

LA RELIGIÓN EN LA CORRESPONDENCIA DE SPINOZA (II): VELTHUYSEN-SPINOZA *

RESUMEN: El artículo estudia la carta en la que Velthuysen emite su juicio acerca del recién publicado Tratado teológico-político de Spinoza y la réplica de éste, en lo referente al tema de la religión. Las cuestiones de interés lo constituyen la tesis de la práctica de la virtud como premio de sí misma, doctrina de procedencia estoica, que Velthuysen achaca a Spinoza, y la interpretación de la Sagrada Escritura, tema en el que aparece como trasfondo la figura de L. Meyer, amigo y colaborador de Spinoza.

El segundo grupo de cartas¹ se centra en un acontecimiento preciso: la publicación del *Tratado teológico-político* (TTP) en 1670. Se trata, pues, de la polémica que esta obra provocó, de la que la correspondencia es un buen testimonio, así como de las refutaciones de esas críticas y de la precisión de algunos aspectos de su doctrina por parte de Spinoza. Esta vez los correspondientes son más variados, así como el número de cartas: quince, seis de las cuales son de Spinoza. Tres de esas cartas constituyen una crítica bastante amplia, y en algunos casos agria, a la obra de Spinoza: las de Velthuysen—que no fue directamente enviada a Spinoza, sino a Jacob Ostens², un colegiante de Arnsterdam que le había pedido su opinión acerca del TTP—, Stensen y Burgh. Solamente se conservan las respuestas de Spinoza a la primera y a la última de estas cartas. El resto de las cartas (diez en total) forman un grupo homogéneo de intercambio epistolar entre Spinoza y Oldenburg, en el que el primero solicita a éste que le señale qué puntos del TTP son los que han molestado más a los lectores³. El con-

* Este artículo es parte de un proyecto de investigación sobre la religión en la correspondencia de Spinoza, realizado con la ayuda de una Beca de la Fundación Alexander von Humboldt.

Véase la primera parte de la presente investigación, donde se expone la clasificación en cuatro grupos de las cartas de Spinoza que tratan sobre la religión: V. SANZ, *La religión en la correspondencia de Spinoza: 1. La relación Blyenbergh-Spinoza*: «Pensamiento» 53 (1997) 453-472.

² Sobre J. Ostens, cf. W. VAN BUNGE, *A tmgic idealist: Jacob Ostens (1630-1678)*: «*Studia Spinozana*» 4 (1988) 263-279.

³ Cf. Ep 73 (IV, 306). Los textos de Spinoza, así como las cartas dirigidas a él e incluidas en su correspondencia, se citan según la ed. de C. GEBHARDT, *Spinoza Ope-*

junto de estas cartas se extiende desde enero de 1671 —en que le escribe Velthuysen, tan sólo unos meses después de la publicación del **TTP**— a febrero de 1676, fecha de la última carta de Oldenburg. En el presente artículo se abordará solamente el intercambio epistolar entre Velthuysen y Spinoza.

No cabe duda de que la publicación del **TTP** constituye uno de los acontecimientos de mayor relieve en la vida del filósofo de Amsterdam, que le dieron una publicidad que él no buscaba, pero que —pese a las circunstancias conocidas de falso pie de imprenta y omisión del autor— no pudo evitar, como lo muestra el hecho de que, muy poco tiempo después de ser publicada la obra, se conocía quién era su verdadero autor⁴. No menos significativa es la historia de las sucesivas ediciones del **TTP** en vida de Spinoza, que Bamberger ha investigado con rigor⁵. Las cartas que aquí se estudian son un buen reflejo, pese a su limitado número, de las reacciones que el **TTP** provocó. Con el atractivo del testimonio de primera mano, constituyen una puesta en escena en la que se escucha el eco de la agitación que produjo en el mundo culto europeo⁶.

ra, C. Winter, Heidelberg 1925. A continuación de la referencia de la obra o carta (Ep) de que se trate, se indica entre paréntesis el volumen de la edición de Gebhardt, en números romanos, y la página. El texto castellano lo he tomado de la traducción de sus obras realizada por A. Domínguez (Alianza, Madrid 1986-1990) y por Vidal Peña en el caso de la *Ética* (Alianza, Madrid 1987).

