidad y la tranquilidad de quien cultiva el entendimiento natural no depende, pues del poder de la fortuna (es decir, del auxilio externo de Dios, sino principalmente de su propia virtud interna (o auxilio interno de Dios), en cuanto que ese tal se conserva, sobre todo, vigilando, actuando y deliberando correctamente.

Espinosa se refiere también a Pablo en Romanos 1, 20 : “las cosas que Dios ha escondido, desde la constitución del mundo, en sus criaturas, se perciben por el entendimiento, así como también su virtud y su divinidad, que es eterna, por lo cual no tienen excusa. Con estas palabras muestra que todo el mundo entiende claramente por luz natural, la virtud y la divinidad eterna de Dios, de donde deduce y sabe qué debemos buscar y qué huir. Y por eso dice Espinosa que Pablo concluye diciendo que nadie tiene excusa ni puede disculparse con su ignorancia, como sin duda cabría hacer, si el texto se refiriera a la luz sobrenatural y a la pasión y resurrección, etc. de Cristo según la carne. De ahí que, en el v. 24 continúa diciendo Pablo que “por eso los entregó Dios a las inmundas concupiscencias de su corazón, etc; con estas palabras y hasta el final del capítulo describe los vicios de la ignorancia y se refiere a ellos como castigo de la ignorancia. Lo cual está plenamente en consonancia con el dicho de Salomón, de Proverbios 16, 22 “y el suplicio de los necios es la ignorancia. Nada extraño que Pablo afirme que los malhechores son inexcusables, ya que, lo que cada uno siembra, esto cosecha, a menos que sean sabiamente corregidas, y de las acciones buenas se siguen bienes, si las acompaña la constancia de ánimo. Por tanto, la Escritura recomienda la luz y la ley divina natural, sin restricción alguna. Esta es la deducción que va encontrando Espinosa a lo largo de su estudio en el T.T.P., que en la misma Escritura se indica la luz

natural y la ley divina natural como la fuente de su interpretación. Y los dos métodos de Espinosa objeto de estudio de esta tesis doctoral: el método geométrico y el histórico-crítico, usan la luz natural de la razón. Y también siguen la ley natural divina. Pues la ley divina hace a los hombres felices y enseña la verdadera vida. y esta es común a todos los hombres, y Espinosa la ha deducido de la naturaleza humana aplicando su método deductivo e histórico-crítico. Por esto Espinosa considera la ley divina es innata, y por así decirlo, “inscrita en la mente humana” (TTP, Cap. V)

6.2. Libertad de expresión y pensamiento en el estado libre.

Espinosa considera que:

si fuera tan fácil mandar sobre las almas (animus) como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado será violento, puesto que todos vivirían según el parecer de los que mandan y solo según su decisión juzgarían qué es verdadero o falso, bueno o malo, equitativo o inicuo (TTP, Cap. XX)

Es imposible, sin embargo, como advierte al comienzo del capítulo XVII, que la propia alma esté totalmente sometido a otro, y que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosas, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impere sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué deje aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar.

El holandés, reconoce que el juicio puede estar condicionado de muchas formas y hasta el punto que aunque no esté bajo el dominio de otro, dependa en tal grado, que pueda decirse con razón que le pertenece en derecho. No obstante, por más que haya podido conseguir la habilidad en este punto, nunca se ha logrado que los hombres no experimenten que cada uno posee suficiente juicio y que existe tanta diferencia entre las cabezas como entre los paladares. (E. I, Apéndice) Moisés, que había ganado totalmente,

no con engaños, sino con la virtud divina, el juicio de su pueblo, porque se creía que era divino y que todo lo decía y hacía por inspiración divina, no consiguió, sin embargo, escapar a sus rumores y siniestras interpretaciones. Y mucho menos los demás monarcas. Si hubiera alguna forma de concebir esto, sería tan solo en el Estado monárquico, pero en modo alguno en el estado democrático, en el que mandan todos o gran parte del pueblo.

Aunque se admita, por tanto que las supremas potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales efectos. No cabe duda alguna que ellas pueden, con derecho, tener por enemigos todos aquellos que no piensan absolutamente en todo como ellas. Espinosa quiere discutir sobre lo que es útil. Él no concede que las supremas potestades tienen el derecho de reinar con toda violencia o de llevar a la muerte a los ciudadanos por las causas más baladíes. Pero todos negarán que se pueda hacer eso sin atentar contra el sano juicio de la razón. Más aún, como no pueden hacerlo sin gran peligro para todo el estado, incluso podemos negar que tengan un poder absoluto para estas cosas y otras similares. Y tampoco, por tanto, un derecho absoluto, puesto que ha probado que el derecho de las potestades supremas se determina por su poder.

Por consiguiente, si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres solo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aun contrarias. Pues ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar. Es éste un vicio común a los hombres confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto. El estado más violento será pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa. Y será, en cambio, moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad.

También la majestad puede ser lesionada, tanto con las palabras como con los hechos. De ahí que, si es imposible quitar totalmente esta libertad a los súbditos, sería, en cambio, perniciosísimo concedérsela sin límite alguno. Es necesario investigar, dice Espinosa, hasta que punto se puede y debe conceder a cada uno esa libertad, sin atentar contra la paz del estado y el derecho de las supremas potestades. Como explica en el capítulo XVI, éste fue el principal objetivo de este tratado.

De los fundamentos del estado, se sigue que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible con seguridad. Esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del estado, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (mens) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.

Para constituir un Estado, éste fue el único requisito, a saber, que todo poder de decisión estuviera en manos de todos, o de algunos, o de uno.. (TTP, Cap. XX) Pues dado que el libre juicio de los hombres es sumamente variado y que cada uno cree saberlo todo por sí solo. Y como no puede suceder que todos piensen exactamente lo mismo y que

hablen al unísono, no podrían vivir en paz, si cada uno no renunciara a su derecho de actuar por exclusiva decisión de su alma (mens). Cada individuo solo renunció al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar. Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las potestades supremas, actuar en contra de sus secretos. Pero sí puede pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablara o enseñar y que sólo defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras y odios ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el estado. Espinosa supone por ejemplo que alguien prueba que una ley contradice a la sana razón y estima, por tanto, que hay que abrogarla. Si, al mismo tiempo, somete su opinión al juicio de la suprema potestad (la única a la que incumbe dictar y abrogar las leyes) y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es el mejor de los ciudadanos. Pero, si por el contrario, obra así para acusar de iniquidad al magistrado y volverlo odioso a la gente. O si, con el ánimo sedicioso intenta abrogar tal ley en contra de la voluntad el magistrado es un perturbador declarado y un rebelde.

Espinosa expone las formas que puede cada uno, dejando a salvo el derecho y la autoridad de las supremas potestades, es decir la paz del estado, decir y enseñar lo que pines: con tal que les deje a ellas decidir sobre las cosas que hay que hacer y no haga nada en contra de tal decisión, aunque muchas veces tenga que obrar en contra de lo que considera bueno y de lo que piensa abiertamente. Puede proceder así, sin menoscabo de la justicia y de la piedad. Más aún, de hacerlo, si quiere dar prueba de su justicia y su piedad. Como ya ha probado, en efecto, la justicia y solo depende del decreto de las potestades supremas, y nadie, por tanto, puede ser justo, si no vive según los decretos de ellas emanados. Por otra parte, la suma piedad, tal como lo ha explicitado en el cap. XIX, es aquella que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del estado. Y como este no puede mantenerse, si cada uno hubiera de vivir según su propio parecer, es impío hacer algo, por propia decisión, en contra del decreto de la potestad suprema, de la que uno es súbdito. Pues, si fuera lícito que todos y cada uno actuaran así, se seguiría necesariamente de ahí la ruina del Estado. Más aún no puede realizar nada en contra del juicio y dictamen de la propia razón, siempre que actúe conforme a los decretos de la potestad suprema, puesto que fue por consejo de la razón como decirlo, sin reserva alguna, transferir a ella su derecho a vivir según su propio criterio. Esto se puede confirmar dice Espinosa, por la misma práctica. En las asambleas tanto de las potestades suprema como de las inferiores, es raro en efecto que se decida nada por sufragio unánime de todos sus miembros. Y no obstante todo se hace por común decisión de todos, es decir, tanto de quienes votaron en contra como de quienes votaron a favor. Espinosa pues, tiene clara conciencia del funcionamiento democrático por una mayoría de votos que represente a todos.

Volviendo al tema, a partir de los fundamentos del estado ha explicado como puede cada uno usar su libertad de juicio, dejando a salvo el derecho de las supremas potestades. A partir de ello podemos determinar, con la misma facilidad, qué opiniones son sediciosas en el Estado: aquellas cuya existencia suprime ipso facto, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio. Por ejemplo si alguien está internamente convencido de que la potestad suprema no es autónoma, o de que nadie está obligado a cumplir sus promesas, o de que todo el mundo debe vivir según su propio criterio y otras cosas similares, que contradicen abiertamente a dicho pacto es sedicioso. Pero no tanto por su juicio y opinión, cuanto por el hecho que dichos juicios implican. Puesto que por el siempre hecho de que él piensa tal cosa, rompe la promesa de fidelidad tácita o manifiestamente hecha a la suprema potestad. Como dice Atilano Domínguez

(TTP, Cap. XXI, nota 457) la única opinión totalmente inaceptable en un Estado libre es el rechazo mismo del pacto constitutivo del Estado, ya que equivale a un hecho, a la ruptura del pacto. Es una sedición, en términos políticos, un cisma, en términos religiosos, así pues, las demás opiniones que no lleva consigo el hecho, es decir, la ruptura del pacto la venganza, la ira, etc, no son sediciosas. Excepto quizá en un estado de algún modo corrompido, en el que los supersticiosos y los ambiciosos, que no pueden soportar a los hombres de buena voluntad, han llegado a adquirir tanto renombre, que su autoridad tiene más valor para la plebe, que la de las potestades supremas.

No niega que también existen ciertas opiniones que, aunque parecen referirse simplemente a la verdad y a la falsedad son, no obstante, expuestas y divulgadas con inicua intención. Tales opiniones ya las ha determinado en el capítulo XV. De forma sin embargo que la razón se mantuviera libre. Y si consideramos, finalmente que la fidelidad de cualquiera al Estado, lo mismo que a Dios, solo se conoce por las obras, esto es, por la caridad hacia el prójimo, no podremos dudar en absoluto que el mejor Estado concederá a cada uno tanta libertad de filosofía como, según ha demostrado, le concede la fe.

Espinosa reconoce que de dicha libertad se derivan a veces ciertos inconvenientes. Pero todas las instituciones, por muy bien organizadas que estén, tienen inconvenientes. Quien pretende determinarlo todo con leyes provocará más bien los vicios, que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido, es necesario permitirlo, aunque muchas veces se siga de ahí algún daño. Pues muchos males provienen del lujo, de la envidia, la avaricia, la embriaguez y actos similares. Y se los soporta porque no pueden ser evitados por la prohibición de las leyes aunque sean realmente vicios. Con mucha mayor razón se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no puede ser oprimida. No se deriva de ella ningún inconveniente que no pueda ser evitado por la autoridad del magistrado. Esta libertad es primordial para promover las ciencias y las artes. Estas, en efecto solo las cultivan con éxito quienes tienen un juicio libre y exento de prejuicios.

Si esta libertad es oprimida y se logra sujetar a los hombres hasta el punto de que no osen decir palabra sin permiso de las supremas potestades, nunca se conseguirá con eso que tampoco piensen nada más que lo que ellas quieren. La consecuencia necesaria sería, pues, que los hombres pensarán a diario algo distinto de lo que dicen y que por tanto la fidelidad imprescindible en el Estado, quedara desvirtuada y que se fomentara la detestable adulación y la perfidia que son la fuente del engaño y de la corrupción de los buenos modales. Pero está muy lejos de ser posible eso que todos los hombres hablan de modo prefijado. Antes al contrario, cuando más se intenta quitarles la libertad de hablar, más se empeñan en lo contrario. No ya los avaros, los aduladores y los demás impotentes de carácter, cuya máxima salvación es contemplar los dineros en el arca y tener el estómago lleno, sino aquellos a los que la buena educación, la integridad de las costumbres y la virtud han hecho más libres.

Los hombres son, por lo general, de tal índole que nada soportan con menos paciencia, que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como maldad lo que ellos les mueve a la piedad con Dios y con los hombres de ahí que detesten las leyes y se atreva a todo contra los magistrados y que no les parezca vergonzoso, sino muy digno, incitar por este motivo a la sedición y planear cualquier fechoría. Dado pues que la naturaleza humana está así constituida, se sigue que las leyes que se dictan acerca de las opiniones, no se dirigen contra los malvados, sino contra los honrados, y que no se dictan para reprimir a los malintencionados, sino más bien para

irritar a los hombres de bien, y que no pueden ser defendidas sin gran peligro para el Estado.

Espinosa dice que estas leyes son inútiles del todo. Quienes creen que la opiniones condenadas por las leyes son sanas, no podrán obedecer a las leyes. Y al revés, quienes las rechazan como falsas, reciben como privilegios las leyes que las condenan y tanto se envalentonan como ellas, que el magistrado no será capaz. Más tarde, de abrogarlas, aunque quiera. A estas razones se suman las deducidas en el capítulo XVIII, 2º de las historias de los hebreos.

Finalmente, Espinosa analiza los cismas de la Iglesia sobre este hecho, de que los magistrados han querido dirimir con leyes las controversias de los doctores. Porque, si los hombres, no alimentan la esperanza de traer a su favor a las leyes, y a los magistrados y de triunfar, con el general aplauso, sobre sus adversarios y de conquistar honores, nunca lucharían con ánimo tan inicuo ni herviría en sus mentes tanto furor. Y esto no lo enseña solo la razón, sino también la experiencia con ejemplos diarios leyes semejantes, con las que se impone qué de creer cada uno y se prohíbe decir o escribir algo contra tal o cual opinión, ha sido con frecuencia dictadas para condescender o más bien ceder ante la ira de aquellos que no pueden soportar a los caracteres libres, y que por una especie de tova autoridad, pueden cambiar fácilmente la devoción de la masa sediciosa en rabia e instigarla contra quienes ellos quieran.

Espinosa dice que sería mucho más útil reprimir la ira y el furor del vulgo, que dictar leyes inútiles, que no pueden ser violadas, sino por quienes aman las virtudes y las artes, y que encerrar al estado en límites tan angostos, que no pueda soportar a los hombres sinceros. Es un mal mayor para el Estado el enviar al exilio a varones honestos, porque tienen otras ideas y no saben disimularlas. No hay nada más pernicioso dice Espinosa, que tener por enemigos y llevar a la muerte a hombres que no han cometido ningún crimen ni fechoría simplemente porque son de talante liberal. Y que el cadalso, horror para los malos, se convierta en el teatro más hermoso, donde se expone, ante el oprobio más bochornoso de la majestad, el mejor ejemplo de tolerancia y de virtud. Pues quienes tienen conciencia de su honradez, no temen a la muerte como los malvados ni suplican el indulto del suplicio. Lejos de estar angustiados por el remordimiento de una mala obra, consideran honroso, que no un suplicio, morir por una buena causa, y glorioso morir por la libertad. Espinosa se pregunta entonces, ¿Qué se busca, entonces, al decretar la muerte de tales hombres, si las personas indolentes y pusilánimes ignoran e motivo las sediciones lo odian y las horadas lo aman? (TTP, Cap. XX) Nadie puede sacar de ella un ejemplo, si no es para imitarlo o al menos para adularlo.

Por consiguiente, para que se aprecie la fidelidad y no la adulación y para que las supremas potestades mantengan mejor el poder, si que tengan que ceder los sediciosos, es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz. No cabe duda que esta forma de gobernar es la mejor y la que tiene menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana. Efectivamente, en el estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto según hemos probado de actuar de común acuerdo, pero o de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos reservándose siempre la autoridad de abrogarlos tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanta menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del

estado más natural y con más violencia, por tanto se gobierna. Según Atilano Domínguez, (TTP, Cap. XX, nota 453) la seguridad del Estado y la libertad individual condicionan por igual la paz como ejercicio efectivo del pacto democrático.

