

Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza

History and Philosophy in Spinoza's Biblical Hermeneutics

Juan Manuel FORTE

Departamento de Filosofía IV
Facultad Filosofía UCM
jmforte@filos.ucm.es

Recibido: 12-01-2008
Aceptado: 30-01-2008

Resumen

Se trata en este artículo de aclarar la especificidad del análisis de la Escritura propuesto por Spinoza en el *Tratado Teológico Político*. Se parte de la distinción entre los diferentes niveles de interpretación que Spinoza aplica al texto sagrado, y que pueden resumirse en dos: el histórico-filológico y el filosófico. A continuación, se intentan determinar las relaciones entre estos diferentes niveles, y asimismo las diferencias de la propuesta spinoziana frente a otras propuestas interpretativas, en particular, la *Philosophia S. Scripturae Interpres* de Lodewijk Meyer

Palabras clave: Spinoza, Lodewijk Meyer, Hermenéutica, Tratado Teológico-Político, Escritura, Método, Historia, Verdad, Sentido.

Abstract

I attempt to clarify the specificity of Spinoza's hermeneutic proposal of the Scripture in the *Political-Theological Treatise*. In this regard, I assume two levels of analysis in Spinoza interpretation: the historic-critical and the philosophical one. My aim is to find out the relationships between these two levels, and also the differences of Spinoza's interpretation with others, in particular, that one developed by Lodewijk Meyer in his *Philosophia S. Scripturae Interpres*.

Keywords: Spinoza, Lodewijk Meyer, Hermeneutics, Theological-Political Treatise, Scripture, Method, History, Truth, Meaning.

1. Introducción

Al igual que Descartes, Spinoza parece dar por sentado que sólo existe un modo certero de acceso a la verdad; hasta el punto de que los dos libros de los que habla Galileo, la naturaleza y la Escritura, vienen retratados en el *Tratado Teológico-Político* como un material homogéneo respecto a la razón: “el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él” (*TTP*, VII/98)¹. El acceso al conocimiento se presenta pues como “el único y verdadero” (*TTP*, VII/106). Por lo demás, la analogía entre el Libro y la naturaleza no procede tanto de sus respectivos modos de ser, cuanto de la unicidad de la verdad, que impone una única vía (cf. *TTP*, VII/102). Ya en este crucial capítulo VII del *TTP*, Spinoza había adelantado este compromiso de unicidad metodológica: “esta vía no es sólo cierta, sino también única” (cf. *TTP*, VII/98; cf. también *E*, III/pról[b]). Es única porque la verdad sólo parece tener un recorrido: la de las ideas adecuadas que se relacionan necesariamente o se derivan unas de otras. Cuando comparamos esta afirmación con otras intervenciones de Spinoza relacionadas con el texto bíblico, parece cobrar aún más fuerza la idea de una única forma de conocimiento verdadero que no permite grados ni distinciones internas, es decir, ajena a la triple clasificación aristotélica de las ciencias en teóricas, prácticas y productivas del conocimiento². Pues bien, a pesar de que éstas son, en efecto, las líneas programáticas de Spinoza, lo que intentaré mostrar es que la unicidad de la verdad y del método es problemática en el caso de la interpretación de textos oscuros como el de la Escritura y las propias posiciones de Spinoza.

Para empezar, la analogía entre Escritura y naturaleza no supone necesariamente la unicidad metodológica. Lo que Spinoza parece sugerir es que el conocimiento de la naturaleza requiere una investigación específica, esto es, un cierto elenco de datos y fenómenos (*historia naturae*, en el sentido de Bacon) del que deducir o al que aplicar las definiciones del conocimiento natural; análogamente, la interpretación de la Escritura requiere la elaboración de una historia propia (*TTP*, VII/98), de la que extraer, mediante la razón natural, sus propios principios reguladores.

¹ Las citas de la *Ética* de Spinoza hacen referencia a la traducción de Vidal Peña. Las del resto de obras, si no se indica otra cosa, remiten a las traducciones de A. Domínguez. En el caso del *TTP* me remito a la nueva edición de Akkerman, Moreau y Lagrée, en *Oeuvres*, vol. III, PUF, 1999.

² Sobre la unicidad de la verdad y en relación a “las Escrituras (cf. *CM*, X, 265). Una idea que se encuentra también en el *Philosophia Sacre Scripture Interpretes* (a partir de aquí, *PSSI*, V, 7, 112). Cito el texto de Loedewijk Meyer por la edición francesa (Louis MEYER, *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, trad. y ed. de J. Lagrée y P. F. Moreau, Intertextes, Paris, 1988).

En esta sentido, Spinoza propone un modelo de interpretación de la Escritura desde la *sola Scriptura*. Un modelo que contrastaba con la tesis de Lodewijk Meyer, que, como es bien sabido, convertía a la filosofía en guía de la Escritura (*Philosophia S. Scripturae interpres*, X 1)³. Por lo demás, es de suyo patente que Spinoza no le otorgaba al lema *sola Scriptura* el mismo sentido que le concedían los círculos protestantes, incluyendo a los arminianos y socinianos. En realidad, desde Lutero hasta los socinianos más heterodoxos, el protestantismo aceptaba (y junto con la certeza externa fruto de la claridad del texto⁴) la certeza interna (*plerophoría*), que implicaba el auxilio del Espíritu Santo o la gracia como guía general en la interpretación, al menos, en los pasajes más oscuros y ambiguos de la Escritura. Por consiguiente, como señalara Meyer⁵, se incumplía así el principio de partida: si se necesitaba el Espíritu Santo (aunque sólo fuera sea en un mínimo grado) se asumía tácitamente que la Escritura no se bastaba a sí misma.