⁴ En septiembre de 1676 el Sínodo de las Iglesias Valonas toma la decisión de comprobar si Spinoza es efectivamente el autor del TTP; puede verse el texto del acuerdo en J. FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1899, 154, n. 64. Entre la documentación recogida por Freudenthal, éste es el primer documento oficial en el que expresamente se menciona a Spinoza como (probable) autor del TTP, aunque ya en junio de 1670 el consejo sinodal de Amsterdam se había pronunciado contra la doctrina contenida en esa obra: cf. J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, 121, n. 31. Sin embargo, la sospecha e incluso la firme convicción de la autoría de Spinoza era ya de dominio público, como lo muestran los seis testimonios, dos de ellos de Leibniz, recogidos por Freudenthal entre 1670 y 1672, en los que se afirma que Spinoza es el autor del TTP: cf. J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, 193-195, nn. 6-11.

⁵ Cf. F. BAMBERGER, *The Early Editions of Spinoza's «Tractatus Theologico-Politicus»*. A *Bibliographical Reexamination: «Studies in Bibliography and Booklore»* V (1961) 9-33. Algo semejante ocurrió con la traducción francesa del TTP, que, según relata Lucas en su biografía de Spinoza, fue publicada con tres títulos diferentes para engañar a los inquisidores: cf. el texto en J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, 14-15 [hay versión española: A. DOMÍNGUEZ (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid 1995, 256, n. 19*]. La relación bibliográfica más completa de las obras de Spinoza es la de J. KINGMA - A. K. OFFENBERG, *Bibliography of Spinoza's works up to 1800*, University Library, Amsterdam 1977.

⁶ Una excelente exposición del ambiente político, religioso, económico y cultural de la Holanda de la época, especialmente de la ciudad de Amsterdam, se encuen-

LA CRÍTICA DE VELTHUYSEN Y LA RESPUESTA DE SPINOZA

La intención de Velthuysen no es llevar a cabo un examen detallado y minucioso del tratado spinozano, sino exponer «de forma sucinta la opinión y el sentir del autor acerca de la religión»⁷. Velthuysen afirma desconocer la nacionalidad y el género de vida del autor del TTP, cuya identidad parece también ignorar⁸, aunque tales manifestaciones muy probablemente tenían por objeto evitar que se le pudiera acusar de haberse relacionado con Spinoza⁹. A continuación, reconoce la inteligencia y profundidad de pensamiento de Spinoza, al que acusa de que, en su esfuerzo por liberarse de toda superstición y prejuicio, ha vaciado la religión de contenido y no ha superado el concepto de religión propio de los deístas, reduciendo todavía más el culto dedicado a Dios¹⁰.

Los temas que trata en su compendio o resumen de la obra de Spinoza se pueden clasificar en cinco apartados:

tra en el libro de H. MÉCHOULAN, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, PUF, Paris 1990, así como la colección de estudios de Dibon, reunidos en P. DIBON, *Regards sur l'Hollande du Siècle d'Or*, Vivarium, Napoli 1990. Sobre las circunstancias que rodean la publicación del TTP, con abundantes referencias a la correspondencia, sigue siendo de interés, pese al tiempo transcurrido, el artículo de A. DROETTO, *Genesis e storia del Trattato teologico-politico*: «Studi Urbinati» 43 (1969) 135-179 (el artículo fue escrito en 1953).

⁷ Ep 42 (IV, 207).

⁸ Blom ha señalado cómo las tesis de Velthuysen y de Spinoza coinciden en no pocos aspectos y, refiriéndose al comienzo de sus respectivas cartas, muestra su asombro ante una manera de proceder que considera «un juego extraño») y que, a su juicio, se explica por el hecho de que «detrás de ese rechazo recíproco se hallan dos autores muy próximos, que discuten por eso con tanta fuerza»). H. W. BLOM, *Lambert van Velthuysen et le naturalisme*: «Cahiers Spinoza» 6 (1991) 204.

