

Selecciones del *Tratado teológico-político*, de Baruch Spinoza

Para el Taller de Filosofía: la experiencia hecha preguntas (UNC)

- Edición Primavera 2023 -

Antes de la selección, para aproximarnos a las intenciones de Spinoza con esta obra, aquí tienen un fragmento de una carta que redactó en 1665 a Henry Oldenburg, primer secretario de la Royal Society. En esta, Spinoza dice, refiriéndose al *Tratado teológico-político*:

Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a hacerlo son:

- Los prejuicios de los teólogos. Porque sé que estos son el principal obstáculo para los hombres consagren sus mentes a la filosofía; por eso me esfuerzo en poner en evidencia estos prejuicios y arrancarlos de las mentes de los hombres sensatos;
- la opinión que tiene de mí el vulgo, que no deja de acusarme de ateísmo; me siento obligado a apartarla en la medida en que sea posible;
- la libertad de filosofar y poder decir lo que pensamos; deseo vindicarla por todos los medios, porque aquí siempre se suprime por completo debido a la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.¹

¹ Selección de Carta 30, Fr. II. En: *Spinoza: Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Alianza Editorial: Madrid, 1988.

❖ PREFACIO

Selección del Prefacio completo:

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos [5] según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo³; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engreídos. 10

No creo que haya nadie que ignore todo esto, aunque pienso que la mayoría se ignoran a sí mismos. Nadie, en efecto, que viva entre los hombres, habrá dejado de observar que la mayoría de ellos, por ignorantes que sean, cuando las cosas les van bien, poseen tal sabidu-

³ Probable alusión a: Terencio, *Andria*, 266.

ría, que les parece injurioso que alguien pretenda darles un consejo. En cambio, cuando las cosas les van mal, no saben a dónde dirigirse y piden suplicantes un consejo a todo el mundo, sin que haya ninguno tan inútil, tan absurdo o tan frívolo, que no estén dispuestos a seguirlo. Por otra parte, el más ligero motivo les hace esperar mayores bienes o temer mayores males. Y así, si, mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y, aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo
 20 como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema. De ahí que, el no aplacar con votos y sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, víctimas de la superstición y contrarios a la religión⁴, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio.

Precisamente por eso, constatamos que los más afe-
 rrados a todo tipo de superstición, son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hallan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la
 30 sabiduría humana es vana. Por el contrario, los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e

⁴ El texto dice: «et religioni adversi». Reus y Vargas/Zozaya traducen: «no conocen» e «ignoran», tergiversando el sentido de la frase, que el mismo Spinoza aclara más abajo (p. 6/19-21).

instinto divino, los predican⁵. Tanto hace desvariar el temor a los hombres.

La causa que hace surgir, que conserva y que fo- [6] menta la superstición es, pues, el miedo. Y, si aparte de lo dicho, alguien desea conocer ejemplos concretos, he aquí el de Alejandro. Sólo comenzó a acudir a los adivinos, movido por un sentimiento supersticioso, cuando, a las puertas de Susa, experimentó por primera vez temor a la fortuna (véase *Quinto Curcio*, lib. V, § 4)⁶. Después de su victoria sobre Darío, dejó de consultar a los augures y adivinos, hasta que de nuevo sintió terror ante las circunstancias adversas: abandonado por los bactrianos, incitado al combate por los escitas e inmovilizado por una herida, *volvió de nuevo* (como dice el mismo *Quinto Curcio*, lib. VII, § 7) *a la superstición, ese juguete del alma humana, mandando que Aristandro, a quien había confiado su credulidad, explorara mediante sacrificios qué rumbo tomarían los hechos*⁷. 10

Cabría aducir muchísimos ejemplos del mismo género, que prueban con toda claridad lo que acabamos de decir: que los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo; que todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento, no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa; y, finalmente, que los adivinos sólo infunden el máximo respeto a la plebe y el máximo temor a los reyes en los momentos más críticos para un Estado. Pero, como pienso que todo esto es bien conocido de todos, no insistiré más en ello.

De lo que acabamos de decir sobre la causa de la superstición, se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a ella, por más que algu-

⁵ Clara alusión a las antiguas prácticas adivinatorias.

⁶ Spinoza poseía en su biblioteca dos ediciones de la obra, de escaso rigor histórico, del historiador romano (s. II d. C.?) Quinto Curcio Rufo, *De rebus gestis Alexandri Magni*, Amsterdam, Elzevir (1670) y J. Janssonius (1671). La referencia completa es: V 3, 17 y 4, 1.

⁷ *Ib.*, VII, 7, 6-8.

nos piensen que la superstición se debe a que todos los mortales tienen una idea un tanto confusa de la divinidad. Se sigue, además, que la superstición debe ser su-
 20 mamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; y que, finalmente, sólo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa. De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que sólo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado.

Esta inconstancia ha provocado numerosos disturbios y guerras atroces, ya que, como consta por lo que aca-
 30 bamos de decir y el mismo Quinto Curcio (lib. IV, capítulo 10) ha señalado con acierto, *no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*⁸. Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión,
 [7] verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos. Los turcos lo han conseguido con tal perfección que hasta la discusión es tenida por un sacrilegio, y los prejuicios, que han imbuido en sus mentes, no dejan a la sana razón lugar alguno, ni para la simple duda.

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia,

⁸ *Ib.*, IV, 10, 7. Reus remite, por error, a: «lib. VI, c. 18».

sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma. En cuanto a las sediciones, suscitadas so pretexto de religión, surgen exclusivamente, porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas y porque las opiniones —al igual que los crímenes— son juzgadas y condenadas como un delito. La verdad es que sus defensores y simpatizantes no son inmolados a la salvación pública, sino tan sólo al odio y a la crueldad de sus adversarios. Pues, si el Estado estableciera por ley que sólo *se persiguieran los actos y que las palabras fueran impunes*⁹, ni cabría disfrazar tales sediciones de ningún tipo de derecho, ni las controversias se transformarían en sediciones.

Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad. Esto es lo principal que me he propuesto demostrar en este tratado. Para ello, tuve que señalar, en primer lugar, los principales prejuicios sobre la religión, es decir, los vestigios de la antigua esclavitud. Después, tuve que indicar también los prejuicios acerca del derecho de las supremas potestades; son muchos, en efecto, los que tienen la insolencia de intentar arrebatárselo y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas el afecto de la masa, sujeto todavía a la

⁹ Cfr. Tácito, *Anales*, I, 72. Spinoza poseía dos ediciones de sus obras: ed. J. Lipsius, Amberes, J. J. Moretum (1607) y ed. M. Z. Boxhorn, Amsterdam, J. Janssonius (1643); cfr. página 241 y ss.

superstición pagana¹⁰, a fin de que todo se derrumbe y torne a la esclavitud. Diré con toda brevedad en qué orden están expuestas estas ideas; pero indicaré antes los motivos que me impulsaron a escribirlas.

- [8] Me ha sorprendido muchas veces que hombres, que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros. Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo, que ya no es posible distinguir quién es casi nadie —si cristiano, turco, judío o pagano—, a no ser por el vestido y por el comportamiento exterior, o porque frecuenta esta o aquella iglesia o porque, finalmente, simpatiza con tal o cual opinión y suele jurar en nombre de tal maestro. Por lo demás, la forma de vida es la misma para todos. Al investigar la causa de este mal, me he convencido plenamente de que reside en que el vulgo ha llegado a poner la religión en considerar los ministerios eclesiásticos como dignidades y los oficios como beneficios y en tener en alta estima a los pastores. Pues, tan pronto se introdujo tal abuso en la iglesia, surgió inmediatamente en los peores un ansia desmedida por ejercer oficios religiosos, degenerando el deseo de propagar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo. Fue, pues, inevitable que surgieran de ahí grandes controversias, envidias y odios, que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar.

¹⁰ En todo el contexto (p. 5/20 ss.), Spinoza hace surgir la religión primitiva del miedo y la asocia a la política (p. 6/28 ss). Aquí apunta el verdadero motivo del TTP: muchos eclesiásticos intentan acaparar la autoridad política.

¿Nos extrañaremos, entonces, de que de la antigua religión¹¹ no haya quedado más que el culto externo (con el que el vulgo parece adular a Dios, más bien que adorarlo) y de que la fe ya no sea más que credulidad y prejuicios? Pero unos prejuicios que transforman a los hombres de racionales en brutos, puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio y distinga lo verdadero de lo falso; se diría que fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento. ¡Dios mío!, la piedad y la religión consisten en absurdos arcanos. Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina. Claro que, si tuvieran el mínimo destello de esa luz, no desvariarían con tanta altivez, sino que aprenderían a rendir culto a Dios con más prudencia y se distinguirían, no por el odio que ahora tienen, sino por el amor hacia los demás; ni perseguirían tampoco con tanta animosidad a quienes no comparten sus opiniones, sino que más bien se compadecerían de ellos, si es que realmente temen por su salvación y no por su propia suerte.

Por otra parte, si poseyeran alguna luz divina, aparecería, al menos, en su doctrina. Ahora bien, yo confieso que nunca se han dado por satisfechos en su admiración hacia los profundísimos misterios de la Escritura; pero no veo que hayan enseñado nada, aparte de las especulaciones de aristotélicos y platónicos, ya que, para no dar la impresión de seguir a los gentiles, adaptaron a ellas la Escritura. No satisfechos de desvariar ellos con los griegos, quisieron que también los profetas deliraran con éstos, demostrando así claramente que no ven, ni por sueños, la divinidad de la Escritura. Y, con cuanto más celo admiran sus misterios, más ponen de manifiesto que no creen, sino que más bien se compla-

¹¹ Spinoza se está refiriendo a la religión cristiana (p. 8/1 ss.), esencialmente interior (cfr. cap. V, pp. 69-73 y cap. XIX).

cen simplemente en ella. Lo cual se comprueba, además, porque la mayor parte de ellos toman como base (a fin de entenderla y de descubrir su verdadero significado) que la Escritura es verídica y divina en su totalidad¹². Con ello, en efecto, establecen de entrada, como regla de su interpretación, algo que sólo debería resultar de la intelección y severo examen de la misma, ya que, al no necesitar ella ninguna ficción humana, nos lo haría ver mucho mejor.