A diferencia de estas líneas de interpretación, Spinoza no sólo no concede absolutamente ningún papel a la inspiración del Espíritu Santo, sino que rechaza expresamente toda intercesión de este tipo. La Escritura entera puede y debe interpretarse desde sí misma (*TTP*, VII/99), o, mejor dicho, con la única ayuda de la luz natu-

³ Sobre la relación, entre Meyer y Spinoza, véanse por ejemplo R. BORDOLI: *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, FrancoAngeli, Milán, 1997; W. KLEVER, "In Defense of Spinoza. Four Critical Notes on Modern Scholarship with an Appendix", *Studia Spinozana*, 7(1991), 205-221; J. LAGRÉE: "Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza", *Philosophiques*, 29/1(2002), 121-38; P.-F. MOREAU, *État et religion*, ENS Éditions, Paris, 2005, 93-106; M. WALTHER, "Biblische Hermeneutik und Historische Erklärung. Lodewijk Meyer und Benedikt de Spinoza über Norm, Methode und Ergebnis wissenschaftlicher Bibelauslegung", *Studia Spinozana*, 11 (1995), 227-99. Mientras que la mayoría de estudiosos han subrayado más bien las diferencias entre ambos autores, Bordoli y Klever se han centrado sobre todo en las afinidades y en matizar las diferencias (Bordoli), o incluso en negarlas (Klever). Más adelante se abordará esta cuestión con más detalle.

⁴ Meyer no sólo niega la certeza interna, sino la externa. Para establecer ésta, el protestantismo recurría a la analogía de la fe y a explicar los pasajes oscuros a partir de aquellos más claros. Meyer contradecía esta propuesta aduciendo que si se aceptaba que toda la Escritura era igualmente divina e inspirada por Dios, no parecía legítimo elegir un pasaje para explicar a otro (*PSSI*, XI, 2, 165). La alternativa de Spinoza consiste en no aceptar la premisa principal, esto es, que la Escritura sea divina y verdadera en su totalidad (*TTP*, pref./9).

⁵ Cf. *PSSI*, X, 2, 160. El papel de Espíritu Santo, clarísimo en el caso del luteranismo, no está tan claro en el caso de remonstrantes y socinianos. Según Meyer, estos admitirían la plenitud de la razón natural para las cosas necesarias para la salvación, mientras que el Espíritu Santo sólo tendría un papel instrumental o crucial para el caso de las verdades oscuras o misteriosas incluidas en la Escritura (*PSSI*, XVI, I-2). Escribano sostiene que la posición de Spinoza es equiparable al método sociniano de interpretación del sentido de la Escritura, sólo que éste tendría valor exclusivamente en el terreno moral (cf. M. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, F. Angeli, Milano, 1988, 152, 179-180). La hipótesis de Scribano es plausible, aunque quizás habría que determinar si lo relevante aquí son las semejanzas o las diferencias, y, por otro lado, si la unidad de sentido en la moral que Spinoza admite no es una excepción anómala (así se sostendrá aquí) en la propia metodología spinozista.

ral⁶. La luz natural, la razón, en su sentido más genérico, suplen así la función que el Espíritu Santo cumplía en el protestantismo o que la autoridad y la tradición cumplían en el catolicismo. Pero este *naturale lumen*, y es aquí donde se evidencia la diferencia con Meyer, no se identifica ya con la *philosophia* en sentido estricto (esto es, con el conjunto de conocimientos y contenidos materiales ya asegurados), sino que parece referirse a una cierta racionalidad genérica aplicable a todos los ámbitos, también a los textos históricos y oscuros como los que hallamos en la Biblia. Así, para abreviar, la tesis que Spinoza está interesado en fijar es la de que la Escritura necesita ser abordada en primer término aceptando su naturaleza histórica, o, para decirlo con Moreau, desde una arqueografía⁷ que, con los recursos de la filología y la historia, nos permita explicar el texto (hasta donde ello es posible) a partir de su contexto de producción, de su génesis. Pero, si se necesita el auxilio de la luz natural y de una historia de la Escritura, que suplen aquí la función de la gracia y el Espíritu Santo en el protestantismo, y de la Iglesia y la tradición en el Catolicismo, ¿por qué entonces insistir en la consigna de que la Escritura debe interpretarse desde la sola Escritura?

Aunque otras hipótesis son posibles⁸, considero que lo más probable es que Spinoza considerase más importante desvincularse de toda línea dogmática (*TTP*, XV/180) a lo Meyer, que insistir en su distancia respecto de las iglesias reformadas. Al fin y al cabo, el propio Spinoza podía temer, y quizá no sin razón, que su intervención tendería a encuadrarse en las filas del racionalismo dogmático o ateo, más bien que entre las líneas de fuga heterodoxas que nacían del protestantismo. Recuérdese a este respecto que responder a la acusación de ateísmo se hallaba entre las principales motivaciones que Spinoza menciona para la redacción del *TTP*⁹.

Acabamos de afirmar que la Escritura debe explicarse a partir de sus condicio-

⁶ "...este conocimiento natural es común a todos los hombres, puesto que depende de fundamentos que son comunes a todos ellos..." (*TTP*, I/15; III/57, etc.). Parece evidente la relación entre este tipo de conocimiento y las nociones comunes expuestas en la *Ética* (*E*, II, 38-42).

⁷ MOREAU, *État et religion*, 85 y 104.

⁸ Por ejemplo, según MOREAU, entre "el principio protestante de la comparación de textos y el principio spinoziano de la comparación de mentalidades a través de los textos, habría la misma relación que entre la idea adecuada y la inadecuada: la primera se puede concebir como una mutilación de la segunda." Por ello, no parece ilegítimo "atribuirles un idéntico nombre, siguiendo el método que Spinoza adopta en los *Cogitata metaphysica*" (*État et religion*, 86). El problema está en que la expresión es inadecuada tanto en el caso del principio protestante (que, como hemos dicho, recurre al Espíritu Santo), como para Spinoza, que recurre a la luz natural y al contexto cultural e histórico. Por lo demás, como dice S. Zac, interpretar la *Escritura* a partir de la Escritura significa simplemente no interpretarla desde la filosofía, cf. S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, París, 1965, 28.