⁹ Cf. W. KLEVER, *Verba et sententiae Spinoza or Lambertus von Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza*, Apa-Holland University Press, Amsterdam & Maarssen 1991, 21-22. Cf. también H. W. BLOM, *art. cit.*, 203-212, y P. VERNIÈRE, *Spinoza et lapensée française avant la Révolution*, PUF, Paris, 2.ª ed., 1982, 20. En el Prefacio de sus *Opera Omnia* escribe Velthuysen, refiriéndose al autor del TTP, que ha mantenido «varias conversaciones con él, cuando aún vivía» (texto citado por KLEVER, *op. cit.*, 36). Ya Meinsma recoge en nota este pasaje, que fue también incluido por Freudenthal en su colección de testimonios sobre Spinoza: cf. K. O. MEINSMAN, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, Paris 1983, 427 y 444, n. 34 (la 1.ª ed. holandesa es de 1896), y J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, 209.

¹⁰ Cf. Ep 42 (IV, 207).

- a) *la esencia y la naturaleza de Dios*: todo emana de Dios con inevitable necesidad; identificación de Dios con la naturaleza (208)¹¹; sometimiento de Dios a la ley de la necesidad (211-212, 218);
- b) *el concepto de religión*: no se hace mención de la oración, la vida y la muerte, el premio y el castigo (208); la virtud por sí misma es el premio más elevado (209) y en su cultivo consiste la síntesis de toda religión (214); cualquier culto o religión que los hombres abracen es igualmente válido (212, 218); el culto externo no es grato a Dios (214); inexistencia de los milagros e inutilidad del conocimiento de los misterios (211, 214);
- c) *la interpretación de la Sagrada Escritura*: la Sagrada Escritura no está destinada a enseñar la verdad, sino a cultivar la virtud y la piedad (208-210); los profetas adaptaron la doctrina a su propia mentalidad y al fin que perseguían, que no era otro que mover a la piedad, aunque tuvieran que emplear para ello argumentos falsos (209-210, 214-215); la doctrina de la justicia y la caridad es lo único importante y constituye el núcleo de la Sagrada Escritura (215); no hay que interpretar ésta según la razón ni según la naturaleza del objeto, sino sólo según el sentido literal (210, 215);
- d) *la función asignada al pueblo judío*: el culto que Dios instituyó y entregó a los judíos sólo fue destinado a ellos (213); los judíos no gozaron de una especial predilección divina (213);
- e) *la relación entre religión y política*: la autoridad política tiene poder sobre el culto divino de carácter público (212, 217); el magistrado debe cuidar sólo de que imperen la justicia y la honradez y tolerar los cultos que no sean un obstáculo a la virtud (215), y posee también el derecho de determinar qué tipo de dogmas deben ser enseñados públicamente en el Estado (217).

A modo de resumen, escribe Velthuysen al final de la carta: «Ahí tiene usted, honorable señor, enviada en forma de compendio, la síntesis de la doctrina del *Teólogo-político* (*sic*), la cual, a mi juicio, elimina y destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios. Del escrito del autor se desprende, al menos, claramente esto: que con su método y razonamientos se resquebraja la autoridad de la Sagrada Escritura y que sólo de boquilla se hace mención de ella; de

¹¹ Se indican entre paréntesis las páginas correspondientes de la edición de Gebhardt.

sus tesis se sigue, igualmente, que el Corán es equiparable a la palabra de Dios»¹². Dicho lo cual concluye solemnemente: «Creo, pues, no alejarme mucho de la verdad ni ofender al autor, si lo denuncio de que, con argumentos encubiertos y disimulados, enseña el ateísmo puro»¹³.

