

te (incluye las publicaciones del año 1979). El volumen se cierra con un ideario, que reúne por orden alfabético, en torno a los vocablos significativos, los lugares verdaderamente importantes donde el Santo ofrece sus ideas y comentarios más sobresalientes.

No cabe duda de que esta edición es, hoy por hoy, la de mayor fiabilidad, y de que, por consiguiente, es de consulta obligada para todos los especialistas en temas sanjuanistas.

En la línea de posibles mejoras, sugiero la publicación en paralelo de las redacciones A y B —cuando las haya—, porque en la actual composición resulta difícil el cotejo.

JOSÉ I. SARANYANA

Carlos MORALES, *Baruch Spinoza: Tratado teológico-político*, Madrid, ("Crítica Filosófica", n. 16), EMESA, 1978, 254 pp., 12,5 × 18,5.

Este volumen que ofrece la colección "Crítica Filosófica", poco después del tercer centenario de la muerte de Spinoza, posee un notable interés para el conocimiento de los fundamentos en que se asienta no pequeña parte del pensamiento moderno. Su autor, analiza el célebre *Tractatus theologico-politicus*, una de las pocas obras de Spinoza publicadas aún en vida, hacia el año 1670.

La influencia de este conocido judío holandés en la visión que muchos filósofos y teólogos se han forjado de Dios y del mundo son indudables. Con él, el itinerario de una buena parte del pensamiento moderno hacia la radicalización del principio de inmanencia, da un paso de particular importancia.

Descartes, en su afán de alcanzar certeza a costa de la verdad, individuó el *cogito*, declarando su primacía sobre el ser; y desde ese principio, tomado como origen y ordenador, se propuso, en cadencia matemática, recrear un mundo al que consideraría el único mundo real. Dios aparecía en su sistema, pero como una *pieza útil*, un dato necesario para la coherencia interna. Todo quedaba así encerrado en la inmanencia del pensamiento. Spinoza identificó a Dios con la Naturaleza, llegando a un monismo radical. En realidad descartó a Dios, para hacer de la Naturaleza el Todo, el Único, de la que los entes finitos no serían más que sus manifestaciones.

La lectura de Spinoza exige entender la clave en que escribió. "Quiere eliminar a Dios en una época en la que tienen plena vigencia las verdades religiosas; por eso siente la necesidad de trasponer todos los temas teológicos en su naturalismo pancósmico, pero conservando los términos, y así hablará de Dios, *beatitudo*, amor a Dios, providencia, etc., con un contenido radicalmente diverso: la fe es superstición; la actitud religiosa, respeto al orden público; la mortificación, deshacerse de la es-

clavitud del propio cuerpo; el amor a Dios, amor a sí mismo; la inmortalidad, eliminación de toda pasividad. Es decir, se propone dar razón de todos los temas teológicos, dentro de su mundo sin Dios" (p. 47). Poner al descubierto esta inversión, es uno de los aspectos de más interés de la obra del Prof. Morales. Cuando se desconoce o pierde esta clave, no se alcanza a entender correctamente el pensamiento de Spinoza. Se tenderá a ver un sentido religioso en su filosofía; una especulación apta para expresar el mensaje cristiano; o, simplemente, un pensamiento que presenta algunas deficiencias respecto a lo que enseña la verdadera fe. La filosofía de Spinoza es radicalmente atea. Los términos religiosos que aparecen en ella no son sino una máscara que oculta la verdadera imagen de su pensamiento que repugnaba a la sensibilidad religiosa de sus contemporáneos.

El autor se interna en la raíz del pensamiento spinoziano. Spinoza habla de querer fundamentar su "libertad de filosofar", pero va más allá. "Spinoza en conformidad con su ética se propone afirmar una libertad que haga al hombre señor absoluto de su ser y de su obrar, de modo que incluso pueda determinar lo que es el hombre y el mundo, su fin, qué es lo bueno y lo malo, sin ningún límite dado, sin ninguna verdad objetiva que se deba respetar: todo lo establece el hombre *ex novo*. Y esto merced a su razón, que ocupa así el lugar de Dios a todos los efectos; no en vano Spinoza llega a decir, explícitamente, que la mente del hombre es divina (...) Pero esto exige deshacerse de toda verdad superior, de modo que la razón no conozca ningún límite ni instancia a que someterse. Ya en el *Tractatus de intellectus emendatione*, había destituido de toda verdad la creencia, por ser un conocimiento *ex auditu* (de primer grado), pero será en el *Tractatus theologico-politicus* donde realmente persigue dicho objetivo, con su ataque a la religión revelada" (p. 86).