Estos son, pues, los pensamientos que me embargaban: que la luz natural no sólo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe; que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte; y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición, y otras muchísimas cosas, que sería demasiado prolijo enumerar aquí. A la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad.

Guiado por esta cautela, elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes. Siguiendo sus enseñanzas, me pregunté, en primer lugar, qué es la profecía y en qué sentido se reveló Dios a los profetas. ¿Por qué fueron gratos a Dios? ¿Acaso, porque tenían ideas sublimes sobre Dios y la naturaleza o más bien exclusivamente por su piedad? Una vez aclarado esto, me fue fácil establecer que la autoridad de los profetas tan sólo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la vida y a la verdadera virtud; pero que, en lo demás, sus opiniones nos importan muy poco. Partiendo de lo anterior, me pregunté, después, por qué motivo se con-

¹² El texto apunta, por un lado, a judíos como Maimónides («aristotélicos...»); ver nota 21, etc.) y, por otro, a la doctrina católica de la inspiración (*Conc. Tridentino*, ses. IV).

sideraron los hebreos los elegidos de Dios. Tan pronto verifiqué que ello se debía a que Dios les había elegido una región, en la que pudieran vivir con seguridad y abundancia, comprendí que las leyes reveladas por Dios a Moisés no fueron otra cosa que el derecho particular del Estado hebreo y que, por tanto, ningún otro tenía obligación de aceptarlas, y que incluso ellos mismos sólo estaban sujetos a ellas, mientras durara su Estado. Después de esto y a fin de saber si de la Escritura se puede concluir que el entendimiento humano está corrompido por naturaleza, he querido averiguar si la religión católica, es decir, la ley divina revelada a todo el género humano a través de los profetas y los apóstoles, es distinta de aquella que también nos enseña la luz natural. Me pregunté también si los milagros se han producido en contra del orden de la naturaleza y si prueban la existencia y la providencia de Dios con más claridad y certeza que las cosas que entendemos clara y distintamente por sus primeras causas. Ahora bien, entre las cosas que la Escritura enseña de forma expresa, no encontré ninguna que no esté acorde con la razón o que se oponga a ella. Por otra parte, he comprobado que los profetas sólo enseñaron cosas sumamente simples, que cualquiera podía comprender con facilidad, y que las imágenes literarias y las razones por ellos utilizadas tienden sobre todo a suscitar en las masas el sentimiento de veneración hacia Dios. Por estas razones me he persuadido totalmente de 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.

A fin de demostrar todo esto de forma apodíctica y resolver la cuestión en su conjunto, explico cómo hay que interpretar la Escritura y pruebo que todo conocimiento de ella ¹³ y de las cosas espirituales sólo de ella

¹³ Tanto las traducciones españolas como las francesas (Appuhn y M. Francès) han dejado escapar esta expresión: «de ella», «tota eius rerumque...».

debe ser extraído y no de las cosas que conocemos por la luz natural. Paso entonces a desvelar aquellos prejuicios que se derivan de que el vulgo (propicio a la superstición y más amante de las reliquias del pasado que de la misma eternidad) adora los libros de la Escritura más bien que la propia palabra de Dios. Después de esto, muestro cómo 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 que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad. Y pruebo 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, concluyo, por fin, 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, pues, 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, llego a la conclusión, ya antes formulada: 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 de 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 merecerá la estima de todos.

Una vez que he demostrado qué libertad deja a cada uno la ley divina revelada, paso a la segunda parte del

tema ¹⁴, a saber: que esa misma libertad puede y debe ser concedida, 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, parto 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 el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad. Muestro, además, que nadie hace cesión de este derecho, excepto quien transfiere a otro el poder de defenderse, y que es necesario que ese derecho natural sea íntegramente conservado por aquél, a quien todos han entregado su derecho a vivir según el propio criterio, junto con el poder de defenderse. A partir de ahí, demuestro 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 aquéllos. Mas, como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre, concluyo de ahí que nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas, que no se les pueden quitar sin gran peligro para el Estado. De ahí que, o bien les son concedidas tácitamente o ellos mismos las estipulan con quienes detentan la potestad estatal. Tras esas consideraciones, paso a tratar del Estado de los hebreos y lo describo 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 me parecían dignos de ser conocidos. Después de esto, pruebo que quienes detentan la potestad estatal, no sólo son garantes e intérpretes del derecho civil, sino también del religioso, y

¹⁴ Spinoza distingue claramente dos partes: la primera, preferentemente teológica y la segunda, política.

que sólo ellos tienen el derecho de discernir qué es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso y lo impío. Concluyo, [12] finalmente, 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.

He ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen. Confío en que, por la importancia y la utilidad del asunto, tanto de toda la obra como de cada capítulo, serán bien acogidos. Aún añadiría otras muchas cosas, pero no quiero que este prefacio se convierta en un volumen. Aparte de que lo más importante es, según creo, de sobra conocido por los filósofos. Y, en cuanto a los demás, no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo. Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la
 10 piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar. Por consiguiente, no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo. Pues, aparte de que ellos no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente, si no se lo dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología. A éstos, en efecto, estoy seguro que esta obra les será sumamente útil.

20 Por lo demás, como quizá haya muchos que no tendrán ni tiempo ni ánimo para leerlo todo, me siento obligado a advertir aquí, como haré al final de este tratado, que yo no escribo nada, que no lo someta gustosísimo al examen y al juicio de las supremas potestades

de mi patria ¹⁵. Si juzgaran, en efecto, que alguna de las cosas que digo, se opone a las leyes patrias o que dificulta la salvación pública, la doy desde ahora por no dicha. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. Pero he puesto todo mi empeño en no equivocarme y, ante todo, en que cuanto escribía, estuviera absolutamente de acuerdo con las leyes de la patria, con la piedad y las buenas costumbres.

¹⁵ Spinoza considera a Holanda como su patria (cfr. p. 247/24) y se siente orgulloso de ello (p. 7/21 ss.).

❖ Capítulo II - LOS PROFETAS

Selección del último párrafo, donde Spinoza explicita su intención con esta obra:

Los profetas

115

Pero, aunque es verdad que sólo lo que hemos dicho sobre los profetas y la profecía, concierne directamente al fin que busco, es decir, a separar la filosofía de la teología; como he abordado esta cuestión en términos universales, me parece oportuno investigar, además, si el don profético sólo fue peculiar de los hebreos o si fue más bien común a todas las naciones, y preguntarme, a la vez, qué hay que decir sobre la vocación de los hebreos. Sobre estos temas, véase el capítulo siguiente.

❖ **Capítulo III - DE LA VOCACIÓN DE LOS HEBREOS Y DE SI
EL DON DE LA PROFECÍA LES HA SIDO PECULIAR**

Selección p. 116-122:

[44] 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. 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
20 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 de otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera⁸¹.

⁸¹ Cfr. E, V, 27, 32, 41-2. Adviértase, no obstante, el significado peyorativo, asociado a envidia, que Spinoza da aquí al término judeo-cristiano «gloria».

Así, pues, cuando la Escritura, para exhortar a los hebreos a la obediencia de la ley, dice que Dios los ha elegido, con preferencia a las demás naciones (ver *Deuteronomio*, 10, 15); que está cerca de ellos y no de los demás (*Ib.*, 4, 4 y 7); que sólo a ellos les ha prescrito 30 leyes justas (*Ib.*, 4, 8); en fin, que sólo a ellos, posponiendo a los demás, se les dio a conocer (*Ib.*, 4, 32), etc., habla adaptándose a su capacidad. Ahora bien, los hebreos, como hemos probado en el capítulo precedente⁸² y como el mismo Moisés confirma (*Ib.*, 9, 67), no [45] habían conocido la verdadera felicidad. Porque es evidente que ellos no hubieran sido menos felices, si Dios hubiera llamado a todos por igual a la salvación; ni Dios les hubiera sido menos propicio, si hubiera estado igualmente cerca de los demás; ni sus leyes hubieran sido menos justas ni ellos menos sabios, porque hubieran sido prescritas a todos; ni los milagros hubieran manifestado menos el poder de Dios, aunque también hubieran sido hechos para otras naciones; ni, finalmente, estarían los hebreos menos obligados a rendir culto a Dios, si él hubiera concedido a todos por igual todos estos dones. En cuanto a que Dios dice a Salomón (ver *I Reyes*, 3, 12) que nadie, en lo sucesivo, será más sabio 10 que él, no parece ser más que una forma de expresar su eximia sabiduría. En cualquier caso, no hay que creer, en modo alguno, que Dios haya prometido a Salomón, para su mayor felicidad, que El no otorgaría a nadie, en lo sucesivo, una sabiduría igual; puesto que eso no acrecentaría nada la inteligencia de Salomón, ni tampoco ese prudente rey hubiera agradecido menos a Dios tan gran don, si él le hubiera dicho que concedería a todos la misma sabiduría.

Cuando decimos que Moisés, en los pasajes del *Pentateuco* que acabamos de citar, habló adaptándose a la capacidad de los hebreos, no pretendemos, sin embargo, negar que Dios les haya prescrito a ellos solos esas leyes 20 del *Pentateuco*, ni que sólo les haya hablado a ellos,

⁸² *Supra*, p. 41/4-14.

ni, en fin, que los hebreos hayan visto cosas tan admirables como a ninguna otra nación le han sucedido. Sólo queremos decir que Moisés, hablando en esos términos y aduciendo esas razones, quiso amonestar a los hebreos a que se unieran más a Dios mediante un culto acorde con su mentalidad infantil. Quiero probar, además, que los hebreos no han superado a las demás naciones en ciencia y en piedad, sino en algo totalmente distinto; o (para hablar, como la Escritura, según su capacidad) que los hebreos no han sido elegidos por Dios, con preferencia a los otros pueblos, para la verdadera vida y las sublimes especulaciones, aunque sí han sido reiteradamente amonestados⁸³, sino para algo totalmente distinto. Qué sea eso, sin embargo, lo explicaré siguiendo un orden.