La respuesta de Spinoza, enviada también a Jacob Ostens al mes siguiente —febrero de 1671—, no se hizo esperar mucho, aunque el filósofo de Amsterdam pide disculpas por el retraso. La carta tiene tres partes, en las que se abordan los tres primeros temas mencionados en la división de la carta de Velthuysen antes propuesta, pasando por alto toda referencia a la misión del pueblo judío y a la relación entre religión y política. Según Klever, esta omisión se debería a que Velthuysen, en el fondo, está de acuerdo con la teoría política de Spinoza, lo cual le lleva a mostrarse muy crítico en los demás puntos, para dejar claro que su opinión se halla muy alejada de la de Spinoza¹⁴.

El tono de la respuesta de Spinoza, un tanto airado, se comprende, dada la amplitud y contundencia de las objeciones de Velthuysen y la gravedad de algunas de sus afirmaciones, especialmente la acusación de ateísmo, que constituye el colofón de la carta. El propio Spinoza parece advertir que se ha expresado con excesiva dureza¹⁵, cosa que admitirá francamente años después en una carta que escribe directamente al propio Velthuysen¹⁶. Lo cierto es que Spinoza recurre a argumentos *ad hominem* y a juicios de intención, que le llevan a sostener que Velthuysen no ha escrito con ánimo sincero¹⁷, que actúa movido por el temor al cas-

¹² Ep 42 (IV, 218).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. W. KLEVER, *op. cit.*, 26-27 y 30. En las páginas anteriores traza Klever una breve biografía intelectual de Velthuysen a partir de sus escritos, en la que sobresalen los principales puntos de acuerdo con las tesis de Spinoza en cuanto a la relación entre el poder político y el eclesiástico y a la supremacía de aquél sobre éste; cf. *ibid.*, 7-19. Vid. también el artículo de Blom, citado más atrás, en n. 8, así como las páginas que Dibon dedica a Velthuysen en su obra antes citada, bajo el título «Connais-sance révelée et connaissance rationnelle: aperçu sur les points forts d'un débat épî-neux», P. DIBON, *op. cit.*, especialmente pp. 711-719.

¹⁵ Ep 43 (IV, 226): «No creo, por lo demás, que usted halle aquí algo que pueda considerar que ha sido dicho contra este hombre con excesivo rigor. Pero si encuentra algo por el estilo, le ruego que o bien lo suprima o lo corrija según su criterio. No es mi propósito irritarle, sea quien sea, ni crearme enemigos con mi propio trabajo.»

¹⁶ En esa carta, de otoño de 1675, reconoce que su respuesta quizá ((contuviera algunas cosas expresadas con cierta dureza)), Ep 69 (IV, 300). Sorprende, por eso, que Meinsma hable del «tonomesurado») y de la «moderación» de la respuesta de Spinoza. Cf. K. O. MEINSMMA, *op. cit.*, 397.

¹⁷ Cf. Ep 43 (IV, 220). En el autógrafo latino se añade que «estos supersticiosos ignorantes suelen ser de ánimo perverso»)(texto recogido por Gebhardt en IV, 412).

tigo¹⁸ y que hay afirmaciones escritas con odio¹⁹. En todo caso, parece claro que Spinoza, quizá porque se trataba del primer juicio extenso sobre la obra —al margen de las cinco condenas del TTP emitidas por diferentes sínodos calvinistas en los meses de junio y julio del año mismo de su publicación²⁰, así como de otros testimonios procedentes de esas mismas fechas, mencionados más atrás²¹—, se ve sorprendido por un veredicto tan severo, que no esperaba y que podía incluso poner en peligro su vida. Ante una situación así, reacciona indignado y, al mismo tiempo, comprende con resignación que se trata de una suerte que acompaña a los mejores, equiparando su situación al agravio que tuvo que sufrir Descartes cuando Voetius publicó un libelo contra su filosofía^{2*}.

