
Acerca de la concepción del mundo de Baruj de Spinoza.

Naturalismo, monismo y crítica de las Sagradas Escrituras

J. Diego Moya-Bedoya.

Qu'on songe á la valeur explosive de ces affirmations, en 1670, et l'on ne s'étonnera pas de voir que Spinoza pana á ses contemporains le Destructeur par excellence, et le Maudit. Ce Juif, fils d'une race abhorrée, et rejeté lui-même par sa race, passant estrangement sa vie dans la solitude, n'aimant ni le plaisir ni l'argent ni les honneurs, occupé á polir des yerres de lunettes et á penser, fut un objet de curiosité, d'étonnement, et de hable. Il s'appelait Benedictus, et c'est Maledictus quid eCit fallu dire; il était l'épineux, comme devient épineuse une terre maudite par Dieu
(Paul Hazard. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, volumen I, p. 186).

PRIMERA PARTE

1. La ontología

Baruj de Spinoza se adhirió a una perspectiva de especie naturalista, la cual es ontológica. Idénticamente, se adhirió a una perspectiva de especie inmanentista, la cual es gnoseológica. En conformidad con la primera, la naturaleza es una totalidad omniamplectante, lo cual significa que es una totalidad absolutamente infinita, a la cual ninguna especie de realidad

es ajena. En acuerdo con la segunda, campea por sus fueros un principio de conexión. Así, pues, nada puede, por principio, ostentar el estatuto de lo latebroso. No existe, *a priori*, lo recóndito. Teóricamente, no existe elemento tan distante que el intelecto no pueda aprehenderlo por modo sistemático. El enantiónimo de 'naturalismo' es, huelga advertir, 'supernaturalismo'. El supernaturalismo se cimienta sobre un dualismo de carácter ontológico. En conformidad con el supernaturalismo, existen dos órdenes entitativos o, por mejor decir, ontológicos, el *ordo naturalis* y el *ordo supernaturalis, seu ordo entium super saturan*. El enantiónimo de 'inmanentismo' es, por su parte, 'transcendentalismo'. En conformidad con el transcendentalismo, existe, amén de un conjunto de denominaciones transcendentales, tanto unívocas cuanto análogas, *cuco fundamento in re*, un ámbito de genuina transcendencia *ontologico sensu*, es decir, el de los existentes que existen con entera independencia respecto de la existencia y el actuar de los *entia nattiralia*. Este ámbito ontológico es el de los entes metafísicos, o sea, el de aquellos entes cuya existencia es íntegramente independiente de la materia, la cual es el principio de individuación inherente. Su conocimiento, por cierto, es tal que abstrae de la materia según el ser. El objeto adecuado de la disciplina conocida como 'metafísica' es, precisamente, Dios mismo.

Recurramos a dos ejemplificaciones puntuales del supernaturalismo (y del correlativo transcendentalismo), *scil.*: la tomista y la leibniziana.

1 Con arreglo a M. B. Foster ("The Chri.. Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science" [*Mind*, XLIII, pp. 446-468]), la materia es lo correlativo, en el objeto, de la sensación en el sujeto, así como la forma es lo correlativo de la razón. Así, pues, la creencia de los griegos a propósito de que no existe evidencia empírica en favor de las conclusiones demostrativamente obtenidas, depende de una menda en la irrealidad de la materia (cf. Foster, 1934: p. 455).

Si la materia fuese creada, tendría una entidad positiva. Si la forma fuese creada, no sería inteligible. Las doctrinas griegas, las cuales son gemelas, de la irrealidad de la materia y de la inteligibilidad de la forma implican que la materia y la forma son idénticamente eternas (d. Foster, 1934: p..6):

The same diffinality concerning the relation of the sensible to the supersensible crises within the Platonic philosophy, and the solution of it is the same: the sensible is related to the idea as appearance to that which appears. The application of these categories to nature implies that the sensible (which is the material) is, *qua* sensible and material, merely apparent, and this implication justifies the *a priori* methods of Greek natural science. But the doctrine of Creation implies that the material is real *qua* material (Foster, 1934: p. 457).

II, misma dificultad concerniente a la relación de lo sensible con lo suprasensible eclosiona dentro de la filosofía platónica, y su solución es la misma: lo sensible está relacionado con la idea como la apariencia como aquello que aparece. 1, aplicación de estas categorías a la naturaleza implica que lo sensible (que es material) es, *qua* sensible y material, meramente aparente, y esta implicación justifica los métodos *a priori* de la ciencia natural pega. Empero, la doctrina de la creación implica que lo material t., real en cuanto material.]

En conformidad con el realismo tomista, existe un orden universal y unitario de la entidad, un uni-verso, esto es, un orden vectorial orientado hacia la unidad, fin tético inmanente a aquel. En semejante orden inviscérase la pluralidad de los grados del ter. mineral, lo vegetal, lo animal y lo espiritual conforman una superior estructura coordinativa (=de coordinación recíproca), esto es, una pluri-unidad (cf. Heirtrich Beck, 1968: p. 93).

Las disteleologías de lo orgánico y, en general, todo trastorno del orden, suponen la existencia de orden (cf. Beck, 1968: p. 94).

El fundamento del orden ha de ser, indefectiblemente, un ente distinto del orden mismo, o sea, un ordenador (cf. Beck, 1968: p. 100), genuino principio cosmopoyético.

En el mundo existen órdenes multivarios, los cuales, conjuntamente considerados, conforman el orden transcendente del mundo y el ser. Asimismo, la totalidad de los órdenes, distributivamente considerados, supone un orden. Henos en presencia del principio ontológico de la razón necesaria del orden.

El orden mundano supone un orden absoluto y supramundano, el cual es, en sí mismo, personal (cf. Beck, 1968: p. 100). Huelga advertir que semejante orden personal es indiscernible de Dios, razón suficiente del orden universal y, asimismo, realidad raigal. Este orden abarca, en forma simultánea y complementaria, los puntos de mira del diacronismo y el sincronismo (cf. Beck, 1968: p. 101).

El Dios aristotélico no es el venero de la energía cósmica. Esta, antes bien, procede de la potencia activa de la forma, la cual propende a la autorrealización. El Dios aristotélico es solamente la finalidad a la cual se dirige toda la energía de la naturaleza (cf. Foster, 1934: p. 458).