30 Pero, antes de empezar, quiero explicar brevemente qué entiendo, en lo sucesivo, por gobierno de Dios y qué por auxilio divino, externo e interno, qué por elección de Dios y qué en fin, por fortuna. Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de
 [46] las cosas naturales; puesto que ya antes hemos dicho y lo hemos probado en otro lugar⁸⁴, que 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, pues, lo mismo que digamos 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
 10 la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido

⁸³ Spinoza reduce la elección del «pueblo elegido» a simple adaptación o amonestación, es decir, a ignorancia u orgullo.

⁸⁴ Spinoza puede referirse a obras ya publicadas, por ejemplo: CM, II, cap. 8-11, o a obras todavía no publicadas, pero ya redactadas e incluso conocidas de muchos: E, I, 15-7, 32-6; KV, I, cap. 3-6, etc. Y *supra*, pp. 28/II ss.

por el solo poder divino, en cuanto que actúa por la naturaleza humana o por las cosas exteriores a ella. Con razón, pues, 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 externas⁸⁵. De lo anterior se desprende fácilmente qué hay que entender por elección divina. Dado, en efecto, 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. Finalmente, por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas.

Hechas estas aclaraciones, volvamos ya a nuestro tema y veamos por qué se ha dicho que la nación hebrea fue elegida por Dios con preferencia a las demás. Para probarlo, procedo de la forma siguiente.

Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano⁸⁶. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo y que pueden ser considerados como sus causas próximas y eficientes, residen en la misma naturaleza humana; su adquisición depende, pues, principalmente de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana. Por este motivo, hay que afirmar categóricamente que estos dones no son peculiares de ninguna nación, sino que han sido siempre patrimonio de todo el género humano, [47]

⁸⁵ Cfr. CM, I, cap. 3 (contingente-necesario, posible-imposible); KV, I, cap. 6 (predestinación); E, II, 44, etc.

⁸⁶ De nuevo (cfr. pp. 11/10) indica Spinoza la doble dimensión del tratado: teológica (virtud) y política (seguridad corporal).

a menos que queramos soñar que la naturaleza ha engendrado desde antiguo diversos géneros de hombres⁸⁷. En cambio, los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas; precisamente 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.

No obstante, para vivir en 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; y 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; 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; aún más, si llega a superar 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.

⁸⁷ Según Gawlick (núm. 17 y nuestra nota), Spinoza podría referirse a Isaac de la Peyrère (1594-1676): *Preadamitae sive exercitatio...* (n.º 123), libro que poseía en su biblioteca y del que existía otra edición (del mismo año) que incluía otra obra del mismo autor: *Systema theologicum, ex praedamitarum hypothesis...*

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. Y por lo mismo, 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 ³⁰ formar un Estado y conservarlo durante tantos años. La misma Escritura lo hace constar con toda claridad, ya que basta una lectura superficial para ver claramente que los hebreos sólo superaron a las otras naciones en que dirigieron con éxito todo cuanto se refiere a la 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. [48]

En cuanto al entendimiento, consta (como hemos mostrado en el capítulo precedente)⁸⁸ que tuvieron pensamientos sumamente vulgares sobre Dios y la naturaleza; en este sentido, no fueron, pues, elegidos por Dios más que los otros. Ni tampoco en cuanto a la virtud y a la vida verdadera; puesto que en esto también fueron iguales a los demás pueblos, y poquísimos fueron elegidos. Su elección y vocación consistió, pues, exclusivamente en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades. Ni vemos que Dios haya prometido algo más a los patriarcas * y a sus sucesores. En la misma Ley, no se promete, a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás ¹⁰ 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. Nada

n* En *Génesis*, 15 se cuenta que Dios dijo a Abraham que él era su defensor y que le daría una muy amplia recompensa. A lo cual, Abraham le replicó que a él ya no le quedaba gran cosa que esperar, puesto que era de avanzada edad y carecía de hijos.

⁸⁸ Cfr. nota 82.

extraño, por lo demás, ya que el fin de la sociedad en general y del Estado (como ya consta por lo dicho y expondremos más largamente después) es vivir segura 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, disolverán *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. Pero no es éste el momento de hablar de esto más largamente.

❖ Capítulo IV - DE LA LEY DIVINA

Selección p. 135-142:

La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa [57] aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo 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 mismos 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 también, que el hombre, al recordar una cosa, recuerde 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.

Y, aunque admito sin reservas que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada, afirmo, no obstante, que estas últimas leyes dependen del arbitrio de los hombres. 1.º 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 clarísimamente concebida sin estas leyes, mas no sin la ley necesaria tal como acabamos de definirla. 2.º Porque, además, debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas; y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros 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 posibles⁹⁹. Baste con esto sobre la ley en general.

⁹⁹ Cfr. *supra*, nota 85. Tras la concesión de Spinoza «ad usum vitae» (pragmatismo teórico), que pudiera parecer una cesión a la imaginación frente a la razón (E, II, 44 cor. 1 y 2), hay dos razones teóricas: a) no conocemos la concatenación de todas las cosas [cfr. *Ep.* 32 (1665), pp. 169-71]; b) ese conocimiento (que eliminaría *ipso facto* los posibles y, con ellos, las leyes positivas, que dependen del arbitrio humano), no nos puede

Pero la verdad es que la palabra ley parece haber sido aplicada, metafóricamente, a las cosas naturales, ya que habitualmente no se entiende por ley, sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeñar, 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 sólo 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, pues, 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, según creo, quiso enseñar esto, cuando dijo que quienes vivían bajo la ley, no pudieron

valer, en absoluto, porque las cosas hay que definir las por sus causas próximas (cfr. IE, pp. 386/12 s.; 387/12-9) y no por algo general (cfr. E, II, 44, cor. 2, dem.).

justificarse por la ley¹⁰⁰, 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, pues, que la ley no es nada más que la forma de vida que los hombres se imponen 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 sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado; por ley divina, en cambio, aquella que sólo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios¹⁰¹. La razón de por qué doy el nombre de divina a esta ley, es la naturaleza misma del bien supremo, que paso a explicar con la mayor brevedad y claridad posible.

Puesto que la mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, está claro que, 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 sólo 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, etc. 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

¹⁰⁰ Cfr. *Romanos*, 3, 20.

¹⁰¹ Cfr. *supra*, notas 86 y 96, pp. 60/20-7).

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 sólo 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, pues, necesariamente 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, pues, nuestro 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, esto es, por el mismo Dios, en cuanto que su idea está en nosotros, se pueden denominar mandatos de Dios, porque nos son; por así decirlo, 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. Cuáles, sin embargo, sean estos medios y cuál la forma de vida que dicho fin exige; en qué sentido los fundamentos de un Estado perfecto y las relaciones entre los hombres persigan ese fin, es algo que pertenece determinar a la Ética general. En lo que sigue, trataré exclusivamente de la ley divina.

Una vez 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, se sigue que sólo 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 mandato supremo consisten, pues, en amar a Dios como sumo bien; y no, [61]

como ya hemos dicho, por miedo de algún castigo y de alguna pena ni por amor a otra cosa con la que esperamos 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 deben 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 o que afecte a la carne, que es en lo que él más se deleita, puesto que ese bien consiste exclusivamente en la contemplación y en la pura mente. Aquellos, por el contrario, que han descubierto que no poseen nada más noble que el entendimiento y la mente sana, juzgarán sin duda que estas cosas son las más sólidas.

Hemos explicado, pues, en qué consiste principalmente la ley divina y cuáles son las leyes humanas, a saber, todas aquellas que llevan consigo un fin distinto del señalado, a menos que hayan sido sancionadas por la revelación; ya que también de esta forma se refieren las cosas a Dios (como antes hemos probado); y, en este sentido, la ley de Moisés, 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 profética¹⁰².

20 Si examinamos ahora la naturaleza de la ley divina natural, tal como acabamos de describirla, veremos lo siguiente:

1.º Que es universal o común a todos los hombres, ya que la hemos deducido de la naturaleza humana en general.

¹⁰² Pese a que Spinoza no se atreva a negar a la ley de Moisés el calificativo de *ley de Dios* (pp. 23/14 s.), no es la verdadera ley divina (pp. 61/20), ya que ésta no exige ni la fe en las historias ni las ceremonias, esenciales a aquélla (cfr. capítulo V, pp. 75/25 ss.=ceremonias, y pp. 77/29 ss.=historias).

2.º Que no exige la fe en las historias, cualesquiera que sean; pues, como esta ley divina natural se comprende por la sola consideración de la naturaleza humana, es cierto que lo mismo la podemos concebir en Adán que en otro hombre cualquiera, en un hombre que viva entre nosotros, que en uno que lleve una vida solitaria. Aparte de que la fe en las historias, aunque sea cierta, no nos puede dar el conocimiento de Dios ni tampoco, por consiguiente, el amor de Dios. Porque ³⁰ el amor de Dios surge de su conocimiento y éste debe ser derivado de nociones comunes, ciertas y evidentes por sí mismas. La fe en las historias está, pues, muy lejos de ser un requisito necesario para que lleguemos a nuestro bien supremo. No obstante, aunque la fe en las historias no pueda darnos el conocimiento y el amor de Dios, no negamos, sin embargo, que su lectura sea muy útil, en orden a la vida civil; pues, cuanto más ^[62] observemos y mejor conozcamos las costumbres y las condiciones de los hombres, que por ningún medio se pueden conocer mejor que por sus acciones, con más cautela podremos vivir entre ellos y adaptar, en cuanto la razón lo permita, nuestras acciones y nuestra vida a su forma de ser.

