



STEVEN NADLER, *Un libro fraguado en el infierno. El Tratado teológico-político de Spinoza*, traducción de Manuel Abella, Trotta, Madrid, 2022. ISBN 978-84-1364-058-7, 344 páginas.

El presente trabajo constituye una reseña extensa del último libro publicado en Trotta por el filósofo americano Steven Nadler (2022): *Un libro fraguado en el infierno. El 'Tratado teológico-político' de Spinoza*. En él, Nadler muestra la actualidad que tiene el *Tratado* spinoziano para los actuales Estados democrático-liberales, en especial en lo relativo a la situación de los derechos de la filosofía como pensamiento libre dentro del Estado y sus tentáculos, así como en lo relativo a la función moderadora que desde Sócrates ha tenido la filosofía con respecto a las tentaciones que han tenido ciertos sectores fundamentalistas de algunas religiones (especialmente del judeocristianismo y una interpretación tergiversada de sus Sagradas Escrituras) que, saliéndose de su terreno natural, han querido constituirse como instituciones de control político de la sociedad, incluyendo el control sobre el libre pensamiento. El *Tratado* de Spinoza no tenía como finalidad en sí mismo presentar una interpretación libre de la Biblia, exegética y científica, que escandalizase a diversos sectores religiosos de la época —tanto como para considerarlo un “libro fraguado en el infierno”, escrito por el propio enemigo de Dios—, sino más bien emplear la crítica bíblica para mostrar cuán pernicioso podía ser para su “amada república” que los “eclesiásticos” —especialmente el fundamentalismo calvinista— llegaran al poder, lo cual supondría un peligro para las libertades y derechos de los ciudadanos que no comulgan con ninguna religión. Así, Spinoza quería alertar a las clases altas y cultas, independientes de toda religión, de que el Estado libre y la protección de los derechos de los ciudadanos —en especial, del ejercicio libre de la razón y el pensamiento, así como de su expresión pública— estaba en peligro para los dirigentes mismos políticos si llegaban al poder los eclesiásticos calvinistas. El entramado y trasfondo del *Tratado* es el problema teológico-político, y por eso la finalidad de su autor es abarcar este problema, para lo cual empleó como herramienta la crítica bíblica con el fin de desacreditar a los intérpretes fundamentalistas de la Biblia, intérpretes que la empleaban ilegítimamente tanto para promover su propia llegada al poder político como para imponer (al modo de los antiguos Estados teocráticos) una religión oficial del Estado. Sin duda, el enemigo principal de Spinoza en el *Tratado* es el mismo que le expulsó de la sinagoga a los 23 años y el que estuvo presente durante toda su vida: los falsos intérpretes de la Biblia, auto-instituidos falazmente como representantes de Dios.

Pero cuando se trataba de la literatura sagrada y las obras de la alta cultura, por ejemplo, del estudio de la Torá o de la lectura de literatura dramática, los «hebreos de nación portuguesa» —muchos de los cuales tenían, en el mejor de los casos, un conocimiento meramente rudimentario del hebreo— solían acudir a libros en español. Pero ya leyeran la Biblia en español, hebreo, latín o neerlandés, todos los contemporáneos de Spinoza, al igual que las generaciones precedentes, partían de un presupuesto categórico en torno al origen de la obra. En Ámsterdam, calvinistas,

luteranos y judíos —como también los católicos, que para evitar hostigamientos seguían celebrando su culto en casas privadas— creían que la Biblia tenía un origen divino. Su autor era literalmente Dios. Y las sentencias de la obra trasmitían sus pensamientos y mandatos, y describían sus acciones de forma fidedigna (aunque, en ocasiones, metafóricamente).¹

¿Son las premisas de la Ilustración realmente triviales? ¿Es realmente la Ilustración un adversario que hay que desdeñar? Si, por el contrario, la fe en la creación del mundo, en la realidad de los milagros bíblicos y en el carácter absolutamente vinculante y fundamentalmente inmutable que la Ley adquiere de su revelación en el Sinaí es el fundamento de la tradición judía, habrá que decir, entonces, que la Ilustración ha minado el fundamento de la tradición judía. En efecto, eso fue lo que trató de hacer desde el principio la Ilustración radical —pensemos en Spinoza—, con plena conciencia y deliberación. En cuanto a la Ilustración moderada, ha caído en tal descrédito por su intento de mediar entre la ortodoxia y la Ilustración radical, entre la fe en la Revelación y la fe en la autosuficiencia de la razón, que ya no la puede salvar ni el más preciso de los juicios históricos.²

Spinoza, así presentado por Strauss en un escrito no dedicado a él, luchaba contra un mundo que ya no existe. No solo no existe, sino que se piensa que nunca existió: nunca tuvo crédito; más bien, nunca se le debería haber concedido crédito. Quitarle todo crédito implica no la subversiva actitud de criticarlo, sino de aislarlo, ignorarlo, desecharlo directamente, no escucharlo; hacer como que no existe. Así, quienes se dedicaron a contrarrestarlo, atacarlo, reprocharlo... tampoco gozan de crédito. Spinoza incluido. Por eso la Ilustración entró en decadencia: “sus premisas eran triviales”, para un modernismo postilustrado. Strauss se cuestiona y duda de que realmente fueran triviales. Por eso vuelve sobre pensadores como Maimónides o Spinoza. La cita, extraída de un escrito importante en su carrera —*Filosofía y Ley* (1935)—, aparece en el centro de su polémica sobre el modernismo postracionalista que cree que la Ilustración en realidad luchaba contra un enemigo inexistente; un fantasma, una ficción mental. ¿Criticar el judaísmo, entendido como afirmación radical de la pretensión de la “revelación del Sinaí”? ¡Eso es absurdo! Porque una crítica tal estaría concediendo un mínimo crédito a su contrincante. ¿Y quién puede conceder hoy crédito a la pretensión ultraortodoxa, fundamentalista del judaísmo: la revelación histórica en el Sinaí? ¿El complejo y largo ejercicio de Spinoza contra el judaísmo fundamentalista —que cree en la revelación literal en el Sinaí— ya nunca más tiene importancia?

Ser racionalista ilustrado en un contexto histórico y biográfico-familiar judío implicaba, de alguna manera, tomarse en serio la pretensión judía de que la Biblia es Palabra de Dios y de que es verdadera y única revelación divina. Spinoza sí lo tomó en serio, tanto como para entregarse a la labor de pensarlo en serio y “hasta el final” a pesar de las continuas represalias violentas contra su persona.

La primera vez que leímos el *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza no entendimos nada. No lo leímos completo, porque no había manera de entender el hilo argumentativo y se hacía muy complicado seguir la lectura. Preguntamos a un profesor de filosofía —el que nos había exigido leerlo (o más bien, estudiarlo para la correspondiente evaluación) como parte de una tarea escolar— de qué trataba exactamente el libro. El profesor nos dijo algo sorprendente: el libro de Spinoza trata

¹ STEVEN NADLER, *Un libro fraguado en el infierno. El Tratado teológico-político de Spinoza*, traducción de Manuel Abella, Trotta, Madrid, 2022., p. 163. A partir de aquí la citación de la paginación del libro se realizará en el cuerpo del texto.

² LEO STRAUSS, “Filosofía y Ley”, en *El Libro de Maimónides*, ed. de Antonio Lastra y Raúl Miranda, Pre-textos, Valencia, 2021, p. 45

de la “libertad de filosofar” (la *libertas philosophandi* de la que habla Steven Nadler en el capítulo 9 del libro que reseñamos), que en el contexto de Spinoza era muy problemática y que no se entiende como en nuestro contexto europeo, cuatro siglos después. “De hecho, como lo entendemos nosotros, ise lo debemos a Spinoza! Además, ilo dice en el subtítulo!”. Entonces le preguntamos: ¿libertad de filosofar? ¿Por qué entonces un título con la palabra “teología” y más en concreto “teología política”? ¿A qué viene esto?

Todavía no lo sabíamos, pero el problema era el contexto biográfico y biopsicológico en el que estábamos leyendo el libro: una asignatura de filosofía. ¡El tratado de Spinoza va mucho más allá, concierne a cuestiones que no se pueden agotar en un aula de filosofía! Pero no solo va mucho más allá, sino que se fragua en un contexto muy distinto. Tan distinto, que supone un libro “incendiario” (como dice la reseña del libro de Nadler en *Booklist*). ¿Es que no ha había habido anteriores críticas filosóficas y racionalistas a la Biblia? Sí (y el propio Spinoza las cita, sin hacerlas pasar por suyas propias, pero el racionalismo de Spinoza con respecto a la Biblia tiene algo de peculiar, que se percibe a lo largo del *Tractatus*: quiere ser un *racionalismo bíblico*, no un *racionalismo anti-bíblico*. ¡Esto, en la época, es un *totum revolutum*! Es decir, es desordenar las cosas, el estado aceptado de las cosas, poner una pizca de controversia: poner en jaque a los “dioses de la ciudad”. ¿Qué si no hacía la filosofía en sus orígenes, Sócrates en los diálogos de Platón?