Pero para que conste, además que de esta libertad no surge ningún inconveniente que no pueda ser evitado por la sola autoridad de la suprema potestad, Y que esta basta, aunque los hombres manifiesten abiertamente opiniones contrarias, para contenerlos sin dificultad, a fin que no se perjudiquen mutuamente, hay ejemplos a mano, sin que se vea forzado a ir lejos a buscarlos, explica Espinosa la ciudad de Ámsterdam, la cual experimenta los frutos de esta libertad e su gran progreso y en la admiración de todas las naciones. Pues en este estado tan floreciente y en esta ciudad tan distinguida, viven en la máxima concordia todos los hombres de cualquier nación y secta. Y para que confíen a otro sus bienes, solo procuran averiguar si es rico o pobre y si acostumbra a actuar con buena fe o con engaños. Nada les importa, por lo demás, su religión o secta, ya que éstas de nada valen en orden a ganar o a perder una cusa ante el juez. Y no existe en absoluto una secta tan odiosa, que sus miembros con tal que no hagan daño a a nadie y den a cada uno lo suyo y vivan honradamente, no estén protegidos con la autoridad y el apoyo público de los magistrados. Como dice Atilano (TTP, Cap. XX, nota 455), Espinosa consideraba democrática y liberal la Holanda de su tiempo, cuando, por el contrario, la controversia sobre la religión entre los remonstrantes y los contrarremonstrantes comenzó a ser debatida por los políticos y los estados provinciales, condujo, finalmente, al cisma. Como indica Atilano, también (TTP, Cap. XX, nota 457), Espinosa se refiere a las luchas entre los remonstrantes y los contrarremonstrantes, nombres que recibieron, desde 1610, dos sectas calvinistas de los Países bajos, que discrepaban sobre el sentido de la predestinación. El sínodo de Dordrecht, (1617) condenó la primera dirigida por Oldenbarneveldt y apoyada por H. Grocio, y defendió a la segunda, sostenida por Mauricio de Orange. Se constató entonces, que las leyes que se dictan sobre la religión, es decir, para dirimir las controversias, más irritan a los hombres que los corrigen, y que otros además, sacan de ellas una licencia sin límites. Y que, por otra parte, los cismas no surgen de un gran amor a la verdad (fuente de camaradería y de mansedumbre), sino del ansia profunda de mando. Por estos ejemplos está más claro que la luz del día que son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores, que estos mismos escritores, que solo suelen escribir para los hombres cultos y solo invocan en su apoyo a a la razón. Consta además que son realmente perturbadores quienes no son capaces de soportar, en un estado libre, la libertad de juicio, que no puede ser aplastada.

Con esto ha demostrado Espinosa los siguiente:

1º que es imposible quitar a los hombres la libertad de decir lo que piensan

2º que esta libertad puede ser concedida a cada uno, sin perjuicio del derecho y de la autoridad d las potestades supremas, y que cada uno la puede conservar, sin menoscabo de dicho derecho, con tal que no tome de ahí licencia para introducir como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas.

3º que cada uno pueda gozar de la misma libertad, dejando a salvo la paz del Estado, y que no surge de ahí ningún inconveniente que no pueda ser fácilmente reprimido

4º que cada uno puede tener esa misma libertad, sin perjuicio tampoco para la piedad.

5° que las leyes que se dictan sobre temas especulativos son inútiles del todo

6° que esta libertad no solo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del estado, la piedad y el derecho de la supremas potestades sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado. Pues, cuando, por el contrario, se intenta arrebatársela a los hombres y se cita a juicio a las opiniones de los que discrepan y no a sus almas (animi), que son las únicas que pueden pecar, se ofrece a los hombres horados unos ejemplos que pareen más bien martirios y que, más que asustar a los demás, los irritan y los unen a la misericordia, si o a la venganza por otra parte, los buenos modales y la fidelidad se deterioran y los aduladores y los desleales son favorecidos. Los adversarios triunfan, porque se ha cedido a su ira y ha atraído a quienes detentan el poder al bando de la doctrina de que ellos se consideran los intérpretes. De ahí que se atreve a usurpar su autoridad y su derecho. Y alardear sin rubor de haber sido inmediatamente elegidos por dios y de que sus decretos son divinos mientras que los de las supremas potestades son humanos. Y pretende, por tanto, que éstos se subordinen a los decretos divinos, es decir, a los suyos propios. Nadie puede ignorar que todo esto contradice de plano a la salvación del Estado.

Concluye el capítulo XX como en el capítulo XVIII, que nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se reduzca a la practica de la caridad y la equidad. Y que el derecho de las supremas potestades tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, solo se refiere a las acciones y que, en el resto, se conoce de a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense.

Con esto termina lo que se había propuesto en el Tratado Teológico Político. Finalmente advierte expresamente que no ha escrito en él nada que no someta con todo gusto al examen y al dictamen de las supremas potestades de su patria Holanda. Pues, si ellas estimaran que algo de lo que ha dicho, se opone a las leyes patrias o constituye un obstáculo para la común salvación, quiere desdecirlo de su tratado. Pues él sabe que es hombre y que se ha podido equivocar. Ha puesto, sin embargo, todo empeño en no equivocarse, y sobre todo, en que cuanto ha escrito, estuviera plenamente de acuerdo con las leyes de la patria, la piedad y las buenas costumbres.

6.3 El derecho natural, civil, privado y las supremas potestades.

6.3.1. El derecho natural.

Por derecho e institución de la naturaleza Espinosa entiendo “las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que dada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa.” (TTP, Cap. XVI). Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y, los grandes a comerse a los chicos. En virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tienen el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuando puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acaba de decir), a “existir y actuar tal como está determinado por naturaleza” (TTP, Cap. XVI)

Espinosa dice que no reconoce ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos y locos y los sensatos. Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo. De ahí que, mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aun no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón. En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito. Y esto mismo es lo que enseña Pablo, ya que no reconoce ningún pecado antes de la ley, (*Romanos, 7,7ss*) es decir, mientras se considera que los hombres viven según el mandato de la naturaleza.

El derecho natural de cada hombre no se determina, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón. (TTP, Cap. XVI) No están más obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león. Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión tienen el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea

por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil. Y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo.

De lo anterior se sigue que el derecho e institución de la naturaleza, bajo el cual todos nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe nada más que lo que nadie desea y nadie puede. Pero no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni al absolutamente nada que aconseje el apetito. Nada extraño, ya que la naturaleza no está hecha para las leyes de la naturaleza humana, que tan solo miran a la verdadera utilidad del hombre ya su conservación, sino que implica infinitas otras, que abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que solo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturales, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza.

Nadie puede dudar cuanto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los severos dictámenes de nuestra razón, los cuales, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero eso es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derecho a la razón que al odio y a la ira. Pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños y que no se esfuerce, cuanto esté en su manos, por evitarlo. Además, sin la ayuda mutua, los hombres caerían necesariamente en la miseria, y sin poder cultivar la razón, como prueba en el cap. V. (TTP, Cap. V)

Veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le han a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio. (TTP, Cap. XVI)

6.3.2. El derecho civil privado.

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a otro

su derecho a vivir a su antojo (el único que definía su poder), es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce, cuando un ciudadano o súbdito se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la injuria solo puede concebirse en el estado civil. Ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho no pueden inferir injuria alguna a los súbditos. Luego, solo puede tener lugar entre los ciudadanos, que están obligados por el derecho a no perjudicarse mutuamente. La justicia es la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil. La injusticia, en cambio, es sustraer a alguien, bajo la apariencia de derecho, lo que le pertenece según la verdadera interpretación de las leyes. Reciben los nombres de equidad e iniquidad, porque quienes están encargados de dirimir los pleitos, están obligados a tratar a todos por igual, si acepción de personas, y a defender por igual el derecho de cada uno, sin envidiar al rico ni despreciar al pobre. (TTP, Cap. XVI)

Confederados son los hombres de dos ciudades que, por evitar el peligro que conllevan las discordias bélicas o por cualquier otra utilidad, se comprometen mediante contrato a no dañarse mutuamente, antes al contrario, a socorrerse en caso de necesidad, pero manteniendo cada uno su Estado. Este contrato solo será válido mientras subsista su fundamento, es decir, la razón de peligro o de utilidad puesto que nadie hace un contrato ni está obligado a mantener los pactos sino por la esperanza de algún bien o por el temor de algún mal. Si ese fundamento se suprime, desaparece por sí mismo el contrato como lo enseña más que de sobra la experiencia. Pues, aunque distintos Estados se comprometan entre sí a no dañarse mutuamente, se ven forzados a impedir, en cuanto puedan que el otro se haga más poderoso y no se fían de la palabra dada, si no han visto con suficiente claridad el fin y la utilidad que llevó a ambos al contrato. De lo contrario, temen el engaño, y no sin razón. Se pregunta Espinosa

¿Quién, en efecto, se fiará de las palabras y promesas de aquel que tiene la potestad suprema y el derecho a hacerlo todo, y cuya suprema ley es la salvación y la utilidad de su Estado, a menos que sea un necio, que desconoce el derecho de las supremas potestades? (TTP, Cap., XVI)

Si se considera la piedad y la religión, se verá que nadie que está al frente de un estado, puede, sin crimen, cumplir sus promesas en detrimento de su Estado. Pues, cualquiera que haya sido su compromiso con otro Estado, si ve que algo redundaría en perjuicio del suyo, no puede cumplirlo sin faltar a la fidelidad prometida a los súbditos, que es su máxima obligación, y que los gobernantes, además, suelen jurar cumplir (TTP, Cap. XVI)

Por otra parte, enemigo es todo aquel que vive fuera de la ciudad de tal modo que no reconoce el gobierno de la ciudad, ni como confederado ni como súbdito. Pues no es el odio, sino el derecho, lo que hace al enemigo del Estado. Y el derecho de la ciudad contra quien no reconoce su gobierno con ningún tipo de contrato, es el mismo que contra quien le ha inferido un daño. De ahí que la ciudad tiene derecho a obligarlo, de cualquier forma que le sea posible, a someterse o a confederarse.

El crimen de lesa majestad solo tiene lugar en los súbditos o ciudadanos, que han transferido, mediante un pacto tácito o explícito, todo su derecho a la ciudad. Se dice que ha cometido tal crimen aquel súbdito que ha intentado de algún modo arrebatarse el derecho

de la suprema potestad o entregarlo a otro. Espinosa dice intentado (TTP, Cap. XVI), porque, si solo debieran ser condenados los que ya han llevado a cabo el hecho, casi siempre llegaría demasiado tarde la ciudad con la condena: después de haber sido arrebatado o transferido a otro su derecho. Dice Espinosa en general: Quien intenta, de algún modo, arrebatar el derecho de la suprema potestad, (TTP, Cap. XVI) porque no reconoce diferencia alguna en que de tal acción se siguiera clarísimamente un perjuicio o un beneficio para todo el Estado. Ya que, de cualquier forma que lo haya intentado, ha lesionado la majestad y con derecho es condenado. En caso de guerra, además, todos admiten que esa condena es sumamente justa. Por ejemplo, si no se mantienen en su puesto, sino que, sin saberlo su jefe, se dirige contra el enemigo, aunque, a su juicio, la hazaña emprendida estuviera bien planteada y hubiera vencido al enemigo, con derecho es condenado a muerte, porque ha violado el juramento y el derecho del jefe del ejército. No todos, ven con igual claridad que todos los ciudadanos, sin excepción estén siempre obligados por este derecho. La razón, no obstante, es siempre la misma. Pues, como el Estado solo debe ser conservado y dirigido por el consejo de la suprema potestad y todos han pactado, sin reserva alguna, que este derecho le compete a ella, si alguien ha decidido por sí solo, sin conocimiento del consejo supremo resolver un asunto público, aunque de ahí se derivara, como ha dicho, un beneficio seguro para la ciudad, ha violado el derecho e la suprema potestad y ha lesionado la majestad y es con derecho condenado. (TTP, Cap. XVI)

Espinosa se hace una pregunta ¿No contradice abiertamente al derecho divino revelado lo que antes hemos dicho, que todo aquel que no tiene uso de razón, tiene el máximo derecho, en el estado natural, de vivir según las leyes del apetito? (TTP, Cap. XVI) Como todos sin excepción (tengan o no el uso de razón) estarían igualmente obligados por el precepto divino a amar al prójimo como a sí mismos, se sigue que no podemos, sin cometer una injusticia, hacer daño a otro ni vivir según las solas leyes del apetito.

En relación al estado natural, a Espinosa le resulta fácil responder a esta objeción, puesto que ese estado es anterior, por naturaleza y en el tiempo, a la religión. Por naturaleza (TTP, Cap. XVI), en efecto, nadie sabe que está obligado de algún modo a obedecer a Dios. Más aún, nadie puede llegar a saberlo por razón alguna, sino solo recibirlo de una revelación confirmada con signos. Por tanto, antes de la revelación nadie está obligado por el derecho divino, ya que no puede menos de ignorarlo. No hay que confundir, pues, el estado natural con el estado de religión, sino que hay que concebirlo sin religión ni ley, y por lo mismo sin pecado ni injuria, como nosotros hemos hecho y hemos confirmado con la autoridad de Pablo. No pensamos, sin embargo, que el estado natural, sea anterior al derecho divino revelado y que, por tanto no lo incluye, únicamente en razón de su ignorancia, sino también en razón de la libertad con que todos nacen. Pues, si los hombres estuvieran cometidos al derecho divino por naturaleza o si el derecho divino fuera por naturaleza derecho, sería superfluo que Dios hiciera un contrato con los hombres y que los obligara mediante la alianza y el juramento. Por consiguiente, hay que conceder, sin restricción alguna, que el derecho divino comenzó a partir del momento en que los hombres prometieron a Dios mediante un pacto expreso, obedecerlo en todo. Ya que con ellos cedieron, por así decirlo, su libertad natural y transmitieron a Dios su derecho, tal como ha dicho que ha sucedido en el estado civil.

El holandés considera que se puede argüir que las supremas potestades están sometidas, igual que los súbditos, a este derecho divino, mientras que Espinosa ha dicho que conservan el derecho natural y que todo les está permitido por derecho. Para superar esta dificultad, que no provienen tanto de la idea de estado natural, cuanto de la de derecho natural, dice que, en el estado natural, cada uno está obligado por el derecho natural por el mismo motivo que lo está a vivir según el dictamen de la sana razón, es decir, porque le es más útil y necesario para la salvación. Pero, si no quiere obedecerlo, le es lícito correr el riesgo. Solo está, pues, obligado a vivir según su propio criterio, pero no según el criterio ajeno, ni tienen que reconocer a ningún mortal como juez ni como defensor por derecho de religión. Espinosa afirma que la suprema potestad ha conservado este derecho y que puede, sin duda, consultar a los hombres. Pero que no está obligada a reconocer a nadie como juez ni a ningún mortal como defensor de ningún derecho, a excepción de ella misma o de un profeta que haya sido enviado expresamente por Dios y que lo pruebe con signos indubitables. Pero, aun entonces, no se ve forzada a reconocer a un hombre como juez, sino al mismo Dios. Y, si la suprema potestad no quisiera obedecer a Dios en su derecho revelado, le es lícito hacerlo, asumiendo el daño a que se arriesga, sin oposición alguna del derecho civil o natural. Pues el derecho civil solo depende de su decreto. Y el derecho natural depende de las leyes de la naturaleza, las cuales no están adaptadas a la religión, que solo busca la utilidad humana, sino el orden de toda la naturaleza, es decir, al decreto eterno de Dios, que nos es desconocido. Esto parecen haberlo concebido otros más oscuramente, ya que afirma que el hombre puede pecar contra la voluntad de Dios revelada, pero no contra su eterno decreto con el que predeterminó todas las cosas.

Considera Espinosa, que quizá alguien le pregunte ahora, si la potestad suprema manda algo contra la religión y la obediencia, que hemos prometido a Dios, mediante una alianza expresa, “¿habremos de obedecer al precepto divino o al humano?” (TTP, Cap. XVI). Eso lo trata Espinosa sobre todo en los capítulos XVII-XIX., aquí solo dice que hay que obedecer a Dios por encima de todo cuando tenemos una revelación cierta e indubitable. Ahora bien, la experiencia muestra más que sobradamente que los hombres se equivocan muchísimo acerca de la religión y que parecen rivalizar en fabricar ficciones según el ingenio de cada uno.

Espinosa también separa el poder del estado del de la Iglesia, a diferencia de la Iglesia anglicana cuyo monarca es el patrón de su iglesia también por la gracia de Dios. Por esta razón es difícil que la metafísica pueda volver a unirse a la religión y desvincular completamente el poder político del poder eclesial. Esta es otra dificultad del progreso de la metafísica en nuestros días.

Está pues claro que, si nadie estuviera obligado por derecho a obedecer a la potestad suprema en lo que cada uno cree pertenecer a la religión, el derecho de la ciudad dependería de la diversidad de juicios y sentimientos de cada uno. Nadie, en efecto, que estimara que ese derecho iba contra su fe y superstición, estaría obligado a acatarlo, y, con este pretexto, todo el mundo podría permitírsele todo. Pero, como de esta forma se viola de raíz el derecho de la ciudad, se sigue que la suprema potestad, por ser la única que, tanto por derecho divino como natural, debe conservar y velar por los derechos del estado, posee también el derecho supremo para establecer lo que estime oportuno acerca de la religión. Y todos están obligados a obedecer sus decretos y mandatos sobre esta

materia, en virtud de la fidelidad que le prometieron y que Dios manda observar meticulosamente.