3.º Que esta ley divina natural no exige ceremonias, es decir, acciones en sí indiferentes y que sólo se llaman buenas por ser algo establecido o por representar algún bien necesario para la salvación, o, si se prefiere, acciones cuya razón de ser escapa a la capacidad humana. En efecto, la luz natural no exige nada que ella no ¹⁰ capte, sino únicamente aquello que ella puede indicar con toda claridad que es bueno, esto es, un medio para nuestra felicidad. Por el contrario, aquellas cosas que sólo son buenas en virtud de un mandato o de una institución, o porque son representaciones de algún bien, no pueden perfeccionar nuestro entendimiento y no son más que nombres, lejos de poder ser incluidas entre las acciones que son como la prole o el fruto del entendimiento o mente sana. Pero esto no es necesario explicarlo más aquí.

4.º Vemos, finalmente, que el premio máximo de la ley divina consiste en conocer esa misma ley, es decir, a Dios y en amarlo con verdadera libertad y con alma sincera y constante, mientras que la máxima pena
20 consiste en la privación de éstos y en la esclavitud de la carne, es decir, en un alma inconstante y fluctuante.

Hechas estas observaciones, debemos investigar lo siguiente: 1) Si por la luz natural podemos concebir a Dios como legislador o como un príncipe que prescribe leyes a los hombres; 2) qué enseña la Escritura sobre esta luz y esta ley natural; 3) con qué fin han sido establecidas en otro tiempo las ceremonias; 4) qué interés hay en conocer las narraciones sagradas y en creer en ellas. Las dos primeras cuestiones las trataremos en este capítulo, dejando las otras dos para el siguiente.

❖ Capítulo VI - DE LOS MILAGROS

Selección p. 168-176:

[81] Así como los hombres han acostumbrado a llamar divina a aquella ciencia que supera la capacidad humana¹²⁴, así también han llamado obra divina u obra de Dios a aquella obra cuya causa es ignorada por el vulgo. El vulgo, en efecto, cree que el poder y la providencia de Dios no están nunca tan patentes, como cuando ve que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido, especialmente si ello redundando en provecho y comodidad propia. Y con nada
10 cree que se puede probar mejor la existencia de Dios, que por el hecho de que la naturaleza no mantiene, según él cree, su orden; y por eso piensa que todos aquellos que explican o intentan entender las cosas y los milagros por causas naturales, eliminan a Dios o, al menos, la providencia divina.

Es decir, que el vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las

¹²⁴ Cfr. *supra*, pp. 15/29, 27/29 s.

causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa. Imagina, pues, dos poderes numéricamente distintos, a saber, el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, aunque éste está de algún modo determinado por Dios o (como opina actualmente la mayoría) es creado por él. No sabe, sin embargo, qué entiende por uno y otro poder, ni por Dios y la naturaleza, si no es que imagina el poder de Dios como la autoridad de cierta majestad real y el poder de la naturaleza como una fuerza o un ímpetu. De ahí que el vulgo llama milagros u obras de Dios a las obras insólitas de la naturaleza; y, en parte por devoción, en parte por deseos de oponerse a aquellos que cultivan las ciencias naturales, se gloria de ignorar las causas naturales y sólo quiere oír lo que ignora y, por tanto, lo que más admira¹²⁵. Y es que el vulgo sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y a su voluntad, suprimiendo las causas naturales e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza; y nunca admira más el poder de Dios, que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios.

Esto parece tener su origen en los primeros judíos que, para convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el Sol, la Luna, la Tierra, el Agua, el Aire, etc., y convencerles de que aquellos dioses eran débiles e inconstantes o mudables, y de que estaban bajo el dominio del Dios invisible, les contaban sus milagros, con los que pretendían demostrar, además, que toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban. Tanto agradó esto a los hombres, que no han cesado, hasta la época actual, de inventar milagros, para que se creyera que ellos eran más gratos a Dios que los demás y que eran la causa final por la que Dios creó todas las cosas y las dirige incesantemente. ¡A qué no

¹²⁵ En todo el contexto, Spinoza asocia milagro (*miraculum*, de *miror*=*admirar*) a admiración y reduce ésta a ignorancia (pp. 83/28 s., 95/33 s., etc.); cfr. CM, II, 7, p. 261 (providencia); 9, p. 267/21 s.

se atreverá la estupidez del vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano ni sobre Dios ni sobre la naturaleza, confunde los designios de Dios con los de los hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada, que cree que el hombre es su parte principal!

Con esto he expuesto con suficiente amplitud las opiniones y prejuicios del vulgo sobre la naturaleza y los milagros. Mas, a fin de explicar el tema con orden, probaré los puntos siguientes: 1.º Que nada sucede contra la naturaleza, sino que ella mantiene un orden fijo e inmutable; y mostraré, a la vez, qué hay que entender por milagro. 2.º Que por los milagros no podemos conocer ni la esencia ni la existencia de Dios ni, por tanto, su providencia, sino que todo esto se percibe mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza. 3.º Mostraré, a partir de unos cuantos ejemplos de la Escritura, que la misma Escritura, por decretos y voliciones de Dios y, por tanto, por providencia, no entiende otra cosa que el mismo orden de la naturaleza, que se sigue necesariamente de sus leyes eternas. 4.º Trataré, finalmente, de la forma de interpretar los milagros de la Escritura y haré algunas observaciones más dignas de nota acerca de la narración de los milagros. He ahí los temas principales que constituyen el contenido central de este capítulo y que contribuirán no poco, según creo, al objetivo final de este libro.

Por lo que respecta al *primer punto*, se desprende fácilmente de cuanto hemos demostrado en el capítulo IV sobre la ley divina, a saber, que todo lo que Dios quiere o determina, implica una necesidad y una verdad eternas¹²⁶. Allí hemos mostrado, en efecto, que, como el entendimiento de Dios no se distingue de su voluntad, afirmamos lo mismo cuando decimos que Dios quiere algo y cuando decimos que Dios lo entiende; y que, por tanto, la necesidad, con la que se sigue de la naturaleza y la perfección divina que Dios entiende

¹²⁶ Cfr. *supra*, pp. 62/27 ss.

alguna cosa como es, es la misma con la que de ella se sigue que Dios la quiere tal como es. Y puesto que nada es necesariamente verdadero, a no ser por el decreto divino, se sigue con toda evidencia que las leyes universales de la naturaleza son decretos de Dios que se siguen de la necesidad y de la perfección de la naturaleza divina. Por consiguiente, si sucediera algo en la naturaleza, que contradijera sus leyes universales, repugnaría necesariamente también al decreto y al entendimiento y a la naturaleza divina; y, si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar, a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual es la cosa más absurda. Se podría probar fácilmente lo mismo por el hecho de que el poder de la naturaleza es el mismo poder y virtud de Dios y que el poder divino es la mismísima esencia divina; pero prefiero dejar esto de momento. Por tanto, no sucede nada en la naturaleza *, que repugne a sus leyes universales, ni nada que no esté acorde con ellas o no se derive de ellas. Cuanto se produce, en efecto, se hace por la voluntad y por el eterno decreto de Dios, es decir, que, como ya hemos probado, cuanto se hace, se efectúa según unas leyes y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas. Por consiguiente, la naturaleza observa siempre unas leyes y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas, aunque no todas nos sean conocidas, y mantienen también un orden fijo e inmutable.

Por otra parte, no hay ninguna sana razón que nos aconseje atribuir a la naturaleza un poder y una virtud limitados y afirmar que sus leyes sólo son aptas para ciertas cosas y no para todas. Pues, dado que la virtud y el poder de la naturaleza son la misma virtud y poder de Dios, y que las leyes y reglas de la naturaleza son los mismos decretos divinos, hay que creer absolutamente que el poder de la naturaleza es infinito y que

* Adviértase que por naturaleza no entiendo aquí tan sólo la materia y sus afecciones, sino otras infinitas cosas, aparte de la materia.

sus leyes son tan amplias, que se extienden a todo cuanto es concebido por el entendimiento divino. Ya que, de no ser así, se afirmaría sencillamente que Dios creó la naturaleza tan impotente y le impuso unas leyes y unas reglas tan estériles, que se ve forzado a venir con frecuencia en su ayuda, si quiere que la naturaleza sea conservada, y a que las cosas sucedan como por un deseo, lo cual considero totalmente ajeno a la razón.

Dado, pues, que en la naturaleza no acontece nada que no se siga de sus leyes, que estas leyes se extienden
 30 a todo lo que es concebido por el entendimiento divino, y que, finalmente, la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, se sigue clarísimamente de cuanto llevamos dicho que el término *milagro* sólo se puede entender en relación a las opiniones humanas y que no
 [84] significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro. También podría decir que milagro es aquello cuya causa no puede ser explicada por los principios de las cosas naturales conocidos por la luz natural. Pero, como los milagros fueron hechos según la capacidad del vulgo, el cual ignora completamente los principios de las cosas naturales, es cierto que los antiguos tuvieron por milagro lo que no podían explicar en la forma en que el vulgo suele explicar las cosas naturales, a saber, recurriendo a la memoria, a fin de recordar otra cosa similar, que suele imaginar sin sorpresa; ya que el vulgo considera que entiende suficientemente una cosa, cuando no se sorprende de ella ¹²⁷.
 10 De ahí que los antiguos y casi todo el mundo hasta el día de hoy no tuvieron otra norma para el milagro, aparte de ésta. No cabe duda, por tanto, de que en las Sagradas Escrituras se narran muchas cosas como milagros, cuyas causas pueden ser fácilmente explicadas por principios conocidos de las cosas naturales, como ya

¹²⁷ Cfr. CM, I, 1, pp. 234/2 s.; E, II, 18, esc. (memoria y sorpresa).

hemos indicado en el capítulo II, al referirnos al hecho de que el sol se detuviera en tiempos de Josué y que retrocediera en tiempos de Ajaz ¹²⁸. Pero de todo esto trataremos más largamente después, al referirnos a la interpretación de los milagros, de la que he prometido tratar en este capítulo.