⁹ (Cf. *EP*, XXX/166). Y los temores de Spinoza, como sabemos por la carta de Lambert van Velthuysen, no eran vanos: "a mi juicio, elimina todo culto y toda religión, subvirtiendo todos los fundamentos de ésta, e introduce subrepticamente el ateísmo..." (*EP*, XLII/218).

nes históricas y culturales de producción. Ahora bien, como en seguida veremos, el análisis spinoziano se mueve en un segundo nivel interpretativo que nos obligará a precisar esta tesis: en efecto, Spinoza está interesado no sólo en el “sentido verdadero” de los textos de la Escritura, sino también en su *veritas*, una tarea, esta segunda, que sólo puede ser llevada a cabo desde la filosofía. Esto nos permite ya salvar toda una serie de confusiones bastante extendidas. Spinoza no realiza una mera labor arqueográfica de corte “científico”, ni tampoco un simple análisis histórico crítico sobre el sentido de la Escritura. El *TTP* expone también una interpretación filosófica de la Escritura, que, ésta sí, pone en marcha toda una serie de supuestos teóricos inevitables: qué es Dios, qué es la providencia, qué es religión, qué los milagros y las profecías, etc. Digámoslo de nuevo del modo más sintético posible: mientras que los escépticos creen en la superioridad de la Escritura sobre la razón, y el dogmatismo racionalista (Maimónides y Meyer) cree que la filosofía debe decidir sobre el sentido de la Escritura (que es idéntico a su verdad), para Spinoza, la filosofía en todo caso sólo debe decidir sobre su “verdad”, pero no sobre su sentido (aunque, eso sí, con una excepción) que debe reconstruirse independientemente de esta verdad.

Pero antes de entrar a considerar este nivel de interpretación filosófica, permítaseme recorrer el nivel arqueográfico apuntando algunos elementos cruciales para entender cómo se relacionan ambas entre sí.

2. El método histórico-crítico y la crítica del dogmatismo

Spinoza nos propone una andadura *ex novo*, que, por tanto, pasa por examinar “íntegramente y con toda libertad” la Escritura (*TTP*, pref./9). Ahora bien, revisar todo de nuevo ‘libre de prejuicios’; recorrer un camino que, según Spinoza, “nunca fue practicado ni hollado por los hombres” (*TTP*, VII/112) no quiere decir aquí hacer tabula rasa de todo conocimiento, sino sólo, como bien sabemos, de los contenidos filosóficos o doctrinales que tradicionalmente se atribuyen a la Escritura. Una lectura sin prejuicios significa entonces una lectura que no atribuye de antemano ningún contenido doctrinal ni sobrenatural a la Escritura y, también, evidentemente, una lectura sin ficciones ni caprichos (cf. *TTP*, VII/97); una lectura, en definitiva, que asume un método “racional” en su sentido más genérico¹⁰: un método capaz de determinar el sentido de la Escritura a partir exclusivamente del texto

¹⁰ No este el lugar para entrar en el debate sobre el “método” spinoziano, axiomático y geométrico. En términos de lógica cartesiana, el método axiomático (síntesis o método de composición) se refiere a una forma de exposición más bien que a un método de descubrimiento (invención o análisis en términos de la lógica de Arnauld), que quizá esconde más de lo que muestra. Para una relación de las diferentes posiciones sobre este asunto, cf. T. C. MARK, “Ordine Geometrica Demonstrata: Spinoza’s Use of the Axiomatic Method,” *Review of Metaphysics*, 29 (1975), págs. 263-86.

y su contexto (eso que Spinoza llama “la historia” de la Escritura). Pero una lectura sin presupuestos doctrinales o dogmáticos se nos antoja, de ser sincera, difícilmente cristiana, y, en buena lógica hermenéutica, bastante dudosa: ¿desde dónde se interpreta? ¿a partir de una luz natural desnuda y sin contenido? Acaso no estaría de acuerdo Spinoza con Meyer, cuando este último afirmaba que de la Escritura, como de cualquier otro texto, “no existe interpretación natural, clara por sí misma” (*PSSI*, XI, 3 169)?

Ese “desde dónde”, parece en un principio determinarse negativamente: ni la tradición o la autoridad (catolicismo), ni el Espíritu Santo (protestantismo), ni los contenidos o verdades demostrados por la filosofía y la ciencia (Meyer) sirven como norma para la interpretación de la Escritura. Entiéndase bien: ninguno de estos polos sirve como norma general, ni como principio heurístico a partir del cual poder decidir en caso de duda o de ambigüedad. Descartados pues estos principios interpretativos, se impone la positividad del texto: sólo el propio texto, o mejor dicho, aquello que el razonamiento histórico y filológico ha podido excogitar como genuino del propio texto, puede determinar el sentido. Ahora bien, el problema precisamente es la oscuridad del propio texto. Por tanto, ¿desde dónde? Se perfila una respuesta en dirección única: desde una razón natural aplicada capaz de crear, apoyándose en una determinada concepción filosófica y con la ayuda de instrumentos filológicos e históricos, un método especial adecuado a su objeto. En otras palabras, el análisis hermenéutico y metodológico se implementa a partir de determinadas coordenadas filosóficas, coordenadas con una función negativa esencial: la de desechar otros métodos interpretativos basados en supuestos alternativos.

Los principios básicos del método spinoziano, expuestos en el capítulo VII del TTP, son bien conocidos: en primer lugar, la diferenciación entre *sensus* y *veritas rerum*; no asumir la unidad de sentido de la Biblia, excepto en la medida en que el propio texto la impone; conocimiento de la lengua original del texto; diferenciar los diferentes tipos de discurso: narración histórica, profecía, legislación, parábola moral, etc.; distinguir entre diferentes niveles de narración y considerar cómo los diferentes fragmentos y libros de la Biblia pueden estar dominados por una intención o idea general, hegemónica respecto a las posibles desviaciones y motivos ocasionales o secundarios (una aplicación especial de la dialéctica hermenéutica de las partes y el todo). Además, todo ello debe ponerse en relación con el contexto lingüístico, las condiciones históricas y los presupuestos culturales del momento histórico de producción del texto¹¹, el carácter del autor (*ingenium authoris*), y la

¹¹ En su *canon hermeneuticus*, Claubert (fuente de Meyer y posiblemente de Spinoza) concibe al autor y su contexto en términos de causa-efecto respecto del texto, requeridos para interpretar *orationes obscurae*: “...porque sólo es conocido perfectamente el efecto, cuando se entiende su causa eficiente y todas las causas concurrentes al efecto. Ahora bien, el autor es la causa eficiente de sus palabras (*orationes*) y las restantes circunstancias concurren para producir este efecto” (J. CLAUBERT, *Logica*

historia específica de la Escritura a la que ya hemos aludido¹²; por último, es necesario tener en cuenta la historia de la recepción y posibles desfiguraciones del texto achacables a su transmisión y custodia.