Si quienes tienen la máxima autoridad, son gentiles, o bien hay que negarse a hacer ningún pacto con ellos y decidirse a sufrir los mayores males, antes que transferirles el propio derecho. O bien, si se hace el contrato y se les transfiere el propio derecho, se está obligado a obedecerlos y a guardarles fidelidad o a ser forzados a ello puesto que con el contrato uno se ha privado del derecho e defenderse a sí mismo y a la propia religión. Solo se exceptúan aquel a quien Dios haya prometido mediante una revelación cierta, una protección especial contra el tirano o a quien haya querido exceptuar personalmente. Y así vemos que, de entre tantos judíos que estaban en Babilonia, solo tres jóvenes, que o dudaban de la protección divina, se negaron a obedecer a Nabucodonosor. Todos los demás a excepción de Daniel, al que el mismo rey había adorado, con derecho fueron forzados a obedecer, y pensaron quizá que habían sido entregados al rey por decisión divina y que el rey había conservado la suprema autoridad por voluntad divina (*Daniel*,3). En cambio, Eleazar, cuando todavía subsistía algo de su patria, quiso dar a los suyos un ejemplo de constancia, para que siguiéndole, antes sufriesen que permitiesen que su derecho y su poder pasara a los griegos y soportasen todas las pruebas antes que ser forzados a jurar fidelidad a los gentiles (*Macabeos*, 6, 18)

Esto mismo se confirma por la experiencia cotidiana. Quienes gobiernan el Estado cristiano, no dudan, para mayor seguridad, en formar alianzas con los turcos y los paganos y mandar que sus súbditos, cuando viven entre ellos, no actúen, en ningún asunto divino ni humano, con más libertad que la expresada en esa alianza o la permitida en ese Estado. Por ejemplo en el contrato de los holandeses con los japoneses para preservar a los cristianos holandeses en Japón

6.3.3. Las supremas potestades.

Los que detentan el poder estatal, son los únicos que tienen derecho a todo y que solo de su decisión depende todo derecho. Por tal derecho, únicamente el derecho civil sino también el sagrado: pues también de éste deben ser los intérpretes y defensores. Espinosa dice que son muchos los que se empeñan en negar que este derecho sobre las cosas sagradas incumbe a las potestades supremas, y que se niegan a reconocer que éstas en los intérpretes del derecho divino de ahí que hasta se permitan usarlas y llevarlas a los tribunales, e incluso excomulgarlas de la Iglesia (como hiciera otrora Ambrosio con el César Teodosio) Espinosa alude al hecho que tuvo lugar en el año 390 y fue consecuencia de la matanza de cristianos en Tesalónica. No obstante con Teodosio llegó el cristianismo a religión oficial del Estado (I concilio de Constantinopla, en 381)

Espinosa prueba que la religión solo puede alcanzar fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres sino a través de quienes tienen el poder del Estado. El culto religioso y el ejercicio de la piedad, deben adaptarse a la paz y a la utilidad del estado, Y que solo

deben ser determinados por las supremas potestades la cuales, deben ser ser también sus intérpretes.

Espinosa habla del ejercicio de la piedad y del culto religioso externo y no de la misma piedad, y del culto interno a Dios, o de los medios por los que la gente se dispone, internamente a dar culto a Dios, con toda sinceridad. Pues el culto interno a Dios y la misma piedad son del derecho exclusivo de cada uno (como prueba en el cap. VII) el cual no puede ser transferido a otro. Espinosa en su demostración deductiva se remite a los capítulos como si fueran principios axiomáticos, así dice que en el capítulo XIV consta con suficiente claridad qué entiende aquí por reino de Dios (TTP, Cap. XIX), allí demuestra que cumple la ley de Dios, quien practica la justicia y la caridad por mandato divino. De donde se sigue que el reino de aquel en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto. Por lo demás, Espinosa no establece diferencia alguna en que Dios enseñe e imponga el verdadero culto de la justicia y la caridad mediante la luz natural o mediante la revelación. Pues no importa cómo haya sido revelado tal culto, con tal que adquiera la categoría de derecho supremo y se convierta en la máxima ley para los hombres.

Espinosa se plantea la siguiente investigación:

si pruebo, por consiguiente, que la justicia y la caridad no pueden recibir la fuerza de derecho y de precepto, del derecho del Estado, me será fácil concluir de ahí (dado que el derecho estatal solo reside en las supremas potestades) que la religión solo recibe fuerza jurídica de los decretos de quienes poseen dicho derecho y que Dios no ejerce un reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes detentan el derecho del estado. (TTP, Cap. XIX)

Por los capítulos XVI dice Espinosa que ya consta que la práctica de la justicia y la caridad no reciben fuerza jurídica más que del derecho estatal. En el capítulo XVI Espinosa prueba que el estado natural, no compete más derecho a la razón que el apetitivo, y que tanto quienes viven según las leyes del apetito, como quienes viven según las leyes de la razón, tienen derecho a todo cuanto pueden. Por eso, en el estado natural, no hemos podido concebir ningún pecado. Ni podemos pensar que Dios castigue a los hombres por los pecados, sino que todo sucede según las leyes generales de toda la naturaleza, y que la misma suerte (expresándose como Salomón) toca al justo y al impío, al puro y al impuro, y que ahí no tiene cabida ni la justicia ni la caridad (Eclesiastés 9,2 Salomón). Por el contrario, para que las enseñanzas de la verdadera razón, Espinosa se remite ahora al capítulo IV, acerca de la ley divina, las mismas enseñanzas divinas, tuvieran fuerza absoluta de ley, ha probado que fue necesario que cada uno cediera su derecho natural y que todos transfirieran lo mismo a todos o a algunos o a uno. Y solo entonces comprendió por primera vez qué es la justicia y la injusticia, la equidad y la iniquidad. Esto lo ha demostrado en el capítulo XVI p. 196, al cual Espinosa se remite también en su demostración deductiva como si fueran Principios de la axiomatización. (TTP, Cap. XIX) Espinosa usa la expresión (según ya he probado) (TTP, Cap. XIX). El Reino de Dios solo consiste en el derecho de la justicia y la caridad o de la verdadera religión, se sigue, como queríamos, que Dios no ejerce ningún reinado sobre los hombres, sino por aquellos que detentan el derecho del Estado.

El filósofo indica que es lo mismo que confiamos que la religión es revelada por la luz natural o por la luz profética. La demostración es universal, dado que la religión es la misma e igualmente revelada por Dios, ya que la suponga revelada de una forma, ya

de la otra. Y por eso, para que la religión revelada a través de los profetas también tuvieran fuerza de derecho entre los hebreos, fue necesario que cada uno de ellos renunciara a su derecho natural y que todos, de común acuerdo, decidieran obedecer tan solo a aquello que les fuera revelado por Dios a través de los profetas. Exactamente de la misma forma que se hace en el Estado democrático, donde todos deciden de común acuerdo, vivir solamente según el dictamen de la razón.

Los hebreos transfirieron su derecho a Dios, pero lograron hacerlo más de intención que en la práctica. Espinosa en su demostración usa la fórmula “(como hemos visto) (TTP, Cap. XIX), conservaron totalmente el derecho del Estado hasta que lo entregaron a Moisés, el cual, además siguió siendo rey absoluto, y sólo por su medio reinó Dios sobre los hebreos. Por eso mismo, porque la religión solo recibe fuerza jurídica del derecho estatal, en la actualidad sería el derecho canónico, Moisés no pudo imponer pena alguna a aquellos que antes de la alianza y cuando, por tanto, aun poseían su derecho, violaron el Sábado (Éxodo, 16,27), después que cada uno había renunciado a su derecho natural y que el Sábado había recibido fuerza preceptiva del derecho estatal. Por eso mismo, en fin, una vez destruido el Estado de los hebreos, la religión revelada dejó de tener fuerza de derecho. Tan pronto los hebreos entregaron su derecho al rey de Babilonia, cesó al instante el reino de Dios y el derecho divino. Pues automáticamente quedó suprimido el pacto por el que habían prometido obedecer a todo cuanto Dios les comunicara que constituía el fundamento del reino de dios, y ya no podían seguir manteniéndolo, puesto que, desde ese momento, ya no eran autónomos (como cuando estaban en el desierto o en la patria), sino que eran súbditos del rey de Babilonia, al que tenían que obedecer en todo (como prueba en el capítulo XVI). El mismo Jeremías, se lo advierte de forma explícita: velad, dice, por la paz de la ciudad, a la que os he traído cautivos, porque de su bienestar depende vuestro bienestar.(Jr. 29, 7). Ahora bien, ellos no podían velar por el bienestar de aquella ciudad como ministros de Estado, pues eran cautivos, sino como esclavos, es decir mostrándose sumisos en todo, a fin de evitar sediciones y observando los derechos y las leyes del Estado, aunque fueran muy diferentes de las leyes a que estaban habituados en su patria, etc.

De todo ello se sigue que la religión, entre los hebreos, solo adquirió fuerza jurídica del derecho del Estado y que, una vez destruido éste, ya no pudo ser tenida por un mandato de un Estado concreto, sino por una enseñanza católica de la razón, puesto que la religión católica todavía no era conocida por la revelación. El papa y el estado siempre han estado en relación hasta que se van separando con la reforma protestante. El derecho canónico propio de la Iglesia católica puede ser que siguiera este derecho del pueblo hebreo en el seno de la Iglesia. Espinosa insiste en que es una enseñanza católica de la razón, se referirá solo a la parte metafísica que intenta dar razón de la fe, puesto que la religión católica si que es una religión revelada: dios se ha revelado como mismo hombre en Jesús. Es la última revelación de Dios a los hombres. Por lo tanto aquí también difiere o desconoce el cristianismo, o más bien no acepta que Jesús sea la relación de Dios, el Hijo de Dios, sino un profeta más.

Concluye Espinosa diciendo que la religión tanto si es revelada por la luz natural, como si lo es por la luz profética, solo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de aquellos que detentan el poder estatal. En este punto si que se aleja del cristianismo, puesto que el Reino de Dios está en seguir la vida de Jesús contada

por los apóstoles, y no en un estado en concreto. Jesús anunciaba el Reino de Dios básicamente entre los hombres que amaban a Dios y al prójimo principalmente.

Espinosa sigue el orden geométrico demostrativo de los capítulos y se remite en su demostración al capítulo IV otra vez. Nos dice que la conclusión anterior se sigue del capítulo IV. En él ha mostrado que todos los decretos de Dios implican una verdad y una necesidad eterna y que no se puede concebir que Dios dicte leyes a los hombres como un príncipe o un legislador. Por consiguiente, las enseñanzas divinas, ya sean reveladas por la luz natural, ya por la luz profética, no reciben inmediatamente de Dios fuerza de mandato, sino de aquellos que poseen el derecho de gobernar y de legislar. Aquí el cristianismo se separa completamente del judaísmo. Para el cristianismo la palabra encargada por Dios se tenía que extender por todo el mundo, y por tanto, no necesitaban un Estado como el pueblo judío

Dice Espinosa que solo a través de ellos, podemos concebir que Dios reina sobre los hombres y dirige las cosas humanas según la justicia y la equidad. La misma experiencia lo confirma, puesto que el sello de la justicia divina solo se halla donde reinan los justos, mientras que, siguiendo a Salomón, Espinosa ve que la misma suerte recae sobre el justo y el injusto, sobre el puro y el impuro. Por eso, justamente, muchísimos que creían que Dios reinaba directamente sobre los hombres y que dirigía a su utilidad toda la naturaleza, han dudado de la divina providencia.

Espinosa dice que la religión católica (TTP, Cap., XIX) todavía no era conocida por la revelación. Indicando que la religión judía es mucho más antigua que la católica. Y diferenciándola del judaísmo, sin embargo el catolicismo surge del judaísmo.

Tanto por la experiencia como por la razón, consta que el derecho divino, solo depende de la decisión de las supremas potestades, se sigue que también ellas son sus intérpretes. Espinosa demuestra que el culto religioso externo y toda práctica piadosa deben adaptarse a la paz y a la estabilidad del Estado, si deseamos obedecer correctamente a Dios. Una vez probado esto, nos será fácil entender en que sentido las potestades supremas son los intérpretes de la religión y de la piedad.

La piedad hacia la patria es sin duda la máxima que uno puede practicar. Suprimido el estado, nada bueno puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, solo reina la ira y la impiedad. De donde se sigue que cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo, resulta impía, si de ella se deriva algún daño para el Estado. Y que al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado. Por ejemplo, cuestiona Espinosa el NT, el evangelio de Mt: ¿es piadoso que yo entregue también mi capa a aquel que está peleando conmigo y que quiere arrebatarla? (*Mateo, 5,40*) (TTP, Cap. XIX). Dice Espinosa que si se juzgara que ello resultaría pernicioso para el Estado, sería piadoso citar lo más bien a juicio, aun cuando hubiera de ser condenado a muerte. Por este motivo se ensalza Manlio Torcuato, ya que que tuvo en más estima la salvación del pueblo que la piedad hacia el hijo. Tito Manlio Torcuato fue cónsul romano que se opuso al rescate de los prisioneros hechos por Aníbal en Canaán (285 a. C). (TTP, Cap. XIX) De esta doctrina se sigue que la salvación del pueblo es la suprema ley, a la que deben responder todas las demás, tanto humanas como divinas, dice Espinosa.

Espinosa dice que las supremas potestades son los intérpretes de la religión. Es incumbencia exclusiva de la suprema potestad determinar qué es necesario para la

salvación de todo el pueblo y la seguridad del Estado, así como legislar lo que estime para ello necesario. Por tanto, solo a la potestad suprema incumbe también determinar en qué sentido debe cada uno practicar la piedad con el prójimo, esto es, en qué sentido está obligado a obedecer a Dios. A partir de ahí entendemos claramente en qué sentido las supremas potestades son los intérpretes de la religión. Nadie puede obedecer a Dios, si no adapta la práctica de la piedad, a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema. Pues, como estamos obligados por precepto divino a practicar la piedad con todos y a no inferir daño a nadie, se sigue que a nadie le es lícito ayudar a uno, si ellos redundan en perjuicio de otro o, sobre todo, de todo el Estado, y que nadie, por tanto, puede practicar la piedad con el prójimo según el precepto divino, a menos que adapte la piedad y la religión a la utilidad pública. (TTP, Cap. XIX) Pero, como ningún privado puede saber qué es útil para el Estado, sino por los decretos de las supremas potestades, por ser las únicas a las que incumbe dirigir los asuntos públicos, nadie puede practicar rectamente la piedad ni obedecer a Dios, a menos que obedezca a todas las decisiones de la potestad suprema. Espinosa da mucha importancia al Estado, el individuo es posterior al Estado para él.

Esto lo confirma Espinosa por la experiencia. Pues si la suprema potestad ha declarado a alguien reo de muerte o enemigo suyo tanto si es un ciudadano como si es un extraño, un particular o alguien con autoridad sobre los demás, no está permitido que ningún súbdito le preste auxilio. Y así los hebreos, aunque se les había dicho que cada uno amara a su prójimo como a sí mismo (Levítico, 19,17-8), estaban obligados a denunciar ante el juez a quien había cometido una falta contra los preceptos de la ley (Levítico, 5,1, y Deuteronomio 13,8-9) y a ejecutarlo, si era juzgado reo de muerte (Deuteronomio, 17,7). Por otra parte, para que los hebreos pudieran conservar la libertad y seguir ejerciendo un poder absoluto sobre las tierras que ocupasen, les fue necesario (según demuestra en el cap. XVII) adaptar la religión a su solo Estado y aislarse de las demás naciones. Por eso se les dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo (Mateo 5,43) esta cita debe ser incorrecta porque Mateo dijo amar a los enemigos. Quizás, se debe referir a que los cristianos decían lo contrario que los hebreos.

Una vez a que perdieron el Estado y fueron llevados cautivos a Babilonia, Jeremías les enseñó que velaran (incluso) por el bienestar de aquella ciudad a la que habían sido llevados cautivos (Jeremías, 29, 7). Y, después que Cristo vio que se dispersarían por todo el orbe, les enseñó que practicasen la piedad con todos sin excepción (Mateo, 5,44). todo lo cual muestra con la máxima evidencia que la religión siempre se adaptó a la utilidad del Estado.