Ya es hora, pues, de pasar al *segundo punto*, es decir, ²⁰ a probar que por los milagros no podemos entender ni la esencia ni la existencia ni la providencia de Dios, sino que, por el contrario, estas cosas se perciben mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza. Procedo, para ello, de la forma siguiente. Puesto que la existencia de Dios no es conocida por sí misma *, debe ser necesariamente demostrada a partir de nociones, cuya verdad sea tan firme e inconcusa, que no pueda existir ni ser concebido poder alguno que pueda cambiarlas. Desde el momento, al menos, que deducimos de ellas la existencia de Dios, deben presentárnos con tales características, si pretendemos con ellas

n* Dudamos de la existencia de Dios y, por tanto, de todas las cosas, mientras no tenemos una idea clara y distinta, sino confusa, del mismo. Pues, así como quien no conoce correctamente la naturaleza del triángulo, desconoce que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, también quien concibe confusamente la naturaleza divina, no ve que a su naturaleza pertenece existir. Ahora bien, para que podamos concebir clara y distintamente la naturaleza de Dios, es necesario que consideremos ciertas nociones simplicísimas, llamadas nociones comunes, y que concatenemos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina. Sólo entonces nos resultará claro que Dios existe necesariamente y que está en todas partes, y veremos, al mismo tiempo, que todo cuanto existe, incluye en sí mismo la naturaleza de Dios y es concebido por ella; y veremos, finalmente, que es verdadero todo lo que concebimos adecuadamente. Pero, sobre esto, véase el prolegómeno del libro titulado *Principios de filosofía demostrados según el método geométrico* ¹²⁹.

¹²⁸ Cfr. *supra*, pp. 34-6, 92.

¹²⁹ Cfr. PPC, Prolegómeno (de Spinoza), pp. 147-9; sobre las *nociones comunes*, cfr. PPP, prólogo (de Meyer), pp. 127/19; E, II, 38-40 y esc. 1.

poner fuera de toda duda dicha existencia. Pues, si pu-
 30 diéramos concebir que esas nociones pudieran ser cam-
 biadas por algún poder, cualquiera que fuera, dudaría-
 mos de su verdad y, por tanto, también de nuestra
 conclusión, es decir, de la existencia de Dios, y no
 podríamos estar ciertos jamás de cosa alguna. Por otra
 parte, sabemos que sólo está acorde con la naturaleza
 o la contradice aquello que hemos mostrado que está
 acorde con esos principios o los contradice. De ahí que,
 [85] si pudiéramos concebir que un poder, cualquiera que
 fuera, pudiera hacer algo en la naturaleza, que la con-
 tradijera, contradiría igualmente a esas nociones y de-
 bería, por tanto, ser desechado como absurdo; o habría
 que dudar de las primeras nociones (como acabamos
 de explicar) y, por consiguiente, de Dios y de todo lo
 percibido de cualquier modo. Los milagros, en cuanto
 que por tales se entiende una obra que repugna al orden
 de la naturaleza, están, pues, tan lejos de mostrarnos
 la existencia de Dios, que, antes por el contrario, nos
 harían dudar de ella; sin ellos, en cambio, podemos
 estar seguros de la existencia divina, con tal que sepa-
 mos que todas las cosas de la naturaleza siguen un orden
 fijo e inmutable.

10^o Supongamos, sin embargo, que milagro es aquello que
 no puede explicarse por causas naturales. Se lo puede
 entender de dos formas: o que tiene sin duda causas
 naturales, pero que éstas no pueden ser averiguadas
 por el entendimiento humano, o que no admite causa
 alguna, aparte de Dios o de la voluntad divina. Pero,
 como todas las cosas que son hechas por causas natu-
 rales, también son producidas por el poder y la voluntad
 de Dios, hay que llegar finalmente a esto: que el mila-
 gro, ya tenga causas naturales, ya no las tenga, es una
 obra que no puede ser explicada por una causa, es decir,
 que supera la capacidad humana. Ahora bien, por una
 obra y, en general, por cualquier cosa que supere nuestra
 20 capacidad, no podemos entender nada. Pues todo lo
 que entendemos clara y distintamente, nos debe ser
 conocido o por sí mismo o por otra cosa que entende-

mos clara y distintamente. Por consiguiente, por el milagro, es decir, por una obra que supera nuestra capacidad, no podemos comprender ni la esencia ni la existencia de Dios, ni nada, en general, acerca de Dios y de la naturaleza¹³⁰.

Por el contrario, puesto que sabemos que todas las cosas son determinadas y sancionadas por Dios, que las operaciones de la naturaleza se siguen de la esencia de Dios y que las leyes de la naturaleza son decretos eternos y voliciones de Dios, hay que concluir sin reservas que nosotros conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales y cuanto más claramente entendemos cómo dependen de la causa primera y cómo obran según las leyes eternas³⁰ de la naturaleza. Por este motivo, aquellas obras de nuestro entendimiento que entendemos clara y distintamente, deben ser llamadas obras de Dios y referidas a la voluntad divina con mucho más derecho que aquellas que ignoramos completamente, aunque ocupen gran parte de nuestra imaginación y susciten en los hombres gran admiración. Pues aquellas obras de la naturaleza que entendemos clara y distintamente, son las únicas que^[86] hacen más sublime el conocimiento de Dios y manifiestan con la máxima claridad la voluntad y los decretos de Dios. Así pues, aquellos que, cuando ignoran una cosa, recurren a la voluntad de Dios, desvarían totalmente: ¡forma ridícula, sin duda, de confesar la propia ignorancia!¹³¹.

Por lo demás, aunque de los milagros se pudiera concluir algo, no podría ser nunca la existencia de Dios. Pues, dado que el milagro es una obra limitada y no

¹³⁰ La argumentación de Spinoza prueba, alternativamente, que no conocemos la existencia de Dios por los milagros (revelación) y que sí la conocemos por las cosas naturales (noción clara o comunes), (pp. 84/19-87/9). La clave del «segundo punto» (milagro-Dios) es el «primer punto» (naturaleza-milagro) (pp. 82/26-84/19).

¹³¹ Esta y otras expresiones recuerdan el «*asylum ignorantiae*» de la *Ética*, I, *apéndice*, pp. 81/11; *supra*, p. 82/7 s.

expresa nunca más que un cierto poder limitado, está claro que de dicho efecto no podemos concluir la existencia de una causa cuyo poder sea infinito, sino, a lo sumo, de una causa cuyo poder sea mayor; digo *a lo sumo*, porque, de muchas causas que concurren simultáneamente, también puede seguirse algo, cuya fuerza y poder sea menor que el poder de todas esas causas juntas, pero mucho mayor que el poder de cada una de ellas. Pero, como las leyes de la naturaleza (como ya hemos dicho) se extienden al infinito y son concebidas por nosotros bajo cierta especie de eternidad, y como la naturaleza procede, según esas leyes, en un orden fijo e inmutable, estas leyes nos indican, justamente por eso, la infinitud, eternidad e inmutabilidad de Dios en alguna medida. Concluimos, pues, que por los milagros no se puede conocer a Dios, ni su existencia ni su providencia, sino que esto se demuestra mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza.

Me refiero, en esta conclusión, al milagro, en cuanto que por tal se entiende una obra que supera o se cree que supera la capacidad humana. Porque, si supusiéramos que destruye o interrumpe el orden de la naturaleza o que contradice sus leyes, entonces (como acabamos de mostrar) no sólo no puede proporcionarnos ningún conocimiento de Dios, sino que nos quitaría, por el contrario, el que naturalmente poseemos y nos haría dudar de Dios y de todo. Por lo demás, en este momento no reconozco diferencia alguna entre obra contra la naturaleza y obra sobre la naturaleza, es decir, como ellos suelen expresarse ¹³², una obra que no contradice a la natu-

¹³² Cfr. CM, II, 12, p. 276/32 ss. Spinoza razona como sigue: 1.º Si por milagro se entiende lo que supera (o contradice) a la naturaleza, conduce al escepticismo y, por tanto, al ateísmo (pp. 83/2 s.; 85/5 s.). 2.º Si se entiende lo que supera la capacidad humana: *a*) supone un conocimiento vulgar y conduce a una idea antropomórfica de Dios (pp. 81/5 ss., y pp. 82/5 s.); *b*) supone un hecho finito y no puede dar a conocer la causa infinita (pp. 83/18 s.; 86/5 s.); *c*) es algo que no entendemos y por tanto no nos hace entender nada (pp. 85/10 s.). En todo caso, es ésta la única alternativa posible (pp. 83/32 s.; 87/7 s.).

[89] Paso, pues, al *punto tercero*: probar por la Escritura que los decretos o mandatos de Dios y, por tanto, su providencia no son, en realidad, nada más que el orden de la naturaleza; es decir, que, cuando la Escritura afirma que esto o aquello fue hecho por Dios o por su voluntad, no entiende sino que eso se hizo según las leyes y el orden de la naturaleza y no, como opina el vulgo, que la naturaleza dejó entonces de actuar o que su orden fue interrumpido algún tiempo. Ahora bien, la Escritura no enseña directamente lo que no se refiere a su doctrina, porque no es incumbencia suya (como dijimos al hablar de la ley divina) enseñar las cosas por sus causas naturales ni tratar de asuntos puramente especulativos¹³⁸. Por eso, debemos probar lo que pretendemos, derivándolo como una consecuencia lógica de ciertas historias de la Escritura que casualmente son relatadas con más amplitud y detalle. Aduciré, pues, algunos ejemplos.