Para que un objeto, según la tradición peripatética, sea realmente definible, dos condiciones deben ser satisfechas. En primer lugar, la forma ha de ser inteligible; en segundo lugar, ha de ser real. Ambas condiciones son satisfechas por el arte (*téchne*). La posibilidad de una ciencia aristotélica de la naturaleza depende de la asunción de que ambas condiciones sean satisfechas por los objetos naturales (cf. Foster, 1934: pp. 461, 462)

Foster ha parangonado las filosofías de Spinoza y Berkeley. Spinoza negó que Dios actúe voluntariamente; Berkeley, en cambio, negó todo, exceptuada la actividad voluntaria de lo Divino. Asimismo, Spinoza negó la contingencia. Berkeley negó todo, salva la contingencia. El universo spinoziano es la naturaleza increada; el universo berkeleyano es creado, mas no es una naturaleza. Ambos pensadores fueron compelidos, por razones divergentes, a negar la existencia de las substancias materiales, las cuales no pueden existir más que en una substancia creada (cf. Foster, 1934: p. 468).

Existe así, también, una belleza absoluta, instancia **apt_a** ara prodigar una absoluta beatitud. Esta belleza carecería de para ontológico como no fuese un ente absoluto (cf. Beck, 1968: p. 101). En cada una de sus operaciones, cada uno de los existentes aspira a la consecución de p la belleza.

En conformidad con Leibniz, por su parte, del conflicto establecido entre los posibles síguese una exigencia existentificante. Actualízase, a la postre, aquella colección de posibles la cual entraña el estatuto de lo máximamente opulento, dentro del orden creatural, en perfección quiditativa (cf. Leibniz, 1903: p. 534; o bien Couturat, 1903: p. 405):

Ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima (Leibniz, 1903: • P. 534).

[Del conflicto de todos los posibles que exigen la existencia, síguese cuando menos lo siguiente: que exista aquella serie de cosas por la cual existe lo más abundante, esto es, la serie máxima de los posibles todos.]

El suizo Fernand Brunner ha sabido recalcar que la inquietud más conspicua es, aquí, la atañente a la perfección ínsita del universo. Johannes Duns Scotus (1266-1308) y su remoto legatario, el oratoriano Nicolas Malebranche (1638-1715), atribuyeron perfección al universo mundo. Empero, se lo representaron -platónicamente, por cierto (cf. Brunner, 1950: p. 130): Super onmia est omnium causa- como perfecto por relación con Dios, su opífice (cf. Brunner, 1950: p. 125), denominación últimamente extrínseca; deidad que actúa en acuerdo con Su esencia (cf. las Enéadas, de Plotino de Lycópolis, Enéada iii, Tratado ii, capítulo xiii [Brunner, 1950: p. 129]).

2 En su epístola a Bourguet, del mes de diciembre de 1714 (cf. los Philosophische SchnfiT, iii, p. 575), Leibniz escribió que, si no hubiese mónadas, la ontología spinoziana sería verdadera. Todo existente, fuera de Dios, sería efímero y evanescente, auténtico modo de lo Divino. No habría, en los entes, fundamento alguno de persistencia, cual es la mónada. En la epístola a Burcherus De Volder, del 19 de enero de 1706, Leibniz advirtió que las substancias materiales no son absolutamente destruid., sino preservadas.

El afamado Clive Staples Lewis estableció, con base consideraciones ontológicas que habrían podido ser suscritas literalmente por Leibniz, que las pautas de regularidad nada pueden causar en ausencia de insumos (condiciones iniciales) que las alimenten. Los insumos son los acaecimientos del universo real objetivo. Como Dios no suministrare a los principios nómicos materia factual, el investigador naturalista habrá de apelar al sino, suerte de ímpetu vectorial conductor del universo (cf. C. S. Lewis, 1996: p. 88). Henos en presencia de una tesis esgrimida, con un siglo y medio de antelación, por G. W. Leibniz.

En conformidad con Baruj de Spinoza, por su parte, Dios es un *ens absolute infinitum*, seu *substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit* (EOGD, i, Df. vi).

En el marco de la filosofía spinoziana, el concepto modal de 'necesidad' desempeña un papel fundamental. La necesidad es la condición entitativa de lo necesario, de aquello cuya inexistencia entraña una contradicción entre sus términos mismos de enunciación (cf. TIE, liii). La deidad spinoziana, cosa libre, existe y actúa por virtud de las solas leyes de su naturaleza esencial (cf. EOGD, i, Df. vii; i, xvii):

Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & à se sola ad agendum detrimatur: Necessaria autem,

talem ante motum illum habuerit; et si iterum rationem retro in motum alteri. et sic in infinitum, tuco per omne infinitum responsiones tuas novis quaestionibus prosequendo, apparebit nunquam materiam deesse quaerendi rationem rationis, et ita rationem plenam redditam nunquam esse (Leibniz, 1974: p. 46).

[Si dices que el cuadrado existió desde lo eterno, por ello mismo no asignas razón alguna, respecto de porqué no habría podido ser esférico desde la eternidad. Efectivamente, la eternidad no puede entenderse como causa de cosa ninguna. Si, contrariamente, dices que por el movimiento de otro cuerpo ha sido hecho cuadrado, persiste la duda de porqué tendría una figura tal o cual antes de aquel movimiento. Y si, reiterativamente, refieres la razón al movimiento de otro (cuerpo), y sucesivamente hasta lo infinito, persiguiendo las respuestas a tus nuevos interrogantes por lo infinito todo, se manifestaría (el hecho de) que nunca habrá carencia de una razón de la razón del inquirir. Así, pues, una razón plena y restituida no existe jamás.)

Así, pues, la eternidad no es por sí efectuable, por razón de lo mal la afirmación de que una realidad ha existido por siempre, no es explicativa de que exista ni de que sea tal y como es al presente. En esta medida, Leibniz habría discrepado cabalmente del Demócrito de Giorgio Diaz de Santillana (cf. G. D. de Santillana, 1961). Como una concatenación de razones argumentativas de especie etiológica se prolongue indefinidamente en el respecto de la causalidad horizontal, a saber: la fáctica, *i. e.*, la de las condiciones iniciales de especie factual, cuya dación es determinante de la eficacia de los principios nómicos regimentado-res de la conducta de los entes físicos y morales, no por ello se habrá rendido cuenta, con adecuación cabal a exigencias de inteligibilidad (implicadas por la asunción del principio de razón explicativa), de que lo condicionado exista y sea tal y como es.

vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, E operandum certá, ac determinatá ratione (EOGD, i, Df. vii).