Los discípulos de Cristo eran hombres particulares que predicaban la religión. Espinosa dice que tenían el derecho de la potestad que de Cristo habían recibido contra los espíritus impuros (Mateo, 10,1). En su demostración se remite al final del cap. XVI (TTP, Cap. XIX), en su orden demostrativo que usa los capítulos como Principios. En este capítulo, advierte expresamente que todos tenían que guardar fidelidad incluso al tirano, a excepción de aquél a quien Dios hubiera prometido mediante una revelación cierta, una ayuda especial contra el tirano. Nadie, por tanto, puede aplicarse a sí mismo ese ejemplo, a no ser que posea también el poder de hacer milagros. Lo cual resulta claro, además porque Cristo dijo a sus discípulos que no temieran a aquellos que matan los cuerpos (Mateo, 10,28). Pero, si esto mismo se dijera a todos y cada uno, sería inútil constituir un Estado, y el dicho de Salomón: hijo mío, teme al Señor y al rey (*Proverbios*,

24,21) sería impío, lo cual está lejos de ser tal. Es necesario, pues, reconocer que aquella autoridad que Cristo dio a sus discípulos, solo les fue dada a ellos en particular y que nadie puede tomarla como ejemplo. Aquí Espinosa reconoce que Cristo es rey y señor, pero no dice que sea Dios. Por eso lo crucificaron como rey de los judíos INRI, iesus Nazaret, rei judaios

Los adversarios de Espinosa son la Iglesia católica, por lo que parece seguirse de sus textos, pues el es judío y no aceptar el catolicismo: pretenden separar el derecho sagrado del civil y defender que solo el civil compete a las supremas potestades, mientras que el derecho sagrado reside en la Iglesia universal. (TTP, Cap. XIX) Espinosa se está refiriendo como derecho sagrado competente de la Iglesia Universal, quizás al derecho canónico de la Iglesia católica apostólica romana, cuyo poder lo obstante el Papa de Roma. A Espinosa le parecen tan frívolas estas opiniones que no le parecen que merezcan ser refutadas. Aquí se sitúa al lado de los protestantes que a partir de Lutero, se desvincularon del poder papal, y los príncipes entonces tenían autonomía sobre la Iglesia. De hecho Espinosa está en la parte protestante de Europa, aunque es judío, se pone de parte de ellos, intelectualmente en aquel momento de guerras de religión como la de los 30 años. Espinosa deja una cosa clara, aunque haya dada por respondida con su indiferencia a las organizaciones del derecho canónico católico. El filósofo dice que:

cuán miseramente se engañan, al acudir, para confirmar esta sediciosa opinión (ruego se me disculpe de palabra un tanto dura), al ejemplo del sumo pontífice de los hebreos, en el que residía antaño el derecho de administrar las cosas sagradas (TTP, Cap. XIX)

Tampoco le gusta que los católicos se apoyen en la religión judía para justificar el poder del Papa. Pues dice Espinosa que los pontífices han recibido tal derecho de Moisés (el único, como ha dicho que conservó el poder estatal) por cuyo decreto, también, podían ser privados del mismo. Fue él mismo, en efecto, quien eligió, no solo a Aarón, sino también a su hijo Eleazar y a su nieto Fineas y les confirió la autoridad de administrar el pontificado, que los pontífices mantuvieron en delante de tal forma, que parecían sustitutos de Moisés, es decir, de la suprema autoridad. Porque según demuestra Espinosa, Moisés no eligió ningún sucesor del Estado, sino que distribuyó todas sus funciones de tal suerte, que los posteriores parecían ser sus vicarios, que gobernaban el estado como si el rey estuviera ausente y no muerto. Posteriormente, en el segundo Estado, los sumos pontífices detentaron sin restricción alguna este derecho, después que alcanzaron, junto con el pontificado, también el derecho del principado (TTP, Cap. XVIII). Por tanto, el derecho del pontificado siempre dependió de la decisión de la suprema potestad, y los pontífices nunca lo poseyeron sin que fuera unido al principado. Más aún, el derecho sobre las cosas sagradas estuvo, sin restricción alguna, en poder de los reyes (como lo demuestra Espinosa a final del Cap. XIX). La única excepción es que no les estaba permitido tocar con sus manos los objetos empleados en el culto del Templo, puesto que todos aquellos cuya genealogía no se remontaba a Aarón, eran tenidos por profanos.

Los judíos por tanto consideran a Cristo un rey más pero no el hijo de Dios, y no aceptan que los católicos haya cogido el derecho religioso, en su derecho canónico, y lo hayan puesto en el poder del Papa, para gobernar los asuntos religiosos, si este papa no tiene al mismo tiempo el poder del principado, del estado. Quizás por eso en la actualidad el vaticano es un estado, para mantenerse en la línea judía de los primeros que recibieron la palabra de Dios. Pero las supremas potestades papales de la Iglesia católica apostólica romana son las que interpretan las escrituras. En cambio en el protestantismo es

cualquiera, hecho que también es criticado por Espinosa. O incluso en la Iglesia anglicana, el pontífice máximo es el rey de Inglaterra por la gracia de Dios, tal como lo hizo Enrique VIII cuando se separó del poder papal porque no le dejaban divorciarse.

Espinosa dice claramente que esto no sucede de modo alguno en el Estado cristiano, considera que tanto los católicos como protestantes, por eso dice cristianos, no están en la Tradición original judía. Sin embargo primeramente, Espinosa no acepta que Jesús sea el nuevo Moisés y que la continuidad de la Tradición judía sigue en el Magisterio de la Iglesia católica, cuyo poder supremo es el Papa porque así se lo confirió Jesús al primer obispo que fue Pedro, a partir de él se han ido sucediendo los diferentes pontífices supremos. Pero eso no es aceptado por los judíos, entre los que se encuentra Espinosa, ni siquiera por los católicos ortodoxos de la Iglesia Bizantina, que tampoco siguen al papa de Roma, aunque son católicos, como los mismos protestantes.

Espinosa finalmente dice que no podemos dudar que actualmente,

las cosas sagradas (cuya administración requiere costumbres especiales, pero no una familia particular, por lo que tampoco quienes detentan el poder estatal, están excluidos de aquella con, profanos) son incumbencia exclusiva de las potestades supremas. (TTP, Cap. XIX)

Se refiere a la familia real británica que es considerada la cabeza de la Iglesia anglicana, a los protestantes, cuyos príncipes ostentan el poder de decidir también sobre las cosas sagradas. Y anteriormente también ha rechazado rápidamente al catolicismo, por considerarlo como una cosa fácil de rechazar, aunque después ha explicado ampliamente porque pues es evidente que no es tan fácil rechazar al catolicismo y eso se le escapa cierta aversión al catolicismo, sobre todo cuando Espinosa se refiere no a los reyes de España, católicos, sino a los reyes de Portugal (TTP, Cap. XIX) que fueron seguramente cuando sus abuelos tuvieron que emigrar a Holanda.

Espinosa dice que nadie que no cuente con esta autoridad de la potestad suprema y la licencia, tiene derecho y potestad de administrar y establecer los fundamentos de la Iglesia y su doctrina, juzgar sobre las costumbres y las acciones relativas a la piedad, excomulgar a alguien o aceptarlo en la Iglesia, sin, en fin, de velar por los pobres.

Todo esto demuestra según Espinosa, que es verdadero lo que ha dicho, y que es necesario investigar tanto para el bien de la religión misma como para la estabilidad del Estado. Todos saben, cuánto valor tienen ante el pueblo el derecho y la autoridad sobre las cosas sagradas y cuán pendiente está todo el mundo de los labios de quien la posee. (TTP, Cap. XIX) Tanto es así, dice Espinosa, que se puede afirmar que quien posee esta autoridad, es quien más reina sobre los corazones. De ahí que quien quiere quitar esta autoridad a las supremas potestades, pretende dividir el Estado, de donde surgirán por necesidad, como antes entre los reyes y los pontífices de los hebreos, disputas y discordias, que no se logra nunca calmar. Más aún, quien se esfuerza por arrebatar esta autoridad a las potestades supremas, pretende abrirse con ello, un camino hacia el poder estatal (TTP, Cap. XIX). Pues ¿qué podrán decidir éstas, si se les deniega este derecho? (TTP, Cap., XIX). Dice que nada en absoluto, ni sobre la guerra y la paz, ni sobre ningún asunto cualquiera, si tienen que esperar la opinión de otro, que les informe si lo que ellas consideran útil es piadoso o impío. Antes al contrario, todo se hará más bien por decisión de aquel que tiene el derecho de juzgar y decidir qué es piadoso o impío, lícito o ilícito.

Todos los siglos han visto ejemplos de este tipo, dice Espinosa, pero en su proceder ordenado según su método histórico-crítico demostrativo, solo se refiere a un ejemplo histórico que dice que vale por todos. Explica que este derecho fue concedido sin límite al Romano Pontífice, comenzó poco a poco a tener a todos los reyes bajo su potestad, hasta que alcanzó, la máxima cumbre del Estado. Y, aunque después los monarcas y, sobre todo, los emperadores de Alemania se esforzaron en disminuir, por poco que fuera, su autoridad, no lo consiguieron, sino que, por el contrario, la aumentaron en muchos grados. Pues la verdad es que lo que ningún monarca ha podido conseguir ni por la espada ni por el fuego, lo han logrado hacer los eclesiásticos con solo la pluma. Hasta el punto que basta eso para medir su fuerza y su poder y para comprender, además, cuán necesario es que las supremas potestades se reserven para sí esta autoridad.

Quizá se está refiriendo al emperador Carlos V del Imperio español que había heredado del sacro Imperio romano germánico el título de pontíficex máximo, y en el momento de la Reforma protestante en 1517 los Príncipes alemanes quisieron quitarle el poder pero tuvieron dificultades hasta que se separaron de la Iglesia católica. Sobre todo a partir de las impuestas para reparar la iglesia de san Pedro del vaticano a partir de las bulas por la salvación de los difuntos, hecho que los protestantes no estaban de acuerdo. Entonces Espinosa indica que sea el poder religioso quien se reserve para sí la autoridad de lo sagrado, pero que no se relacione con el poder del Emperador. Apuesta entonces por la separación entre el poder del Papa y del poder del Emperador, que a lo largo de la Edad media, se habían unido en un cesaropapismo, con manifestaciones de muchos excesos.

Al separar el poder del emperador del del papa, dice Espinosa que ello contribuye al incremento de la religión y de la piedad. En el capítulo XVIII ha demostrado que aunque los profetas estaban dotados de una virtud divina, como eran simples particulares, más bien irritaron que corrigieron a los hombres con su libertad de amonestar, de increpar y de recriminar, mientras que los reyes los doblegaban fácilmente con sus amonestaciones o castigos. También ha demostrado Espinosa como los mismos reyes, por el simple hecho de no tener en sus manos este derecho sin límites, se apartaron muchísimas veces de la religión y casi todo el pueblo con ellos. Y eso mismo sucedió con gran frecuencia por el mismo motivo en los Estados cristianos. Por tanto es necesario preservar la religión

Espinosa explica que ¿Quién tendrá, entonces, el derecho de vengar la piedad, si quienes están al mando del Estado, quieren ser impíos? ¿También entonces serán ellos sus intérpretes? (TTP, Cap. XIX) Espinosa se pregunta también qué sucedería si los eclesiásticos (que también son hombres y particulares, a los que solo incumbe cuidado de sus asuntos) u otros, en cuyas manos ese tal pretende que reside el derecho sobre las cosas sagradas, quisieran ser impíos. ¿También entonces deben ser tenidos por intérpretes de ese derecho? Espinosa ataca pues, también contra el Magisterio de la Iglesia, que ostenta el derecho de Interpretar la Escritura. Dice Espinosa que la verdad es que, si quienes detentan el derecho estatal, quieren ir a donde les plazca, tanto si tienen el derecho sobre las cosas sagradas, como si no lo tienen, todas las cosas, lo mismo sagradas que profanas, irán a la ruina. Y con mucha más rapidez, si algunos hombres particulares quisieran, por su cuenta, reivindicar el derecho divino. Por consiguiente, nada en absoluto se avanza, negando este derecho a las supremas potestades, sino que más bien se aumenta el mal, puesto que con ello se provoca (como ha probado en los reyes de los hebreos, a los que

no se concedió este derecho sin reservas) que se vuelvan impíos y que, por tanto, u daño y un mal incierto para todo el Estado se convierta en cierto y necesario.

Espinosa dice que el derecho divino o derecho sobre las cosas sagradas, depende totalmente de la decisión de las supremas potestades y que éstas son sus intérpretes y defensoras. De donde se sigue que los ministros de la palabra de Dios son aquellos que, en virtud de la autoridad de las supremas potestades, enseñan al pueblo la piedad, tal como sus decretos la han adaptado a la utilidad del Estado.

Espinosa muestra que en el estado cristiano, se ha discutido siempre sobre este derecho, siendo así que los hebreos nunca, lo han puesto en tela de juicio. (TTP, Cap. XIX) Los judíos entonces parece que en su estado aceptan que exista un poder de las supremas potestades para interpretar la escritura y comunicársela al pueblo. En los estados islámicos es claro que las leyes religiosas también son leyes civiles, y el mismo estado ejerce el poder religioso. Por ejemplo, está castigado civilmente, que se coma carne de cerdo, que es una prescripción religiosa.

Es curioso que en los estados cristianos siempre se haya discutido sobre el poder de las supremas potestades, mientras que en el Estado hebreo y en su Diáspora, se haya dado como un hecho aceptado que es el poder del estado, o del estado sometido a otro estado no judío, sea quien tiene que interpretar y legislar las leyes religiosas. En este sentido coinciden con los estados árabes. Realmente, podría parecer algo monstruoso que siempre se haya disputado sobre cosa tan manifiesta y tan necesaria y que las supremas potestades nunca hayan detentado este derecho sin controversia e incluso sin gran peligro de sediciones y perjuicio para la religión. Espinosa dice que es obvio que, si no pudiéramos señalar ninguna causa segura de tal hecho, se convencería fácilmente de que cuanto ha expuesto en este capítulo, era puramente teórico, es decir, de ese tipo de especulaciones que nunca pueden valer para algo. Pero dice Espinosa que basta examinar los mismos principios de la religión cristiana de amor al prójimo y a los enemigos.. para que aparecida con toda evidencia esta causa que ha demostrado. Por lo tanto cuando espinosa aplica su método histórico crítico y geométrico demostrativo a la realidad de un hecho, no es a nivel teórico que saca conclusiones sino a nivel práctico. Así ha explicado las numerosas disputas del cristianismo y el peligro que han puesto a la misma religión, examinándolo a la luz de las experiencias del pueblo hebreo. Pues la historia no sirve para conocer solo los hechos del pasado, sino también para entender el presente. Y la historia del pueblo hebreo tan bien documentada, es un campo de trabajo bien cultivado para aprender de aquellas experiencias de los antiguos.

Explica Espinosa los principios de la religión cristiana diciendo que los primeros que enseñaron la religión cristiana, no fueron los reyes, sino hombres particulares que, contra la voluntad de quienes detentaban el poder estatal, de los que eran súbditos, acostumbraban, a reunirse en Iglesias privadas, a establecer y celebrar los sagrados oficios y a organizar y determinar por sí solos todas las cosas, sin atender para nada al estado. Pero, cuando después de muchos años, la religión comenzó a introducirse en el estado, los eclesiásticos comenzaron a enseñarla a los mismos emperadores tal como ellos la habían configurado. Con lo cual lograron fácilmente que los doctores e intérpretes de la religión e incluso los pastores de la Iglesia fueran reconocidos por el estado como vicarios de Dios. Y a fin que, después, no pudieran los reinos cristianos acaparar esta autoridad, los eclesiásticos se prepararon muy bien, prohibiendo el matrimonio a los supremos ministros de la Iglesia y al sumo intérprete de la religión. (TTP, Cap. XIX) En el concilio

de Elvira se acordó el celibato de los religiosos para asemejarse a la misma vida casta de Jesús, pero esta explicación materialista supone que la intención del celibato es la de no heredar el poder estatal. Espinosa dice que se añadió que los dogmas religiosos alcanzaron tal número y tanto se confundieron con la filosofía, que su máximo intérprete debía ser el sumo filósofo y teólogo y dedicarse a innumerables especulaciones inútiles, cosa que sólo puede recaer sobre hombres particulares y con mucho tiempo libre. Su ironía es continua cuando ataca a sus adversarios, llama a los filósofos “sumos filósofos”, en este momento la metafísica se separa definitivamente de la Iglesia para el mudo protestante y para los católicos también después de esta feroz crítica que hace Espinosa. Una de las hipótesis de esta tesis es que la metafísica que es un problema desde Ockam, y sobre todo desde estas feroces críticas, ya no tiene la trascendencia que tenía en la mentalidad de los hombres de la Edad Media, como por ejemplo la metafísica de santo Tomás de Aquino, o la de Ramón Llull, o la de Maimónides, Averroes... y una de las razones es esta separación de la filosofía de la interpretación de las cosas religiosas en el Magisterio de la Iglesia que tanto ataca Espinosa. Luego es necesario una crítica fuerte también a estas ideas de Espinosa si se quiere volver a unir la filosofía a la religión como hizo la contrarreforma protestante, con metafísicas como la de Francisco Suárez, y de esta manera la metafísica, auxiliar de la fe en la Iglesia católica, podría volver a su esplendor de la edad media. Quizá la nueva filosofía francesa que ha hecho un giro teológico de la fenomenología sea la filosofía del futuro que vuelva a unir otra vez fe y razón.

Espinosa informa que entre los hebreos, por el contrario, las cosas sucedieron de manera distinta. Porque su Iglesia comenzó junto con el estado, y Moisés, que detentaba su poder sin restricción, enseñó la religión al pueblo, organizó los sagrados ministerios y erigió sus ministros. De donde sucedió lo contrario que en el Estado cristiano: la autoridad regia tenía gran valor ante el pueblo y los reyes tenían la mayor parte del derecho sobre las cosas sagradas. Pues, aunque después de la muerte de Moisés nadie detentó todo el poder estatal, el derecho de decidir tanto sobre las cosas sagradas como sobre las demás estaba en manos del príncipe (como ya lo ha probado). Por otra parte, para recibir la enseñanza sobre la religión y la piedad, el pueblo tenía que dirigirse lo mismo al juez supremo que al pontífice (*Deuteronomio*. 17, 9) . Finalmente, aun cuando los reyes no tuvieran un derecho equiparable al de Moisés, casi todo el ordenamiento de los sagrados oficios, así como la elección de sus ministros dependían de su decisión.