En esta primera parte se aprecia la contrariedad de quien es objeto de duras acusaciones, que proceden además de un medio en el que confiaba encontrar eco y reconocimiento hacia sus ideas y al que, en suma, iba dirigido el TTP; por eso, en su respuesta Spinoza sitúa a Velthuysen en el grupo de quienes están sumidos de lleno en los prejuicios del vulgo y no considera aptos para leer su Tratado²³. Asimismo, se defiende de la acusación de ateísmo amparándose en que el género de vida que él lleva —despreciando honores y riquezas— no es propio de un ateo²⁴ y refuta el reproche de haber vaciado de contenido la religión mediante un apasionado alegato de las principales afirmaciones al respecto contenidas en el TTP²⁵. Por su parte, acusa a Velthuysen de actuar movido por temor al castigo y de cumplir así «los preceptos divinos como un esclavo, es decir, de mal grado y con ánimo vacilante»)». Acusación que volverá a repetir contra Burgh y que permite advertir la correlación habitual que Spinoza establece entre los términos «esclavitud», «temor», ((superstición», por un lado, frente a «libertad», «amor» y «religión verdadera», por otro²⁷.

¹⁸ Cf. Ep 43 (IV, 221).

¹⁹ Cf. Ep 43 (IV, 223).

²⁰ Cf. J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, 121-125.

²¹ Vid., *supra*, n. 4.

²² Cf. Ep 43 (IV, 220).

²³ Cf. Ep 43 (IV, 224); ahí remite a un texto del final del Prefacio del TTP, en el que advertía: «No invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo». TTP, Prefacio (III, 12).

²⁴ Cf. Ep 43 (IV, 219).

²⁵ Cf. Ep 43 (IV, 220-221).

²⁶ Ep 43 (IV, 221).

²⁷ En el Prefacio del TTP escribe que «la causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es el miedo» (TTP, Prefacio; III, 6), y poco más adelante

En la segunda parte de la carta comienza refiriéndose al escrito de Velthuysen en estos términos: «La base de su argumentación es ésta: que él piensa que yo suprimo la libertad de Dios y que lo someto a la fatalidad. Esto es totalmente falso»²⁸. A continuación reconoce haber afirmado que todas las cosas se siguen de la naturaleza divina con una necesidad inevitable, pero niega que esto signifique que Dios se entienda a sí mismo «coaccionado por alguna fatalidad, sino de forma totalmente libre, aunque necesaria»²⁹. El tema de la necesidad, mencionado ya en su disputa con Blyenbergh, es uno de los puntos sobre los que Spinoza volverá en su relación epistolar con Oldenburg, al que en 1675 confiará que ((precisamente es el fundamento principal de todas aquellas cosas que hay en aquel tratado, que había decidido publicar))³⁰. Este era también el nervio de la argumentación de Velthuysen y quizá una de las razones que explican la reacción un tanto desabrida de Spinoza puede deberse a que aquél, nada más ser publicado el TTP, dirige su ataque hacia lo que constituye la base misma del spinozismo. Un significativo testimonio que parece confirmar esto se encuentra en la carta que Spinoza escribe a Velthuysen cuatro años después, en la que manifiesta su interés por obtener de él la autorización para publicar sus objeciones contenidas en la carta 42, junto con la respuesta del propio Spinoza, y le ofrece incluso la posibilidad de exponer más ampliamente sus críticas, garantizándole la máxima discreción y señalando que «no hay nadie, cuyos argumentos quisiera yo examinar de mejor grado»³¹.

En el fondo de este problema se encuentra una concepción muy diferente de la libertad. En el autógrafo de la carta 43 tachó Spinoza un texto en el que afirma que no puede estar de acuerdo con la tesis de Velthuysen y de «su Descartes»), según la cual la libertad consistiría en la indiferencia, sino que, por el contrario, «somos más libres cuando asentimos a las cosas clara y distintamente percibidas, aunque sea imposible no hacerlo cuando las percibimos así»³². Esta cuestión, pieza clave del sistema spino-

afirma que «el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación»(ibid., 7).

²⁸ Ep 43 (IV, 221).