[Dícese libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza, y por sí sola se determina a actuar. Necesaria, en cambio, o mejor aún: compelida, aquélla que es determinada por otro a existir y a actuar con arreglo a una razón cierta y determinada.]

Solamente Dios es una causa libre (cf. EOGD, i, xvü, Cor. ii), cuya autosuficiencia eliciente es la razón suficiente de Su actuar enciente (cf. EOGD, i, xvii, Cor. i).

La voluntad, por su parte, tanto como el intelecto, son modos de la cosa pensante (=de Dios mismo bajo la especie del pensamiento). Por ello, es imposible cualificarla como una causa libre. Antes bien, la voluntad es una causa necesaria (cf. EOGD, i, xxxü). En cuanto modo finito de la *cogitatio*, la voluntad es inducida por otra realidad modal, finita y duradera, a existir y a actuar de manera cierta y determinada (cf. EOGD, i, xxviü). Como se suponga, en cambio, la existencia de una voluntad infinita, habrá de caracterizarse como una modificación infinita y eterna, causa de la cual es la esencia divina en cuanto pensamiento (cf. EOGD, i, xxi; i, xxiii). Por consecuencia, la voluntad no es, jamás, una causa libre (cf. EOGD, i, xxxii):

Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria (EOGD, i, xxxii).

[La voluntad no puede denominarse causa libre, sino solamente necesaria.]

En acuerdo con el marco teológico demostrativo spinoziano, solamente Dios es una *causa libera* (cf. EOGD, i, xvii, Cor. ii):

Sequitur II. Solum Deum esse causam liberara (EOGD, i, xvii, Cor. ii).

[Síguese, en segundo lugar, que solamente Dios es una causa libre.]

Semejante libertad no ha de confundirse con una deliberada

ofuscación de las elecciones, mediante la actuación arbitraria. En esta medida, el enfoque spinoziano diverge raigalmente del de ciertos teólogos filosóficos modernos y de cuya obra cobra sentido teórico la afirmación de la divina arbitrariedad (cf. ex. g. S. Brams, 1983: p. ix).

3

La necesidad con la cual Dios existe (y es una *causa sui*) es idéntica a la necesidad con la cual produce una infinidad de efectos *en* infinidad de formas (cf. EOGD, i, xxv, Sch.):

[...] &, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, m omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex see-quenti Corollario constabit (EOGD, i, xxv, Sch.).

[(...) y, por así decirlo, en el mismo sentido en que Dios *dícese* causa de sí, ha de decirse así, también, causa de todas las *cosas*, lo cual constará aún más claramente a partir del siguiente corolario.]

Según el mismo sentido en que es causa de sí, el ente absolutamente infinito es la causa efectuada de todas las cosas (*causa omnium rerum*).

Si Dios hubiese podido crear otro universo, habría podido elegir diversamente y, por lo tanto, Su volición habría podido ser otra. En tal caso, su voluntad habría podido ser *toto cacto* distinta de aquélla que es. El orden de las razones compelería a sentar que la substancia divina habría podido ser otra **que la que** es, y que la hipótesis politeísta, con arreglo a la cual podrían darse otras deidades que la existente, no entraña una *contradictio in adiecto* (contra la implicado por EOGD, i, xiv, Cor. i). Así, pues, el orden del universo es único e inmutable, y no admite legítima alteridad (cf. EOGD, i, xxxiii):

Res nullo alio modo, neque alio ordine á Deo produci potuerunt, quám productae sunt (EOGD, i, xxxiii).

3 En conformidad con Steven J. Brams, la indecidibilidad engendra, en el dominio teológico racional, un formidable e impresionante misterio, reforzado por el hecho de que it may be rabona) in certain games for the superior being to obfuscate his choices by acting arbitrarily (Brams, 1983: p. ix).

[(...) para el ser superior puede ser racional, en algunos juegos, ofuscar sus elecciones actuando arbitrariamente.]

Brams ha escrito su obra desde la perspectiva de la teoría matemática de juegos (*sante theory*).

[Las cosas de ningún otro modo ni en conformidad con otro orden han podido ser producidas por Dios, que (aquellos según los cuales) han sido producidas.]

La situación es mucho peor: si Dios hubiese podido adoptar otra decisión, habría, cuando menos, otro mundo posible, realmente distinto del existente: el *mundus milis*, esto es, el universo mundo. Empero, toda esencia dada en la divina potencia, indefectiblemente se actualiza o se ejecuta, por virtud del principio del actualismo raigal (PAR). Así, pues, otro mundo posible habría debido adquirir existencia. Puesto que no es éste el caso, procédese a negar, mediante el *modus tollendo tollens*, la prótasis de la proposición molecular condicional.

En acuerdo con la teoría spinoziana acerca de las relaciones entre potestad y potencia, la omnipotencia divina se traduce, indefectiblemente, en omnificencia; la plenitud, por su parte, en una exigencia de inexorable realización. La asunción de ambas premisas excluye la posibilidad de concatenaciones alternativas de acaecimientos y de objetos. La unicidad de la substancia divina, y Su incommutabilidad; la exigencia de que Dios sea el que es (=exigencia de carácter ontológico, no axiológico), se traduce, ineludiblemente, en la afirmación de la imposibilidad de la alteridad de lo cósmico (conjunto, infinito y eterno, de las afecciones de la substancia única, tanto bajo la especie del atributo de la *cogitatio* cuanto bajo la especie de los atributos extracogitativos).

Es notoria, por consecuencia, la necesidad discursiva de la reducción de la contingencia a una modalidad solamente doxástica. La contingencia no es una modalidad metafísica o aléfica, sino una manera de ser proyectada, sobre el objeto o sobre el evento, por una mente nesciente, inadecuadamente cognoscente de la serie de las causas. En última instancia, la contingencia redúcese, en el orden natural, a una medida de la ignorancia del sujeto epistémico. En este respecto, esclarecedora es la genealogía nocional de la correspondiente representación, expuesta en el prolijo escolio de la proposición cuadragésima cuarta de *De Natura, & Origine Mentis*.