Spinoza intenta, en suma, descalificar como superflua la religión revelada, y la sumisión que exige del entendimiento. No se refugia en el indiferentismo sino que se rebela ante lo sobrenatural. La fuerza de Spinoza está en haber estructurado una crítica de gran coherencia interna (*more geometrico*) de la religión sobrenatural y de las fuentes de la revelación: la Tradición y la Sagrada Escritura. Pero —y esto es crucial— su crítica partía de un axioma nada evidente: "En la base de su método para alcanzar la verdad están ya puestos los puntos firmes de su doctrina y, en particular, un *a priori* filosófico de carácter inmanente (como en Descartes había sido el *cogito*) que condiciona todo lo demás, y que es afirmado sin posible demostración —como cualquier punto de partida—, pero también sin evidencia alguna: la idea de Dios como Sustancia única e infinita. La felicidad estará en saberse manifestación de esa Sustancia, siendo así el hombre también *causa sui*" (p. 23).

Comienza el libro con una *Introducción* que abarca unas notas biográficas de Spinoza y una visión general del Tratado teológico-político.

Sigue una amplia sección titulada "La finalidad del *Tractatus* a la luz de sus presupuestos". De notable interés en cuanto en el *Tractatus* Spinoza saca las consecuencias a los principios de su filosofía, establecidos principalmente en la *Ethica*.

La sección primera aborda las peculiaridades del inmanentismo de Spinoza. Su *método*, que parte, como dijimos, del *a priori* filosófico de la idea de Dios como Sustancia única e infinita. Así Spinoza se sitúa, desde el inicio de su filosofar, en las antípodas de la metafísica del ser (cfr. p. 23).

La *epistemología* de la filosofía de Spinoza, basada en la división de tres grados del conocimiento —*ex auditu*, por la razón y por ciencia intuitiva— es, como señala el autor, afín al método. Al rechazar la validez del primer tipo de conocimiento, por no entrar como deducción necesaria de las premisas del sistema, Spinoza quita todo valor al conocimiento que da la fe, que es precisamente *ex auditu* (Rom 10,17); pues la luz infusa de la fe se determina en sus formulaciones por la enseñanza que transmite la Iglesia.

En el análisis de los presupuestos del *Tractatus*, junto a otros temas, el autor dedica especial lugar, por su importancia, a la noción de felicidad en Spinoza, definida como autoposesión. La obra de Spinoza tiene una intención fundamentalmente ética (cfr. p. 22).

Señalados los presupuestos, el autor se adentra en el *Análisis del Tractatus theologico-politicus* siguiendo prácticamente el orden del mismo. En el estudio del Prefacio (I), indica el primer eslabón de la cadena reduccionista de Spinoza: fundado en su inmanentismo rebaja la fe a un producto de la ignorancia. Queriendo afirmar una libertad que haga al hombre señor absoluto de su ser, Spinoza se dirige a criticar la religión revelada. Esto lo hace por el expediente de reducirla a superstición (cfr. p. 86).

A continuación (II) se estudia *La intervención sobrenatural de Dios en la historia, según el inmanentismo de Spinoza*, donde se analizan los seis primeros capítulos del *Tractatus*. Los tres primeros los dedicaba Spinoza a explicar, en sus propias categorías, la elección divina de Israel, para llegar en los restantes capítulos a fundamentar su afirmación de que no hay un Dios trascendente al mundo.

Para alcanzar su primer intento, Spinoza pretende limitar la autoridad de los profetas. Explica las profecías —era tal vez el único modo de hacerlo si quería ser coherente a sus principios— como fruto de la imaginación viva del profeta (cfr. pp. 92-93).

Para Spinoza, fiel a sus principios, tan "divino" es el conocimiento racional como el profético; pero aquél es superior en cuanto se expresa sin necesidad de ningún medio, como son las palabras o las apariciones, y porque el conocimiento profético lo es de la imaginación y no de la mente. En esta línea terminará Spinoza por rechazar la autoridad de los profetas y de toda la Sagrada Escritura en lo que se relaciona con ver-

dades especulativas, dando así un paso en la "libertad de filosofar" y, más allá, en su independencia ante toda sujeción: "el que usa la razón —dirá Spinoza— posee necesariamente su visión filosófica y ya no necesita de creencias para comportarse correctamente en la vida práctica" (pp. 111-112).