Pero el libro de Spinoza hoy ya no se ve, desde la propia exégesis *confesional*, como un *totum revolutum* —como sí lo vieron en su tiempo, sobre todo quienes *amaban la Biblia* pero lo hacían conforme a sus conceptos, prejuicios y asunciones culturales y biográficas, ajenas totalmente a las de la Biblia, y por ello la amaban de manera *fundamentalista*. No se percibe desde dentro como un elemento causante de *desorden*, sino como una aportación fundamental, como nadador a contracorriente que abrió camino en un río lleno de obstáculos para demostrar la verdadera naturaleza (posiblemente divina también para Spinoza, que siguió manteniendo la creencia en Dios y no cabía en su mente la inexistencia de Dios, si tenemos que juzgar su pensamiento a la luz del *Tractatus*) de la Biblia.

Sin embargo, como detalla Nadler en distintos momentos de *Un libro fraguado en el infierno*, del mismo modo que había lectores y eruditos de la Biblia en el tiempo de Spinoza que alzaron la voz contra él y no solo la voz sino acciones que hoy sin duda calificaríamos como violencia —tanto como para calificarlo no solo como un “libro incendiario”, sino como un libro escrito por el mismísimo enemigo de Dios, de donde viene la afirmación de que fuera un libro escrito literalmente “en el infierno”—, también ha habido lectores ideológicos de Spinoza que no lo han comprendido o más bien no han querido comprenderlo, o simplemente, por su ideología, no lo han podido comprender, porque no han podido quitarse sus propias gafas y entender lo que Spinoza *decía por sí mismo en el texto*.

La obra de Nadler está constituida por 10 capítulos, los cuales están precedidos de un apartado sobre las siglas, una nota sobre el texto (el *Tratado* de Spinoza), un prólogo y los agradecimientos.

El título de los capítulos se corresponde con los temas fundamentales del *Tratado*:

- Prólogo (al igual que el *Tratado* de Spinoza; cap. 1)
- El problema teológico-político (en el sentido en que lo plantea Spinoza, aunque el nombre variará posteriormente; cap. 2)
- Rasphuis (cap. 3)
- Dioses y profetas (cap. 4)
- Milagros (cap. 5)

Escritura (cap. 6);
El judaísmo, el cristianismo y la religión verdadera (cap. 7)
Fe, razón y estado (cap. 8)
Libertad philosophandi (cap. 9)
La embestida (cap. 10).

La obra de Nadler es, así, una *introducción* a las temáticas esenciales del *Tratado* de Spinoza, originalmente publicado en latín en 1670.

Nadler es profesor de filosofía y conocido por anteriores obras sobre Spinoza, como el recientemente disponible en castellano *Spinoza. Una vida* (2021).

Tras las palabras citadas más arriba extraídas del Prólogo, Nadler realiza una afirmación que sintetiza el contenido del libro y define su *espíritu*:

El *Tratado* es también uno de los libros más importantes del pensamiento occidental. Spinoza fue el primero en sostener que la Biblia no es literalmente la palabra de Dios, sino más bien una obra literaria humana; que la «verdadera religión» no tiene nada que ver con la teología, las ceremonias litúrgicas o el dogma sectario, sino que consiste en una única norma moral: el amor al prójimo, y que las autoridades eclesiásticas no deberían desempeñar papel alguno en el gobierno de un Estado moderno. Insistía también en que la Divina Providencia no es otra cosa que las leyes de la naturaleza, que los milagros (p. 17).

Pero ¿es que existe hoy algún exegeta bíblico que no comulgue con lo que dice Spinoza? Naturalmente que no, a la luz de lo que el propio Magisterio ha dicho sobre la Biblia en distintos documentos. Pero Spinoza vivió en otro tiempo, en el que poner en duda la *forma en que se concebía la inspiración* de la Biblia (duda que hoy se secunda por parte de la exégesis bíblica confesional y, por tanto, le da la razón a Spinoza) al modo de un documento “inerrable” (término ya abandonado por parte del Magisterio) constituía un “escándalo” para el fundamentalismo bíblico (sea cual sea la religión o la confesión en que se dé este fundamentalismo).

En el tiempo de Spinoza, todavía no había habido una revolución, una “Ilustración” en el mundo de los estudios bíblicos. El documento citado de 1993 de la Pontificia Comisión Bíblica en realidad estaba dejando asentado en el Magisterio de la Iglesia lo que era ya casi un siglo de Ilustración bíblica en la iglesia latina, en la que ocurrió tardíamente, en la medida en que el protestantismo le llevaba más de un siglo de ventaja.

Así, en realidad, no se debe a la naturaleza real de la Biblia el hecho de que Spinoza fuera perseguido y se le dijera que se equivocaba, sino al precario estadio de la interpretación bíblica en que se encontraba en el siglo XVII. En otro tiempo, hasta el fin de la Patrística, la Biblia fue, como afirma hoy el Catecismo, “el alma de la teología”.

Así, la crítica mordaz y persecución que recibió Spinoza por parte de los “defensores de la Biblia” no era en realidad representativa de los contenidos y realidad de la Biblia en sí misma, sino que era más bien una muestra de la mentalidad fundamentalista de la época, que no se corresponde con la naturaleza de la Biblia misma.

Además, esto tiene que ver con la diferencia que hoy se hace claramente entre el *origen histórico humano de la formación* del texto bíblico y la *forma divina (que sigue siendo un misterio e incomprensible; un “Mysterium Tremendum”)* en que ocurre la Inspiración.

De hecho, como hemos dicho, la Pontificia Comisión Bíblica tacha como enemigo principal de la Palabra de Dios la interpretación fundamentalista de la Biblia porque, erigiéndose representativa de qué es la Biblia y de cómo hay que leerla, hace

mucho más daño que quien abierta y sinceramente dice que no cree que la Biblia sea Palabra de Dios ni que contenga revelación divina alguna. Al menos esta posición es sincera, tan sincera como la verdadera fe: es una sinceridad a nuestro juicio equivocada, pero al menos es sinceridad, algo que está por encima de lo que el Antiguo Testamento y especialmente Jesús llama “falsos profetas”, todos aquellos que se erigen como representantes de Dios, de la Biblia y la Iglesia y en realidad son sus peores enemigos con o sin conciencia de ello.

Spinoza se inserta ya en la discusión que caracterizará al método histórico-crítico, especialmente en lo relativo al origen del contenido de los libros que llamamos “Pentateuco”. En el *Tratado* aparecen múltiples alusiones y en una página lapidaria para la época por los métodos de exégesis que emplea, Spinoza afirma: es imposible que Moisés haya escrito el Pentateuco. La razón que da la toma de un antiguo erudito judío: si en el Deuteronomio se narra la muerte de Moisés, ¿cómo va a ser Moisés el autor del relato de su propia muerte? En caso de ser el autor, no sería entonces histórico lo que está narrando, sino literario. En caso de no ser su autor, se podría entonces sostener que es histórico lo que narra (que sucedió realmente). ¿O es que es como el protagonista del *Cantar del Mio Cid*, que ya muerto sigue conquistando?

En el Prólogo del libro seguimos teniendo las pistas fundamentales para entender a dónde nos quiere llevar Nadler. Primero, sitúa históricamente o más bien reconstruye (y toda reconstrucción no es una reproducción literal del pasado, sino una reinterpretación de lo sucedido a partir de lo que testimonian los documentos del presente) la situación holandesa de las personas que se interesan por el *Tractatus* en un sentido negativo: ven en él un peligro. Pero, a nivel caritativo, a nivel de organización humanitaria, la iglesia y el judaísmo no necesitan realmente amparar sus acciones ni tener que dedicarse a realizar apología de su fe mediante la exigencia de crítica, eliminación o como mínimo de retractación a los que consideran apostatas y personas peligrosas para la fe por sus ideas. La libertad de expresión y de pensamiento nunca va a superar a la realidad: la ficción del pensamiento crítico de la Biblia en realidad nunca a va poder salir del orden de la vida en el que se encuentra ya. Así, por ejemplo, Spinoza vivió en sus propias carnes la persecución, la miseria, tener que abandonar sus orígenes en España, por los edictos contra los judíos que se habían mantenido como judíos pero que externamente habían abjurado de su fe puramente judía para pasar a ser una fe (públicamente) cristiana.

El libro de Nadler tiene el estímulo clásico de esta forma de entender la historia de la filosofía. Se plantea sencillamente como una *introducción* a los contenidos del *Tractatus*, reconociendo su valor y su importancia para el presente. Esto significa reconocerlo como libro clásico, sobre el que poco o nada se puede añadir; más bien, como los creyentes reconocen con la Biblia, es un libro que “simplemente” hay que actualizar. Entrecomillar “simplemente” significa tener presente y tener conciencia de lo difícil que es esto, debido a la distancia temporal y a los cambios históricos en los contextos.

Hoy Spinoza, como en seguida veremos, es un referente pionero de la historia de la exégesis bíblica científica *confesional* (tanto judía como cristiana). Por eso, sigue habiendo dudas —por lo menos dudas razonables, aunque no tengan una base en la certeza— respecto a su *intención última* del *Tractatus*: ¿se trataba de desprestigiar totalmente la Biblia como Palabra de Dios, o más bien, como han hecho quienes han defendido a Dios y la Biblia hasta el final como Palabra de Dios, de quitar a los falsos profetas, a los falsos representantes, a los que estaban malogrando y malinterpretando la Biblia, sin hacer favor alguno a su componente divino? Más aún, sin Spinoza no habría aulas de filosofía hoy en el sentido en que hoy las comprendemos. Porque la clave está en cómo “se fragua” el libro, que es el tema que le interesa a Nadler.