Ahora bien, la adopción de este método *sui generis*, ¿no implica algún tipo de contradicción respecto a la exigencia, de estirpe cartesiana, de univocidad del método, y, sobre todo, respecto a las propias palabras de Spinoza que, como vimos, abogaban una y otra vez por la unidad y unicidad del método y del conocimiento (cf. *TTP*, VII/98; VII/106; VII/102)? ¿No estamos ante una vuelta a la dialéctica y a la tópica aristotélica y neoacadémica, con la subsiguiente renuncia a la certeza matemática (*TTP*, II/32)?

Intentemos profundizar en lo que a mi entender es uno de los problemas más importantes del *TTP*. Hablar de método especial en Spinoza significa hablar de un tipo de razonamiento que comparte con cualquier otro el estar apoyado en axiomas o nociones comunes; ahora bien, éste método elabora, sin embargo, una temática propia de acuerdo con su objeto, que es histórico y contingente (en sentido spinoziano) y que, por tanto, admite un diferente grado de certeza; entre otras cosas, porque se mueve desde los efectos a las causas (y no sólo desde la causa al efecto) y del todo a la parte, y viceversa, sin que ni uno ni otro estén dados con precisión ni total claridad.

En este sentido, lo que sostengo aquí, es que Spinoza acepta en este caso un tipo de conocimiento, el histórico y hermenéutico, basado en la verosimilitud y la certeza moral, y no exclusivamente, aunque también, en la evidencia y la certeza de tipo matemático. En realidad, es el tipo de conocimiento que Descartes desarrolla en el ámbito moral, y que Arnauld había señalado como probable o verosímil¹³, y que Meyer rechaza explícitamente, “porque no trata con objetos ligeros, sino graví-

vetus et nova, quadripartita, modum inveniendi ac tradendae veritatis, Amsterdam, 1658, III, iii, 12). Por *circumstantiae*, Claubert entiende precisamente los motivos del autor, el lugar y el tiempo en el que vive, etc.

¹² “Para interpretar la Escritura, es necesario trazar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la intención de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica” (*TTP*, VII/98; cf. también *TTP*, 99-100).

¹³ La tradición cartesiana no tuvo más remedio que aceptar este tipo de conocimiento para explicar precisamente el sentido de las palabras de la Escritura y de los textos oscuros en general: “Para juzgar acerca de la verdad de un acontecimiento y determinarme a creerlo o a no creerlo, no es preciso considerar aisladamente y en sí mismo el acontecimiento, tal como se haría con una proposición de la geometría; es preciso prestar atención a cuantas circunstancias rodean ese acontecimiento tanto internas como externas. Llamo circunstancias internas a las que pertenecen al hecho mismo y externas a las que se refieren a las personas en virtud de cuyo testimonio nos inclinamos a creerlo” (A. ARNAULD y P. NICOLE, *La lógica o el arte de pensar*, 363). Y en este mismo pasaje se habla de “certeza moral”, de “probabilidad” y de “verosimilitud” (cf. *Ibid.*, 365). E igualmente CLAUBERT nos habla de certeza moral y probabilidad entre los dialécticos y en especial en el ámbito del canon hermenéutico cf. *Logica vetus et nova*, I, xii, 133; II, xii, 79.

simos; no terrenales, sino celestes; no precederos y temporales sino relacionados con la salud eterna de nuestras almas” (*PSSI*, IV, 3, 92).

Entiéndase bien: la forma segura de acceso a la verdad para Spinoza es la “demostración apodíctica” y desde luego rechaza de plano la dialéctica de lo verosímil allí donde puede alcanzarse la certeza de tipo matemático. Y, de hecho, el *TTP* pretende basarse en demostraciones apodícticas en aspectos tales como “que la Escritura sólo debe ser explicada por la Escritura” (*EP*, LXXVI, 324). Ahora bien, allí donde la certeza apodíctica no tiene lugar o lo tiene limitado (y es el caso de la existencia de las cosas singulares, así como del sentido de documentos históricos), Spinoza mismo acepta que lo verosímil puede cumplir el papel de la verdad:

...debemos evitar el admitir como verdadero lo que es tan sólo verosímil, ya que, una vez admitida una falsedad, se siguen infinitas (...)

Pero, dejando esto a un lado y concediendo que, a falta de demostraciones, debemos contentarnos con verosimilitudes, yo digo que la demostración verosímil debe ser tal que, aunque podamos dudar de ella, no podamos contradecirla... (*EP*, LVI, 260)

En estas situaciones, la razón puede aspirar a reconstruir el sentido de las frases a partir de la reconstrucción del texto como un todo, reconstrucción que sólo es posible gracias, a su vez, al conjunto de las partes y a lo que pueda reconstruirse del contexto. La cuestión es que en ambos casos (sentido del texto, reconstrucción del contexto) la precariedad del objeto impone una verdad probable o un tipo de certeza moral en la que se unen criterios epistemológicos (no ciertamente muy exigentes) y prácticos¹⁴. De hecho, podríamos decir la interpretación entra en escena en la medida en que se retira de ella la verdad apodíctica y la certeza matemática¹⁵.

Quizá, esto pueda aclararse ulteriormente si recordamos que “sentido”, referido a un texto histórico como la Biblia, es eso que Meyer llama “sentido verdadero” (*sensus verus*) y que está siempre referido a la intención o pensamiento del autor (*mens auctoris*) (*PSSI*, III, 4; *TTP*, VII, 110)¹⁶. Entender el sentido pasa por tanto por

¹⁴ Matheron destaca cuatro tipos de razones que llevarían a Spinoza a aceptar la certeza moral: 1) un argumento epistemológico negativo (la no contradicción con otras verdades de la razón); 2) un argumento epistemológico positivo (el valor de los testimonios); 3) razones prácticas positivas (utilidad social, consolación de los ignorantes); 4) razones prácticas negativas (ausencia de todo daño) (A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, 210 y *passim*).