Spinoza, que desde su visual se ha propuesto dar respuesta a los diversos temas teológicos contenidos en la Sagrada Escritura, aborda a continuación el tema de la elección divina del pueblo de Israel. "En un mundo que se confunde con Dios, todo es immanente y la revelación se reduce a un producto particular del intelecto humano. Así también es impensable la realidad de una elección que recaiga sobre un pueblo gratuitamente, por un decreto libre de Dios, que *desde fuera* llama a quien quiere" (p. 112). Para Spinoza, el gobierno divino es "el orden natural fijo e inmutable o bien la concatenación de los sucesos naturales" (pp. 113-114); y la elección de Dios el "curso concreto del orden predeterminado de la naturaleza en una persona o en un pueblo" (p. 115).

En una segunda parte de este capítulo, el autor examina cómo Spinoza, una vez que ha eliminado el carácter sobrenatural de las profecías, se propone excluir que en la Sagrada Escritura haya algo que trascienda la razón natural: las narraciones bíblicas serían como "testimonios de experiencia, del devenir necesario de la sustancia única. Su enseñanza no trasciende los límites del conocimiento natural, pero con la desventaja de ser algo fragmentario, al no proceder de una deducción intelectual rigurosa de la eterna necesidad de todo acontecer, sino del repetirse de unos determinados hechos aislados y parciales" (p. 134). Por lo mismo, los milagros no han podido existir: serían un fruto de la ignorancia del vulgo, para quienes Dios y la Naturaleza son dos principios y dos órdenes de causalidades distintas (cfr. p. 136).

Toda esta construcción —advierte el autor— permite concluir a Spinoza que la Escritura enseña a la masa lo que la razón es también capaz de mostrar a los que se han elevado a un nivel superior, sólo que con un lenguaje diverso y apropiado a ese nivel; un estilo que mueve al vulgo que permanece en la ignorancia, en la devoción a Dios. "Pero la conclusión que Spinoza busca con más ahinco en estos primeros capítulos, es la que él mismo resume en el Prefacio: por todo esto me he persuadido firmemente que la Escritura deja absolutamente libre la razón y no tiene nada en común con la filosofía, apoyándose cada una en sus propios fundamentos (p. 10, líns. 16-18). No cabe duda que este objetivo era paso obligado en su camino hacia la neta separación entre la filosofía y la fe, para después someter ésta a la autoridad del Estado y, en último término, a la razón" (p. 78).

El siguiente capítulo (III) se dedica a *La Sagrada Escritura y su interpretación por Spinoza*. Para alcanzar definitivamente la conclusión que se había propuesto en la primera parte, Spinoza dedica los siguientes seis capítulos de su libro (VII-XII) a delimitar un método propio de in-

interpretación de la Biblia. Aunque hable una y otra vez de revelación, ésta no es, en su sistema, otra cosa que una manifestación del pensamiento humano. Sólo el pensamiento —dirá— puede dar carácter divino a las cosas, objetos, libros, etc., y, por tanto, nada hay sagrado en sí mismo, sino que es el hombre el que según el uso que le dé lo hace tal. La Sagrada Escritura será entonces divina si induce a los hombres a la devoción: si la olvidara, dejaría de ser divina. Por esto, para Spinoza, cuando se dice que la Biblia es “palabra de Dios”, lo que se afirmaría realmente sería que expone “la enseñanza de la verdadera religión”, una conducta conforme a la suprema perfección del intelecto que es la idea de la eterna necesidad de la Naturaleza (cfr. pp. 153-154). “Spinoza ha obrado una completa inversión del verdadero carácter divino de la Sagrada Escritura. En lugar de decir que el contenido de la Biblia es sagrado y divino, porque su autor es Dios mismo, afirma lo contrario: Dios es autor de los libros sagrados, porque contienen la verdadera religión” (p. 154).