En el *Tractatus*, Spinoza está hablando de filosofía en un contexto muy problemático a nivel vital e histórico. Y de eso trata *Un libro fraguado en el infierno* de Steven Nadler: ¡del contexto real en el que nace el libro, la vida de Spinoza! No obstante, habrá que precisar, como haremos más adelante, lo que realmente significa la expresión “un libro fraguado en el infierno”.

El *contexto* que conocemos como *aula de filosofía* —hoy algo normal en las aulas de educación secundaria, bachillerato y universidad— debe mucho a Spinoza y a este libro, aunque también a sus seguidores. De alguna manera, Spinoza ha contribuido a crear ese espacio en el que ahora se puede leer con calma su libro, pero que no existía en el momento —o al menos en la situación— en que él lo compone. Su libro ha contribuido a crear el contexto contrario al que fue sometido. Es como un libro que contribuye a crear paz poco a poco en el mundo a pesar de que (o más bien, porque) ese libro se ha creado ¡en la guerra!

En ese contexto —el “infierno”, como lo llama Nadler, en uno de los sentidos en que emplea la palabra para referirse al contexto en que se fragua el libro de Spinoza— no solo no hay aulas de filosofía en el sentido en que Spinoza lo entiende, o al menos no hay aulas de filosofía que quieran acoger a Spinoza y su forma de concebir la filosofía (el principio de la libertad de filosofar), que es el tema del libro de Nadler, sino que se impide que haya aulas de filosofía (en el sentido en que él entiende la libertad de filosofar). Spinoza crea así un libro casi milagroso —el casi se añade porque quizá Spinoza no estaría de acuerdo en llamarlo así— en el que de la nada, de un contexto fundamentalista bíblico, sale un ser: una visión exegético-crítica de la Biblia que, con todos los defectos que tiene por su tiempo y por sus prejuicios (la exégesis bíblica confesional no comulga con muchas de sus ideas y la exégesis bíblica moderna ya no se basa en los criterios de lectura que propone Spinoza), supone un soplo de aire fresco incluso para los verdaderos creyentes y los biblistas de la época. Un caso parecido al de Spinoza, pero que tuvo más apoyo, fue el del exegeta francés Richard Simon, de quien un documento —que detallaremos más adelante— de la Pontificia Comisión Bíblica afirma que es el “padre de la exégesis moderna” (al menos en lo que a exegetas de la iglesia latina se refiere). Pero de eso no trata esta reseña.

Spinoza era judío de nacimiento, esto es, nació y creció en el seno de una familia judía piadosa, que asistía a la sinagoga como es tradición todavía hoy y desde la caída de Jerusalén y, en especial, del Templo de Jerusalén. Si el libro de Spinoza fue un escándalo en su tiempo —como explica el autor de *Un libro fraguado en el infierno*— es, ¡porque hablaba de la Biblia! Ahora entendíamos un poco más a qué viene la palabra “teología” en el título. Pero todavía no se entiende la relación con la filosofía. Todo el interés que tiene *externamente* el libro, es decir, para aquellos que lo critican o incluso querían eliminarlo, es porque habla de su realidad, su cuestión, su vida: la Biblia. Spinoza consiguió poner de acuerdo a judíos y cristianos para ir en su contra porque su “tesis” y, sobre todo, la forma de tratar de demostrarla, es lo que inquietaba a quienes tenían y tienen mucha fe en el Dios de Israel y en Jesucristo.

El texto de Spinoza es la obra de un genio incomprendido que cree que la Biblia es *solo* una *obra humana*, algo que no es nuevo en Spinoza, naturalmente, ni solo entre pensadores agnósticos o con creencias teístas ajenas a la tradición judía (como es el propio caso del *Tratado*, en el que hay un teísmo claro pero distinto del judaísmo) y que rechaza una cátedra de filosofía en París por el solo hecho de que no le permitieran hablar de cuestiones relativas a la “religión del Estado” en las clases. Prefería ser libre en el filosofar y tener un trabajo artesanal a estar atado en contra de sus principios y sentir que había vendido su alma por un puñado de dinero. Consideraba que enseñar así era un *ataque directo* a su esencia de la comprensión del pensamiento libre, la filosofía, la libertad de filosofar. Y no solo un *ataque directo*, sino una contradicción:

querían que diera clase de algo de lo que le prohibían dar clase. Así de absurdo le parecía a él.

Para entender el libro de Spinoza quizá hay que situarse en un contexto ajeno al nuestro, incluso un contexto filosófico ajeno al actual, en el que lo “medieval” (una filosofía que es amiga de la teología, y a la inversa) todavía se impone. Nuestro autor señala en el Prólogo:

En un texto de mayo de 1670, el teólogo alemán Jakob Thomasius arremete contra un libro reciente, publicado anónimamente. Se trata, dice, de un «texto impío», que debería ser inmediatamente prohibido en todos los países. Su colega neerlandés, Regnier Mansveld, profesor en la Universidad de Utrecht, insiste en que la nueva publicación es nociva para todas las religiones y «debería quedar sepultada para siempre en el olvido eterno». Willem van Blijenburgh, un mercader neerlandés aficionado a la filosofía, escribe que «este libro ateo está lleno de abominaciones [...] repulsivas para cualquier persona razonable». Un crítico escandalizado llega al punto de considerarlo «un libro fraguado en el infierno», escrito por el propio demonio. El objeto de todo este interés era una obra titulada *Tractatus Theologico-politicus* (*Tratado teológico-político*) y su autor, un judío excomulgado oriundo de Ámsterdam: Baruch de Spinoza. El Tratado fue considerado por los contemporáneos de Spinoza como el libro más peligroso jamás publicado. A sus ojos, la obra constituía una amenaza para la fe religiosa, la armonía político-social e incluso la moral cotidiana. Estaban convencidos de que el autor —cuya identidad dejó pronto de ser un secreto— era un subversivo religioso y un radical político que buscaba extender el ateísmo y el libertinismo por toda la cristiandad. El escándalo en torno al *Tratado* es, sin duda, uno de los acontecimientos más significativos en la historia intelectual de Europa, en el momento mismo en que despuntaba la Ilustración. La obra vino a echar los cimientos del pensamiento liberal, secular y democrático subsiguiente, pero la controversia en torno a ella hizo aflorar las profundas tensiones de un mundo que parecía recuperado de más de un siglo de brutal enfrentamiento religioso (pp. 14-15).

Pero el núcleo de esta controversia se halla, como explica Nadler, en los capítulos VII-X del Tratado, dedicados específicamente a lo que hemos visto que Spinoza dice que es el tema fundamental del libro, de lo que “trata el libro”: acerca de su concepción sobre la Escritura.

En su comentario del libro, Antonio Piñero señala: “Spinoza fue el primero en sostener que la Biblia no es *literalmente* la palabra de Dios, sino una obra literaria humana”³ (subrayado nuestro). Y es que esta afirmación es secundada y totalmente aceptada por la exégesis moderna, y no solo por los teólogos y biblistas, sino por la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Santo Padre mismo, que sostienen a la Pontificia Comisión Bíblica y la publicación del ya clásico manual *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Aquí no es que se abandone por fin una idea fundamentalista y literalista, sino que incluso se la considera enemiga de la verdadera comprensión humana de la Biblia como palabra de Dios: la Biblia no solo no es palabra de Dios ni un “dictado literal” (como otras religiones consideran a sus libros sagrados), sino un libro *inspirado por Dios* en un sentido muy complejo que es irreducible a la idea de un “hagiógrafo” que recibe en su mente la palabra de Dios y la pone por escrito.

En este sentido, aunque cualquier creyente considere a la Biblia Palabra de Dios (teniendo presente que el cristianismo, a diferencia del judaísmo, no es una religión del Libro propiamente dicha, sino una “religión de la Palabra de Dios”, entendiendo así aquí a la “Palabra de Dios” definitiva como la “Palabra hecha carne”; esto es, una persona divino-humana, Jesucristo: la Palabra de Dios humanizada, personificada, en

³ A. PIÑERO (2022): “Un libro fraguado en el infierno” (02-03-22) (1216). https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/libro-fraguado-infierno_7_2428627118.html

la carne —*bsar*— de Jesús), no por eso se niega la naturaleza también humana de la Biblia. La Palabra de Dios no deja de ser palabra humana al mismo tiempo. Y es que esto ya era una consideración existente en la época de Spinoza, incluido dentro del fundamentalismo religioso, que no tenía problema en creer simultáneamente que la Biblia era palabra de Dios literalmente, pero también había sido escrita por manos humanas.

Así, poco después del párrafo citado al principio de esta reseña, encontramos lo que se puede considerar el corazón del *Tractatus*; a saber, su polémica sobre la realidad y naturaleza de la Escritura como Palabra de Dios. Es ahí donde todos sus conocimientos científicos y técnicas de exégesis bíblicas entran en juego. Y en esto, no obstante, cita a autores precedentes, que lógicamente ya se habían pronunciado sobre esto.