La única noción modal dotada de contenido entitativo es la necesidad. La imaginación, principio (no facultativo) de estatuto

y capacidades epistémicas inferiores, es la responsable de la consideración de las cosas bajo la razón formal de la contingencia y en el tiempo.

Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam espectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur (EOGD, ii, xliv, Cor. i).

[Síguese de aquí que de la sola imaginación depende que contemplemos como contingentes las cosas, tanto respecto de lo pretérito cuanto respecto de lo futuro.]

En el *ordo naturalis*, antes bien, no cabe la contingencia, sino que prima la modalidad metafísica de la necesidad; necesidad iriobjetablemente diamantina y compacta, no susceptible de suspensiones arbitrarias ni de soluciones de continuidad en las series causales:

In rerum naturá nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certe modo existendum, & operandum (EOGD, i, xxix).

[En la naturaleza de las cosas nada contingente dase, sino que todas las cosas, por la necesidad de la divina naturaleza, son determinadas a existir y a actuar de una cierta manera.)

La contingencia, por su parte, es el estatuto de una cosa que, considerada en sí misma, sin referencia alguna a causas efectuanes extrínsecas, no implica razones que necesariamente sienten o excluyan su actualidad (cf. EOGD, iv, Df. iii). La posibilidad, en cambio, es el carácter de aquello que, concebido en relación con sus causas eficientes, revélase indeterminado en cuanto a su producción (cf. EOGD, iv, Df. iv).⁴

⁴ En el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, el Sefardí definió tres modalidades, sol.: la imposibilidad, la necesidad y la posibilidad. Imposible, en efecto, es aquello la existencia de cuya naturaleza (esencial) entrañaría una contradicción; necesario, aquello la inexistencia de cuya naturaleza implicaría una contradicción. Finalmente, posible es la naturaleza esencial cuya existencia o inexistencia no entrañarían contradicción alguna (cf. TIE, liii (volumen ii de las *Opera* de B. de Spinoza, p. 20/1-41). El *Tractatus de Intellectus Emendatione*, advertimos adicionalmente, no discernió los conceptos de posibilidad y contingencia. En el *Tractat. de Intellectus Emendatione*, la posibilidad no expresa sino la incertidumbre (o una incerteza en particular) de nuestra cognición respecto del orden y la conexión de los factores efectuanes y eficientes; incerteza que cesaría, y que se transfiguraría en irrefragable necesidad, como se dispusiere de *acceso* a un conocimiento exhaustivo de las causas de todos los hechos. Sea de esto lo que fuere, la posibilidad no cobra sentido sino en relación con los fingibles (y los correlativos fingentos). Respecto de las verdades eternas, en efecto,

Con arreglo al prominente cartesiano neerlandés Lambert van Velthuysen, el necessitarismo spinoziano conduce a una posición difícilmente discernible del pancosmismo (cf. *Epistolae*, xlii [p. 208/33-35]). Van Velthuysen, en acuerdo con el cual Spinoza adhirió al emanantismo, estableció que el emantantismo spinoziano no discrepa grandemente del pancosmismo, habitualmente nominado, por nosotros, cosmoteísmo. En conformidad con el médico de Rotterdam, Spinoza reconoció, ciertamente, la existencia de un opífice del cosmos. Empero, su enfoque importa un deletéreo necessitarismo, es decir, la postulación de un hado o necesidad indómitos e invulnerables (cf. *Epistolae*, xlii [p. 211/23]), obliterantes de los basamentos mismos de la vida moral:

Sed formara, speciem, ordinem mundi plane necessarium statuit, aequae ac Dei naturam, & aeternas veritates, quas extra Dei arbitrium constitutas esse vult: ideo etiam diserte pronunciat, omnia indomita necessitate, fatoque inevitabili evenire (*Epistolae*, xlii [p. 208/1-5]).

[Empero, estatuyó que abiertamente necesarios son la forma, la especie, el orden del mundo, tanto como la naturaleza divina y las verdades eternas, acerca de las cuales pretende que se han constituido fuera del arbitrio de Dios. Por lo tanto, también pronuncia claramente que todas las cosas advienen con indómita necesidad, y por inevitable hado.]

Asimismo, van Velthuysen refirióse al inexorable y universal necesitamiento implicado por la identidad del intelecto y la voluntad de Dios. Perspicazmente, el esclarecido antagonista del

la afirmación de la posibilidad no tendría sentido teórico alguno (cf. lo estatuido, relativamente al fictum, en el párrafo quincuagésimo cuarto del *Tractatus de Intellectus Emendatione*). Tanto menos se propende a cualificar como posible un objeto cualquiera, cuanto más adecuadamente se conocen los objetos (y las redes y concatenaciones acontecimentales). Posibilidad y adecuación del conocimiento guardan un nexo de variación concomitante de especie inversa. Cf. lo establecido, en *Tractatus de Intellectus Emendatione*, lviii (volumen ii de las *Opera* de Baruj de Spinoza, p. 22/12-15), en torno de la variación inversa de la capacidad ficcional y la potencia teórico-cognoscitiva según el sentido robusto de la expresión: *Transeamus nunc ad fisiones, quae versantur circa essentias solas, vel cum aliqua actualitate, sive existentiis simul. Circa quas hoc maxime venit considerandum: quod, quo minus intelligitur, eo magis percipitur, eo magis habeat potentiam fingendi. & quo plura intelliguntur eo magis illa potentia diminuitur* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*, lviii [p. 22/11-15]).

(Transitemos ahora hacia las ficciones que versan sobre las esencias solas, o bien con alguna actualidad o existencia simultáneamente. Respecto de las cuales ha de considerarse máximamente lo siguiente: que cuanto menos entiende la mente, y sin embargo más cosas percibe, tanto mayor potencia de fingir tiene; y cuanto más entiende, tanto más aminórase aquella potencia.)