La historia de las herejías cristológicas ha sido protagonizada por los judíos que fueron al exilio de Babilonia y después en la Diáspora fueron a Alejandría, El mismo Espinosa también está protagonizando otra nueva herejía contra el cristianismo, en estos casos contra la estructura misma de la Iglesia, descendiente del poder de Pedro. Y se apoya en la división dentro del mismo cristianismo con los protestantes. Es necesario responder a esta nueva herejía del siglo XVII, que se ha escapado a la comprensión de los teólogos porque no han incluido en sus filas a la filosofía para rebatir con la misma filosofía la crítica de Espinosa. Otro momento que queda por refutar es el primer hereje, dentro de la misma Iglesia: Ockam que negó la metafísica para interpretar la biblia. Es cierto que la interpretación de la escritura se ha llenado de filosofía como dice Espinosa. Pero, los filósofos son necesarios en la religión, y si dedican su tiempo no es porque no les sobra, sino porque lo creen necesario dedicarse a ese trabajo.

Espinosa dice que David, por ejemplo, trazó el plano completo del Templo (*Paralipómenos*, 28, 11). Después eligió de entre todos los levitas a veinticuatro mil para

cantar los Salmos y a seis mil para que se escogiera de entre ellos a los jueces y a los magistrados, a otros cuatro mil porteros y y a cuatro mil, finalmente, para tocar los instrumentos (Ib, 23, 4-5). Por otra parte, los distribuyó en cohortes (cuyos jefes eligió también), para que cada una de ellas estuviera de servicio en el momento que le tocara (Ib, v. 6). Más, para no tener que enumerar todos los detalles uno a uno, Espinosa remite a Paralipómenos:

que el culto de Dios, tal como Moisés lo instituyera, fue celebrado en el empleo por mandato de Salomón; y v. 14: que él mismo (Salomón) constituyó las cohortes de los sacerdotes en sus ministerios y las de los levitas, etc. según el mandato del hombre divino, David; Y, finalmente, en el v. 15 atestigua el historiador: que no se han apartado en ningún detalle del precepto del rey impuesto a los sacerdotes y a los levitas, ni en la administración del tesoro (*Paralipómenos*, 8, 13)

De todas estas y otras historias de los reyes se sigue con la máxima claridad que todas las prácticas de la religión y todo el ministerio sagrado solo dependió del mandato de los reyes. Por eso, cuando Espinosa dice que ellos no tuvieron , como Moisés, el derecho de elegir al sumo pontífice, de consultar directamente a Dios y de condenar a los profetas que profetizasen en vida suya, (TTP, Cap. XVI), lo dice Espinosa porque los profetas podían, por la autoridad que tenían, elegir un nuevo rey y perdonar al parricida. Pero no, porque les estuviera permitido citar a juicio al rey o actuar con derecho contra él, si se atrevía a hacer algo contra las leyes. De ahí que, en caso de no haber habido ningún profeta que, en virtud de una revelación especial, pudiera perdonar con tranquilidad al parricida, hubieran tenido los reyes pleno derecho a todas las cosas sin excepción, tanto sagradas como civiles.

Espinosa concluye que las Supremas potestades de nuestros días, al no tener ningún profeta ni estar obligadas a aceptarlo (pues no están sujetas a las leyes de los hebreos), poseen, sin restricción alguna este derecho, aunque no sean célibes, se refiere aquí a la Iglesia protestante u ortodoxa, en el caso del cristianismo, y a la judía o islámica, u otras religiones orientales, hinduismo y budismo. Pues en el catolicismo si que es un precepto el celibato para parecerse a Jesús, que él fue célibe. Dice Espinosa que siempre lo mantendrán, con la única condición de que no permitan que los dogmas religiosos alcancen un número elevado y que se confundan con las ciencias. Aquí también Espinosa está separando la metafísica científica que él hace, con su método geométrico, e incluso el mismo método histórico-crítico que ha dado lugar a las ciencias religiosas, de la religión. Con lo cual también la metafísica se ve disminuida en poder y ha contribuido al decaimiento de la metafísica que es el gran problema de nuestro tiempo. Recuperar la metafísica pasa por tanto por volver a incorporarla como auxilio de la fe y responder a las herejías cristológicas, eclesiológicas y teológicas de su entorno, como la de Espinosa, y las de Nietzsche principalmente

6.4. El derecho político.

Espinosa demuestra por el método histórico-crítico y el geométrico, que no es posible ni necesario que alguien transfiera todo a la suprema potestad. (TTP, Cap. XVII) Sin embargo no dejan de ser cuestiones teóricas. Cuando Espinosa examina el derecho de las potestades supremas a todas las cosas y sobre todo el derecho natural de cada individuo

a ellas transferido, coinciden en algunos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas (TTP, Cap. XVII). Por tanto en estos casos políticos y jurídicos la certeza del método geométrico y histórico-crítico de Espinosa es a nivel solo teórico.

Dice Espinosa que nadie podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre. Ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera. En vano mandaría a un súbdito que odiara a quien le hizo un favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara librarse del miedo, y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana. (TTP, Cap. XVII) Espinosa piensa además que la misma experiencia lo enseña del modo más claro. Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos. Aun más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada (TTP, Cap. XVII) sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no cree que le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena.

Para que se entienda hasta dónde se extiende el derecho y el poder del Estado, hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma. Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena o porque espera conseguir algo, o porque ama a la patria, o porque le impulsa cualquier otro sentimiento, decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad. Por tanto, del hecho de que un hombre haga algo por propia decisión, no se sigue sin más que obre por derecho propio y no por el derecho el Estado. Pues, dado que el hombre siempre actúa por propia convicción y decisión tanto si le mueve a ello el amor, como si le fuerza el miedo a algún mal, o no habría ninguna autoridad estatal ni derecho alguno sobre los súbditos, o esa autoridad debe extenderse necesariamente a todo aquello con lo que pueda conseguir que los hombres deban someterse a ella. Por consiguiente, cuando un súbdito hace algo que responde a los mandatos de la potestad suprema, actúa en virtud del derecho estatal y no del suyo propio, ya lo haga impulsado por el amor o forzado por el miedo, ya (que es lo más frecuente) por la esperanza y el miedo a la vez o por la reverencia, que es una pasión compuesta de miedo y admiración, ya guiado por cualquier otra razón.

Esto es claro en el hecho de que la obediencia no se refiere tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna de ahí que quien está mas sometido a otro, es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos. Y por lo mismo, quien tienen la máxima autoridad, es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos. Pues, quienes son más temidos, tuvieran la máxima autoridad, entonces es indudable que la tendrían los súbditos de los tiranos, puesto que son sumamente temidos por estos. Por otra

parte, aunque no es posible mandar sobre las almas (animus) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte e los hombres creen, amen, odien, etc. lo que ella desee. Por eso, aunque estas acciones no son realizadas directamente por orden de la potestad suprema, muchas veces, sin embargo, como lo acredita ampliamente la experiencia, son hechas por la autoridad de su poder y bajo su dirección, esto es, por su derecho. Por consiguiente, podemos concebir, sin contradicción intelectual alguna, que hay hombres que solo en virtud del derecho del Estado creen, aman, odian, desprecian y son arrastrados por cualquier pasión.

Con lo que ha argumentado según su método deductivo, Espinosa dice que concibe con bastante amplitud la potestad y el derecho del Estado, pero nunca se logrará que exista uno tan poderoso, que quienes están a su mando, tengan poder absoluto sobre todo lo que quieran. Usando su método geométrico e histórico crítico, Espinosa ha demostrado este hecho: creo que esto queda suficientemente demostrado. (TTP, Cap. XVII). Espinosa no se propone en este capítulo XVI demostrar cómo se pueda constituir un Estado, que se conserve siempre seguro (TTP, Cap. XVII).

7. Conclusiones y aportación personal a la filosofía actual.

En general, podemos decir que el método geométrico axiomático de Espinosa, aplicado a la naturaleza humana ha anticipado las explicaciones científicas de la moderna psicología actual. Y continua en la psicología conductista. El método histórico-crítico también continúa hoy en día, ampliado con otros conocimientos de la antropología social y cultural. Así también la hermenéutica bíblica, iniciada por el filósofo judío, también continúa en la hermenéutica teológica, sobre todo protestante, en la actualidad. Solamente ha sido descartado el método geométrico aplicado a la metafísica, pues fue superado por la dialéctica de Hegel. En conclusión, la aplicación del método científico a las ramas de la filosofía y a la teología, ha tenido éxito a lo largo de la historia, ha convertido a estos saberes en ciencias, y se han emancipado de la filosofía misma. Pero para la metafísica, parece que el método geométrico no es el adecuado, y su aplicación no ha conseguido que la metafísica se vuelva obsoleta.

En relación a las conclusiones a las que he llegado sobre las dos tesis planteadas sobre el método científico de Espinosa, vemos que por lo que se refiere a la primera tesis, el método geométrico de Espinosa sigue la axiomática que Euclides había aplicado a la geometría. Esta forma parte de principios indemostrables, los axiomas, a los que él llama nociones comunes, a partir de los cuales se deducen los demás elementos del sistema, los principios, los postulados y los corolarios, en un todo coherente. La axiomática la aplica a la metafísica y a la ética, y a lo largo de la historia todas las ramas de la matemática ya han sido axiomatizadas como la geometría inicial de Euclides. En esta línea formal axiomática también está la silogística de Aristóteles, sobre la cual Santo Tomás también la aplicó a la metafísica. Además Espinosa aplica el método experimental cuantitativo de la ciencia de su época, a diferencia de la física cualitativa de Aristóteles. Pero sobre todo el método experimental tiene más éxito en la ética, en los que aplica los casos de la observación empírica, que con el tiempo, ha sentado las bases de la psicología científica como el conductismo de Skinner. Pero el método geométrico aplicado a la metafísica no tiene tanta observación experimental cuantitativa, y en este sentido está más en la línea de la ya metafísica, silogística y cualitativa, de Santo Tomás de Aquino, y finalmente fue sustituido por la dialéctica de Hegel. La parte de la E. dedicada al hombre, sin embargo sigue siendo un manual de consulta, de los profesionales de la psiquiatría y la psicología.

En cuanto a la segunda tesis, considero que Espinosa es un “marrano” de la tradición judeoespañola. La metafísica expuesta en la E. no sería más que una traducción a la filosofía de la revelación de los Libros Santos judíos. Desde la reforma protestante con Lutero en 1517, en el ámbito protestante en el que se encuentra Espinosa, la filosofía ya se había separado de la Religión. En esta línea Espinosa presenta su metafísica despojada de elementos teológicos, así como también en la religión, vuelve a las fuentes originales, que en la tradición judía son el hebreo. Las frases que resumen el pensamiento de Lutero, “solus scripturas” y “veritas hebraica”, se referían a emanciparse del poder papal de Roma, de la filosofía y de volver a las fuentes originales, que en el cristianismo además del hebreo del AT, también era el griego del NT. El método histórico-crítico iniciado por Espinosa analiza las fuentes originales escritas en hebreo y de los datos empíricos escritos en los Libros Santos, saca sus hipótesis que comprueba empíricamente con los mismos relatos teológicos. Como los

libros sagrados no tenían ninguna intención de escribir historia de crónicas, con el método histórico-crítico Espinosa, convierte aquellos relatos en historia del pueblo judío. La tradición protestante ha seguido este método histórico-crítico desde la época de Espinosa y, además, ha hecho lo mismo con los textos griegos del NT. Mientras que la tradición católica, ha aceptado este método científico a partir del 1965, hace tan solo 50 años, con el concilio del Vaticano II, pues la Iglesia católica es un gran gigante que se mueve muy lentamente. Sin embargo, la contrarreforma católica permitió seguir con el uso de la metafísica para dar auxilio a la fe, como fuera la metafísica de Francisco Suárez, y en esta línea, la teología católica también ha hecho grandes estudios sobre la patrología. Y ha permitido que la metafísica católica de la escolástica, se siga manteniendo viva en su teología católica. Pero, la metafísica de Espinosa, aunque tiene todos los adelantos de su época, para convertirse en ciencia, traduce una teología judía, monoteísta, en la que no se incluye la santísima Trinidad. En esta línea, se encuentra en la tradición de pensadores teológicos, que se desarrolló en la España del Al-Ándalus, como Maimónides. La tradición judeoespañola se desarrolló con Espinosa en el ámbito protestante, y como ellos separaron la fe de la razón, y volvieron a las fuentes originales del estudio de la Biblia. En este ambiente, los conocimientos del hebreo de los judíos, eran muy útiles para los protestantes, y la Gramática de Espinosa también fue un aporte muy valioso para la exégesis bíblica.

Pero además de pertenecer a la cultura judeoespañola, Espinosa era miembro de su propia nación judía, exiliada desde el s. I d. Cristo, durante el Imperio Romano. Y animaba a su nación judía a volver a recuperar aquel estado de Israel, que tuvieron un día, como por fin sucediera siglos después en el 1948. Pero, después que la nación judía pasara por la peor persecución de su historia en la Alemania nazi, con los adelantos industriales, en las cámaras de gas.

Como dice Miquel Beltrán, cuya estudio yo también comparto, Espinosa no es un panteísta, sino un pensador judío que también cree en un Dios trascendente y personal, como el Dios que se reveló a los hebreos. El Dios de la E. entendido como “substantia infinita causa sui” es el mismo que Yahweh יהוה . Aunque no acepta la divinidad de Jesús.

También, cabe decir que la filosofía de Espinosa, es una herejía cristológica, que no ha sido refutada desde la metafísica, por la Iglesia católica. La metafísica, en la actualidad, puede ofrecer una discusión pacífica entre las diferentes religiones. En el pasado, cada religión había considerado como herejes a las otras religiones. E incluso, dentro del mismo cristianismo, se habían producido guerras entre protestantes y católicos. Sin embargo, en la actualidad, la filosofía puede ofrecer un marco de diálogo en el que cada religión proponga su metafísica que la defienda, y todas podrían ser susceptibles de crítica. En este sentido la Iglesia católica, en la que aun se permite el uso de la metafísica para dar razón de la fe, puede dar respuesta a la filosofía judía de Espinosa, monoteísta, para defender que si bien Dios es una única substancia, también son tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Así también, puede refutar desde la filosofía, las otras herejías ateas como la de Nietzsche, que considera que “Dios ha muerto”. En esta línea de unión entre la fe y la razón, ha surgido hace 20 años en la filosofía francesa, un giro teológico de la fenomenología, tanto en la filosofía más cristiana como en Jean-Luc Marion, como en la filosofía más judía de Deleuze.

Por otra parte, el método hermenéutico aplicado a Los libros Santos, también surgió desde la filosofía de Espinosa. Por lo tanto, la defensa de la fe cristiana que han seguido los judíos y los protestantes, y que a partir del Vaticano II también ya aceptó la Iglesia católica, puede ser considerada como una parte de la filosofía. Sin embargo en la hermenéutica de Gadamer no se incluye la hermenéutica bíblica. Y el desarrollo del método histórico-crítico, ha continuado en los estudios de la antropología social y cultural, en los que las creencias religiosas se las considera una parte más de su investigación, junto a la economía, formas de organización de la familia y la política. El diario de campo de la antropología social y cultural, es como los Libros Santos para Espinosa, sobre los cuales aplica la ciencia experimental.

El método científico experimental, que Espinosa aplicó al estudio de la filosofía y de la religión, continua usándose en las ciencias actuales. Aunque han tenido también la crítica de la física cuántica, que demuestra que el observador modifica el experimento a nivel microscópico. En medicina el método experimental sigue teniendo mucha continuidad. La filosofía analítica y el positivismo lógico inaugurados por Wittgenstein, hacen una filosofía de la ciencia, y no consideran la metafísica como ciencia. Este movimiento de la filosofía francesa, no se conforma con que la filosofía se haya difuminado en las ciencias sociales, ni en hacer filosofía de la ciencia, sino que vuelve a dialogar con la religión, pero desde la pos metafísica, con la fenomenología de Husserl. Sin embargo, la metafísica sí que se ha mantenido en la Iglesia católica, y también ha aceptado este giro teológico de la fenomenología. Gracias pues a la tradición católica se ha mantenido la metafísica escolástica viva. Y quizá este giro teológico de la fenomenología francesa de los últimos años, sea la filosofía del futuro. Oponiéndose al objetivo principal de Espinosa en el TTP, de separar la filosofía de la religión.

En cuanto al método geométrico, cabe decir que, en el siglo XVI se consideraba, como los escolásticos, que la filosofía comprendía todas las ciencias profanas, incluida la matemática, caracterizada por el orden. Es decir todas las ciencias, excepto la teología revelada. En este sentido, el método geométrico no aparecía como algo demasiado ajeno a la filosofía.