Así, Nadler señala que aun aceptando el presupuesto de que la Biblia es literalmente la Palabra de Dios,

hay un sentido en el que la Biblia es un documento humano e histórico: el mensaje de Dios ha sido revelado a seres humanos y transcrito por ellos en ciertos momentos del tiempo. Las palabras que ahora aparecían impresas a los ojos de los lectores de la Modernidad incipiente habían sido escritas originariamente por los antiguos profetas. De acuerdo con la tradición, Moisés había escrito el Pentateuco, es decir, los cinco primeros libros de la Biblia hebrea, mientras que una serie de individuos posteriores (Josué, Samuel, David, Jeremías, etc.) habían escrito los libros que llevan sus nombres o las crónicas históricas en las que juegan un papel destacado. Pero desde la perspectiva del grandioso proyecto general, era esta una forma bastante trivial de historicidad. Los escritores mortales eran simplemente los receptores privilegiados de un contenido eterno, amanuenses encargados de transmitir con exactitud la palabra de Dios y de relatar la historia de su pueblo elegido. Sus manuscritos efímeros transmitían una historia y exponían leyes que eran, sin excepción, divinas e intemporales. La Escritura no era, desde el punto de vista tradicional, el producto de las circunstancias históricas contingentes, ni tampoco una respuesta a las mismas. Tal es justamente la opinión sobre el origen divino de la Escritura que Spinoza ataca en los capítulos VII-X del Tratado. Su propósito es demostrar que la Biblia hebrea no tiene su fuente en algún tipo de revelación sobrenatural. Más bien, se trata simplemente de una obra de literatura humana, surgida a partir de las circunstancias políticas de los antiguos israelitas. Su tesis se apoya en toda una serie de reflexiones filosóficas, lingüísticas e históricas, incluyendo su propia metafísica sobre Dios o la Naturaleza (que, con todo, solo se hace presente en el *Tratado* de forma muy sutil) y en sus puntos de vista sobre la profecía y los milagros. Spinoza no fue el primero en insistir sobre el carácter histórico de la Biblia. Por entonces, especialmente tras la Reforma, existía ya una larga tradición de acercamientos críticos a los textos bíblicos. Los más influyentes teólogos católicos y protestantes anteriores a él habían demandado un estudio filológico e histórico de la Escritura hebrea, especialmente en la medida en que consideraban el documento escrito e impreso (pero no el contenido divino por él transmitido) como una obra de manos humanas, sujeta a todas las vicisitudes del proceso de transmisión. (p. 163-165).

Lógicamente, Spinoza estaba luchando, consciente o no de ello, contra una concepción específica de la “revelación sobrenatural”, contra una explicación específica —y no la única— de cómo sucede la Revelación. Que fuera mayoritaria no significa que fuera verdadera. Nadler enfatiza —de ahí que lo hallamos citado— que esa concepción *literalista* —la Biblia es *literalmente* (en cuanto composición humana) la Palabra de Dios— era común en todas las confesiones que tenían a la Biblia como Sagrada Escritura en la época de Spinoza, al menos en el contexto en que él se mueve (Ámsterdam). Pero esa *común concepción* —también por parte de biblistas y no solo en las sinagogas e iglesias— progresivamente se fue minando, al desmontarse y dilucidarse lo que había detrás de ella: al descubrirse que había más en ella de una mentalidad cultural propia de una época, más prejuicios humanos, que realidad

divina. No fue de un día para otro que la iglesia empezó a reformular su concepción de la infalibilidad de la Biblia y del “dogma de la Inerrancia”, sino que sucedió progresivamente, primero en los estudios bíblicos y después en la conciencia del Magisterio de la Iglesia.⁴

Así, en lo que respecta a la crítica que presenta Spinoza de la Escritura en el centro del *Tractatus*, se la sigue considerando como un bien histórico para la exégesis bíblica. No obstante, el problema es que tanto Spinoza como quienes en la época y después le siguieron, al batallar contra esa concepción literalista de la Revelación sobrenatural, podían acabar pensando que esa concepción era en sí misma perteneciente a la Palabra de Dios, a la conciencia que el texto bíblico mismo tiene como Palabra de Dios o al menos a los compiladores y sancionadores que establecieron el canon. Es decir, podían acabar pensando que esa concepción pertenecía a la Biblia misma y no a sus “representantes” en la época (los que pensaban que la Biblia era literalmente la Palabra de Dios). Este tipo de error es muy común en quien piensa que la Biblia no es Palabra de Dios porque lo que tienen en mente no es la Biblia como Palabra de Dios, sino la concepción específica fundamentalista de la Biblia como Palabra de Dios.

No obstante, valiéndose en muchos momentos de la erudición y la ironía, Spinoza sabe muy bien cómo moverse entre distintos planos de lectores del *Tractatus*. Después de explicar la discusión de Spinoza sobre la idea tradicional de que Moisés fue el autor del Pentateuco (un tema que no era una novedad en el *Tractatus* y que además será objeto de profundas discusiones posteriormente en la exégesis bíblica, especialmente en el siglo XIX, con la hipótesis documentaria de Julius Wellhausen y sus seguidores), Nadler señala cómo Spinoza atribuye a Ibn Ezra (un rabino judío del siglo XI que vivió en la península ibérica) algo que en realidad sale de su propia boca: que Moisés no escribió el Pentateuco. ¡Y es que Ibn Ezra, en el siglo XI, no podría haberlo afirmado abiertamente sin represalias!

En un juego irónico, Spinoza dice (hace decir a Ibn Ezra, es decir, envolviendo su propia conclusión en una afirmación de un rabino judío anterior) que Moisés no escribió el Pentateuco, *según Ibn Ezra*. Quienes conocían la obra de Ezra sabían que éste no había afirmado tajantemente tal cosa y que, por tanto, Spinoza era el que lo decía al decir —valga la redundancia— que así lo había establecido Ibn Ezra:

Y, desde luego, [Ibn Ezra] no dice lo que Spinoza le atribuye en el Tratado, a saber, «que no fue Moisés quien escribió el Pentateuco, sino alguien distinto, que vivió mucho después» (TTP VIII, G III.118). Fue Spinoza, no obstante, el que llevó las cosas a un punto sin precedentes y, a los ojos de sus contemporáneos, traspasó la línea roja. No fue el único en hacerlo. Como veremos, su concepción de la Biblia como documento enteramente humano era compartida por dos o tres personas más, en aquel período. Pero semejante compañía resultaba poco confortante y no sirvió de nada a la hora de desviar los ataques contra el Tratado, sino que más bien vino a agudizarlos. (p. 168).

Una profesora de Sagrada Escritura, al tratar este manual, nos explicó exactamente eso: a la luz de todo el conocimiento exegético-bíblico sobre la Biblia como “palabra humana”, ¿cómo puede la Iglesia seguir teniendo razón cuando dice que la Biblia es Palabra de Dios? ¡Porque no es *literalmente* Palabra de Dios, en el sentido de que la colaboración humana hay que reconocerla, es decir, que la *colaboración humana* con Dios no puede ser *confundida e identificada* con la parte divina de la Biblia! Eso sería un sacrilegio: divinizar lo humano. Pero ese sacrilegio se llama *literalismo* (lectura literal de la Biblia) y *fundamentalismo* en materia de Inspiración de la Biblia (es decir, creer que la Biblia ha sido *dictada literalmente* por

⁴ Véase FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, *Pentateuco*, Verbo Divino, Estella, 2018, pp. 32 y ss.

Dios a una serie de personas elegidas, como si de puros instrumentos se tratara en manos de Dios, sin libertad de rechazarlo y, por tanto, también sin libertad de acogerlo). Ambas *desviaciones* están *condenadas* por el documento citado de la Pontificia Comisión Bíblica y están condenadas no solo porque han hecho mucho daño a la sociedad y a la propia iglesia (las inhumanas, antibíblicas y absurdas guerras de religión, de lo que habla también Nadler; igual de inhumanas, antibíblicas y absurdas que cualquier guerra por cualquier otro pretexto), sino porque son absolutamente falsas y siempre lo han sido. Porque están basadas en la *experiencia personal* de Dios. *Esto se tiene o no se tiene*. Ni se puede *pedir obligatoriamente* a los demás que se tenga ni se puede *imponer* sobre ellos. Pero tampoco a la inversa: quien lo tiene, se ha ganado el derecho a ser respetado (o más bien, otros lo ganaron por él, para que él también lo tenga) por quienes no lo tienen y no tiene por qué ser increpado por tenerlo. El respeto mutuo y, sobre todo, la *tolerancia* (a cuyo análisis, en la visión de Spinoza, dedica Nadler el capítulo 9, sobre la *libertas philosophandi*; cf. especialmente pp. 308 y ss.), firmada en el tratado que ponía fin a las guerras de religión en Westfalia, están por encima de todo. Es lo que nuestra constitución ampara como “libertad religiosa”. Así, el Concilio Vaticano II concluyó en *Gaudium et Spes* que la separación entre Iglesia y Estado es positiva para la verdadera Iglesia, aunque no para una Iglesia vendida al Estado o a cualquier fuerza o poder que no venga del otro mundo, del Reino de Dios proclamado por Jesús.

La *experiencia personal* de Dios no solo *no* es algo desechado por la Iglesia, sino que la Iglesia reconoce que en todo el Antiguo Testamento y después todo el Nuevo Testamento aparecen personajes con *experiencias personales de Dios* y que los autores mismos de la Biblia tuvieron esa experiencia. Pablo, por ejemplo, tiene una experiencia cuando se le aparece Jesús, que los demás no ven: para él es tan real, que para los demás constituye una alucinación. Muchos no han podido creer en Pablo y aún contemplado el todo de su vida creen que fue una alucinación psicológica por un accidente.⁵

Así, para la verdadera Iglesia —la que nace y depende de los apóstoles que dieron literalmente su vida por el Evangelio—, en realidad, lejos de ser algo secundario, la experiencia personal de Dios es el centro, es lo que en Jesucristo ha ocurrido de manera esencial y sagrada: la encarnación, la personalización, la humanización de Dios.