Sefardí subrayó que Dios quiere la existencia de este universo misma necesidad con la cual *a priori* lo conoce, razón suficiente por la cual es absolutamente imposible que Dios permute su configuración. En este respecto, la doctrina cosmogónica spinoziana se ajusta cabalmente al deísmo, tal y como se perfiló hacia mediados del *Grand Siècle*. Tan imposible es Dios transgreda las leyes rectoras del universo, cuanto que que *veces* tres equivalgan a siete (cf. *Epistolae*, xlii [pp. 29-33]). Dios no puede, asimismo, concebir un universo distinto del existente (cf. *Epistolae*, xlii, [p. 212/5-11]). En conformidad con semejante radicalidad ontoteológica, existe un único mundo posible. Toda configuración alternativa de estados de cosas no responde a mundo posible alguno sino, antes bien, a uno o multivarios mundos fingibles, cuya imposibilidad sería atestiguada, por modo incontrovertible, en la medida en que se contare con exhaustiva *scientia entium naturalium*.⁵

Ningún atributo es ejemplificado por más de una substancia. Para todo atributo, el conjunto de sus ejemplificaciones substantivas es unimembre.

La existencia de Dios es expresada por una proposición necesariamente verdadera. El monismo intraatributivo de substancia es también recogido por una proposición necesariamente verdadera. La conjunción de ambas proposiciones conduce a la negación de la posibilidad lógica de la multitud de las substancias (y del correspondiente pluralismo de substancias). Este pluralismo es una tesis metafísica necesariamente falsa.

En la medida en que existe, el modo involucra la existencia y es impensable que, entonces, no exista. Que no exista en este lapso es imposible. En la medida en que existe, necesariamente

existe, y existe necesariamente. Si un modo no existe en el lapso T_2 , necesariamente no existe en él.

⁵El periodo de la crisis de la conciencia europea guardó similitudes ostensibles con el tardío renacimiento, en el sentido de que abrigó, asimismo, a detractores acérrimos de la subordinación teonómica de lo humano a lo preternatural. Idénticamente, depositó confianza, con exclusividad, en el hombre, al cual se transfiguró en la medida & todas las cosas (cf. Paul Hazard, 1935, vol. II: p. 289). La naturaleza devino, conceptualmente, el *élan vital* de los entes naturales todos, y del hombre en particular. Aquella cesó de representarse como un conjunto de efectos técnicamente subordinados a lo Divino.

Es imposible que un modo no exista en T_i , lapso el *cual su* existencia es afirmada por el orden de toda la naturaleza naturada, por cuanto este orden es una consecuencia ^{ora} inmediata, ora mediata de la divina esencia. El orden universal es único e inconcebible bajo otro aspecto. No admite alteración alguna. Si la admitiese, la esencia divina sería consistente con la alteridad.

Las cosas singulares son contingentes en cuanto su razón de ser es exterior a ellas mismas. Son absolutamente necesarias es ^{ja} medida en que su existencia o inexistencia ^{son} consecuencias de un orden universal.

Según santo Tomás de Aquino, John Bramhall, Juan Calvino (cf. *Institution de la Religion Chretienne*, i, xvi, ix [Calvin, 1957, i: p. 235]) y G. W. Leibniz, es menester distinguir la necesidad absoluta de la hipotética. Las cosas singulares involucran necesidad hipotética en la medida en que, bajo la suposición de su existencia, necesariamente existen. Esta necesidad dicese *composito sensu, no diviso sensu*.

En acuerdo con Spinoza, la condición de la existencia de la cosa singular no es contingente; es, antes bien, absolutamente necesaria, a fuer de necesariamente implicada por la necesidad de la naturaleza divina. Por otra parte, la contingencia es un mero *modus imaginandi* (cf. EOGD, ii, xliv). Si el orden universal es impensable en otras formas, es absolutamente necesario que lo individual goce de la existencia en el lapso en que compétele existir.

El principio de causalidad establece que todo x , donde por x hemos de inteligir estado de cosas, es el efecto de una cierta causa. Ontológicamente considerado, puede reformularse de la siguiente manera: Todo ser cuenta con una razón suficiente, la cual es o bien extrínseca, o bien intrínseca. En la medida en que es extrínseca, el ser es propio de un ente creatural; en la medida en que es intrínseca, es propio del *ens a se*.⁶

⁶En conformidad con *De Fato*, xiii, xxx, de M. T. Cicerón, Crisipo de Soles aseveró que algunos hechos son simples y otros, en cambio, *copiloto*. La fatalidad del hecho simple es absoluta: por ejemplo, *finitus est moriendi dies*. Empero la fatalidad de un hecho coordinado es la fatalidad propia de lo codestinado (*confatalis*). A propósito del determinismo, hagamos advertir críticamente que del principio de causalidad no se deriva que todo estado de cosas sea, por principio, consecuente resultante, por vía de condicionalidad o de implicación material, de la satisfacción de condiciones

2. La exégesis bíblica

*Nisi convictus fiero testimoniis Scripturarum
aut ratione evidenti [...]. victus **Stim** Scripturaru
a me adductis et capta conciencia fn verbis Dei;
revocare seque possum neque voto quicquam, sum
contra conscientiam altere seque Unzan riegue
integrum sit. Gott helf mir, Amen.
(M. Lotero: Deutsche Reichstagsakten unter Kai-
ser Karl V, p. 555 (edición de Wrede, vol. iil).
(A menos de que fuere convencido por testimonios
de las Escrituras o bien de una razón evidente (...)
vencido soy de las Escrituras por mí aducidas, y
cautiva está mi conciencia de la palabra de Dios.
No puedo ni quiero retractarme de cosa alguna,
toda vez que actuar contra la conciencia no es
seguro ni íntegro. Dios me ayude, amén.)*

En el Tractatus *Theologico-politicus*, la teología se define, no como una reflexión racional a propósito del dato preternaturalmente revelado, sino como la revelación misma, en cuanto informa el fin hacia el cual tienden las Escrituras (cf. Ttp, xv [pp. 184-185]). Lo anterior remite al tema de los dogmas de la piedad y la fe verdaderas, es decir, legítimas.