¹⁵ En este sentido, B. LANG considera el fenómeno del protagonismo de la interpretación como uno de los rasgos característicos de la interpretación, implicando siempre además un correlato político: cf. “The Politics of Interpretation: Spinoza’s Modernist Turn”, *Review of Metaphysics*, 43/2(1989), 327-56.

¹⁶ En este contexto conviene resaltar la complejidad y riqueza del análisis de Meyer, para el que el problema de la claridad u oscuridad del sentido está tradicionalmente mal planteado, puesto que la claridad u oscuridad no son propiedades de las frases, sino relaciones entre la frase y el receptor (cf. *PSSI*, II, 5-6; III/3). Por ello mismo la cuestión de si la Biblia es clara o no está mal planteado desde el principio, pues antes habría que preguntar, clara u oscura ¿para quién? (cf. *PSSI*, III, 3).

intentar la reconstrucción de lo que el autor del texto tenía *in mente* (basándonos en sus preferencias lingüísticas y expresivas, en las ideas guía que hallamos en otros textos suyos, en la mentalidad que enmarca y determina su discurso, en el auditorio al que se dirige, etc.). Por eso mismo, porque el sentido no es la verdad, porque éste es relacional, y porque el texto histórico no es inmediatamente accesible, se trata de un tipo de conocimiento que escapa a la certeza matemática. El sentido puede reconstruirse en muchos casos por la presunción de coherencia que va del todo a la parte y viceversa: de la palabra a la frase, de la frase al párrafo, del párrafo al libro, del libro nuevamente a la palabra... Pero precisamente aquí hallamos el elemento diferenciador entre Spinoza y la tradición interpretativa anterior, en su postulado de la discontinuidad e inconsistencia de los libros canónicos. Para Spinoza, el conjunto de los libros que componen la Escritura es tan heterogéneo y distante, que no debemos presuponer una unidad de sentido o una coherencia y compatibilidad perfecta entre los diferentes autores (con la excepción del mensaje nuclear, de naturaleza moral y, para Spinoza, unívoco). Sucede además que existen textos y pasajes que no sólo parecen a primera vista como ambiguos u oscuros, sino que están destinados a permanecer como tales, puesto que es imposible reconstruir el contexto. Podríamos añadir que con frecuencia el sentido del texto apunta a la falsedad o al absurdo, porque el contexto o la mentalidad del autor lo han impregnado de prejuicios, ficciones e ideas inadecuadas (por no hablar de las mencionadas desfiguraciones del texto provocadas por la historia de su recepción y transmisión). Por eso mismo, no debe exigírsele al texto absolutamente nada en materia especulativa, puesto que ya desde el principio, se impone la asunción irrevocable de que no goza de autoridad especial en materia científica o filosófica (*TTP*, pref./9). Se concluye así que la Escritura, en el terreno especulativo, es un “jeroglífico” que poco o nada aporta y que la inspiración divina, que Spinoza nunca niega, está mediada por la mentalidad de los profetas y por la necesidad de acomodar¹⁷ la “palabra de Dios” a la mentalidad de la audiencia y sus grados de conocimiento. De manera que, afirma repetidamente Spinoza, en todo lo que se relaciona con sus afirmaciones especulativas, tenemos libertad interpretativa: algo que, como bien sabemos, es la verdadera motivación del *Tratado Teológico Político*: defender que la libertad de pensamiento en materia especulativa no sólo es legítima, sino útil y bueno tanto para la religión como para el Estado.

Tratar de interpretar la Escritura desde los conocimientos fijados por la filosofía

¹⁷ Spinoza radicaliza aquí una idea erasmiana que hallamos en su *De libero arbitrio Diatribe sive collatio* y frecuentemente en DESCARTES: “Pues todos conocen bien la distinción entre esas maneras de hablar de Dios, que la Escritura usa de ordinario, acomodadas a la capacidad del vulgo y que, sin duda, contienen algo de verdad, más sólo en cuanto referida a los hombres, y las que expresan una verdad más pura, que no muda de naturaleza y que no toma en cuenta a los hombres; de estas últimas debemos valernos al filosofar,...” *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. de V. Peña, Alfragura, Madrid, 1977, R. 2as Obj., 116-7.

teórica es irremediamente un ejercicio estéril. A nada nos conduciría, nos dice Spinoza, excepto a hacer delirar a los profetas (con Platón o Aristóteles, por ejemplo, en el caso de Maimónides) o a forzarles a decir lo que plausiblemente nunca pasó por su cabeza (en el caso de que les atribuyéramos las verdades demostradas por Euclides, Galileo o Descartes, como parece presumir Meyer). En definitiva, “no nos está permitido adaptar, a la fuerza, el pensamiento de la Escritura a los dictámenes de nuestra razón ni a nuestras opiniones previas.” (*TTP*, VII, 101***). Es evidente que en esto estriba la nuclear diferencia entre Spinoza y toda la tradición hermenéutica a “derecha” e “izquierda” del catolicismo y el protestantismo. El rechazo de la interpretación dogmática es sólo inteligible gracias a la separación radical entre verdad y sentido,¹⁸ que Spinoza hace suyo y que Meyer había expuesto con cierta sofisticación¹⁹. Algo que, a su vez, significaba asumir la poco piadosa tesis de que pensar que la Escritura es verdadera y divina en su totalidad es un prejuicio insostenible (*TTP*, pref./9). Para Meyer, por el contrario, puesto que Dios era el autor o inspirador de la Escritura, estaríamos ante el único texto en el que no es posible diferenciar entre sentido y verdad (*PSSI*, IV, 4); así, según este último, las verdades de la filosofía y la ciencia, cuyo origen es también divino, difícilmente podrían contradecir el sentido de la Escritura. Por consiguiente, según Meyer, la filosofía, en virtud de su absoluta transparencia, sería el único intérprete autorizado de las Sagradas Escrituras (*PSSI*, IV, 4-5). En resumen, pese a aceptar la divinidad y verdad íntegra de la Escritura (o, mejor dicho, precisamente por ello), para Meyer, la filosofía no sólo es juez de la Escritura, sino que suplanta su papel y la convierte en un objeto relativamente prescindible.