Pero porque es personal se tiene que respetar que otros no la tengan, al mismo tiempo que se pide el respeto por parte de quienes la tienen.

Quizá los que leyeron a Spinoza en su tiempo y eran agnósticos creían haber descubierto “la verdad sobre la Biblia” en un sentido agnóstico: que la Biblia era mucho más humana que divina, como mínimo. Pero en realidad, esa verdad descubierta por Spinoza (que la Biblia tiene una *parte muy humana*, inseparable de la divina, para los lectores creyentes), en realidad hoy es reconocida y acogida por los biblistas creyentes. Spinoza en realidad no había descubierto nada nuevo en un sentido agnóstico o ateo, y más bien, poco a poco, hizo un favor a la lectura correcta de la Biblia. Hoy la exégesis actual confesional tiene a Spinoza como un referente histórico, como parte de la apertura de camino que ha tenido que hacer la verdadera exégesis bíblica contra sus enemigos internos: proyectar nuestros propios conceptos y problemas sobre el texto bíblico e interpretarlo a nuestro modo, utilizar versículos de forma aislada para justificar comportamientos violentos que de antemano pensamos que son correctos, leer la Biblia con la mentalidad de nuestro propio tiempo, leer la Biblia en traducciones

⁵ Para la hipótesis de las alucinaciones psicológicas de Pablo y las alucinaciones colectivas que ven al Cristo resucitado, véase el libro de G. LÜDEMANN y A. ÖDEN, *La resurrección de Jesús*, Trotta, 2010.

que ya no dicen lo que dice el original... Y muchos otros problemas que realmente nos alejan de la esencia divina, la Biblia como Palabra de Dios. Así, poniendo orden ante lo que es verdaderamente humano en la Biblia, es como la exégesis moderna ha podido sacar a la luz y dejar que brille por sí mismo lo que es divino en la Biblia (aunque los no creyentes como Spinoza no consideren que haya esa semilla de divinidad en la Biblia sino en la naturaleza).

El vocabulario que hoy se prefiere en la exégesis bíblica confesional para hablar de la naturaleza de la Biblia es el de una doble naturaleza, como la que considera que existe en Cristo: igual que Cristo es, para el Credo nicenoconstantinopolitano, verdadero Dios y verdadero hombre al mismo tiempo, la Biblia es “palabra de Dios” y “palabra humana” al mismo tiempo.

Philips Huijbertszoon (hijo de Huijbert) podría haber recibido este importante encargo diplomático por ser persona de cierta reputación, que gozaba de la confianza de la comunidad. Veinte años antes, había actuado como garante en un intercambio de ciudadanos holandeses, que hallándose en el extranjero habían sido capturados como esclavos y rescatados previo pago de una considerable suma de dinero. Aunque también podría ser el caso de que, como miembro del patronato de la iglesia local, fuera uno de los más conmocionados por los escritos en cuestión. Conocía, al menos, una parte de los contenidos del *Tratado teológico-político*, remitido por el consistorio a la consideración del sínodo. Poco después de su llegada, aquel día, a la Nieuwe Kerk, iglesia en la que la *classis* de Ámsterdam celebraba sus reuniones (en la misma sala que el consistorio local), leyó a los miembros algunos pasajes especialmente ofensivos, con la esperanza de hacerles ver el peligro. (p. 21).

En el fondo, Spinoza fue como Sócrates: se jugó la vida para mantener la libertad del Estado, porque así entendía la labor de la filosofía. La filosofía, por tanto, está comprometida con la caverna, y si no está comprometida con la caverna —los ciudadanos esclavizados por el Estado, condenados a mirar a las sombras—, no es filosofía. El filósofo baja siempre, una vez ha salido y deja de ser esclavo él mismo, a la caverna de nuevo. Si no baja, meditará en solitario y de forma abstracta sobre el cielo y la tierra, pero no será filósofo.

Este “peligro” sí es real para la fe piadosa, para la fe tradicional, para la fe que se ha recibido mediante tradición oral, por tradición familiar simplemente para asistir a un templo religioso. Pero puede ser peligrosa no porque en realidad esta crítica pueda decir algo en contra de la biblia, sino porque el proceso de formación y adhesión a la fe no ha sido un proceso ni educativo, ni ligado al ámbito del conocimiento ni del pensamiento. Entonces, así contemplado, sí sería pernicioso y malintencionado manipular a las personas que han llegado a la fe sin necesidad de recorrer el camino del conocimiento y de la razón. Por lo tanto, el libro de Spinoza *no* tiene que ser leído por todo el mundo. Pero no porque se exprese un lenguaje muy complicado ni esté hablando de realidades complejas; más bien al contrario, está hablando de cosas sencillas y elementales en la vida de fe, pero lo está haciendo de una forma y con unos medios que quien ha adquirido la fe por un camino más simple que el que pueda haberse *convertido* por medio de la lectura de la Carta a los Romanos (como dice en distintos lugares, por ejemplo, el biblista e historiador César Vidal que se convirtió), que pueden generarles gran confusión. Así, el problema o la trampa que señalan los autores que Nadler cita para hacer entender el contexto de la expresión “fraguado en el infierno”, reside en que las *herramientas teóricas y racionales* que emplea Spinoza (y no tanto la materia de la que está hablando; a saber, la Biblia) sí que puede realmente constituir un *peligro para la fe*, para la fe del creyente tradicional, porque Spinoza (sobre un contexto donde la exégesis bíblica científica todavía no existe como tal dentro de las confesiones judías y cristianas, exégesis de la que él es precisamente

un pionero) emplea un vocabulario, una forma de expresarse, una forma de pensar... que las personas que tienen una fe tradicional desconocen y que, al no tener suficiente formación teórica para entender lo que quiere decir Spinoza, pueden confundir las cosas rápidamente y perder la fe. Así esta sería una pérdida absurda de la fe, porque nada se ha dicho en el *Tractatus* contra la verdad de la fe bíblica, sino que se ha puesto en cuestión y duda cosas que tradicionalmente han formado parte de la fe pero que con el tiempo y con el progreso de la exégesis bíblica se ha visto que eran más parte de las mentalidades de cada tiempo que parte de la propia Biblia. Pero en el tiempo de Spinoza, sin exégesis bíblica, todas esas cosas forman parte de la propia fe. Por ejemplo, la autoridad mosaica del Pentateuco, algo que hoy ya se ha desestimado entre la exégesis bíblica confesional, en aquel tiempo representaba una tesis revolucionaria e, incluso, alborotadora.

Este es, pues, el contexto —o una parte importante de él— en que se fragua el *Tractatus* y que Nadler quiere exponer en el Prólogo mediante historiografía epistolar que reacciona de manera inmediata a la publicación del libro y que comenta lo peligroso que puede ser el *Tractatus* si se da a conocer en círculos más populares. Es una reacción inmediata porque, para la época, que haya cartas del mismo año en que se ha publicado el libro, es realmente algo “rápido”.

De manera que, a nuestro juicio, puede resultar anacrónico lo que hace Nadler —aunque no sea esa su intención— al situar históricamente de esa manera el *Tractatus*: juzgar como algo “alarmante” la reacción que tienen muchas iglesias ante la publicación del *Tractatus*, como si eso fuera solamente síntoma del fundamentalismo de ese tiempo, como si el hecho de que reaccionaran así fuese algo extraño. Entendamos el contexto y la situación, y que no existe realmente un progreso científico en conocimiento de la Biblia.

Así, resulta extraño hoy, más de 350 años después de la publicación del *Tractatus* y de lo que ha avanzado, sobre todo en el protestantismo a partir del XIX y en las demás confesiones cristianas en el siglo XX, decir que el libro de Spinoza fue tildado de “ser fraguado en el infierno”, como si eso pudiera ser algo que se hiciera en la teología bíblica actual. Eso —considerarlo así— es síntoma de su tiempo, de los prejuicios de su tiempo, del fundamentalismo reinante en el judaísmo y el cristianismo, y del estado empantanado en que estaban la teología y los estudios bíblicos. Pero la causa de todo eso es humana: la culpa no la tiene, en absoluto, la Biblia, sino las concepciones erróneas humanas históricas de la Biblia, contra las que escribe Spinoza (y con razón).