Theologiam enim sic acceptam, si ejus praecepta sive documenta vitae spectes, cum ratione convenire, & si ejus

factuales antecedentes y de (conjunción lógica) condiciones nómicas. Del principio de causalidad, por consiguiente, no se desprende -no, cuando menos, *eo ipso*- que todo estado de cosas goce de determinación (por razón de lo cual habría de consistir, *de* ine, en una condición factual consecuente implicada por la conjunción de condiciones factuales antecedentes [=iniciales] y de condiciones nómicas [nomotéticamente enunciabiles]). El principio de causalidad limitase a establecer que, para todo x, donde 'x' es denotativa de un estado cualquiera de cosas, x es causado por otro (=y); o, por mejor decir, que para todo x, donde 'x' es designativa de un objeto cuya existencia posee un comienzo en el tiempo, x es causado por otro (=y). Así, pues, el principio de causalidad no excluye, por sí mismo, la posibilidad de que una causa singular principie, por sí misma, una concatenación causativa. En esta medida, del reconocimiento del principio de causalidad no se infiere, concluyentemente, que la única causalidad posible sea la causalidad determinante, ni que la causalidad por la libertad sea imposible. Por consiguiente, cabe asumir, *sine contradictione in adiecto*, la libertad de albedrío, la cual, en cuanto rectamente conceptuada, consiste en la posibilidad de que, aun cuando la totalidad de las condiciones necesarias, de especie extrínseca, de un acto individual de una substancia singular de naturaleza racional (=un ente personal), haya sido satisfecha, el susodicho acto podría no derivarse. Aquél solamente se derivará, con una cierta irresistibilidad, siempre y cuando las condiciones factuales extrínsecas sean satisfechas y, por añadidura, lo sea la condición intrínseca de especie volitiva. La presente consideración no es spinoziana sino propia del autor de estas líneas.

intentum et finem, nulla in re eidem repugnare comperies, propterea omnibus universalis est. Quod ad. totam Scripturam in genere attinet, jara etiam cap..VII ostendimus, ejus sensu ni ex sola ejus historia, et non ex universal' historia Naturae, **quae** solius Philosophiae fundamentum est, determinandum esse; rte, nobis morara injicere debet, si postquam ejus verum sensum sic investigavimus, ipsam hic illic rationi repugnare comperia, nus Crtp, xv [pp. 185/2-185/10]).

[Pues, así asumida, la teología, como repares en (el hecho de que) sus preceptos, esto es, sus enseñanzas, convienen con la razón Y como (prestes atención) a su propósito y fin, no descubrirá; que repugne a la cosa misma, por causa de lo cual para todos es universal. Aquello que a la Escritura toda en género concierne' como ya lo hemos manifestado así, también, en el capítulo VE su sentido ha de determinarse a partir de su sola historia y nO (a partir) de la historia universal de la naturaleza, la cual es el exclusivo fundamento de la filosofía. Tampoco debe retardamos (el hecho de que), después de que hayamos investigado su verdadero sentido, descubramos que ella misma repugna, en este respecto y ocasión, a la razón.]

Notorio es que el sentido de las Sagradas Escrituras es exclusivamente aprehensible, con rectitud, a partir de la consideración de su sola historia, y no a partir de la historia universal de la naturaleza. La referida historia es una historia textual, toda vez que concierne a productos textuales, los cuales ameritan la operación hermenéutica. El exclusivo método apropiado para aproximarse, con rigor científico, a las Escrituras, es el filológico; puntualmente, el histórico-crítico. Así, pues, el quehacer hermenéutico es ajeno, *stricto sensu*, a la filosofía, cuyo registro es epistémicamente robusto, y cuyo exclusivo fundamento es la historia de la naturaleza. Ciertamente, el autor neerlandés pensó, al escribir lo anterior, en la *philosophia naturalis*, no en la *metaphysica*. Idénticamente, hagamos observar que el registro retórico de la religión es la obediencia.

En conformidad con el capítulo xv, la filosofía y la teología son disciplinariamente autónomas y, por ello, no interfieren recíprocamente. Por '*theologia*' no inteligimos una hermenéutica alegórica ni una pseudorracionalización de los *dogmata fidei*, o sea, de la infraestructura subyacente bajo estos.

A los dogmas de fe se hace referencia en el capítulo catorceno. Los dogmas son las condiciones necesarias de la fe *quatenus obedientia*:

Ad fidem ergo catholicam ea solummodo dogmata pertinent, quae Deum obedientia absolute ponit, et quibus ignorantibus, obedientia est absolute impossibilis (Ttp, xiv [p. 177/8-10]). [Luego, pues la obediencia es absolutamente imposible.]

Los dogmas se pormenorizan en las páginas 177 y 178 del *Tractatus Theologico-Politicus*:

1. El primero de ellos es el atalente a la existencia de Dios.
2. El segundo es la afirmación de la unicidad divina.
3. El tercero, la aserción sobre la ubicuidad del omnipotente.
4. El cuarto, la afirmación del derecho y el dominio supremos de Dios sobre todo ente creado. En cuanto soberano, Dios es titular de la deidad. Advertamos, marginalmente, que, en conformidad con el cuarto capítulo, tanto acontece sobreviene por el absoluto beneplácito y por gracia singular de Dios.
5. El quinto dogma de fe asevera que el culto y la obediencia a Dios consisten en la justicia y en la caridad, esto es, el amor hacia el prójimo.
6. El sexto dogma declara que cuantos actuaren en acuerdo con esta razón del vivir, serán salvos; y que cuantos vivieren bajo el imperio de los placeres, se extraviarán.
7. El último estatuye que Dios condona sus pecados a los penitentes:

[...] is revera Christum secundum spiritum novit, et Christus in eo est. Atque haec omnia nemo ignorare potest apprime cognitu necessaria esse, ut homines, nullo excepto, ex praescripto legis supra explicato, Deo obedire possint, nam horum aliquo sublato, tollitur etiam obedientia (Ttp, xiv [p. 178/10-13]).

[(...) éste mismo según el espíritu conoció a Cristo, y Cristo está en él. Y nadie puede ignorar que todas estas cosas, sobre todo, son necesarias en punto a conocimiento; en forma tal que los

hombres, ninguno exceptuado, por la prescripción previamente explicada de la ley pueden obedecer a Dios, pues suprimido alguno de estos, oblitérase también la obediencia.]

Cuando discurrimos filosóficamente y prescindimos de los teologómenos, hemos de renunciar, asimismo, a los términos teológicos, los cuales suelen ser inaplicables a Dios (cf. *Epistolae'* xxiii). Aquello que aquí se asevera, corresponde a la doctrina sustentada en *Korte Verhandeling, i, vii*, a propósito de los atributos que no pertenecen a Dios.