²⁹ Ep 43 (IV, 222).

³⁰ Ep 75 (IV, 311).

³¹ Ep 69 (IV, 300).

³² Texto recogido por Gebhardt, en IV, 413. Cf., asimismo, Ep 21 (IV, 127-128

zano³³, se fundamenta en la identidad del entendimiento y la voluntad, postulada por Spinoza³⁴. Al mismo tiempo representa una de las dificultades mayores a la hora de aceptar su sistema y uno de los puntos al que, inevitablemente, se refieren muchas de las críticas y peticiones de aclaración de sus correspondientes³⁵. Pero Spinoza no puede ceder aquí, porque ello traería consigo el desmoronamiento de su edificio filosófico. La tesis de la unicidad de la sustancia es el presupuesto metafísico de la concepción spinozana de la libertad como intelección y asentimiento a la necesidad de las cosas.

LA PRÁCTICA DE LA VIRTUD COMO PREMIO DE SÍ MISMA

En esta segunda parte se halla un pasaje, en el que Spinoza cita textualmente la crítica de Velthuysen, que saca de nuevo a relucir una característica del spinozismo, determinante para la historia de su recepción, que es la singularidad de sus tesis fundamentales, radicalmente opuestas a las doctrinas entonces vigentes. Esto, unido a la dificultad inherente a tales tesis, que complicaba su comprensión, explica la decidida reacción en contra que desencadenó³⁶ y que tuvo como consecuencia que el spinozis-

³³ «Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor, *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera». *Ética*, I, def. VII (II, 46).

«La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo». *Ética*, II, prop. 49, cor. (II, 131).

³⁵ Vid., por ejemplo, la correspondencia con Blyenbergh (Ep 20-22) y con Boxel (Ep 54-56), así como la Ep 57 de Tschirnhaus y la respuesta que Spinoza le envía por medio de Schuller (Ep 58), donde resume así su doctrina: «Vest ed, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad»). Ep 58 (IV, 265).

³⁶ Así, por ejemplo, refiriéndose a la tesis de Spinoza, escribe Bayle que «las objeciones surgen en masa contra él». P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 5.^a ed., Amsterdam 1740, art. «Spinoza», t. IV, 266. Sobre la recepción de Spinoza, la bibliografía reciente es ya considerable. Vid., entre otros, los siguientes estudios: M. WALTHER, *Spinoza en Allemagne: Histoire des problèmes et de la recherche*, en J. BONNAMOUR (ed.), *Spinoza entre lumière et romantisme*: «Les Cahiers de Fontenay» 36/38, Fontenay-aux-Roses 1985, especialmente pp. 13-24; P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris, 2.^a ed., 1982, primera parte: «Spinoza et la pensée française au XVII^e siècle (1663-1715)»; D. BELL, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984, especialmente pp. 1-23; K. GRÜNDER - W. SCHMIDT-BIGGEMANN (Hrsg.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1984; *Spinoza au XVIII^e siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris 1990; H. J. SIEBRAND, *Spinoza and the Netherlands. An inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, Van Gorcum, Assen 1988; W. SCHRODER, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshau-

mo, a diferencia del cartesianismo, permaneciera durante largo tiempo soterrado, sin difundirse abiertamente, obstaculizando así la tarea de reconstruir su historia.