Las matemáticas tenían dos procedimientos, uno, el método sintético de la axiomatización, y el otro, el método analítico de las disciplinas en sí, como la geometría. Cada filósofo prefería un método u otro. Por ejemplo Descartes eligió básicamente el análisis. Espinosa usó más la síntesis. Aunque también, en Espinosa los dos métodos se encuentran necesitando mutuamente. El T.R.E. , que es la declaración de principio del espinosismo, es un proceso inductivo, analítico. En cambio, el sistema, es decir, la E. está demostrada sintéticamente. Todo el método de demostrar es sintético. Consiste en el orden del discurso, que comienza con las proposiciones primeras o universalizaciones, y procede por composición. Con el tiempo, la distinción matemática entre análisis y síntesis, se fue atenuando mucho, y al finales de siglo XVII, casi desaparece.

Yo personalmente considera que el método de Espinosa es una continuación del método sintético axiomático de Euclides, y de su desarrollo posterior en la silogística de Santo Tomás. Aunque también incorpora la estructura reflexiva de la ciencia experimental de su época. Y también coge algo de la característica analítica de la misma geometría, pero en el desarrollo que inaugura Descartes, al unir geometría y álgebra, que se desarrolla también en su propio método cartesiano. Pero más bien, sigue la axiomática euclidiana, que parte de ideas universales, los axiomas euclidianos, o lo que Espinosa

llamará las nociones comunes. Entendidas como causas, a partir de las cuales se llega al conocimiento del efecto.

Para Descartes, en cambio, la idea depende como efecto de lo ideado, el cual contiene en sí formalmente todo lo que la cosa contiene objetivamente. Es decir, que se produce un salto entre lo formal y lo objetivo, se pasa de la esencia a la existencia por un tipo de causalidad metafísica que actúa en el interior de la “res cogitans” y, liga a ésta a la “res extensa”, entre las cuales hay una interacción. Sin embargo, esto no es posible en Espinosa, pues para él, todos los atributos son independientes, y en ellos la causa de las ideas son otras ideas y no lo ideado. Pues para Espinosa, entre los distintos atributos, de los cuales solo conocemos dos, a saber la extensión y el pensamiento, no hay causalidad sino paralelismo, el mismo acto causal pone en los infinitos atributos infinitos modos, el conjunto de los cuales constituye una modificación de la substancia, que coincide con el acto causal, que pone los modos.

Después de Espinosa, hubo críticas para todos los gustos. Para unos, Espinosa era el ejemplo que confirmaba que la aplicación de un método geométrico a la metafísica era rechazable, porque así se caía en el materialismo. Yo considero que en parte, un método nacido de las ciencias naturales, que estudia la materia inerte, como la física, o la materia viva, la biología o psicología conductista, desprovista de espiritualidad, tiende a identificar la res pensante con la res extensa, y se convierte en un materialismo, al fin y al cabo. Para otros, en cambio, el método era aplicable, pero Espinosa le había aplicado mal.

Otras posiciones frente al método geométrico, eran las que afirmaban que las consideraciones metodológicas del método geométrico, entran en el contexto de la lógica aristotélica y que por tanto no había oposición entre método geométrico y método filosófico. Yo defiende en mi primera tesis esta posición. Por último estaban aquellos que rechazaban de plano el método geométrico, por considerar que sólo había aportado confusión.

El método geométrico de Espinosa, también está influenciado por la sociedad burguesa naciente de su época, que buscaba un saber práctico, especialmente las relacionadas con la navegación.

En el TTP, podemos ver que también Espinosa, estaba preocupado por los aspectos sociales y políticos. Igualmente en el CAAI, en el CP, en la *Cartas* con los científicos de su época, se constata que Espinosa estaba al tanto de la ciencia de su tiempo. Además, llevó el método científico geométrico también a la metafísica. Sin embargo. Si la familia de Espinosa hubiera seguido en la Península Ibérica, con la represión científica del catolicismo, no hubiera podido desarrollar su método geométrico. En relación a la segunda tesis, cabe decir que Espinosa pertenece a la cultura judía, que había hecho avanzar la ciencia y el saber, cuando habían estado en libertad, como en Sefarhad. Y tal libertad de pensamiento, la volvieron a encontrar los judíos, en el mundo protestante.

Después de la Reforma protestante de Lutero en 1517, y otros partidarios de separar la filosofía de la fe, como el mismo Espinosa, la filosofía se separó de la fe en el ámbito protestante. Por una parte, pudo desarrollar el pensamiento científico. Pero, sin embargo, en el pensamiento católico, con la contrarreforma, se permitió continuar con la metafísica para dar auxilio de la fe, como lo había hecho Francisco Suárez. Pero el método geométrico científico de la metafísica de Espinosa, al ser científico y contrario a

la Biblia, no se incorporó a la teología católica, y no pudo superar los ataques a la metafísica de Hume. Tampoco Kant pudo convertir a la metafísica en ciencia. Y la metafísica, no pudo seguir defendiendo a la religión de las herejías cristológicas, además, la Iglesia católica, es un gran gigante que camina despacio, pues hace poco ha aceptado su error de la condena a Galileo, con lo que se abre a la nueva metodología científica. Aunque, con Hegel y el idealismo alemán, el método geométrico en la filosofía se sustituyó por el método dialéctico. Y posteriormente, éste método fue sustituido por el método fenomenológico de Husserl, que consideró a la filosofía por encima de las demás ciencias. Pero también surgió el método analítico y positivismo lógico, de Wittgenstein, en la filosofía anglosajona, en la línea negadora de Hume de la metafísica.

En relación a la segunda tesis, quizá, a la teología judía le interesaba que el método geométrico estuviera desvinculado de la defensa de la religión cristiana, para poder seguir manteniendo su negación cristológica.

Cabe decir también que, la Iglesia católica, aunque siga usando de manera viva la metafísica escolástica y la nueva escolástica, para dar razón de la fe, no ha tenido suficiente para poder refutar los grandes ataques de Nietzsche a la religión. Como hubieran hecho en otros tiempos, los padres de la Iglesia, con la ayuda de la metafísica aristotélica. La metafísica tiene que tomar consciencia de su situación obsoleta.

De esta manera podrá renacer de sus cenizas, como el ave Fénix, con la fuerza que le da la defensa de la fe desde la razón. Con Francisco Suárez, se produjo una continuidad de la metafísica, pero se quedó parado sin el soporte de la Iglesia católica. Y es necesario un nuevo renacer de la metafísica para que vuelva a dar razón de la fe.

La discusión actual del problema hermenéutico, no presenta en ningún lugar la vivacidad con que se está desarrollando en el ámbito de la teología protestante. Pero no se presenta como filosofía, sino como teología. Aunque yo defiende la idea que, al nacer del filósofo Espinosa, su método hermenéutico también es filosofía. Pero la hermenéutica bíblica está encajada en una disputa antigua de religiones. A la que hay que liberar.

La hermenéutica (ερμηνευτική) tiene un remoto origen griego, según el cual *ermeneuin* significaba interpretar lo dicho por los poetas. Lo que convierte a la dicha disciplina en el *ars interpretandi*, que a través del derecho romano y los humanistas renacentistas llegó hasta la Edad Moderna, recogiendo también la tradición de la exégesis bíblica, practicada por las escolásticas judía y cristiana a lo largo de la Edad Media. Las tres fuentes principales de la hermenéutica clásica son: los textos literarios, los textos sagrados y los textos legales. Espinosa está en la tradición judía, según mi segunda tesis, y aporta al método hermenéutico su interpretación histórico-crítica de la Escritura. Por eso llamo indistintamente al segundo método científico, objeto de estudio de esta tesis, método hermenéutico, en relación a la evolución histórica de este método hermenéutico desde Grecia hasta Gadamer, o bien método histórico-crítico, en relación a la aportación concreta que hizo Espinosa al método más general hermenéutico.

Mi aportación, en la presente tesis doctoral, al desarrollo de la filosofía actual, consiste pues, en defender el uso de la hermenéutica bíblica iniciada por Espinosa, en la reflexión filosófica, en la línea de Gadamer. Pues, a partir de la Reforma Protestante de

Lutero de 1517 y el humanismo literario, se produce la maduración de la hermenéutica. Y, Scheleirmacher convierte la hermenéutica en ciencia de la interpretación, basada en un procedimiento único, aplicable en todo tipo de textos, más que en la unidad de contenido de la tradición. Pero el método histórico-crítico, para interpretar los Libros santos, que nació de la filosofía de Espinosa principalmente, no está incluido en la hermenéutica filosófica actual, según Gadamer. Pues con la propuesta de separación que hizo Espinosa en la línea de Lutero, ya dividió su actividad en filosofía y teología. Aunque, en el mundo católico, Francisco Suárez, sí que unió filosofía y teología, pero los posteriores teólogos alemanes e ingleses, también católicos, ya no usaron de la metafísica para dar razón de su fe, y por eso se fue emancipando la filosofía de la teología. Por ello el método histórico-crítico en sí de Espinosa, solo ha continuado en la hermenéutica teológica, no en la filosófica. Aunque yo también defiendo la línea católica de la contrarreforma, y considero que el pensamiento hermenéutico bíblico de Espinosa nació de su filosofía, y por lo tanto también es filosofía. A pesar que el mismo Espinosa luchó por diferenciar fe y razón.

También aportó el interés por el estudio de la lengua hebrea, para entender la hermenéutica bíblica. Y también para comprender la filosofía judeoespañola de Sefarhad.

Así también, considero que los mismos pensadores de la Iglesia católica, desde la filosofía unida a la religión, pueden seguir refutando, con los métodos científicos, cualquier intento de negar los principios de la religión cristiana. Por lo tanto, la nueva ciencia, puede continuar trabajando para la vieja Iglesia, para dar razón de la fe, como hicieron los Padres de la Iglesia y la escolástica cristiana

Hegel, considera a la filosofía como la forma más alta del espíritu absoluto. Por ello es la filosofía, entendida como la auto penetración histórica del espíritu, la que puede dominar la tarea hermenéutica.

La filosofía es la forma más alta del espíritu absoluto. Por ello es imprescindible que la filosofía esté unida a la religión otra vez, para que el espíritu absoluto, Dios, se pueda manifestar y hacerse comprensible a los hombres. Por tanto el camino de Espinosa de separar la filosofía de la religión, tiene solo sentido en la religión judía, en la que desde sus inicios, la sabiduría de Salomón, prescindía de la sabiduría griega, es decir de la propia filosofía. Y también tiene sentido en la religión protestante después de Lutero.

Para Dilthey, los dos caminos de la filología y la teología, son un mismo proceso en el que al final desembocan en la concepción de una hermenéutica universal, cuya tarea ya no tienen como presupuesto un carácter modélico especial de la tradición. Por lo tanto supera la separación entre la filosofía y teología que inició Espinosa en el TTP

La hermenéutica bíblica va muy bien para conocer el autor de los textos bíblicos. Así, en el capítulo VII del T.T.P., Espinosa desarrolla su método hermenéutico, interpretativo de la Sagrada Escritura, enlazado con la interpretación de la naturaleza. Partiendo de los datos históricos, llega al sentido de los autores, en cuanto que en estos libros se narran cosas históricas de milagros y revelaciones, que no son derivables, de los principios conocidos para la razón natural. También en estas cosas, que en sí mismas son incomprensibles, imperceptibles, y con independencia, de que en su conjunto, la Escritura posee un sentido moral, puede comprenderse todo lo que tiene algún interés, con que sólo se conozca históricamente el espíritu del autor. Esto es, superando nuestros prejuicios y no pensando en otras cosas, que las que pudo tener in mente el autor.

El método hermenéutico de Espinosa, aunque va muy bien para conocer el autor de los Libros Santos, al eliminar los milagros, debilita la interpretación ingenua de la Biblia. Que yo personalmente, considero que es muy adecuada para entender la inspiración divina.

La reforma prepara el florecimiento de la hermenéutica, que enseñará a usar correctamente la razón en la comprensión de la tradición. Ni la autoridad del magisterio papal, ni la apelación a la tradición, pueden hacer superfluo el quehacer hermenéutico, cuya tarea es defender el sentido razonable del texto contra toda imposición. Y mientras en la Iglesia católica, sigue con la aceptación ingenua de los milagros hasta el Vaticano II.

El debate entre razón y fe, que reflexiona Espinosa en el TTP, aun sigue de actualidad. Después de la separación entre filosofía y teología, la teología protestante ha desarrollado una hermenéutica de la interpretación de la bíblica, alejada de los dogmas de la Iglesia católica. Lo que ha supuesto que la filosofía, se haya desarrollado más en su aspecto hermenéutico interpretativo, que como auxilio de la fe, tal como se ha seguido usando en la tradición católica. Sin embargo, como digo en la segunda tesis, los esfuerzos que hizo Espinosa para separar a la filosofía de la religión, tampoco han llevado a que se desarrolle más autónomamente la filosofía, sino al contrario, al perder una fuente de trabajo, el de defensa de la Iglesia católica, frente a las herejías cristológicas, la filosofía se ha visto relegada finalmente, a la interpretación de la ciencia, pues la hermenéutica bíblica, ha sido considerada como un obscurantismo. Por lo tanto creo que la filosofía, también ha de dejar de conformarse con ser una ciencia interpretativa, para asociarse otra vez, mas firmemente, a la religión, como lo inició la contrarreforma católica, y hacer que la religión aumente sus conceptos a nivel filosófico, para defenderse de los ataques de otras metafísicas como la de Nietzsche, que dice que “Dios ha muerto” de la mentalidad de los nombres contemporáneos. Volver a la mentalidad de la Edad Media y de la contrarreforma católica, significaría que la filosofía volviese a unirse a la religión, con lo que volvería a tener el prestigio de defensa, que tuvo antaño, con los padres de la iglesia. Como dice Dilthey religión y filosofía son la misma fuente de conocimiento. En nuestro tiempo, el Ex Papa Benedicto XVI, todavía sigue reflexionando sobre la relación entre fe y razón, en diálogo con la filosofía de Habermas.

Personalmente, sigo a Gadamer cuando dice que cuando el Verbo se hacer carne, y sólo en esta encarnación, se cumple la realidad del espíritu, el Logos se libera con ello al mismo tiempo de una espiritualidad, que significa simultáneamente su potencialidad cósmica. Por eso la filosofía, es algo más que una reflexión de la ciencia, o una interpretación de los textos. A partir del evangelio de San Juan, la filosofía adquiere una dimensión mayor que en la época griega, y expresa el Verbo divino, la palabra de Dios. Jesús también usaba la filosofía para explicar el Reino de Dios, puesto que la filosofía había adquirido con él un medio de explicación de la divinidad. Por eso al separarse la filosofía de la teología, como contribuyó Espinosa en el TTP, eliminó de la filosofía una fuente muy elevada de pensamiento, proveniente del Nuevo Testamento, que era desconocido por el Antiguo Testamento de los judíos, entre los que se encontraba Espinosa, (pues dice que no entiende los misterios cristianos, ni sabe mucho griego para estudiar las fuentes del Nuevo Testamento), y que superaba la filosofía griega.

Si la filosofía vuelve a impregnarse de teología, volverá a tener la fuerza del Verbo divino, y la filosofía volverá a tener un papel importante en el mundo católico apostólico romano. Al menos, le servirá para refutar los ataques actuales al cristianismo. Y también para que el mismo Logos divino, se fuera manifestando más, como decía Hegel en la Fenomenología del Espíritu, hasta llegar al Espíritu Absoluto, el conocimiento total del Reino de Dios. Esta unión entre fe y razón, ya se ha producido en la moderna filosofía francesa, que ha hecho un giro teológico desde la fenomenología.

Espinosa, inició una nueva escuela hermenéutica al aplicar el método geométrico también a la religión. Este método matemático de indagar y de exposición científica, es el método con el cual se demuestran conclusiones en base a definiciones, postulados y axiomas. Las definiciones no son otra cosa que clarísimas explicaciones de los términos y de los nombres con los que designamos las cosas a tratar, por ejemplo, Espinosa en la E. define a Dios, y en el TTP define a los profetas. Los postulados y los axiomas, a saber las nociones comunes del alma, son enunciados tan claros y evidentes que todos ellos que simplemente no habíamos comprendido bien sus términos, no pueden de hecho negar su asentimiento.

Además de la parte de la ciencia de la geometría, que influye en el método y le da el nombre de método geométrico, también hay un contenido de lógica deductiva del método, más axiomática euclidiana. Esta parte lógica es la que más se acepta en la consideración del método geométrico de Espinosa, entendido como método sintético, en oposición al método analítico característico de la filosofía de Descartes. Yo considero, que la parte geométrica del método de Espinosa, la geometría en sí, sería más bien un adorno geométrico como dice Copleston, que Espinosa ha puesto a su método, pero su método no tiene la ciencia de la geometría en sí, aunque son numerosos los ejemplos paralelos de la geometría que usa Espinosa. Pues si su método fuera la geometría en sí, exacta y rigurosa, tendríamos que coger su contenido, que en el fondo es el de la religión monoteísta judía, que niega la Santísima Trinidad.