Spinoza reparó, con incontrovertible acuidad, en el condicionamiento sociocultural y sociohistórico del proceso de descodificación de la imagen acústica. Operó el anterior análisis en sus pesquisas metodológicas alusivas a la hermenéutica del texto bíblico veterotestamentario, situadas en el capítulo séptimo del *Tractatus theologico-politicus*. Según el Sefardí, las Sagradas Escrituras deben abordarse con la objetividad e imparcialidad propias de las ciencias naturales, por lo cual su estudio debe principiar con la elaboración de una historia, correlativa de las historias naturales.

(A) Primeramente, el exégeta ha de conocer la naturaleza y propiedades gramaticales de la lengua hebrea, en la cual escribiéronse las Escrituras. Lo primero debe consistir, por consecuencia, en el estudio de la morfología y de la sintaxis de la lengua sacra. Idénticamente, el cultivador de esta disciplina ha de ocuparse de la dimensión semántica de los vocablos empleados por los múltiples autores de los libros sacros, del conjunto de las posibles significaciones de las voces y, finalmente, de los usos comunes. Lo anterior remite, obviamente, al abordaje de la lengua en su dimensión léxica y, asimismo, diacrónica, toda vez que el caudal léxico de las lenguas se actualiza históricamente. El autor reparó en la necesidad de contar con una lingüística diacrónica.

Lo anteriormente aseverado se aplica no solo a los exégetas de las Escrituras veterotestamentarias, sino también a los de las neotestamentarias, en consideración de que los autores de éstas últimas harto frecuentemente hebraizaron (cf. *Tractatus theologico-politicus*, vii, p. 100/6-7 [citamos con arreglo a la edición de C. Gebhardt: Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925]).

(B) En segundo lugar, deben sistematizarse las proposiciones de los autores de los textos precisarse las contradicciones aparentes entre asertos distintos (d. *Tractatus theologico-politicus*, vii [p. 100/8-12]).

(C) En tercer lugar, debe realizarse un estudio sistemático a propósito de la educación, opiniones, hábitos, propensiones, etc., de los enunciadores, tanto como acerca de las circunstancias y cualidades de los enunciatarios. Hemos en presencia de la recomendación de que se conozcan los condicionamientos sociohistóricos y socioculturales de la producción textual y, asimismo, la especificidad retórica del texto sagrado, redactado por enunciadores particulares en orden a enunciatarios idénticamente específicos, dotados de recepción por ciertas y determinadas. Los autores de los aludidos textos supieron aplicar, inmejorablemente, el principio retórico de acomodación (cf. *Tractatus theologico-politicus*, vii [p. 101/26-29]).

En inmediata conexión con lo anterior, advertimos que exclusivamente los obtusos teólogos socinianos¹ parecen no

1 Los socinianos se desempeñaron como legatarios en el seno de la corriente heterodoxa liberal y no retribucionista. Concibieron, en forma no retribucionista, la redención operada por el Ungido. En relación con la historia del unitarismo, advertimos que floreció en Transilvania durante el gobierno de Jasnos S. Zápolya. La predicación unitarista principió en Transilvania el 1553, por obra de Francesco Stancaró. Su campeón antonomástico fue Giorgio Biandrata, establecido en Transilvania desde 1563. Su afamado alegato antitrinitarista, intitulado *De falsa et vera unir. Dei Patris, Filii et Spiritus sancti Cognitione. Libri duo*, fue concluido el 1567. Entre los reformados radicales italianos, Cebo Secundo Curione especuló, con ribetes y tintes imprecisamente panteístas, acerca de los nexos entre las dispensaciones de la deidad (cf. O. H. Williams, 1983: p. 693). Curione polemizó contra el trinitarismo no porque haya sido un racionalista, sino por mor de su propensión hacia el misticismo, visible en su *Araneus*.

El unitarismo sociniano o adeuda a la reflexión teológica de dos heterodoxos sieneses, *sed*: Lelio (1525-1562) Socino y su sobrino, Fausto Socino (1539-1604). Fausto Socino sistematizó la doctrina subordinacionista de los unitaristas italianos. Toda su obra se incluyó en la *Bibliotheca Fratrum Polonanim* (cf. J. Barón Fernández, 1989: p. 434). Asimismo, el menor de los Sozzini aspiró a propiciar la armónica unión de los antitrinitaristas europeos. En 1580. reunió a los adeptos del unitarismo en Rakov, en una suerte de sínodo subordinacionista. Su gestión se malogró y Socino fue objeto, ulteriormente, de severísimas persecuciones por parte de los teólogos y feligreses trinitaristas (cf. Barón Fernández, 1989: p. 434). El socinismo reconoció honestamente la dependencia cabal de su teorización sobre el Hijo respecto de los precedentes teológicos sentados por Arrío, el abad Joaquín, Desiderio Erasmo y el sabeliano Miguel Serveto, entre otros antemurales del unitarismo (cf. *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti* [Istituto della Enciclopedia Italiana, Fondata de Giovanni Treccani, Roma, 19501, xxxiv, p. 719]). Un sacramentista como Bernardino Ochino concibió la cena como conmemoración de la ejemplar muerte del Cristo. Hubo, aquí, un puntual influjo sobre *de* la doctrina de Juan de Valdés acerca de la redención, doctrina no retribucionista de la redención crística (cf. Williams, 1983: p. 700). Fausto Socino despojó a sus reflexiones teológicas del espíritu de pretematuralidad, y asumió una valoración ortopráctica de la fe y las Sagradas Escrituras. No obstante, no omitió atribuir verdad histórica a estas. En la obra del sienés no se operó discernimiento alguno entre las religiones vulgar y filosófica, imperiosa en las construcciones antropológicas de Filippo Giordano Bruno da Nota (1548-

haberse percatado de que las Sagradas Escrituras se expresa frecuentemente por modo humano, y encubren parabólicamente los sentidos literales (cf. *Epistolae*, xxi). La plebe, destinatario principal de las Sacras Escrituras, es objeto de una interlocución con apariencia antropomórfica (cf. *Epistolae*, xix Aquélla, en efecto, es ineptísima para la aprehensión de las cosas sublimes (cf. *Epistolae* [p. 92/13-141]). De ahí la necesidad del transvestimiento.