Spinoza no menciona nunca a Meyer en su crítica a Maimónides y el dogmatismo. Por ello, se ha puesto en duda la posibilidad de que Spinoza equiparase la posición de ambos. Ciertamente, las diferencias existen y Spinoza las debió tener en consideración. La principal, que el propósito principal de Maimónides parece

¹⁸ La distinción, que se retrotrae a Meyer, podría exponerse diciendo que mientras la “verdad” se refiere a cuestiones universales aprehensibles por la razón, el sentido se refiere al significado de expresiones históricas, en función de la psicología e intención de su autor y del contexto de su época (cf. *TTP*, VII/100).

¹⁹ Meyer diferencia entre sentido simple mentado (*sensus simpliciter dictus*), que coincidiría con el sentido literal de las palabras, y el sentido verdadero (*sensus verus*) que comprende sentidos figurados y metafóricos, y que habría que poner en relación con el pensamiento del autor (*mens authoris*). Todo ello, a su vez, se distinguiría de la *veritas rerum* en sentido absoluto y no relacional (*PSSI*, III, 4). En este punto, Walther ha señalado la modernidad de la hermenéutica de Meyer respecto a la de Spinoza, en el sentido de que, para el primero, la *intentio authoris* tiene siempre algo de inaccesible, al depender de la propia capacidad de un intérprete que no puede preguntar ni acceder a la subjetividad del interpretado. Por ello mismo, sólo suponiendo que el autor de la Escritura es Dios mismo, y que su mensaje es verdad universal, podemos estar seguros del sentido de la Escritura, cuyo intérprete, la filosofía, es él mismo racionalidad universal (cf. WALTHER, “Biblische Hermeneutik und Historische Erklärung”, 278)

orientado a usar la filosofía para defender el estatus divino e infalible de la Escritura, mientras que Meyer parece más bien querer establecer firmemente la superioridad de la filosofía sobre la Escritura²⁰. Pero, lo que está fuera de cuestión, es que ambos asumen (estratégica o francamente) la autoría divina del texto, negando así indirectamente la posibilidad de explicar el texto desde su propia literalidad e historia, y, por tanto, cualquier hipotética pluralidad de sentido²¹.

Es frente a este recorrido “dogmático”, que Spinoza presenta su propia alternativa interpretativa: la Escritura no tiene por qué coincidir con las verdades especulativas de la razón; la filosofía no tiene por qué imponer la orientación del sentido; el texto bíblico puede ser no sólo ambiguo u obscuro, sino también incierto, falaz y no por ello inauténtico; la autenticidad de la Escritura es un problema histórico y arqueológico, no filosófico, una cuestión que debe determinarse desde la filología y los conocimientos históricos del mundo Antiguo, no desde las verdades de Euclides.

Pero, ¿sobre que supuestos se desarrolla la perspectiva histórico crítica? Lo he señalado ya: una determinada filosofía de la religión. Por ejemplo, una determinada concepción de Dios y la profecía: por mucho que la mente de los profetas estuviera inspirada por Dios (algo que Spinoza no tiene inconveniente en aceptar), lo que aparece en los textos no es atribuible en principio a Dios mismo (ni siquiera en aquellos casos en los que Dios mismo parece hablar y el profeta parece un mero *amanuensis*). Porque entre Dios y el texto se interponen muchas cosas: una psicología, un lenguaje, una mentalidad y una coyuntura histórica específica. Sólo desde una concepción como ésta se liberan los nuevos principios metodológicos: contextualización de la Escritura, historicidad²² y, por consiguiente, su falta de autoridad (al menos, de antemano) en materia especulativa.

²⁰ Sobre las diferencias entre la posición de Meyer y Maimónides, cf. BORDOLI, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, 214-217; WALTHER, “Biblische Hermeneutik und Historische Erklärung”, 247. Mientras que para Bordoli, en ningún caso puede identificarse a ambos, para Walther, los dos estarían entre los dogmáticos, aunque con el matiz de que Spinoza comparte con Meyer, y no con Maimónides, otros muchos elementos, (cf. *Ibid*, 238). También LAGRÉE, parece situar a Meyer entre aquellos que hacen una “lectura dogmática” y “completamente ahistórica” de la Biblia, (“Sens et Vérité chez Clauberg et Spinoza”, 132). Nuestro razonamiento adopta la orientación de estos dos últimos autores.

²¹ BORDOLI aproxima la posición hermenéutica de Spinoza a la de Meyer (*Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, 222-23) para acabar sosteniendo que a la vista de los textos “la curiosidad de saber qué pensaba Spinoza explícitamente de la obra de Meyer:... no puede ser satisfecha” (*Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, 227). Con más contundencia, KLEVER, tras enumerar toda una serie de afinidades, afirma que “todos los estudiosos spinozistas debieran (...) dejar de hablar absurdamente sobre la distancia, el desacuerdo o incluso la oposición entre Meyer y Spinoza” (“In Defense of Spinoza”, 219). Sin negar las afinidades entre Meyer y Spinoza, lo cierto es que tanto Bordoli y Klever no pueden explicar lo más obvio: que Spinoza, al contrario que Meyer, insiste una y otra vez en separar sentido y verdad en la Escritura, negando que el sentido concreto de los textos de la Escritura se pueda dilucidar desde la *veritas rei*.

²² Burke subraya el sentido del anacronismo e inaccesibilidad del pasado que hallamos en de Spinoza (cf. P. BURKE, *The Renaissance Sense of the Past*, St. Martin’s, New York, 1969, 1).