Esta inversión afectará también necesariamente a la inerrancia de los textos sagrados: “éstos no son verdaderos por ser Dios su autor, y por lo tanto en todo su contenido, sino sólo en lo que enseñan respecto a la ley divina universal; y el fundamento de esa verdad es que concuerdan con el juicio de la razón (de Spinoza) sobre lo que debe ser la verdadera virtud. De ahí que la corrupción de un texto consistiría en no poder deducir de su lectura lo que por la razón *ya sé que debe enseñar*” (pp. 155-156).

Reducida la Sagrada Escritura a una obra meramente humana —el Antiguo Testamento fruto de la imaginación viva de los profetas; y el Nuevo, obra de los Apóstoles considerados como “doctores”, que en el lenguaje de Spinoza significa que escribían con la sola luz de la razón— Spinoza indicará que su estudio debe realizarse con un método análogo al de la interpretación de la naturaleza: una investigación crítica y sistemática que parte de datos “evidentes”, siendo éstos —necesariamente— los que se conforman o deducen de los axiomas de su sistema. Así someterá los libros inspirados a una crítica histórica, comprometiendo la verdad de la Biblia que, en último término, deja sometida al juicio de cada hombre (cfr. p. 166).

A continuación (IV) en *La filosofía saber supremo y autónomo*, el autor comienza el estudio de las conclusiones más importantes de la obra de Spinoza, expuestas en los capítulos XIII a XV. En ellos Spinoza concederá cierta función a la religión, pero ajena a la razón, a la que ha asegurado el papel de juez supremo. Definida la fe en relación sólo a la obediencia, consigue separar radicalmente toda relación entre fe y razón. La teología (la fe) no tendrá nada que ver con la verdad, que será dominio exclusivo de la filosofía. Así la libertad de filosofar quedará garantizada ante cualquier “ingerencia” de la teología.

Con esto C. Morales aborda el último capítulo (V) de su obra: *El imanentismo aplicado a la sociedad: principios fundamentales de la comunidad política*. Una vez defendida la libertad de pensar lo que se quiera, Spinoza se propone mostrar la conveniencia de un adecuado orden social y político para ejercer esa misma libertad, para luego adjudicar a la autoridad civil un supremo dominio sobre la religión. Para Spinoza el origen de la sociedad es un acto útil: al concebir al hombre como un dechado de egoísmo, afirma que se hizo conveniente buscar un modo de vida que proporcionase seguridad y paz. Pero esa utilidad se consigue si existe una autoridad soberana capaz de inducir a los individuos con coerción a respetar el pacto social; y ese poder es identificado por Spinoza con el derecho (cfr. pp. 216-217).

De este modo, podemos concluir con palabras del autor, "se cumple la finalidad de esta obra: reducir la religión a una esfera propia del estado, habiéndola privado de todo contenido racional, para después poner al Estado bajo el imperio de la razón, porque es ésta la que le ha dado el poder y le asigna sus tareas" (p. 224).

Pensamos que el análisis de esta obra filosófico-exegética de Spinoza, pueda contribuir eficazmente a la tan necesaria clarificación de los orígenes y de los presupuestos filosóficos de no pocos sectores de la hermenéutica bíblica.

MIGUEL ANGEL TABET

José M.^a de GARGANTA, *Francisco Coll fundador de las Dominicas de la Anunciata*, Valencia, 1976, 485 pp., 15 × 23.

En el primer centenario de la muerte del P. Coll, fundador de las Dominicas de la Anunciata, aparece esta importante obra histórico-biográfica. Su autor, el P. Garganta, ha puesto a contribución toda su capacidad de gran historiador para analizar y describir la vida santa de un dominico, que, por causas ajenas a su voluntad, hubo de vivir toda su vida de religioso fuera del claustro. A través de ella y en torno a la figura de este dominico exclaustro queda iluminada, para la historia de España, una gran parte del siglo XIX.

Francisco Coll nace en Gombreny, diócesis de Vic, en 1812. Finalizados sus estudios eclesiásticos en el Convento de los Dominicos de Girona, ha de abandonar el retiro claustral ante el clima hostil a los religiosos que se respira en Cataluña, y que culminará luego en la ley de exclaustro para toda España. En la ciudad de Vic es ordenado sacerdote dominico al año siguiente y en esta misma diócesis ejerce su trabajo pastoral bajo los auspicios del Ordinario, en espera de una normalización de la vida religiosa. Tras una breve temporada como vicario de