En el Prólogo —en el que nos hemos detenido por contener la clave de interpretación de todo el libro—, Nadler cita en distintos momentos los “Archivos Municipales de Ámsterdam”, documento que conoce bien por su investigación sobre la vida de Spinoza.⁶

Este Prólogo es al mismo tiempo una *guía de lectura* esencial para la comprensión del autor de todo el *Tractatus*. Es esencial porque narra la verdadera vida de Spinoza, quien, a los 23 años, sufre la expulsión pública de la sinagoga a la que asistía con su familia. Sus familiares pueden ser considerados, como hoy sucede con los perseguidos por sus creencias o asediados por guerras, como refugiados:

Se trataba de una comunidad sefardita fundada por antiguos cristianos nuevos o conversos —judíos que habían sido obligados a convertirse al catolicismo en España y Portugal, a finales del siglo XV y comienzos del XVI— y sus descendientes. Huyendo del acoso de las inquisiciones peninsulares, que dudaban de la sinceridad de su conversión, muchos cristianos nuevos habían terminado asentándose en Ámsterdam y otras

⁶ Cf. STEVEN NADLER, *Spinoza*, Akal, 2021.

ciudades del norte a comienzos del siglo XVII. Gracias a su atmósfera de tolerancia general y a su mayor preocupación por la prosperidad económica antes que por la uniformidad religiosa, la recién emancipada República de los Países Bajos (y en especial Holanda, la más importante de sus provincias) ofrecía a estos refugiados una oportunidad para regresar a la religión de sus antepasados y reconstruir los modos de vida judíos. (p. 23).

Bento en portugués; Benito o Benedicto en castellano; Benedictus en latín; Baruj o Baruch en la transcripción del hebreo... Sea como fuere, Spinoza nace y recibe ese nombre en el seno de una familia perteneciente a “la comunidad judía portuguesa de Ámsterdam” (p. 23), de *apellido* más profano que judío. No obstante, su nombre sí aparece en la Biblia (por ejemplo, “Baruch Hashem”, que significa “*Bendito* sea Su Nombre”), como el de sus dos hermanos y su padre: Isaac, Gabriel y Miguel, (p. 24). Del latín se traduciría, por tanto, su nombre como “Bendito”.

Las condiciones que se congregan en la persona de Spinoza son realmente muy peculiares: nacido en familia judía piadosa que sabe lo que es la persecución en carne propia, educado conforme a costumbres judías y sus Escrituras sagradas, con talento especial para el pensamiento racional... Pero trabajaba aproximadamente desde los 16 años en la empresa familiar, como mercader, debido al fallecimiento de su hermano Isaac (p. 25), teniendo que abandonar la educación (que incluía una formación en la *Tora* y el *Talmud*).

El “problema teológico-político” (al que Nadler aparentemente dedica un solo capítulo —el segundo de *Un libro fraguado en el infierno*, pp. 42 y ss.—, pero que vuelve a salir una y otra vez en el libro) es prácticamente hoy incomprensible en los términos en que se ha comprendido (y en que ha surgido esa denominación) en su origen. ¿Por qué?

Muchos filósofos ateos convierten ideológicamente a Spinoza en su bandera simplemente porque coincide —o eso creen, o le hacen coincidir— con sus prejuicios contra la Biblia. Que el tema de fondo del *Tratado* es la Biblia es algo que ya hemos dejado ver. Pero por si no ha quedado claro, Nadler cita una carta de Spinoza que documenta esta verdad:

Ahora estoy escribiendo un tratado sobre mis concepciones en relación con la Escritura. Las razones que me mueven a hacerlo son: 1) Los prejuicios de los teólogos. Pues sé que son los principales obstáculos que impiden a los hombres consagrar su mente a la filosofía. Por ello, me dedico a exponer tales prejuicios y a eliminarlos de las mentes de la gente más receptiva (*prudentialium*); 2) La opinión que de mí tiene la gente común, que continuamente me acusa de ateísmo. Me veo obligado a rechazar esta acusación, en la medida de lo posible; 3) la libertad de filosofar y de decir lo que pensamos. Esto es algo que pretendo reivindicar por completo, porque aquí está de todo punto eliminada por la excesiva autoridad y el egoísmo de los predicadores (Ep 30). (citado en p. 43).

Dice claramente que el *Tractatus* versa sobre sus “concepciones en relación con la Escritura”. *Prudentialium* en latín, y declinado, es el prudente, y su virtud, la prudencia: la *prhónesis* aristotélica, la virtud de virtudes en la *Ética a Nicomaco*. De hecho, los temas de la ética de Aristóteles vuelven a salir en la *Ética* de Spinoza: la virtud, la felicidad, la “vida buena”, el ideal griego... (p. 44).

Entre otros destinatarios del *Tractatus*, destacan, según Nadler, los filósofos:

Por último, las lecciones del Tratado van dirigidas —para emplear la expresión utilizada por el propio Spinoza— al «lector filosófico» (*philosophe lector*). El término alude, por supuesto, a los filósofos en sentido estricto, incluidos los miembros de las facultades universitarias y los intelectuales independientes, aunque Spinoza sospecha que ellos ya saben y advierten la importancia de lo que tiene que decir. «Creo», dice al

comienzo del libro, «que los filósofos conocen todo esto más que de sobra» (TTP, Prefacio, G III.12). Pero el término incluye también a cualquier lector culto que se acerca al libro sin los prejuicios que gobiernan la mente de las multitudes y las llevan a condenar las cosas impulsivamente. Se trata del tipo de persona que “filosofaría más libremente si no le disuadiera de ello la idea de que la razón debe ser sierva de la teología” (TTP, Prefacio, G III.12). Un individuo de mente relativamente abierta se sentirá dispuesto a embarcarse seriamente en la filosofía tan pronto se convenza de que con ello no atenta contra la piedad ni compromete su salvación. Lo único que necesita es aprender que su amor a Dios y respeto a la Biblia son perfectamente compatibles e incluso independientes de la libre búsqueda de la verdad. (p. 50).

Dado que en la sociedad hay pocos filósofos —entendidos aquí como los que *buscan libremente la verdad porque la aman*—, dado que en general las personas están preocupadas de otras cosas (incluso las élites intelectuales, más preocupadas de mantener su estatus financiero y estatus social, su *status quo*, y emplear sus habilidades y conocimientos para ello), entonces parece que categorizar a ciertas personas como “filósofos” en un sentido distinto al establecido —ni académico ni formativo ni educativo, sino como una actitud de vida—, parece tener sentido al menos para aclarar las cosas.

En definitiva, ¿y qué tiene que ver todo esto, respecto a la visión de la Biblia que plantea Spinoza y la situación de los filósofos en la ciudad, con el problema teológico-político, que da título al *Tractatus* de Spinoza? ¿Qué conexión hay entre su crítica de la Biblia y su intento de minar toda idea de que la Biblia es Palabra de Dios en el sentido literal que hemos visto? ¿Por qué le interesa a Spinoza desacreditar los discursos de los fundamentalistas religiosos sobre la Biblia? ¿Por qué quiere mostrar que la Biblia no es (en la expresión irónica que emplea) un “mensaje para la humanidad enviado por Dios desde el cielo” (p. 170)? ¿Qué se está jugando? Lo que nos dice Nadler, en su contexto biográfico, es que no se está jugando en realidad nada relativo a sus creencias. Sus creencias son las que son y están muy tranquilas. Lo que cree que Spinoza se está jugando —para eso realiza esa difícil y laboriosa labor de exposición crítica de la Biblia— es el futuro de la República. Y más que contra judíos, Spinoza está escribiendo contra protestantes, específicamente contra calvinistas, que se estaban apoderando de la República endémicamente, poco a poco. En realidad, por tanto, no se está dirigiendo a los biblistas, ni a los teólogos, ni a los creyentes... Aunque, como hemos visto al comentar la Introducción, hay varios tipos de destinatarios. ¡Pero el destinatario fundamental en realidad es un estrato ateo de la sociedad, especialmente los que están en la gobernanza! ¿Por qué? En realidad, el problema es muy sencillo, constante, universal... ¡Y no tiene nada que ver con Dios! Más bien, tiene que ver con los enemigos de Dios, los que utilizan la Biblia para sus propios fines ilegítimos y vomitivos. Sigue existiendo: se llama manipulación de masas. ¿Nos suena, verdad? Por eso el *Tractatus* es un documento fundacional para un pensamiento político independiente (aconfesional) democrático liberal:

Spinoza es perfectamente consciente de la posición de riesgo que asume en el *Tratado*. «Casi todos creen que el autor [del Pentateuco] es Moisés, un punto de vista tan enconadamente defendido por los fariseos que tenían por herético a quien pensaba de otra manera» (TTP VIII, G III.118). Con todo, para su proyecto teológico-político resultaba importante cuestionar este dogma. Preocupado por la expansión del poder eclesiástico en la República de los Países Bajos, en especial porque los predicadores calvinistas se inmiscuyeran en los asuntos públicos y en las vidas privadas de los ciudadanos, Spinoza se daba cuenta de que uno de sus recursos más efectivos, a la hora de justificar sus injerencias, era la Biblia (véase Zac 1965, 8-9). Proclamaban, así, que sus acciones estaban respaldadas por la palabra de Dios, e invocaban la Biblia como fuente de su autoridad moral, social e incluso política. Es más, se consideraban los únicos intérpretes cualificados de la Escritura, y hacían una lectura de esta acorde con

sus objetivos. En este sentido, escribe Spinoza: «Todos afirman, ciertamente, que la Escritura es la palabra de Dios, que enseña a los seres humanos la verdadera felicidad o el camino hacia la salvación [...] Vemos que casi todo el mundo procura hacer pasar sus propias lucubraciones como palabra de Dios, con el único objetivo de obligar a otros a pensar como ellos, utilizando la religión como pretexto. Vemos, digo, que el principal afán de los teólogos ha sido forzar a la Santa Escritura a afirmar las ideas que ellos tienen a bien inventar, reclamando para ellas la autoridad divina» (TTP VII, G III.97). Blandir la Biblia era (y sigue siendo) un poderoso medio de persuadir a las masas —por no hablar de las élites dirigentes— de que las vías de los predikanten (que como tales son sectarios, intolerantes y, en términos de política neerlandesa, conservadores) son las vías de Dios. Mostrando que la Biblia no es, de hecho, obra de un Dios sobrenatural —«un mensaje para la humanidad enviado por Dios desde el cielo», como Spinoza dice sarcásticamente—, sino un documento humano perfectamente natural; que el autor del Pentateuco no es Moisés, y que la Escritura hebrea, tomada en su conjunto, no es sino una compilación de escritos compuestos por individuos susceptibles de error y no especialmente instruidos, en circunstancias históricas y políticas muy diversas; que la mayor parte de esos escritos se transmitieron oralmente durante generaciones, hasta ser finalmente puestos por escrito por un líder político y religioso del último período: en resumen, naturalizando la Torá y los otros libros de la Biblia y reduciéndolos a la condición de obras literarias ordinarias (aunque moralmente valiosas), Spinoza tiene la esperanza de minar la influencia eclesiástica en política y en otros dominios, y de debilitar los peligros del sectarismo que amenaza a su amada república. (pp. 170-171).