En *I Samuel*, 9, 15-6 se cuenta que Dios reveló a Samuel que le enviaría a Saúl; sin embargo, no envió a éste a Samuel, como los hombres suelen enviar alguien a otro, sino que este envió no fue otra cosa que el mismo orden de la naturaleza. Efectivamente, como se dice en el citado pasaje, estaba Saúl buscando las asnas que había perdido y ya pensaba regresar sin ellas a casa, cuando, por consejo de su criado, se dirigió al profeta Samuel para que le informara en dónde podría hallarlas; de todo el relato no se desprende que Saúl haya recibido de Dios otro mandato, aparte de este desarrollo natural de los hechos, para que se dirigiera a Samuel. En *Salmos*, 105, 24 se dice que Dios cambió el ánimo de los egipcios, a fin de que odieran a los israelitas; pues también este cambio fue totalmente natural, como consta por *Exodo*, 1, donde se da cuenta del no ligero motivo que movió a los egipcios a reducir a esclavitud a los israelitas. En *Génesis*, 9, 13 dice Dios a Noé que le dará como señal el arco iris en una nube; pues tam-

¹³⁸ Cfr. pp. 63/34-64/16 s.

poco esta acción de Dios es otra cosa que la refracción y reflexión de los rayos del sol, que éstos sufren en las gotitas de agua. En *Salmos*, 147, 18 la acción natural del viento y el calor con que se derriten la escarcha y la nieve, se llaman palabras de Dios; y en el v. 15 el viento y el frío reciben el nombre de dicho y palabra de Dios; el viento y el fuego se dicen, en *Salmos*, 104, 4, legados y ministros de Dios. Se encuentran en la Escritura otros muchos pasajes similares, los cuales indican con la máxima claridad que el decreto, el mandato, el dicho y la palabra de Dios no son otra cosa que la misma acción y el orden de la naturaleza. No cabe duda, pues, de que todo cuanto se refiere en la Escritura, sucedió naturalmente; pero es referido a Dios, porque, como ya hemos dicho, no incumbe a la Escritura enseñar las cosas por sus causas naturales, sino relatar únicamente aquellas que predominan en la imaginación, y hacerlo con el método y el estilo más apropiados para suscitar la máxima admiración y para imprimir, por tanto, la devoción en el ánimo del vulgo.

Por consiguiente, si se halla en la Escritura alguna cosa, de la que no acertamos a dar razón y que parece haber sucedido al margen o contra el orden de la naturaleza, no debe constituir un obstáculo para nosotros, sino que debemos creer con firmeza que lo que realmente haya sucedido, ha sucedido naturalmente¹³⁹. Lo cual se confirma también, porque en los milagros concurrían varias circunstancias, aunque no siempre se describan, especialmente cuando se expresan en estilo poético; pues las circunstancias de los milagros, repito, muestran claramente que éstos exigen causas naturales. Y así, para que los egipcios fueran infestados de lepra, fue necesario que Moisés esparciera las cenizas por los aires (ver *Exodo*, 9, 10). También las langostas se dirigieron a la zona de Egipto por un mandato natural de Dios, a saber, por un viento del Este que sopló día y noche sin parar; y por un fortísimo viento del Oeste abandonaron esa

¹³⁹ Cfr. *infra*, pp. 91/21 s., 93/19 s., 95/34 s.

- 20 región (ver *Exodo*, 10, 14 y 19). El mar abrió camino a los judíos por el mismo mandato de Dios (ver *Exodo*, 14, 21), es decir, por el Euro que sopló fortísimamente toda la noche. Por otra parte, para que Eliseo resucitara a un niño que se creía que estaba muerto, debió echarse varias veces sobre él hasta que se calentó, primero, y abrió, finalmente, los ojos (2 *Reyes*, 4, 34-5). También en el evangelio de *Juan*, 9 se narran ciertas circunstancias, de las que se sirvió Cristo para sanar a un ciego. Existen en la Escritura otros muchos pasajes por el estilo, todos los cuales muestran suficientemente que los milagros requieren algo distinto del mandato absoluto (así lo llaman) de Dios. Hay que pensar, pues, que aunque no siempre se cuenten las circunstancias de los
- 30 milagros ni sus causas naturales, o al menos no todas, los milagros no se produjeron sin ellas. Lo cual consta también por *Exodo*, 14, 27, donde únicamente se cuenta que el mar volvió a hincharse ante una simple señal de Moisés, sin mencionar para nada el viento; pero en el *Canto triunfal* (*Exodo*, 15, 10) se dice, por el contrario, que sucedió así, porque Dios sopló con su viento (es decir, con un viento fortísimo); es decir, que esa circunstancia es omitida en el relato, y así el milagro parece mayor.
- [91] Pero quizá arguya alguno que existen en la Escritura muchísimos hechos que no parecen poder explicarse de ningún modo por causas naturales; como que los pecados y las súplicas de los hombres pueden ser causa de la lluvia y de la fertilidad de la tierra, o que la fe pudo curar a los ciegos, y otras cosas similares que se hallan en los sagrados libros¹⁴⁰. Por mi parte, creo haber respondido ya a esto, puesto que he probado que la Escritura no enseña las cosas por sus causas próximas, sino que, tanto en el orden como en el estilo, narra las cosas de la forma que mejor puedan mover a los hombres y principalmente a la plebe a la devoción; de ahí que hable

¹⁴⁰ Alusión a los milagros morales (los anteriores eran físicos), en los que interviene la voluntad humana (cfr. pp. 41/5-25).

en términos muy impropios de Dios y de las cosas, por- 10
 que no se propone convencer a la razón, sino impresio-
 nionar la fantasía e imaginación de los hombres y domi-
 narla. Porque, si la Escritura relatara la devastación de
 un Estado tal como suelen hacerlo los historiadores
 políticos, no impresionaría a la plebe; por el contrario,
 si lo describe todo poéticamente y lo refiere a Dios, como
 suele hacer, le impresiona al máximo. Por tanto, cuando
 la Escritura cuenta que la tierra es estéril a causa de los
 pecados de los hombres o que los ciegos se curan por la
 fe, no debe afectarnos más que cuando dice que Dios se
 irrita o entristece por los pecados de los hombres, que
 se arrepiente del bien prometido o hecho, o que Dios,
 porque ve un signo, recuerda su promesa, y otras muchí-
 simas cosas que o bien están expresadas poéticamente 20
 o bien están descritas según las opiniones y prejuicios
 del escritor.

Concluimos, pues, sin restricción alguna, que todo lo
 que se dice en la Escritura que sucedió realmente, su-
 cedió necesariamente, como todas las cosas, según las
 leyes de la naturaleza. Y, si se encuentra algo, que pueda
 demostrarse apodícticamente que contradice las leyes de
 la naturaleza o que no pudo derivarse de ellas, hay que
 creer firmemente que fue añadido a las Sagradas Escri-
 turas por hombres sacrílegos. Ya que, todo lo que es
 contra la naturaleza, es contra la razón, y lo que es con-
 tra la razón, es absurdo y por lo mismo también debe
 ser rechazado ¹⁴¹.

Ya sólo nos resta hacer unas observaciones acerca de 30
 la interpretación de los milagros o más bien (pues lo
 principal ya ha sido dicho) sintetizarlas e ilustrarlas con
 algún que otro ejemplo, tal como prometí hacer en el

¹⁴¹ Este famoso texto, que recoge la doctrina central de todo el capítulo, no supone que Spinoza rechace como espúreo todo texto que relate algún «milagro», sino que lo interpretará teniendo en cuenta la naturaleza de la lengua hebrea, las opiniones del escritor, las circunstancias del hecho (pp. 90-4; cfr. capítulo VII).

cuarto punto. Con ello pretendo conseguir que nadie, por intepretar mal algún milagro, sospeche temerariamente que ha encontrado algo en la Escritura que repugna a la luz natural.

Es sumamente raro que los hombres cuenten una cosa simplemente como ha sucedido, sin mezclar al relato nada de su propio juicio. Más aún, cuando ven u oyen algo [92] nuevo, si no tienen sumo cuidado con sus opiniones previas, estarán, las más de las veces, tan condicionados por ellas, que percibirán algo absolutamente distinto de lo que ven u oyen que ha sucedido; particularmente, si lo sucedido supera la capacidad de quien las cuenta o las oye, y sobre todo si le interesa que el hecho suceda de una determinada forma. De ahí resulta que los hombres, en sus crónicas e historias, cuentan más bien sus opiniones que las cosas realmente sucedidas; que uno y el mismo caso es relatado de modo tan diferente por dos hombres de distinta opinión, que parece tratarse de dos casos; y que, finalmente, no es demasiado difícil muchas veces averiguar las opiniones del cronista y del historiador por 10 sus simples relatos.

Selección final p. 185 e inicio p. 186:

Pues todos los que tienen un poco más idea que el vulgo, saben que Dios no tiene derecha ni izquierda, 10 ni se mueve ni está parado, ni se halla en un lugar, sino que es absolutamente infinito y contiene en sí todas las perfecciones. Esto, repito, lo saben quienes juzgan las cosas por las percepciones del entendimiento puro y no tal como la imaginación es afectada por los sentidos externos, como suele hacer el vulgo. Este, en efecto, concibe a Dios como algo corpóreo e investido de un poder regio, y sitúa su solio en la bóveda del cielo, por encima de las estrellas, cuya distancia de la tierra no

cree ser demasiado larga¹⁴⁴. A éstas y parecidas opiniones están adaptados (como hemos dicho) muchísimos casos de la Escritura, que no deben, por consiguiente, ser aceptados como reales por los filósofos.

❖ Capítulo VII - DE LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

Selección desde p. 191 a 196:

No cabe duda que todos tienen siempre en sus labios [97] que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios, que enseña a los hombres la verdadera felicidad o el camino de la salvación. Pero, en la realidad, dan muestras de algo totalmente distinto. El vulgo, en efecto, de nada parece preocuparse menos que de vivir según las enseñanzas de la Sagrada Escritura, y vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que piensen como ellos. Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más 10 de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo. Y, si algo les inquieta en su tarea, no es el temor a atribuir al Espíritu Santo algún error, ni a alejarse del camino de la salvación, sino a que otros les convenzan de su error y a que su

propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los demás.