3. La verdad filosófica y la interpretación

Podemos pasar ahora a examinar el segundo nivel de interpretación, es decir, el filosófico. No se trata ahora ya de acceder al *sensus verus* del texto, sino de juzgar su *veritas* en el terreno especulativo o en el práctico. Empecemos señalando que Spinoza afirma que sólo después del análisis detallado de la Escritura ha cosechado cierta conclusión sobre su sentido general y su verdad. Pero podríamos preguntarnos ¿y con qué presupuestos y criterios se ha llevado este análisis? Determinar la verdad de la Escritura sólo puede hacerse desde ciertas coordenadas filosóficas. Citemos algunas de ellas: la distinción entre imaginación y entendimiento (*TTP*, pref./10; I/28; III/46; VI/84, 85, 89, 95, etc.), con la subsiguiente inferioridad epistemológica del conocimiento imaginativo respecto de la razón; la tesis de la relación directa del hombre con Dios exclusivamente a través del intelecto, no mediante la palabra o cualquier otro signo exterior²³; concebir la profecía como un tipo de conocimiento imaginativo (*TTP*, I/28, 30-1), y, por ello, establecer la nula autoridad de los profetas en materias especulativas²⁴. Además, sólo desde una filosofía podemos alcanzar conclusiones de contenido, que bloquean falsas orientaciones de sentido: la afirmación de la inmutabilidad del orden de la naturaleza, identificado con el mandato divino (*TTP*, I/28), por ello, la reducción del milagro²⁵ a pura negatividad, a humana ignorancia (*TTP*, VI/87); la relativización de lo sagrado y lo profano respecto del uso y la mente del hombre (*TTP*, XII/160), etc. Estas mismas coordenadas permiten además afirmar que la Escritura puede interpretarse desde la mera luz natural, que no necesita de ninguna gracia sobrenatural para ser dilucidada, puesto que, en realidad, este tipo de conocimiento es una pura quimera (*TTP*, XIII/167-8)²⁶. Podemos elaborar también la definición de superstición, que consiste precisamente en el desprecio u omisión de la razón natural²⁷, lo que a su vez nos

²³ Una idea que no aparece explícitamente en el *TTP* (sino en *KV*, II, xviii, 10-13 /106-7), pero que parece perfectamente acorde con sus presupuestos (cf. MIGNINI, “La doctrina spinoziana della religione”, *Studia Spinozana*, 11(1995), 53-79, aquí, 56).

²⁴ “La profecía es inferior, en este sentido al conocimiento natural, que no necesita signo alguno, sino que implica por sí mismo la certeza” (*TTP* II/30; cfr también pref./7 y II/35).

²⁵ L. Strauss, resume su interpretación criptoateica de Spinoza diciendo que éste reduce las Sagradas Escrituras a un buen número de aserciones contradictorias, antiguos prejuicios o supersticiones y desbordamientos de una imaginación ingobernada. Todo lo cual, según Strauss, se relaciona con la presuposición de la imposibilidad de los milagros (L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, trad. de A. Lastra, ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, 98).

²⁶ CALVINO, en particular, insiste sobre la necesidad de la gracia (cf. *Institución de la religión cristiana*, I, vii, 4; II, ii, 15; II, ii, 16, 21).

²⁷ La superstición, basada en el miedo y la esperanza, fluctuante e inestable, se opone a la razón natural que requiere serenidad y fortaleza, y es firme y constante: “la superstición enseña a los hombres a despreciar la razón y la naturaleza y a admirar y venerar únicamente lo que contradice a ambas” (*TTP*, VII/97-8).

permite determinar la esencia de la verdadera religión (*TTP*, pref./5; XIII, XIV, etc.), distinguiéndola de la falsa religión²⁸.

Podríamos seguir desarrollando estas coordenadas, pero resultaría superfluo para nuestro razonamiento. Baste señalar que el punto de partida ‘doctrinal’, acaba mostrándose como el plano de las ideas racionalistas de Spinoza, es decir, el producto de su propio sistema filosófico. Desde este sistema se determina el significado global de la Escritura, el sentido del todo del que dependen sus partes. Y este significado global, que, por lo demás, es el fundamento de toda religión, resulta ser, como ya hemos apuntado, la consecución de la salvación moral por vía de la obediencia (*TTP*, XIII). Obediencia que tiene como objeto lo que según Spinoza es el núcleo central del mensaje bíblico: amor a Dios y al prójimo y obediencia a los mandatos de Dios; algo que coincide, al menos en parte, con una ética racional. Aquí, dicho sea de paso, vuelve a mostrarse la distancia con Meyer, que apuntaba a la superioridad y suplantación de la Escritura por la filosofía. Para Spinoza, la filosofía no puede reemplazar a la Escritura, desde el momento en que ésta tiene una función específica (la salvación y consuelo de los ignorantes, para su propia utilidad y para el estado) que la filosofía no está en ningún caso en condiciones de cumplir.

Sin embargo, se aprecia claramente que en Spinoza la filosofía ha determinado previamente la esencia de la religión, y la ha circunscrito a un ámbito de verdad²⁹ que se limita a una dimensión práctica y funcional³⁰. Por consiguiente, la tajante

²⁸ La diferencia entre *vera religio* y *vana religio* se halla, por ejemplo, en *TTP*, pref./7. La *vera religio* coincide indudablemente con la religión natural, la *catholica religio*, y, a su vez, con un cristianismo esencial (un mandato de piedad, caridad y justicia), mientras que la *vana religio* está relacionada con la superstición, y con un falso cristianismo. Un punto, que ha sido evidenciado, entre otros, por L. STRAUSS en su *Spinoza's critique of religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1997, 40 y ss. Mignini analiza la posición spinosiana sobre la *vera religio* en otras obras de Spinoza: *KV*, II, 18/86-88; *E*, IV, 37, etc. En cualquier caso, a esta distinción pueden agregarse otras que se cruzan con ella, en particular, la existente entre religión natural y revelada (cf. MIGNINI, “La doctrina spinosiana della religione”, 72 y ss).

²⁹ Leo Strauss, como sabemos, ha practicado una interpretación radical de esta orientación por la senda del Spinoza ateo que escribe entre líneas: “La teología tiene por fin la obediencia, la filosofía la verdad, su campo es distinto, por eso son independientes... y no se contraponen... pero desde el momento en que la teología se basa en verdades supraracionales y las verdades supraracionales son imposibles, entonces la teología es absurda...” (L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, 170). Una interpretación más moderada, y en mi opinión más ajustada, es la de MIGNINI, que habla simplemente de subordinación de la religión revelada a una razón que le indica a la primera su ámbito de verdad y sus límites (cf. “La doctrina spinosiana della religione”, 74).