En relación a los grados de conocimiento, el método espinosista usa el conocimiento del tercer género, el cual no es nada más que la deducción de las propiedades de las cosas, a partir de su atributo o esencia universal. Toda la E. desde el principio pertenece al conocimiento de tercer género, ya que parte de una esencia universal, la definición genética de Dios, y a partir de aquí construye toda la teoría de la salvación del hombre. Esta misma preocupación salvadora del hombre es la que aparece en el Génesis del AT, por lo que sus expresiones remiten siempre a su tradición cultural judía. Además en los Libros Santos hebreos, en la Torah, también se empieza por el principio, por el génesis, por Dios y la creación del mundo.

Un conocimiento, para ser rectamente comprendido y captado como un conocimiento claro y distinto, debe ser integrado en un encadenamiento deductivo que tiene por punto de partida las nociones comunes (o la idea de Dios). Espinosa ha usado las mismas palabras de “nociones comunes” que utilizó Euclides en sus Elementos, para llamar a los axiomas. De esta manera euclidiana, Espinosa indicaba la base fundamental de estas nociones comunes en su filosofía, tal como también lo eran los axiomas, (principios que no requieren demostración), en la geometría axiomatizada de Euclides.

El método hermenéutico de Espinosa, incorporaba, además de la deducción axiomática euclidiana, los adelantos científicos de las ciencias naturales de su época. Una

de los trabajos más importantes, era el de la reconstrucción de la formación de los escritos. Pero el sentido de los libros sagrados no era histórico, sino el de hacer una narración teológica a través de la historia. Y hay que tener en cuenta estas limitaciones de los hechos históricos narrados en la Biblia. Que por otra parte, solo recibieron el nombre de documentos históricos a partir de la traducción de los LXX. Por tanto Espinosa tenía un campo nuevo de investigación científica, sobre los escritos de los Libros Santos.

En relación a la segunda tesis, sobre la influencia cultural judía, Espinosa retorna y amplía la tradición judía de la exégesis bíblica, que se inicia a partir de Filón de Alejandría, continua con Maimónides y León Hebreo, y llega hasta su época. Esta tradición no defiende el Dios Trinitario como lo hacen los padres de la Iglesia y la escolástica, como San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Pero tanto la tradición teológica cristiana, como la judía, se salen mucho de lo que dicen las palabras sagradas. En cambio la propuesta de Espinosa llega a negar las palabras sagradas sobre los milagros. En esta línea tan crítica continua el teólogo protestante Bultmann. El magisterio de la Iglesia católica, ha aceptado el método histórico-crítico, solo hace 50 años, a partir del Vaticano II. Quizá el magisterio de los judíos ex comunicara a Espinosa por su crítica, como la Iglesia católica apostólica romana, también excomulgara a Lutero por sus reformas.

El método propuesto por Espinosa es el siguiente: en primer lugar, es el mismo método el que estudia la Naturaleza que el que estudia la Escritura. Para interpretar la Escritura, es preciso tener un conocimiento histórico exacto, y después concluir a partir de estos datos históricos ciertos, deductivamente, el pensamiento de los autores sagrados.

Primero hay que establecer los principios y datos históricos ciertos, y después hay que deducir de estos principios ciertos, otros que también lo serán, si la deducción es legítima.

Otro aspecto importante del método es que es interno e inmanente, al igual que para estudiar la Naturaleza, no debemos acudir a principios no naturales o ajenos a la naturaleza, de la misma manera, todas las doctrinas de la Escritura deben ser sacadas de la Escritura misma, sin acudir a otras fuentes. Es un principio que la interpretación del texto, no puede salir de otra parte que del texto mismo, es decir es una interpretación interna y no externa, leída desde el mismo texto y no desde fuera. La actividad de la Escritura debe concluirse sólo de que enseña la verdadera virtud, y no de motivos extrínsecos, como el relato de milagros.

Aplicando ya las reglas del método, y sabiendo que es histórico y textual debemos conocer el hebreo. También habrá que agrupar los enunciados contenidos en cada libro y reducirlos a un cierto número de claves principales, hay que establecer el léxico hebreo, empleado en los textos. Los judíos, por tanto, tenían mucho que aportar a la teología protestante, según la frase que resume el pensamiento de Lutero, de “veritas hebraica.”

Para Espinosa el sentido hay que encontrarlo apoyándose sólo en el uso de la lengua hebrea o en razonamientos cuyo fundamento se encuentra en el libro mismo.

Después, la investigación establece un corpus, que son los enunciados que tratan del tema en un libro determinado. Posteriormente, reduce estos enunciados a algunos claves, investigando su sentido y finalmente organiza todos los enunciados del corpus considerado en un orden deductivo lógico.

Es necesario también, conocer las circunstancias históricas en que los autores han escrito, para distinguir lo que postulan como doctrina universales, de aquello que sólo vale para tiempo y en un lugar determinado.

Por último, Espinosa dice que en la Escritura lo importante es aquello que podemos captar por la Razón, siendo lo otro sin importancia.

Aplicando el método al estudio de la revelación hecha por los Profetas, Espinosa dice que hay que empezar por los principios más universales, preguntando que es un profeta, que es revelación, y después se descenderá deductivamente a las opiniones concretas de los profetas, llegando a cada relato, cada milagro etcétera...

En mi aportación a la filosofía actual, yo defiendo una continuidad en la unión de la fe y de razón, en la línea de la contrarreforma católica. Además considero que la hermenéutica bíblica que inicia Espinosa también es filosofía, en la línea no solo de los exegetas judíos, sino también de los padres de la Iglesia, que claramente unían fe y razón. Aunque debatían también, sobre si la razón había de someterse a la fe, o al revés, o bien, algo intermedio.

Ramón Llull en su *Ars Magna*, también pretendía encontrar un método universal de las ciencias, y se construyó un artilugio físico, inventado por él, una especie de rueda lógica, con el que pretendía convencer a los herejes de la Santísima Trinidad. También Descartes, en el *Discurso del método*, buscó un método universal para todas las ciencias, tal como lo expuso en sus cuatro reglas del método. Así también, el “método more geométrico” de Espinosa, pretende ser el denominador común de todos los saberes, sean empíricos o humanísticos.

Como en su época, la geometría era la única rama de la matemática que Euclides había axiomatizada, creo que Espinosa asoció indistintamente el nombre geometría con el de axiomatización, y así tituló a su obra *Ética more geométrico demonstrata*. Aunque Espinosa pone ejemplos de geometría pitagórica, anteriores a Euclides, su método geométrico se refiere más a la axiomatización que inicia Euclides.

Y en este sentido está en la línea de la silogística de Santo Tomás de Aquino, pero que en lugar de usar la ciencia física descriptiva de Aristóteles, usa la ciencia física cuantitativa y experimental de la revolución científica. Como la geometría analítica de Descartes, que en un mismo eje se pueden representar infinitas rectas verdaderas según infinitas funciones, y no una sola recta como verdadera de una sola función, así también muchas metafísicas pueden elegir el método geométrico de Espinosa, como la misma de Descartes y la propia de Espinosa. En este sentido, el método geométrico de Espinosa sería como una continuación del método silogístico deductivo de Santo Tomás de Aquino, con el que fue expresando las cinco vías de demostración de la existencia de Dios, según la física Aristotélica. En Espinosa nos encontramos una exposición nueva de la filosofía, que es la axiomática de Euclides, pero las demostraciones que usa, por ejemplo, las reducciones al absurdo de la lógica, ya eran utilizadas anteriormente por la filosofía.

Así la geometría suministró hace más de XXII siglos un primer modelo de axiomatización, y cuanto éste envejeció, suministró también el reemplazo. Las investigaciones culminaron en otra obra maestra de la matemática, los Fundamentos de la Geometría, 1899, de David Hilbert, que fue la carta magna de la axiomática moderna.

Por tanto el método axiomático-geométrico de Espinosa, nutrido en las enseñanzas de Euclides, se quedó obsoleto a partir del surgimiento de nuevos modelos axiomáticos.

Además, Hegel acabó con el método geométrico y propuso el dialéctico. Como le pasó a la metafísica de Santo Tomás con el uso de la silogística aristotélica, que se quedó desfasada con la Nueva Revolución científica, y el método experimental. Sin embargo en la Iglesia católica se sigue usando la metafísica tomista, pues la Iglesia es un gran gigante que camina poco a poco, y todavía no ha incorporado los nuevos elementos científicos de las ciencias experimentales. Si decidiese aceptar el método axiomático, ya no podría usar el de Euclides, como lo hizo Espinosa para su Metafísica, pues han surgido nuevas geometrías no euclidianas, y nuevas axiomatizaciones. Además de que el método geométrico ha sido superado por la dialéctica de Hegel, y este a su vez por la fenomenología de Husserl.

Sin embargo, a pesar de las variaciones, el método axiomático sigue siendo el mismo, y desde Euclides hasta nuestros días está dando buenos resultados en las matemáticas. El sistema axiomático tiene la ventaja de ser riguroso, y el inconveniente de que es lento. En la actualidad, se estudia la geometría plana de Euclides con el lenguaje de conjuntos. Así, se dice que el plano euclidiano es un conjunto de puntos, de las figuras geométricas (rectas, circunferencias, triángulos, etc) se dice que son subconjuntos, la distancia y las isometrías que son aplicaciones.

Por tanto, podemos decir que la influencia mayor de Espinosa en su método geométrico, fue la de Euclides. Así también en su otro método histórico-crítico, también recibió influencia de las ciencias históricas, que se iniciaron también en Grecia antigua, del judío Flavio Josefo, y del historiador romano Tácito.

Espinosa no aparece en los manuales de historia de la geometría, como Euclides o Descartes, pero, a parte de su método geométrico, se le atribuyen dos obras científicas: “*Cálculo algebraico del arco iris, útil para una más estrecha conexión de la física con las matemáticas*”, cuyas siglas son CAAI, y “*Cálculo de probabilidades.*” Yo considero que sí que son suyas, porque tenía conocimientos de geometría y de óptica para su trabajo de pulidor de lentes, y porque influyeron en sus otras obras filosóficas, a las cuales les aplica este método científico, que aparece en las anteriores obras anónimas.

La familia de Espinosa, al emigrar a Holanda, encontraron un ambiente científico adecuado para que Bento pudiera desarrollar su método científico. El filósofo mismo nos dice que en Holanda, los jóvenes estudiantes de matemáticas, como lo fue él, tenían a su alcance los estudios matemáticos.

Por tanto Espinosa participaba del ambiente científico que se desarrollaba en el Norte de Europa. Mientras en la Europa católica habían condenado a las investigaciones científicas de Galileo.

En el CAAI Espinosa nos explica su método científico geométrico aplicado a un experimento físico, de observación del Arco Iris. Nos dice que hemos de partir de lo conocido, el arco iris sobre una superficie de vidrio, de agua o de alguna otra humedad...etc. Después comienza refiriéndose a la refracción, por la que vemos un palo roto en el agua, y la reflexión, por la que los rayos retroceden, al no poder atravesar el vidrio, a causa de una placa colocada detrás de un cristal o espejo, o de algo similar. Después ascender poco a poco a experimentos más complejos.

El arco iris también es un signo por excelencia de la divina alianza para los teólogos. Para los físicos es interpretado de acuerdo con las leyes fundamentales, que el señor Dios ha participado a las cosas creadas, como causado por la refacción y la reflexión de los rayos del sol, que caen sobre una superficie de innumerables gotitas de agua.

Para este experimento, Espinosa aplica su método geométrico, tanto para investigar como para exponer sus demostraciones, y al final también usa la fórmula que lo caracteriza, pero esta vez en holandés, pues el original en latín se ha perdido, que es lo que había que demostrar, “quot erat demonstrandum”; QED. Y esta especie de firma considero personalmente que es una indicación, que Espinosa, es el autor también de estos tratados, de geometría aplicada a la física, y de matemáticas probabilísticas, anónimos.

En mis aportaciones a la filosofía actual, sigo los estudios de Miquel Beltrán, según el cual, el sistema de Espinosa lejos de ser un panteísmo materialista, trata del mismo Dios trascendente y personal de su pueblo judío.

La grandeza del pueblo judío, consiste en que desde sus orígenes, escribieron en su lengua hebrea una teología en forma de historia, que les permitió mantenerla viva a lo largo de su historia posterior en el exilio, en la Diáspora. También les permitió mantener su identidad como nación.

Espinosa tuvo que disimular su concepción judía, usó un doble lenguaje y además equívoco, como los demás “marranos”. Pues los “marranos” habían llevado una doble vida, por el temor de la Inquisición. Espinosa repitió dos veces esa norma de vida en los Países Bajos: primero como joven disidente en la comunidad judía, y más tarde como harem, librepensador y ateo reputado en Holanda calvinista. En cada etapa, llevó la vida de un “marrano” de la razón, como los viejos marranos judaizantes españoles, tenía una verdad metafísica que debía esconder al público. Por eso Espinosa, al ser expulsado de la Sinagoga judía, fue un pensador muy solitario, no social, pero sí intelectualmente.

Otra conclusión que se puede seguir de la tolerancia de Espinosa en los Países Bajos, es la que los protestantes se han unido más a los judíos que los católicos. Sobre todo a partir de la frase que resume la intención de Lutero, de “veritas hebraica”.

Espinosa hablaba a públicos diferentes, de diferentes maneras, usaba la misma oración o frase con sentido diverso, y enmascaraba ante unos la verdadera intención para descubrirla ante otros. Empleaba frases cuyo sentido literal era el opuesto y, confundiendo así al lector inocente, transmitía mensajes encubiertos a quienes pudieran captarlos. Esta técnica es manifiesta en los escritos que publicó en vida, sobre todo en el TTP y las Cartas, y mucho menos en la E, obra destinada a un público más restringido. Aunque en la E. según Deleuze también hay una segunda lectura en los Escolios, según la lengua hebrea, aunque estén escritos en latín.

Por lo tanto, según la segunda tesis, Espinosa pertenecía al pensamiento judío, aunque trataba de disimular su metafísica judía. Pero la misma E. defiende un monismo propio de la teología judía, que no permite pensar la Santísima Trinidad, desde la metafísica.

Además, al defender la separación entre fe y razón, estaba negando el auxilio que dieron los padres de la Iglesia y la escolástica cristiana, a la teología católica, apostólica

romana. Pues aunque refuerza la separación entre fe y razón, él también presenta una filosofía teológica, en la que está unido la razón y la fe. Pues el Dios de la E. es el mismo que el Dios de los hebreos. Además su método hermenéutico también es una filosofía, que ya habían iniciado los padres de la Iglesia como San Agustín en de Trinitate, y también los pensadores judíos españoles como Maimónides.

Quizás los judíos y protestantes se unieron contra los católicos, para luchar contra el poder papal de Roma, de la Iglesia católica apostólica romana. Así como en otro tiempo, en el Al-Ándalus, también los judíos estuvieron bien considerados por los musulmanes. Hasta que los católicos españoles, les obligaran a convertirse al catolicismo.

Mi aportación al pacifismo en la disputa entre las diferentes religiones, consistiría en el diálogo desde la filosofía. Pues, en la actualidad, ya no tendrían mucho sentido las disputas heréticas, y se tacharían de fundamentalistas. Pero desde la filosofía, podríamos encontrar un punto de encuentro, pues el Dios de la E. de Espinosa, es el mismo que el Dios de los hebreos, de los cristianos y de los musulmanes. Por ejemplo, se podría recrear un diálogo entre Averroes, Maimónides y Razinger.

La filosofía de Espinosa, nos ayuda a salvarnos, a través del conocimiento. Aunque para los cristianos, Jesús ya nos salvó a todos con su vida, necesitamos también poner de nuestra parte, e intentar llegar a conocer a Dios, aunque nadie lo haya visto, para alcanzar la suprema beatitud y la salvación en la otra vida. Donde realmente ya sí que veremos a Dios, y no necesitaremos más de la fe en su existencia.

Finalmente, la psicología de Espinosa nos permite deducir todas los afectos a partir de tres principios, el deseo, la alegría y la tristeza. Como si fueran los colores básicos a partir de los cuales podemos formar el resto de colores del arcoíris. Sobre todo, nos presenta una terapia de buscar la alegría. Aunque a veces sea necesario también la huida. Pero el afecto más importante, que nos lleva a la salvación, es el de la alegría.

8. Bibliografía.

Obras del autor:

a Fuentes originales

SPINOZA, BENEDICTI, *Opera posthuma. Ámsterdam 1677* (sin nombre del editor), publicada después por Ed. Quodlibet, Florencia, 2008.

— *Opera quotquot reperta sunt*, por J. Van Vloten et J.P.N. Land, Edición tercera de 4 tomos y 2 volúmenes, Ed. Martinum Nijhoff, La Haya, 1914.

— *Opera*, ed. crítica por C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 4 vol., 1924.

— (En francés) *Oeuvres complètes*, Traduction et notes par Appuhn, Ed. Garnier Flammarion, Paris, 1964-1966.