Esa es la clave histórica de interpretación, por tanto, del Tratado como abordaje del problema “teológico-político”: su “amada república” estaba siendo amenazada por la entrada del sectarismo en los poderes del Estado.

En último término, el ejercicio de la filosofía está llevando a Spinoza a defender un Estado libre. En realidad, todo su esfuerzo está enfocado a luchar institucionalmente por mantener a los religiosos fuera del poder la República: para fomentar que haya un Estado libre de (falsos) dioses, de dioses inventados hechos pasar por verdades inexpugnables para que los de siempre tengan un poder inquebrantable y blanqueado, un poder lleno de barreras para *el ciudadano de a pie*. ¿No nos suena esto? ¿Cuándo los ciudadanos se pusieron en pie contra “los dioses de la ciudad”? ¿Y quiénes fueron? Algo de esto se habla en la *Apología de Sócrates* de Platón... ¿No son los filósofos los que, en el fondo, han de dedicarse a una labor tan importante como la de impedir que el Estado se adueñe de los ciudadanos, de su libertad, dignidad, derechos y en definitiva de su total existencia?

Lo cierto es que la verdadera filosofía no era tanto un asunto de meditación teórica como una actividad, opuesta completamente al Estado: por eso siempre fue, como han indicado muchos estudiosos, un *mediador* entre el Estado y las instituciones religiosas. Actuó como *moderadora* de los discursos que quieren *comerse* al ser humano, hacerlo suyo, esclavizarlo. La filosofía, en clave platónica política, quiere romper las *cadena*s del Estado, ser un elemento de liberación de la opresión del poder: liberar al ser humano de las *esclavitudes* de la caverna; ser un pensamiento absolutamente libre y apolítico, ni totalitarista ni anarquista, sino fuera de la *polis* pero dentro de ella: Sócrates no se marcha de Atenas —aun perdiendo la vida por ello— porque su lugar es ser moderador del Estado, y si se va, deja de ser filósofo. Los filósofos, como los seguidores de Jesús, están en este mundo, pero no son del mundo.⁷

La filosofía siempre está fuera de ese dominio del poder. Esto quiere decir que cualquier “filosofía” aliada con el Estado o con instituciones políticas (incluidas las instituciones religiosas con fines políticos) no es filosofía.

⁷ II Cor 10, 3: “Es verdad que vivimos en este mundo, pero no actuamos como todo el mundo, ni luchamos con las armas de este mundo”.

En el fondo, Spinoza fue como Sócrates: se jugó la vida para mantener la libertad del Estado, porque así entendía la labor de la filosofía. Ese y no otro sentido tenía su crítica bíblica al “traspasar la línea roja”: un servicio al ciudadano libre, para mantener un Estado que no se sobrepasara en sus funciones, especialmente en el uso de la Biblia con fines políticos, dado que ese era su blanco histórico primordial: los eclesiásticos calvinistas que querían hacerse un hueco en la gobernanza de la República, justificando ilegítimamente masacres con sus falsificadoras interpretaciones de la Biblia.

La filosofía, por tanto, está comprometida activamente con la caverna, y si no está comprometida con la caverna —los ciudadanos esclavizados por el Estado, condenados a mirar a las sombras—, no es filosofía. El filósofo, baja siempre, una vez ha salido y deja de ser esclavo él mismo, a la caverna de nuevo. Si no baja, meditará en solitario y de forma abstracta sobre el cielo y la tierra, pero no será filósofo. Ese es el mismo compromiso que exige el Evangelio de Jesús: o jugarse la vida por Jesús realmente, o predicar “hasta los confines de la tierra” (Hch 1, 8) su Evangelio (el mandato misionero), o es dudoso que se forme parte de su *ekklesia*. Tampoco Sócrates quiso abandonar el barco de la *ekklesia*, la institución que gobernaba democráticamente en Atenas.

Hemos podido contemplar, hasta aquí, el sentido que tiene que el *Tractatus* verse al mismo tiempo sobre la visión spinoziana de la Biblia y sobre el problema teológico político en el contexto específico de Spinoza, problema que siempre varía en función del contexto: naturalmente, no es lo mismo el problema teológico político en las cartas paulinas que en el *Apocalipsis* de Juan, en la *Guía de Perplejos* de Maimónides o en el *Tractatus* de Spinoza. Quien se siente agredido por el solo hecho de pensar, por el solo hecho de pensar libremente y expresarlo, o por el solo hecho de tener un credo o fe diferente al que se le impone desde el Estado o el Imperio (como pasaba con los cristianos a finales del siglo I d. C. en Roma, y supone el trasfondo histórico fundamental de *Apocalipsis*), lo hace siempre en un contexto concreto, y ese contexto concreto es el que se ataca como causa de la persecución de la filosofía o de las creencias propias. Por eso, la verdadera filosofía y la verdadera fe evangélica comparten el hecho de ser perseguidas por los poderes políticos, bien por un Estado aconfesional que quiere convertirse en el Leviatán contra la filosofía, o bien en un Estado confesional teocrático que usa ilegítimamente la Biblia para la manipulación de las masas (como le preocupaba a Spinoza) y no permite que las personas tengan verdadera fe ni una fe propia, privada, al margen de las imposiciones religiosas del Estado. El problema que cae sobre la verdadera filosofía (y la defensa de la *libertas philosophandi*) o sobre la verdadera fe es el mismo, o al menos así ha ocurrido históricamente con Sócrates y con los seguidores de Jesús: son perseguidos por quienes, desde el poder político, se sienten en peligro por el solo hecho de que existan. Aunque son realidades distintas, comparten el hecho de ser considerados enemigos del Estado.

Hemos podido entender por qué aparece el problema bíblico dentro del contexto del problema teológico-político. Esto pertenece al contexto propio de Spinoza, y no siempre el problema teológico-político se plantea en esos mismos términos. Spinoza tiene que pasar por la crítica bíblica porque, tanto en lo personal como en las circunstancias históricas que vive, ve el peligro que supone el ascenso al poder político de sectas que imponen su fundamentalista y en definitiva falsificadora (así para Spinoza) concepción de la Biblia, concepción a la que hacen pasar por la Biblia misma. En este sentido, Spinoza encontró lectores y aliados dentro de algunas corrientes bíblicas de la época surgidas de la Reforma (como apunta Nadler en distintos momentos del libro, especialmente en el capítulo dedicado a la “Escritura”,

que hemos citado más arriba). Evidentemente, esta sensibilidad hacia lo que prevería como un gran problema para la República lo había vivido previamente en sus propias carnes, antes y después de su expulsión de la sinagoga con 23 años. Así, en el *Tractatus* sigue muy presente su pasado como judío y en su experiencia propia de ser perseguido por el solo hecho de tener su propia “mente independiente”, su visión como librepensador filosófico, sobre la Biblia especialmente y las costumbres judías. Toma por tanto a la crítica bíblica como un camino necesario —como explica Nadler— para poder mostrar a los poderes públicos aconfesionales de la *República* —los destinatarios fundamentales del *Tractatus*, según Nadler en la Introducción del libro— el peligro que constituyen los “eclesiásticos” para la propia independencia religiosa del Estado y para la protección de los derechos fundamentales de los ciudadanos. Quiere enseñar a los gobernantes no creyentes el riesgo que puede resultar para su “amada república” el ascenso al poder de sectas fundamentalistas religiosas.