Porque, si los hombres dijieran con sinceridad lo que confiesan de palabra sobre la Escritura, tendrían una forma de vida completamente distinta: no estarían agi-
20 tadas sus mentes por tantas discordias, ni se debatirían con tantos odios, ni serían arrastrados por un deseo tan ciego y temerario a interpretar la Escritura y a excogitar novedades en la religión. Por el contrario, no se atreverían a aceptar como doctrina de la Escritura nada que ella no les enseñara con toda claridad. Finalmente, aquellos sacrílegos, que no se han arredrado a adulterar la Escritura en muchos lugares, se hubieran guardado al máximo de tal crimen y no hubieran puesto sobre ella sus manos sacrílegas.

Pero, tanto han podido la ambición y el crimen, que se ha puesto la religión, no tanto en seguir las enseñanzas del Espíritu Santo, cuanto en defender las invenciones de los hombres; más aún, la religión no se reduce a la caridad, sino a difundir discordias entre los hom-
30 bres y a propagar el odio más funesto, que disimulan con el falso nombre de celo divino y de fervor ardiente. A estos males se añade la superstición, que enseña a los hombres a despreciar la razón y la naturaleza y a admirar y venerar únicamente lo que contradice a ambas. No hay, pues, que extrañarse de que los hombres, a fin de admirar y venerar más la Escritura, procuren explicarla de suerte que parezca oponerse de plano a la razón y a la naturaleza. De ahí que sueñen que en las Sagradas Escrituras se ocultan profundísimos misterios y que se fatiguen en investigar semejantes absurdos, descuidando toda otra utilidad; y cuanto descubren en semejantes delirios, lo atribuyen al Espíritu Santo y se empeñan en defenderlo con todas sus fuerzas y con toda pasión. Tal es, en efecto, la condición humana que, cuanto conciben los hombres por el entendimiento puro, lo defienden con sólo el entendimiento y la razón, y

cuanto opinan en virtud de sus sentimientos, también lo defienden con ellos ¹⁵⁰. 10

Para desentendernos de esa turba, liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas, debemos abordar el verdadero método de interpretar la Escritura y discutirlo a fondo; puesto que, si lo desconocemos, no podremos saber con certeza qué quiere enseñar la Escritura ni el Espíritu Santo. Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de 20 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 ¹⁵¹. 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 de su historia), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse y podrá discurrir sobre las cosas que superan nuestra capacidad con la misma seguridad que sobre aquellas que conocemos por la luz natural. 30

¹⁵⁰ Esta introducción recuerda la situación que movió a Spinoza a redactar el TTP, tal como la describió en el prólogo (pp. 8-9) y él mismo había adelantado en carta a Oldenburg [Ép. 30 (1665), p. 166].

¹⁵¹ Spinoza recoge aquí una expresión de su comentario a Descartes: PPC, III, introd., p. 226, la cual se inspira en la célebre «historia naturalis» de F. Bacon (cfr. prefacio al *Novum Organum*: en *Works*, ed. Spedding, etc., reed. F. Fromm Verlag (1963), I, p. 154. Justamente, Bacon llama a ese método «interpretación de la naturaleza», frente al método opuesto de «anticipación de la inteligencia».

Mas, a fin de que quede claro que esta vía no sólo es cierta, sino también única, y que concuerda con el método de interpretar la naturaleza, hay que advertir que la Escritura trata muchísimas veces de cosas que no pueden ser deducidas de los principios conocidos por la luz natural. Efectivamente, en su mayor parte, está formada por las historias y las revelaciones. Ahora bien, las historias contienen, sobre todo, milagros, esto es [99] (como hemos mostrado en el capítulo precedente), narraciones de cosas insólitas de la naturaleza, adaptadas a las opiniones y juicios de los historiadores que las escribieron¹⁵². En cuanto a las revelaciones, también fueron adaptadas a las opiniones de los profetas, como hemos probado en el capítulo II, y superan realmente la capacidad humana¹⁵³. Por consiguiente, el conocimiento de todas estas cosas, es decir, de casi todo lo contenido en la Escritura, hay que sacarlo de la sola Escritura, como el conocimiento de la naturaleza se debe sacar de ella sola.

Por lo que se refiere a las enseñanzas morales, que también se contienen en los Libros sagrados, pueden ser 10 demostradas por las nociones comunes; pero no se puede demostrar de la misma forma que la Escritura las enseña, sino que esto sólo puede constarnos por la misma Escritura. Más aún, si queremos acreditar, sin prejuicio alguno, la divinidad de la Escritura, debe constarnos, por su testimonio exclusivo, que ella contiene las verdaderas enseñanzas morales; puesto que sólo por ellas se puede demostrar su divinidad. En efecto, hemos probado que la certeza de los profetas se constata principalmente porque tenían su ánimo inclinado a la justicia y al bien¹⁵⁴; eso mismo, por tanto, debe constarnos a nosotros, a fin de que podamos darles crédito. En cuanto a los milagros, sin embargo, ya hemos demostrado también que no pueden convencernos de la divinidad de

¹⁵² Cfr. *supra*, p. 86, nota 132; 91-4 (interpretación).

¹⁵³ Cfr. *supra*, p. 88, nota 136.

¹⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 31/12 ss.

Dios ¹⁵⁵, por no aludir a que los milagros también pueden ser hechos por un falso profeta. Por consiguiente, la divinidad de la Escritura debe constarnos únicamente porque enseña la verdadera virtud. Ahora bien, esto puede constar por la sola Escritura. Y, si esto no fuera posible, sería un gran prejuicio aceptarla y afirmar su divinidad. Así pues, todo conocimiento de la Escritura debe ser extraído de ella sola.

Finalmente, la Escritura, lo mismo que la naturaleza, no nos da las definiciones de las cosas de que habla. Por tanto, así como las definiciones de las cosas naturales hay que deducirlas de las diversas acciones de la naturaleza, así también, las definiciones de las cosas de la Escritura hay que extraerlas de las distintas narraciones que sobre cada una de ellas aparecen en las Escrituras. De ahí que la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia. Cómo deba ser esta historia y qué es lo principal que debe tener en cuenta, lo decimos a continuación.

1.º 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 esta lengua, sino también los del *Nuevo Testamento*; pues, aunque éstos fueron divulgados en otras lenguas, contienen hebraísmos ¹⁵⁶.

2.º Debe recoger las opiniones de cada libro y reducirlas a ciertos temas capitales, a fin de tener a mano todas las que se refieren al mismo asunto. Anotar, después, todas las que son ambiguas u oscuras o que pare-

¹⁵⁵ Cfr. *supra*, pp. 84-8 y nota 130.

¹⁵⁶ Cfr. *infra*, pp. 110/30-111/2.

cen contradecirse. En este momento, llamo oscuras o claras aquellas frases cuyo sentido se colige difícil o fácilmente del contexto de la oración, y no en cuanto que su verdad es fácil o difícil de percibir por la razón¹⁵⁷, puesto que sólo nos ocupamos del sentido de las oraciones, y no de su verdad. Más aún, cuando buscamos el sentido de la Escritura, tenemos que guardarnos, ante todo, de no dejarnos influir por nuestro razonamiento, en cuanto que se fundamenta en los principios del conocimiento natural (por no mencionar los prejuicios). Al contrario, para no confundir el verdadero sentido de la
 20 frase con la verdad de las cosas, aquél debe ser investigado exclusivamente por el uso de la lengua o por un razonamiento que no tenga otro fundamento que la Escritura.

Selección desde final de p. 197 a 199:

no nos está permitido adaptar, a la fuerza, la mente de la Escritura a los dictámenes de nuestra razón ni a nuestras opiniones previas, sino que todo el conocimiento de los sagrados Libros hay que sacarlo únicamente de ellos.

3.º La historia de la Escritura debe describir, finalmente, los avatares de todos los profetas, de los que conservamos algún recuerdo, a saber: la vida, las cos-

¹⁵⁹ Cfr. *supra*, p. 91 y nota 141; *infra*, pp. 115/27 s.

tumbres y gustos del autor de cada libro; quién fue, con qué ocasión, en qué época, para quién y, finalmente, en qué lengua escribió. Debe contar además los avatares de cada libro: primero, cómo fue aceptado y en qué manos cayó; después, cuántas fueron sus diversas lecturas y quiénes aconsejaron aceptarlo entre los libros sagrados; cómo, finalmente, todos los libros, una vez que todos los reconocieron como sagrados, llegaron a formar un solo cuerpo. Todo esto, repito, debe incluirlo la historia de la Escritura. Ya que, para que sepamos qué proposiciones son formuladas como leyes, cuáles, [102] en cambio, como enseñanzas morales, conviene conocer la vida, las costumbres y los gustos del autor; aparte de que, cuanto mejor conocemos el genio e ingenio de alguien, mejor podemos explicar sus palabras. Por otra parte, si no queremos confundir las enseñanzas eternas con aquellas que sólo podían ser útiles por algún tiempo o para unos pocos, conviene saber también en qué ocasión, en qué época y para qué nación o qué siglo fueron escritos todos esos documentos. Conviene conocer, finalmente, los otros detalles que hemos señalado, a fin de que, aparte de conocer la autoridad de cada libro, sepamos si ha podido ser corrompido por manos adúlteras o no, si se han deslizado errores, si han sido corregidos por hombres bastante expertos y fidedignos. Es muy necesario saber todo esto para que no aceptemos, en virtud de un ciego impulso, lo primero que se nos presenta, sino tan sólo aquello que es cierto e indubitable ¹⁶⁰.

Una vez que hayamos trazado esta historia de la Escritura y que hayamos decidido con firmeza no dar por cierto, como doctrina de los profetas, nada que no se siga de esa historia o no se derive de ella con toda claridad, será el momento de entregarnos a investigar la mente de los profetas y del Espíritu Santo. Pero también para esto se requiere un método y un orden, similar a aquel del que nos servimos para interpretar la

¹⁶⁰ Cfr. *supra*, pp. 92/26-93/18; *infra*, pp. 146 ss.

naturaleza a partir de su historia. Pues, así como para examinar a fondo las cosas naturales, procuramos investigar, antes de nada, las cosas más universales y comunes a toda la naturaleza, a saber, el movimiento y el reposo, así como sus leyes y sus reglas, que la naturaleza siempre observa y según las cuales actúa continuamente; así también, lo primero que hay que buscar por la historia de la Escritura, es aquello que es lo más universal y que constituye la base y el fundamento de toda la Escritura, y que todos los profetas, en fin, recomiendan en ella como doctrina eterna y la más útil para todos los mortales. Por ejemplo, que existe un Dios único y omnipotente, el único que debe ser adorado, que cuida de todos y ama ante todo a aquellos que le adoran y aman al prójimo como a sí mismos, etc.¹⁶¹.