³⁰ Consistente básicamente en un “gran consuelo para aquellos que no están tan dotados de inteligencia; algo de donde se sigue no poca utilidad para el estado y que podemos aceptar sin peligro ni daño.” (*TTP*, XV/187). Por ello mismo, “el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y la utilidad del Estado” (*TTP*, XIX/228; cf. también XIX/229, 232). Es obvio, por lo demás, que aunque la religión revelada contribuye a reforzar el orden social (no a crearlo) constituye también, en sus abusos, un elemento de desorden (cf. MIGNINI, “La doctrina spinosiana della religione”, 72).

separación entre filosofía y religión y su presunta mutua independencia viene determinada por la filosofía y no por la religión.

Por lo demás, el TTP no lleva hasta el final sus propios principios metodológicos. Porque, en aparente contradicción con su neta diferenciación entre verdad y sentido, finalmente Spinoza afirma que éste puede determinarse por aquélla (como en el caso de Meyer), aunque exclusivamente en el terreno de la filosofía práctica. Desde este presupuesto podríamos despejar una de las aparentes contradicciones que aparecían en el texto spinoziano: la de cómo podían armonizarse la separación tajante entre filosofía y religión (que nada tiene que ver con las verdades especulativas) con expresiones tales como la de que “la verdad no contradice a la verdad” (hablando de las Escrituras y de la filosofía), o que “los profetas no enseñaron ninguna doctrina moral que no esté plenamente acorde con la razón...” (TTP, XV/186). En efecto, aquí Spinoza reconoce un ámbito de verdad para las Escrituras y para la religión en general (cf. TTP, pref./10; VII/99) que determina el sentido del texto. Pero, el que, en este caso, la verdad pueda establecer una unidad de sentido ¿no es una invitación a vulnerar el imperativo metodológico de separación entre ambos? (cf. TTP, VII/104 y 109; XII/163). Inevitablemente así es, y es difícil creer que a Spinoza le pasara desapercibido. De poco sirve decir que la unidad de sentido moral de la Escritura es recurrente a lo largo de toda la Escritura. Porque esta noción, por más fundamento textual que tenga, sólo puede convertirse en principio interpretativo quebrando la norma de explicar el texto desde el propio texto, y cerrando de paso toda amenaza de pluralidad de sentido. Como también parece un prejuicio hermenéutico afirmar tajantemente que la Escritura no se interesa por lo general en cuestiones especulativas y que, por lo demás, éstas aparecen cargadas de contradicción y oscuridad. Porque, por aducir un ejemplo subrayado por Zac ¿podemos seriamente descartar como obscura la idea de un Dios personal y creador que, sin embargo, el texto bíblico parece proponer insistentemente³¹?

Por lo demás, por mucho que Spinoza nos diga que el análisis detallado de la Escritura le ha conducido a esta conclusión sobre su sentido general, lo cierto es que sus elementos esenciales estaban ya determinados en el concepto spinoziano de *vera religio*, algo que aparentemente ningún párrafo de la Biblia hubiera podido nunca modificar.

Resta, por último, concluir con el último punto que nos habíamos planteado, esto es, la de cómo se relacionan el plano de la exégesis del sentido y el de la inter-

³¹ ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, 229. La crítica de ZAC al dogmatismo de Spinoza parece apuntar en esta misma dirección: “Es cierto que Spinoza es dogmático en filosofía. Spinoza está convencido de que el entendimiento humano, siguiendo el método que él preconiza, puede acceder a la verdad absoluta” (41). Convendría, sin embargo, distinguir entre una forma única de acceso a la verdad (la razón), y sus diversas modulaciones de acuerdo con su objeto. En cualquier caso, puesto que Spinoza acusa de dogmáticos a aquellos que pretenden determinar todo sentido a partir de la verdad filosófica, debiera al menos distinguirse entre tipos de dogmatismo.

pretación filosófica. Ya hemos dicho que Spinoza parece vulnerar su propio principio metodológico de separación entre sentido y verdad para el caso de la didáctica moral de la Escritura, pero ¿qué hay del resto? Ya lo hemos sugerido: la arqueografía y la historiografía se abren paso en el *TTP*, en su sentido más moderno y riguroso; ello es así gracias a que el plano doctrinal determina la exégesis de una manera más bien negativa: a modo de muro de contención que impide que se filtren, con las excepciones aludidas en su dimensión práctica, los abusos hermenéuticos en la determinación del sentido. Bien puede ser que otras coordenadas filosóficas pudieran haber abierto igualmente este mismo campo. Ciertamente, una vez abierto, pudo continuarse y mejorarse sin plantearse explícitamente sus supuestos (como de hecho se sigue haciendo). El mérito de Spinoza no se resiente por ello: su obra supuso la aplicación racional del método crítico a los textos bíblicos³², por lo que su esfuerzo, debe considerarse un logro irrenunciable para toda hermenéutica que, sea o no filosófica, no quiera renunciar ni a la letra ni a la historia del texto.

³² Otra importante cuestión, que por su extensión y complejidad no puedo desarrollar aquí, es hasta qué punto el modelo ilustrado de crítica histórica está puesto bajo sospecha a partir, por ejemplo, del concepto de hermenéutica de Gadamer (cf. R. A. HARRISVILLE y W. SUNDBERG, *The Bible in Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann*, Eerdmans PC, Michigan, 1995, 263). Con todo, no quiero dejar de sugerir lo problemático que resulta equiparar los prejuicios de las ciencias en sentido moderno a los de la Ilustración o a los de la tradición teológica. Ello sólo puede hacerse dilucidando previamente qué se entiende por prejuicio. En cualquier caso, si lo que se quiere subrayar es que no existe interpretación libre de supuestos, eso es precisamente lo que venimos sosteniendo aquí y lo que creo que podría aceptar cualquier filósofo racionalista. La cuestión es si todo supuesto, llámese o no prejuicio, tiene el mismo grado de arbitrariedad y parcialidad.