Comenzamos la reseña con una cita de Strauss en la que se mencionaba a Spinoza. A propósito de esa cita, es posible preguntarse, como Strauss al estudiar la obra de Spinoza, no solamente si merece la pena hablar de la Biblia en filosofía, sino si acaso tiene sentido. Porque este sentido fue eliminado no tanto por el racionalismo ilustrado como por sus descendientes postracionalistas, que veían en la crítica racionalista de la Biblia —“pensemos en Spinoza”, dice Strauss— como un juego absurdo e ingenuo, como una guerra contra nadie, contra la nada. Estos postracionalistas se mueven en un mundo en el que no hacen la guerra a las creencias, sino que asumen el nihilismo como bandera. Es un mundo que Nietzsche describe muy bien en distintas obras, especialmente con un vocabulario teológico al hablar de la muerte de Dios en la *Gaya ciencia*. Nietzsche no es el abanderado de la “muerte de Dios”: es el loco que se revela contra quien “enciende linternas a plena luz del día”, contra quienes no ven la luz solar y que ésta es suficiente. Nietzsche es el paradigma de quien no quiere encender una “linterna” a pleno sol en una sociedad que ha matado a Dios (“Dios ha muerto, y nosotros lo hemos matado”) y que para tener un sentido en la vida debe seguir matándolo (porque su sentido nace de la confrontación con la pretensión bíblica, y el fondo, por tanto, contra el pueblo judío y sus Escrituras), sino que cree que hay que bastarse y valerse solo del sol, esto es, una vida sin creencia en el más allá, una vida en la que la “muerte de Dios” no es siquiera pensable, una vida en la que ni siquiera tiene sentido afirmarla (porque eso supondría seguir haciendo la guerra contra la creencia en Dios), una vida en la que el racionalismo ilustrado no es necesario ni pertinente, porque su crítica fantasmal es inútil, vacía, habita contra en un mundo que —así lo juzga— nunca existió realmente (la Revelación). Pero la sociedad nihilista no está preparada ni puede seguir viviendo con sentido mental, sin desesperación existencial, si no usa linternas. No está preparada para percibir la luz del sol —quizá, con esto, se refería Nietzsche a *salir de la caverna*, a ver el sol cegador de la principal alegoría del libro VII de la *República*. El “superhombre”, el que habita en un nihilismo activo negador de la existencia de Dios y la vida después de la muerte —que vomita contra Platón, como el creador de un dualismo mundanal que Nietzsche ve repetido en el cristianismo (según el *Crepúsculo de los ídolos*)—, no existía todavía en su tiempo: la tierra no estaba preparada para que de sus raíces brotaran una nueva vida, un nuevo estilo de vida.

En el fondo, Nietzsche seguía tomándose en serio, como Strauss, la revelación; aun con un profundo ateísmo hacia el *stablishment* teológico-bíblico, igual que Spinoza, en el fondo no pueden quitarse de en medio las preocupaciones por la Biblia y Dios. Porque el verdadero “superhombre” no pondría en su boca ni permitiría que su mente se distrajera con estos asuntos. En el fondo, esa molesta creencia, es reflejo de una

molesta —para el “último hombre”— necesidad vital: la de estar pegado a su creador y reconciliarse con Él; estar “dentro de la vida de Dios”, dentro del orden divino, alejado del error (*hamartía*) y vivir para siempre en gozo y alegría con Él. Pero para eso se necesita un nuevo Adán, un reconstruido Adán, un Adán nacido de nuevo: un “postrer Adán”, Jesús.

¿Es posible una filosofía *en* el judaísmo? Maimónides demostró que sí era posible y que había realmente una filosofía *en* el judaísmo, aunque no fuera propiamente dicha una “filosofía judía”. Esta filosofía está siempre, de alguna manera, vinculada al estudio de la Biblia.

Una de las conclusiones más relevantes que podemos extraer del libro de Nadler es que el problema teológico político en Spinoza está totalmente relacionado con el quehacer y función de la filosofía, que es una función (así autocomprendida) con respecto al poder y manipulación del Estado y sus dioses (y a la tentación de que el sectarismo político y religioso acabe por matar a los librepensadores que quieren moderarlo), y que sigue siendo, aunque en términos modernos spinozianos, “el problema de Sócrates”⁸, problema resumido bajo la ironía del término *filópolis*:

La *libertas philosophandi*, la libertad de filosofar, debe salvaguardarse en beneficio de una comunidad política sana, segura y pacífica, y también en aras del progreso intelectual: [...] ‘¿Puede haber algo más pernicioso que considerar enemigos y ejecutar a los hombres, no por crimen o delito alguno, sino por tener una mente independiente?’ (TTP XX, G III.245). (p. 307).

El quehacer y función de la filosofía *pasa por* la defensa de la protección de la propia filosofía, por defender su derecho a existir y por tanto el ejercicio de una actividad, de una manifestación práctica —y no solo teórica, por tanto—, a ser protegida legislativa o jurídicamente contra las garras del Estado): en eso consiste la defensa filosófica de la *libertas philosophandi*; esto es, en operar de tal manera contra el Estado que el Estado mismo no acapare tanto espacio de la existencia ciudadana como para robar también la posibilidad y realidad del libre pensamiento contra el propio Estado. De manera que, como filósofo, quiere influir y organizar al Estado, pero sin pertenecer a él: esa es una de las paradojas más irónicas de la figura platónica del “filósofo-gobernante” en la *República*, tan irónica como el amor del filósofo por la ciudad (*filópolis*).

Del mismo modo que el trabajador de cualquier sector tiene que organizarse para defender su trabajo —asociarse en sindicatos, defender sus derechos y manifestarse a favor de ellos—, y esta organización no forma parte propiamente dicha de su trabajo pero sí de su identidad y esencia en cuanto trabajador, el filósofo no hace propiamente filosofía —o no al menos el mismo tipo de filosofía que haría cuando se le deja libremente hacerla— cuando defiende el derecho a la filosofía, el derecho a ejercer libremente la expresión y el pensamiento —el derecho a ser filósofo y a pensar libremente cualquier asunto, incluido lo que el Estado no quiere que sea objeto de libre pensamiento—, pero sí es parte de su identidad y esencia.

Un último apunte, antes de concluir esta reseña, sobre la edición del libro de Nadler en Trotta. Cotejando el libro con el original en inglés, la traducción poco literal del título puede hacernos sospechar la ausencia del principio de traducción que han asumido muchos straussianos: *in ultimitate literalitatis*. El título original es: *A book forged in Hell*. Según el Diccionario Cambridge, “forged” es tanto “falsificado” como “hecho con dificultad” o “fraguado”. “Forged” no significa solo “fraguado”. Así, una

⁸ LEO STRAUSS, *The Problem of Socrates: five lectures*, en THOMAS L. PANGLE, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 103-183.

traducción también posible —pero diremos por qué no coherente— sería: *Un libro falsificado en el infierno*, pero evidentemente, esta literalidad no estaría reproduciendo lo que realmente quiere significar en el título, de ahí que haya escogido la opción de “fraguado”, porque el libro trata de eso: de lo difícil que fue que ese libro se produjera (*forged in hell*).

Quizá el término en el original se refiere también, además de a fraguar, al intento de destrucción, de borrador, de falsificación, de “hacer falso” al libro de Spinoza, incluido, naturalmente, en el *Index librorum Prohibitorum* (lista encabezada por la propia Biblia en lenguas vernáculas...: la iglesia prohibió, como se sabe, la lectura de la Biblia en otra lengua que no fuera la Vulgata de Jerónimo), aunque lo hizo tardíamente, en 1826.

En realidad, como hemos visto al citar el Prólogo, Nadler toma prestada la expresión “un libro fraguado en el infierno” de un “mercader neerlandés aficionado a la filosofía”, llamado Willem van Blijenburgh. Pero Nadler le da otro sentido a la expresión “fraguado en el infierno” —originalmente se refería al sentido bíblico del infierno, y, por tanto, lleno de demonios y “escrito por el propio demonio”—, que es el que recorre el texto. He ahí la clave de interpretación del contenido y del título mismo. Es el mismo sentido que se recoge en la cita inicial del libro extraída del *Tratado*, una página en la que Spinoza hace patente y se queja de la *persecución* que sufre por pensar y expresarse libremente. El derecho de libre expresión y libre pensamiento no existía todavía. Spinoza fue una referencia, aunque posteriormente, en esta forma de proceder.

Spinoza se jugó la vida literalmente muchas veces por defender la libertad de exponer sus *pensamientos de manera libre*. Aunque aplicados a la Biblia, sus *pensamientos* son de *naturaleza filosófica* (mientras que la Biblia, al menos originalmente, en realidad poco o nada tiene que ver con la filosofía en sentido griego, porque proviene de otra tradición histórica); al mismo tiempo, la libertad con que quiere expresarlos forma parte de su concepción de una *sociedad-Estado* en la que es posible la “libertad de filosofar”, tema al que dedica una parte importante del *Tractatus* (un Estado liberal en el que se protege el derecho a la libertad de filosofar).

Para concluir, cabe decir que no es nada habitual hoy que la filosofía se refiera a la Biblia. Pero cabría precisar más aún: en realidad, es extraño para la propia Biblia que la filosofía hable de ella, porque la Biblia, en sí misma, no trata de filosofía, ni de la filosofía al modo en que la concebían Sócrates y Platón, pero tampoco de eso en lo que se ha convertido la filosofía hoy. Quizá sí de una filosofía que precede a la época de Spinoza, aunque en realidad, la Biblia fue perdiendo presencia dentro de la teología a medida que ésta se acercaba más a las herramientas de la filosofía.

El caso de Spinoza es paradigmático precisamente porque su forma de *entender la filosofía* implica un diálogo y relación directa con la Biblia, aunque como “crítica bíblica”. Pero esta forma de entender la filosofía se debe a su contexto, su forma de ser, sus raíces, sus vivencias en la infancia dentro del judaísmo. Esta inseparable relación entre la filosofía y la crítica bíblica es algo que caracteriza a Spinoza y el spinozismo.

Víctor Páramo Valero