En la epístola vigésima primera de su *Correspondencia*, Spinoza objetó, contra la teología de la falta y el pecado, que su articulación discursiva incurre en la falencia de teoantropismo (cf., asimismo, Ttp, vii [p. 101/18-22]):

Porro quoniam Moses clare docet, Deum esse zelotypurn, nec ullibi docet, Deum carere passionibus sive animi pathematis, hinc plane concludendum, Mosem hoc ipsum credidisse aut salten, docere voluisse, quantumvis hanc sententiam rationi repugnare credamus.

[Además de esto, por cuanto Moisés claramente enseña que Dios es celoso, y en ningún lugar enseña que Dios carece de pasiones o de afecciones del ánimo, abiertamente ha de concluirse, a partir de lo anterior, que Moisés haya creído esto; o, cuando menos, que haya querido enseñarlo, aun cuando creamos que esta sentencia repugna a la razón.]

No hemos de buscar, en las Sagradas Escrituras, la ciencia, sino la exhortación a la obediencia. El anterior presupuesto dificulta, por supuesto, la intelección de porqué es imposible que las Escrituras, exegéticamente abordadas con rectitud, contengan referencias fundadas a auténticos milagros. Parece que el autor, como por vía de inadvertencia, haya permitido, a sus

1600), Lucillo Vanini da Taurisano (1586-1619) y Bamj de spino. (cf. c. Galcet CaRietú. pp. 104, 105, nota 137). Como sabemos, desde la perspectiva del Amstelodamense las Escrituras aparecen como teóricamente inaceptables (cf. Gallicet Calvetti, 1968: p. 105, nota 137). Las Escrituras son históricamente verdaderas, no alegórica ni parabólicamente tales. Bajo el influjo del heterodoxo español Juan de Valdés, los reformados italianos procedieron a concebir el cruento sacrificio del Cristo. no como una indemnización ni como una justificación cósmica, sino en cuanto signo incho del amor redentor y regenerativo de aquel. Hubo, en este contexto, una ruptura con tesis que algunos de los padres de la iglesia y que Anselmo de Aosta llegaron a la posteridad (cf. 1983: p. 614), relativamente a la teología de la expiación. Los reformados radicales de cara a la doctrina elaboraron una doctrina de la redención desde la perspectiva de la cual los conceptos y las tesis de la expiación forense, el sacrificio vicario. etc., carecen de cabida (cf. Williams, 1983: p.685). Idénticamente, semejante enfoque del sacrificio del Cristo despojó de sentido a la teorización teológico-dogmática en tomo de la justicia imputada, esencial para la reforma magisterial.

convicciones epistémicamente robustas, orientar su aproximación a las Escrituras y substanciar una interpretación racionalista, teóricamente saturada.

Ha de externarse, ahora, una admonición: no han de confundirse los órdenes exegético y veritativo. Por ello mismo al practicar la exégesis, el hombre de ciencia ha de desatender lo atañente al establecimiento de los valores aléxicos de los asertos. No debe confundir, en efecto, el sentido y la verdad. Cuando inquiera a propósito de los sentidos, ha de inquirir en tomo de las significaciones de los vocablos, en conexión con las solas sagradas Escrituras, a saber: *sola scriptura*. En este orden de cosas, la reflexión teológica deviene teológico-positiva, no teológico-especulativa (cf., en conexión con la diferencia de los sentidos de 'teología positiva' y 'teología especulativa', la obra de Henri Gouhier: *La pensée religieuse de Descartes* [Librairie Philosophique Joseph Vrin, Paris, 1972]).

La exégesis no ha de supeditarse a la intelección teórica. Así, pues, la afirmación de que "*Deus est ignis*" equivale semánticamente a "*Deus est zelotypus*", no se cimienta sobre la previa exclusión, apodícticamente fundada, de que tenga sentido cognoscitivo predicar, de un agente asomático e infinito como Dios la determinación formal concreta y sensible de lo ígneo. Antes bien, asumir la referida ecuación semántica implica adecuarse a un contexto prolativo. Como se repare en la sola significación de los vocablos empleados, habrá de confesarse paladinamente la ininteligibilidad especulativa de lo expresado. Respecto de la razón, muchos de los asertos bíblicos son cabalmente refractarios. Prepondera, en el marco de la reflexión metódica de Spinoza, la exigencia de la interpretación inmanente, i. e., *sola scriptura*, solamente supeditada a las peculiaridades del texto por interpretar.

Cuanto sea, en lo particular, obscuro, confuso y ambivalente, debe elucidarse, en la medida de las posibilidades de la elucidación contextual, a partir de la doctrina misma acopiable en las propias Sagradas Escrituras, la cual entraña universalidad. Los contenidos de las Sacras Escrituras deben esclarecerse a partir de ellos mismos. Como hubiere aparentes contradicciones o tensiones irresueltas entre textos, deberán obliterarse en consideración de la oportunidad, el tiempo, la especificidad del enunciatario, etc.

La historia bíblica, en conformidad con el Sefardí, sistematiza los dogmas proféticos y, en general, las opiniones sustentadas por los autores de los textos escripturísticos. Por conducto de la inducción, procede a derivar universales dogmáticos, h. e., la doctrina omnipresente en las Sacras Escrituras. Educidos los susodichos universales, el exégeta principia el curso deductivo de su elaboración discursiva, con el propósito de derivar elementos judicativos de menor universalidad, entre los cuales figuran los enunciados de carácter parenético, prescriptivo, orético en general, etc. Los enunciados de las doctrinas morales pertenecen al dominio de los asertos de universalidad menor (cf. *theologico-politicus*, vii [pp. 102, 103]). Los enunciados moralmente regulativos, atingentes a conductas virtuosas (que no pueden realizarse sino en ocasiones concretas), remiten al orden de lo representacional conativo (=práctico).

El Amstelodamense advirtió que las discrepancias existentes entre los autores de los textos bíblicos jamás conciernen a lo específicamente moral. Las existentes refiérense, con exclusividad, a los dogmas especulativos (cf. *Tractatus theologico-politices*, vii [p.104]).

* * *