— (En castellano, excepto el *Compendio de gramática de la lengua hebrea*) *Obras*, Traducción por Atilano Domínguez, E. Alianza Editorial, Madrid, (1986-2005)

— *Ética*, Madrid, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1986

— *Correspondencia*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1988

— *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Ed. Alianza Editorial Madrid 1988

— *Principios de filosofía de Descartes*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1988

— *Pensamientos metafísicos*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1988

— *Calculo Aritmético del Arco Iris*. Ed. Alianza Editorial, Madrid 1988

— *Cálculo de Probabilidades*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1988

— *Tratado Teológico Político*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1986

— *Tratado Político*, Ed. Alianza editorial, Madrid 1986

— (En castellano) Traducción de Guadalupe González: *Compendio de Gramática de la lengua hebrea*, Ed. Trotta, Madrid 2005

b Comentarios:

ALBIAC, G., *La sinagoga vacía*, Ed. Hiperión, Madrid, 1987

ALQUIÉ, FERDINAND, *La nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, Ed. CDU, Paris, 1971

BAYLE, PIERRE, *Spinoza*, Ed. Boringhieri, Torino, 1958

BELTRAN, MIQUEL, *Un espejo extraviado*, Ed. Riopiedras, Barcelona, 1998

—, Cuadernos del seminario de Spinoza, nº 2, “El antipredestinacionismo de Spinoza”, Ciudad Real, 1992

BODEI, REMO., *Una geometría de las pasiones*, Ed. Muchnik, Barcelona 1995

BORDOLI, R., *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza*, Ed. a stampa, Milano, 1997

BOUVERESSE, R. *Spinoza science et religion, de la méthode géométrique a l'interprétation de l'écriture sainte*, ed. Institut Interdisciplinaire d'Études Epistémologiques, Paris 1988

BRUNSCHVIG, L., *Spinoza et ses contemporains*, Ed. PUF, Paris, 1957

CAMERA, FRANCISCO, *La ragione della parola, religione, ermeneutica e linguaggio in Baruch Spinoza*, Ed. Il Prado, Saonara, 2013

CARO BAROJA, J. *Los judíos en España moderna y contemporánea*, Ed. Istmo, Ed. Madrid, 1995

CARVAJAL, JULIÁN, y otros, MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ, *Spinoza: de la física a la historia*, Ed. UCLM, Cuenca 2008

CASSUTO, PH. *Spinoza hébraïsant. L'hébreu dans le Tractatus theologico-politicus et le Cependium grammatices linguae hebraeae*, Ed. Peeters, Paris-Louvain, 1999

COMERAS, J. *Vida de Bentos de Espinosa*, Ed. Da Cámara Municipal de Vidigueira, Vidigueira 2000

COPELSTON, F. . *Historia de la filosofía, vo. V*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986

CURRÁS, A. *Revista Anales del Seminario de Metafísica, Sumarios ISOC de Filosofía, X*, 1975

- DAMASIO, ANTONIO, *En busca de Spinoza*, Ed. Crítica, Barcelona 2003
- Catecismo de la Iglesia Católica, Ed. Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 2012
- CHALIER, CATHERINE, *Spinoza lecteur de Maïmonide*, Ed. Cerf, Paris 2006
- DELEUZE, G. , *Spinoza en Spinoza, Kant, Nietzsche*, Ed. Labor, Barcelona, 1975
- *Spinoza et le problème de l’expression*, Ed. Minuit, París, 1975
- *Spinoza: Filosofía Práctica*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1984
- DOMÍNGUEZ, A., *Spinoza y España*, ed. UCLM, Murcia, 1994
- (Comp.), *Biografías de Spinoza*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1995
- *Reflexiones en torno al método de Spinoza*, La Ciudad de Dios, 188 (1975), 18-45
- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J., *Hermenéutica*, Ed. Arco Libros S.L., Madrid, 1992
- DE LORENZO, J.. *El racionalismo y los problemas del método*, Ed. Pedagógicas, Madrid, 1985
- ESPINOSA RUBIO, L., *Spinoza: Naturaleza y ecosistema*, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995
- Cuadernos del seminario de Spinoza, nº 7, “La religión en Spinoza. Algunas consideraciones desde Kant, Scheleiermacher, Bonhoeffer y Cox””, Ciudad Real, 1996
- FALGUERAS, IGNACIO, *La “res cogitans” en Espinosa*, Ed. Eunsa, Bilbao, 1976
- FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Barcelona, 1998
- GADAMER, H., *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977
- GALLICET, C. *Spinoza i presupposti teoretici dell’irenismo etico*. Ed. Vita e pensiero, Milano, 1986

GARCÍA BARROIO, A. y otros, *Los géneros literarios. Sistema e historia*, Ed. Cátedra, Madrid, 1992

GEORGE, A. *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, 2 vol. Ed Herder, Barcelona, 1983

GIONNETTO, G., *Spinoza e l'idea del comprendere*, Ed. Giannini, Napoli, 1980

GUEROULT, MARTIAL, *Spinoza, Dieu (Ethique, 1)*, Edicions Montaigne, Aubier, Paris, 1968

— *Spinoza, L'âme (Étique, 2)*, Edicions Montaigne, Aubier, Paris, 1974

GRECH, P., *Ermeneutica*, Ed. Pug, Roma, 1991

HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, Ed. Alianza, Madrid 1982

HUBELING, H.G., *Spinoza*, Ed. Herder, Barcelona, 1981

HUAN, G., *Le Dieu de Spinoza*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1914

KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Ed. Siglo XXI editores, Madrid 2000

KLAJNMAN, A., *Métode et art de penser chez Spinoza*, Ed. Kimé, París, 2006

LACHEZE-REY, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1932

LÉCRIVAIN, “*Spinoza et la physique cartésienne*” Cahier Spinoza, nº 1, 1977

LORDA, F. *Conocer Spinoza y su obra*, Ed Dopesa, Barcelona 1980

LUTERO, M., *Prefazione alla Biblia*, Ed. Marietti, Génova, 1987

MARAVALL, J.A., *La cultura del barroco*, Ed. Ariel, Barcelona 1986

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ., *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid, 1988

— ”El poder constituyente de la imaginación en Espinosa como respuesta a la crisis política del barroco”, Cuadernos del Seminario Espinosa nº 4, Ciudad Real, 1994

— ”Identidad nacional y republicanismo en Espinosa”, en Cuadernos del Seminario Espinosa nº 19, Ciudad Real, 2005

— *Autoconstitución y libertad, ontología y política en Espinosa*, Ed- Anthropos, Barcelona 2007

— ”Normatividad y empiria: el recurso a los ejemplos históricos en el Tratado Político”, en coord.. CARVAJAL, JULIÁN Ed. De la UCLM, Cuenca 2008.

— (ed) *Spinoza en su siglo*, Ed. Biblioteca Nueva RS, Colección Razón y sociedad, Madrid 2012

— ”Patriotismo y republicanismo en la Holanda de Espinosa”, en Laguna: Revista de filosofía, nº 31, La Laguna, 2012

— “La noción de naturaleza en Spinoza”, Rev. Epekeina, Critical Ontology and Modern Age, vol. 2, n.1, pp. 47-63, Palermo, 2013

— Director de la Tesis Doctoral LÓPEZ PULIDO, ALFREDO, *Spinoza: razón y poder. Un estudio sobre el sujeto ético y político en Spinoza*. Uned, 2013

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, Ed. Minuit, Paris, 1969

MEINSMA, K.O.. *Spinoza et son cercle*, Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1983

MISRAHI, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, Ed. Minuit, Paris, 1969

— *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Ed. Gordon & Breach, Paris, 1972

MACHEREY, F. *Hegel ou Spinoza*, Ed. Maspéroc, Paris, 1979

MESSERI, M., *L'Epistemologia di Spinoza, Saggio Ani corpi e le menti*, Ed. Armando Mondadori, Milano, 1990

NEGRI, A., *L'anomalia salvaggia*, Ed. Feltrienne, Milano, 1981

— *Spinoza subversivo*, Ed. Akal, Madrid 2000

PEÑA, V. , *El materialismo de Espinosa*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1975

PETRY, M.J. *Spinoza's Algebraic Calculaion of the Rainbow and Calculation of Chances* Ed. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht Netherlands, 1985

QIZZP. A. ., *Il pensiero di Spinoza*, Ed. Nuova Italia, Torino, 1980

RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, Ed. Claret, Barcelona, 2007, p 12

ROUSSET, D. ., *La perspective finale de l'Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*, Ed. Vrin, Paris, 1962

SERVAAS VAN ROOIJEN, A.J.. *inventaire des livres formant la bibliothèque de Benedit Spinoza, publié d'après un deocument inédit*, publicado en 1888

STRAUSS, L., *La critique de la religion chez Spinoza*, Ed. Cerf, Paris, 1996

SCHÖKEL, ALONSO, *Apuntes de hermenéutica*, Ed. Trotta, Madrid, 1994

— *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de las ciencias del lenguaje*, 2 vol. Ed. Herder, Barcelona, 1969.

TEJEDOR CAMPOMANES, CESAR, “*Una atropología del conocimiento: estudio sobre Spinoza*”, Ed. UPCM, Madrid, 1981

VV AA, *Cahiers, Spinoza, 1 y 2*. Ed. Réplique, Paris, 1977

VERNIERES, P., *Spinoza et la pensée française jusqu'á 1789*, Ed. PUF, Paris 1954

VVONA, DI P., *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 vol, Ed. La Nuove Italia Editrice, Firenze, (), 1960 y 1969

VULLIAUD, P., *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Ed. de l'institut supérieur de philosophie, Paris, 1934

YOVEL, Y., *Spinoza and Other Heretics*, Ed. Paperback, Pricenton, 1989

— *Spinoza, el marrano de la razón*, Ed. Anaya, Madrid 1995

ZAC, S. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Ed. PUF, Paris, 1963

— *Spinoza et l'interprétation de l'Escriture*, Ed. Presses universitaires de France, Paris, 1965

ZIMMERMANH, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Ed. BAC, Salamanca 1960

c. Artículos de revistas

CURRÁS, A. “La doble articulación del discurso en la *Ética* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador”. *Anales del Seminario de Metafísica*, Sumarios ISOC de Filosofía, X, 1975

II. Bibliografía complementaria:

a Fuentes:

ARISTÓTELES, *Obras completas*, Ed. Gredos, Madrid, 2011

BIBLIA *de Jerusalén*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975 y en hebreo.

NT en griego, Ilatí, català, Barcelona, Ed. Claret, Barcelona, 1995

DESCARTES, R. *Obras completas*, Ed. Gredos, Madrid, 2011

EUCLIDES, *Elementos*, Ed. Planeta-DeAgostini, Barcelona 1996

HUSSERL, *L'origine de la géometrie*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1962

HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Ed. Taurus Humanidades, Madrid, 1990

— *Ciencia y técnica como ideología*, Ed Tecnos, Madrid, 1992

—

HOBBS, TH., *Leviathan*, Ed Nacional, Madrid, 1978

HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Ed. Nacional, Madrid, 1995

HUME, *Treatise on human nature*, Libros en la red, www.dipualba.es/publicaciones

JANICAUD, *Le tournant theologique de la phenomenologie*, Paris, 1990

KANT, I. *Crítica de la razón pura*, Ed Tecnos, Madrid, 2004
_ *Crítica de la razón práctica*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003
_ *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ed, Losada, Buenos Aires, 2006
_ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2007

MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Ed. Nacional, Madrid, 1984

MAQUIAVELO, *El príncipe*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 2010

MILL, S, *El utilitarismo*, Ed. Tecnos, Madrid, 2001

NIETZSCHE, *Obras completas*, Ed. Tecnos, Madrid, 2015

PIAGET, *Psicología evolutiva*, Ed. Paidós, Madrid, 1989

PLATÓN, *Obras completas*, Ed. Medina y Navarro, Madrid, 1872

RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, Ed. Planeta, Barcelona, 2013

LLULL, R., *Ars Magna*, Ed. Impressum per Petrum Rosa, Biblioteca de Catalunya, Barcelona, digitalizado 27 Oc.2009

SAN AGUSTÍN, *Obras completas*, Ed. BAC, Madrid, 1990

SAN ANSELMO, *Obras completas*, Ed. BAC, Madrid, 1952

SAN JUAN DE LA CRUZ , *Obras completas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2010

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Ed. BAC, Madrid, 2001

b Comentarios

ANGELIS DI, E., *Il metodo geometrico nella filosofia del seicento*, Ed. Felice Mounier, Firenze, 1964

- BAUDET, JUAN CARLOS, *Histoire des mathématiques*, Ed. Vuibert, Paris, 2014
- BOYER, CARL B., *Historia de la matemática*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1986
- BUNGE, MARIO, *La investigación científica*, Ed. Ariel, Barcelona, 1989
- BUSER, PETER, y otros, *Curso de geometría básica*, Ed. UNED, Sanz y Torres, Madrid, 2010
- BULTMAN, *Teología del Nuvo Testamento*, Ed. Sígueme, Barcelona, 2011
- CAMPOS, ALBERTO, *La educación geométrica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1981
- COSTA, ANTONIO F. y otros, *Curso de geometría afín y geometría euclidiana*, Ed. UNED, Sanz y Torres, Madrid, 2011
- CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *Historia en el pensamiento en el mundo islámico*, vo. 1 y 2, Ed. Alianza Editorial, Madrid 2000
- DEL ABRIL, ÁGUEDA, y otros, *Fundamentos biológicos de la conducta*, Ed. UNED, Sanz y Torres, vol 1 y 2, Madrid, 2001
- DONCE POLO, CARLOS *Història de la matemàtica. Des de la Mesopotàmia al Renaixement*, Ed. Universitat de Barcelona, 2013
- ETAYO, JOSÉ JAVIER, *Historia de las matemáticas en los siglos XVII y XVIII*, Ed. Real Academia de ciencias exactas, físicas y naturales, Madrid, 1988
- FERNÁNDEZ TRESPALACIOS, JOSÉ LUIS, *Procesos psicológicos básicos. Psicología general I*. Ed. Sanz y Torres, UNED, Madrid 2002
- FEYERABEND, P. *Contra el método*, Ed. Tecnos, Madrid, 2007
- GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977

- GARCÍA MORENTE, MANUEL, *Lecciones preliminares de filosofía*, Ed. Encuentro, Madrid, 2007
- GONZÁLEZ URBANEJA, PEDRO MIGUEL, *Platón y la Academia de Atenas, n° 27, las matemáticas en sus personajes*, Ed. Nivola, Madrid 2006
- GÓMEZ PÉREZ, R. *Introducción a la Metafísica*, Ed. Rialp, Madrid, 2006
- GORDON CHILDRE, V. *Los orígenes de la civilización*, Ed. FCE, Madrid, 1982
- HARRIS, MARVIN, *Antropología cultural*, Ed. Alianza Editorial, Madrid 1994
 — *El desarrollo de la teoría antropológica*, Ed. siglo XXI, Madrid 1999
- HEMPEL, C. G. *Filosofía de las ciencias naturales*, Alianza Ed., Madrid, 1987
- HUSSERL, EDMUND, *L'origine de la géométrie*, Ed. Prese Universitaires de France, Paris 1962
- KUNH, THOMAS *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. FCE, Madrid, 1987
- LAKATOS, I. *La metodología de los programas de investigación científica*, Ed. Alianza Universidad, Madrid 1978
- LEAHEY, THOMAS HARDY, *Historia de la Psicología*, Ed. Printice hall, Madrid 2003
- LEVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ, *Metafísica*, Ed. UNED, Madrid, 1998
- MARION, JEAN-LUC, *El ídolo y la distancia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999
 — *Siendo dado*, Ed. Síntesis, Madrid, 2008
 — *Questions cartésiennes*, Ed. Puf, Paris, 1991
- JANICAUD, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Ed. L'Éclat, Paris, 1991
- PANIKKAR, RAIMON, *El silencio del Buddha*, Ed. siruela, Madrid, 1996

PASTOR, F. A. *La lógica de lo inefable*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1986

PINILLOS, JOSÉ LUÍS, *Principios de psicología*, Ed. Alianza Editores, Madrid 197

POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1980

PRATS, R., *Teología pastoral*,. Ed. FTC, Barcelona, 2001

PRITCHARD, EVANS, *Brujería y magia entre los azande*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1976

RAURELL, F. Revista catalana de teologia, “La noció d’història en la Bíblia hebrea, Ed. FTC. Barcelona 2005

— *Del text a l’existència, de l’exewgesi a l’hermenèutica*, Ed. FTC, Barcelona, 1980

ROVIRA BELLOSO, J. M. *El misteri de Déu*, Ed. FTC, Barcelona 1994

SAN MARTÍN, JAVIER, *La estructura del método fenomenológico*, Ed. UNED, Madrid 1986

— *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, de. UNED, Madrid, 1994

c Novelas

YALOM, IRVIN D. “*El problema de Spinoza*”, Edicions de 1984, Barcelona, 2011

GONZÁLEZ MEDINA, JOSÉ LUÍS, *Des del cor del Marroc*, Ed. Cassaltàlia, Valls, 2007