❖ **Capítulo XIII - SE DEMUESTRA QUE LA ESCRITURA NO ENSEÑA SINO COSAS SENCILLISIMAS, NI ATIENDE MÁS QUE A LA OBEDIENCIA; NI DICE OTRA COSA DE LA NATURALEZA DIVINA QUE AQUELLO QUE LOS HOMBRES PUEDEN IMITAR CON CIERTO MÉTODO EN EL VIVIR**

Selección p. 299 a inicio de 302:

En el capítulo II de este tratado, hemos probado que [167] los profetas sólo tuvieron cierto poder especial de imaginar, pero no de entender; y que Dios no les reveló ningún arcano filosófico, sino tan sólo cosas muy sencillas, y que se adaptó a sus opiniones previamente concebidas²⁸⁵. Después, hemos demostrado, en el capítulo V, que la Escritura expone y enseña las cosas en la forma 10 que sean más fácilmente percibidas por todo el mundo, es decir, que no las deduce lógicamente de axiomas y definiciones, sino que se limita a formularlas; y, para hacerlas creíbles, confirma sus dichos con la sola experiencia²⁸⁶, es decir, con milagros e historias, descritos, además, en el estilo y el lenguaje más apropiados para cautivar el ánimo de la plebe (véase lo que se demuestra a este respecto en el cap. VI, 3.º)²⁸⁷. Finalmente, hemos probado, en el capítulo VII, que la dificultad de inter-

²⁸⁵ Spinoza resume todo el capítulo; no obstante, cfr. pp. 31/27-32/20; 35/11-33; 42/26-35.

²⁸⁶ cfr. pp. 76/30-77/23.

²⁸⁷ Cfr. pp. 89-91.

pretar la Escritura estriba exclusivamente en la lengua y no en la sublimidad de sus razonamientos ²⁸⁸. Añádase a todo ello que los profetas no predicaron a expertos, sino a todos los judíos sin excepción, y que 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 sólo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por torpe que sea.

Por eso no consigo admirar lo suficiente el ingenio de aquellos, a que antes me he referido, que ven tan profundos misterios en la Escritura, que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas, que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado. ¿Por qué me admiro, sin embargo, de que hombres que se jactan de poseer una luz sobrenatural, no quieran ser inferiores en conocimiento a los filósofos, que no poseen más que la luz natural? Me admiraría sin duda, si enseñaran algo nuevo, en el dominio puramente especulativo, que no fuera [168] archisabido para los filósofos gentiles, que ellos dicen haber sido ciegos. Ahora bien, si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o de Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota imaginarlas en sueños, que al hombre más culto descubrirlas en la Escritura ²⁸⁹. Nosotros, en efecto, no queremos afirmar, en general, que a la doctrina de la Escritura no pertenezca nada que sea puramente especulativo, puesto que

²⁸⁸ Cfr. pp. 106/15-108/34 (lengua hebrea), pp. 108-11 (textos de los libros del AT).

²⁸⁹ Spinoza se refiere a intérpretes de la Escritura. Entre ellos, está sin duda, en primer término, Maimónides; pero puede referirse también, más que a León Hebreo, a intérpretes judíos como Gerson, Crescas, Ibn Ezra, etc. Y no hay por qué excluir tampoco a los cristianos, desde S. Jerónimo a Sto. Tomás y desde Lutero a Calvino, cuya *Institución de la religión cristiana* (trad. de Cypriano de Valera, 1597) tenía en su biblioteca; cfr. nota 177.

en el capítulo precedente hemos aducido algunas verdades de este tipo como fundamento de la Escritura²⁹⁰; tan sólo queremos demostrar que estas verdades son muy pocas y sumamente sencillas.

Cuáles sean esas cosas y con qué criterio se las puede 10 determinar, es precisamente lo que he decidido mostrar aquí. Nos será fácil hacerlo, una vez que ya sabemos que la intención de la Escritura no fue enseñar las ciencias, puesto que de ahí podemos concluir fácilmente que no exige de los hombres más que la obediencia y tan sólo condena la contumacia, pero no la ignorancia. Como, 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), se sigue que en la Es-
critura no se recomienda otra ciencia que la que es neces-
saria a todos los hombres para poder obedecer a Dios
conforme a ese precepto y cuya ignorancia hace a los 20
hombres inevitablemente contumaces o, al menos, inca-
paces de obedecer²⁹¹. Las demás especulaciones, que no
tienden directamente a esto, ya se refieran al conoci-
miento de Dios, ya al de las cosas naturales, no atañen
a la Escritura, y hay que separarlas, por tanto, de la
religión revelada.

Aunque, como ya hemos dicho, cualquiera puede ver esto fácilmente, dado que ahí se decide el significado de toda la religión, quiero abordar toda la cuestión con más rigor y explicarla de forma más clara. Se requiere para ello que demostremos, ante todo, que el conoci-
miento intelectual o estricto de Dios no es, como la
obediencia, un don común a todos los fieles. Y que pro- 30
bemos, después, que aquel conocimiento que Dios pidió
a todos en general por medio de los profetas y que todo
el mundo tiene que poseer, no es más que el conoci-

²⁹⁰ Cfr. pp. 165/22 ss. y nota 283.

²⁹¹ En este pasaje y en otros similares (*infra*, pp. 174/22-8), Spinoza no separa amor al prójimo y obediencia a Dios. Cabe preguntarse, por el contrario, si no reduce la segunda al primero: cfr. pp. 175-8, especialmente p. 177, 5.º y nota 434.

miento de la justicia y de la caridad divinas, las cuales pueden ser fácilmente demostradas por la misma Escritura.

Selección proveniente de la p. 303:

Pues, ¿quién no ve que el conocimiento divino no ha sido el mismo para todos los fieles y que nadie puede ser sabio en virtud de un mandato, igual que no puede vivir o existir? Hombres, mujeres, niños y todos en general pueden obedecer con igual facilidad en virtud de un mandato, pero no ser sabios. Y si alguien dice que sin duda no es necesario entender los atributos de Dios, sino admitirlos pura y simplemente por la fe, sin demostración alguna, es que bromea. Efectivamente, las cosas invisibles y que sólo son objeto de la mente, no pueden ser vistas con otros ojos que las de- 10 mostraciones. 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 autómeta, que hablan sin pensar ni sentir.

Selección p. 305 (parcial) a 307:

el conocimiento intelectual de Dios, que contempla su naturaleza tal como es en sí misma (naturaleza que los hombres no pueden imitar con alguna forma de vida ni tomar como modelo para establecer una norma verdadera de vida), no pertenece, en modo alguno, a la fe y a la religión revelada, y que, por consiguiente, los hombres ³⁰ pueden, sin incurrir en crimen, equivocarse completamente respecto a ella.

No hay que sorprenderse, pues, lo más mínimo de que Dios se haya adaptado a las imaginaciones e ideas previas de los profetas y de que los fieles hayan mantenido opiniones diferentes respecto a Dios, tal como hemos probado con muchos ejemplos en el capítulo II ²⁹⁶. 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 [172]

²⁹⁵ Cfr. *infra*, pp. 175/25 s.

²⁹⁶ Cfr. *supra*, pp. 35-41. Spinoza cita allí el ejemplo de Josué, de Isaías, de Salomón, Noé, Adán, Caín, Labán, largamente de Moisés, y de Jonás.

incluso pasiones del alma, diciendo que Dios es celoso, misericordioso, etc., y que lo pinten, en fin, como juez y en los cielos, cual si estuviera sentado en un solio regio, y a Cristo a su derecha²⁹⁷. Hablan, en efecto, según la capacidad del vulgo, al que la Escritura intenta hacer, no docto, sino obediente.

Los teólogos, sin embargo, 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
 10 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 filósofos²⁹⁸. Más aún, si fuera impío atribuir piadosa y sinceramente a Dios las expresiones que acabamos 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 tiene que aceptarlos; y, sin embargo, nunca lo hicieron.

Por consiguiente, no hay que creer de ninguna manera que las opiniones, por sí mismas, sin relación a las obras,
 20 contengan piedad o impiedad alguna. Hay que afirmar, más bien, que el hombre sólo cree algo piadosa o impiamente, en la medida en que sus opiniones le mueven a la obediencia, o en que se cree autorizado por ellas para pecar y rebelarse. De ahí que, si alguno, creyendo

²⁹⁷ Cfr. *supra*, pp. 25/26 ss.; 64/12-65; 93/9 ss. (Dios antropomórfico); *Marcos*, 16, 19 (Cristo «se sentó a la diestra de Dios»).

²⁹⁸ Ante el posible dilema fe u obras, Pablo o Santiago (*supra*, pp. 157/20-31), Spinoza opta por las obras. Pero es obvio que, si esas obras no han de ser puramente automáticas, exigen algún conocimiento, aunque no sea intelectual (cfr. pp. 170/7-15; 175/12-176/32).

lo que es verdad, se hace contumaz, tiene realmente una fe impía; y si, por el contrario, creyendo lo que es falso, es obediente, tiene una fe piadosa. Nosotros hemos demostrado, en efecto, 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 sólo para la obediencia.

Referencias:

- Spinoza B. *Tratado teológico-político*. Trad. Atilano Domínguez. Alianza Editorial: Madrid: 1986.
- *Spinoza: Correspondencia*. Trad. Atilano Domínguez. Alianza Editorial: Madrid, 1988.