Un ejemplo de la percepción del carácter extraño y diferente del pensamiento de Spinoza se puede encontrar en Pierre Bayle, uno de los autores que más ha contribuido a acuñar una peculiar y perdurable imagen del filósofo de Amsterdam. En el artículo que le dedica en su Diccionario histórico y crítico, señala Bayle que los planteamientos de Spinoza son radicales y opuestos a las nociones comúnmente aceptadas y por eso las respuestas que da en sus cartas a las cuestiones planteadas parecen evasivas, aunque en realidad, según Bayle, habría que decir más bien que son todavía más oscuras que la tesis misma que tratan de defender, por la ausencia de puntos de contacto entre sus concepciones filosóficas y las de sus interlocutores. La hipótesis de Spinoza, sentencia Bayle, «combate las nociones más distintas que hay en el entendimiento humano»³⁷. Con independencia del punto concreto que da origen al conflicto entre Spinoza y Velthuysen, sobre el que volveré en seguida, me interesa ahora señalar que la cuestión de fondo va más allá de una simple disputa o desacuerdo en aspectos incluso centrales, porque en realidad se trata de un problema de incomunicación entre dos concepciones toto *caelo* diferentes, en el sentido de que responden a dos modos diversos de entender el significado y alcance del filosofar mismo. Y eso a pesar de que, como ya se dijo, Velthuysen coincide con Spinoza en algunos puntos. La cuestión se ve agravada por el hecho de que Spinoza emplea el lenguaje de la tradición, pero otorgando un significado muy diverso a los términos³⁸, adoptando así una actitud que ha sido calificada como «irritación y provocación»³⁹.

sen & Neumann, Würzburg 1987; P. CRISTOFOLINI (ed.), *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le «Tractatus theologico-politicus» (1670-1677) et la réception immédiate du spinozisme* (Actes du Colloque International de Cortona, 10-14 avril 1991), APA-Holland University Press, Amsterdam 1995.

P. BAYLE, *op. cit.*, t. IV, 266; cf. también la nota (n) en este mismo lugar. El propio Bayle basa su refutación de las tesis de Spinoza precisamente en hacer ver que se trata de «un sistema que se apoya en una suposición tan extraña que altera la mayor parte de las nociones comunes que sirven de regla en las discusiones filosóficas» (*ibid.*, 267).

Años después, a propósito de una discusión sobre el spinozismo con Dortous de Miran, se lamentará Malebranche de que «si no asignamos las mismas ideas a los mismos términos, hablamos inútilmente». J. MOREAU (ed.), *Cowespondance de Malebranche avec J.-J. Dortous de Miran*, Vrin, Paris 1947, 169. La carta lleva la fecha del 6 de septiembre de 1714.

Cf. M. WALTHER, *Freiheit und Notwendigkeit: Die Umgestaltung der praktischen Philosophie durch Spinoza als Irritation und Provokation des ethischen und politischen Denkens in der Neuzeit (Einführung in die Thematik)*, en E. BALIBAR - H. SEIDEL - M. WALTHER (Hrsg.), *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische*

El pasaje al que aludía al comienzo de este epígrafe es el siguiente: ((Quisiera, en cambio, que usted se fijara en lo que agrega con no menos odio, a saber, que *yo quiero que el hombre practique la virtud, no por los preceptos o la ley divina, ni por la esperanza del premio o del castigo, sino, etc.* Esto no se halla por ningún lado en mi tratado, sino que, por el contrario, en el capítulo IV dije expresamente que la síntesis de la ley divina (que fue inscrita por Dios en nuestra alma, como dije en el cap. XII) y su precepto supremo consiste en amar a Dios como sumo bien, es decir, no por miedo a algún suplicio (ya que el amor no puede surgir del miedo) ni por amor a otra cosa con la que deseamos deleitarnos (porque entonces no amamos a Dios, sino más bien la cosa que deseamos), y en el mismo capítulo he demostrado que Dios reveló esta misma ley a los profetas)⁴⁰. Un breve análisis del pasaje nos permitirá conocer mejor el modo de proceder de Spinoza y servirá para corroborar la peculiaridad aludida.

En primer lugar, Spinoza recoge la acusación que Velthuysen había expresado así: «Pone, no obstante, el placer supremo del hombre en el cultivo de la virtud, la cual es, según dice, por sí misma el premio y el espectáculo más grandioso. Quiere, pues, que el hombre que entiende correctamente las cosas se consagre a la virtud, no por los preceptos o leyes de Dios, ni por la esperanza del premio o el miedo del castigo, sino atraído por la belleza de la virtud y por el gozo del alma que el hombre descubre en la práctica de la virtud»⁴¹. Bayle le dirigirá también esta misma acusación⁴², que Velthuysen repite en su *Tractatus de articulis fidei fundamentalibus*⁴³.

Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, 11-19.

⁴⁰ Ep 43 (IV, 223).

⁴¹ Ep 42 (IV, 209). Como señala Vernière, siguiendo a G. Cohen, es probable que Stoupe se beneficiara para su escrito *La religion des Hollandais* (1673) de información directa acerca del pensamiento de Spinoza proporcionada por Velthuysen: cf. P. VERNIÈRE, *op. cit.*, 20; esta misma hipótesis es defendida por KLEVER, *op. cit.*, 17-18 y 30.

Bayle reprocha a Stoupe haber pensado que del TTP se deduce que para Spinoza todas las religiones han sido inventadas con el fin de incitar a los ciudadanos a entregarse a la virtud, no por esperanza alguna de recompensa en la otra vida, sino por la excelencia de la virtud en sí misma. Este modo de razonar le parece a Bayle una ingenuidad, que haría ridícula la postura de Spinoza. En realidad, replica Bayle, Spinoza parte del hecho de que no hay otra vida y, al igual que los epicúreos, atribuye a quienes inventaron la religión la astucia de proponer penas y recompensas para evitar que los hombres caigan en el crimen: «Quienes niegan la inmortalidad del alma y la providencia, como hacían los epicúreos, son los que sostienen que hay que atenerse a la virtud a causa de su excelencia (...). Esta es sin duda la doctrina que Spinoza habría expuesto, si se hubiera atrevido a dogmatizar públicamente»). P. BAYLE, *op. cit.*, t. IV, 256, nota (E); vid. el texto de STOUPPE en *ibid.*, 255-256, nota (D).

⁴³ Cf. L. VAN VELTHUSEN, *Tractatus de articulis fidei fundamentalibus*, cap. IV, en *Id., Opera Omnia*; texto citado por KLEVER, *op. cit.*, 39-40.

La tesis que Velthuysen le atribuye en el texto citado es de procedencia estoica⁴⁴ y en otros escritos suyos hay referencias a ella. Así, por ejemplo, Blyenbergh se la atribuye en dos ocasiones⁴⁵, apoyándose quizá en una afirmación que Spinoza hace en una carta anterior⁴⁶. Además, esa doctrina se encuentra también en la *Ética*, donde se afirma que «la virtud debe ser apetecida por sí misma, y no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma»⁴⁷. Por último, y esto es lo más sorprendente, el propio Spinoza, en su respuesta a Velthuysen, hace una vehemente defensa de esa misma tesis, tan sólo dos páginas antes de que niegue su paternidad, que Velthuysen le atribuye. Veamos el texto: «¿Acaso, me pregunto, vacía de contenido toda religión aquel que afirma que hay que reconocer a Dios como el sumo bien y que hay que amarlo, como tal, con libertad de espíritu; que en esto sólo consiste nuestra suma felicidad y nuestra suma libertad; que, además, *el premio de la virtud es la virtud misma* y que el castigo de la necesidad y de la impotencia es la misma necesidad; y, finalmente, que cada uno debe amar a su prójimo y obedecer los mandatos de la suprema autoridad? Y todo esto no sólo lo he dicho explícitamente, sino que lo he demostrado con argumentos solidísimos. Mas ya creo yo ver en dónde está empantanado este hombre. En efecto, como no encuentra en la virtud misma y en el entendimiento nada que le agrade, preferiría vivir por impulso de sus afectos, si no se lo impidiera una so-

⁴⁴ «Así, pues, te equivocas cuando preguntas en pro de qué he de pedir la virtud, porque buscas algo por encima de lo más elevado. Preguntas, ¿qué pediré con la virtud? Ella misma. No hay nada mejor, ella es el precio de sí misma (*ipsa pretium sui*): SÉNECA, *De vita beata*, IX, 4; cf. ID., *Epist.*, 89, 8. Cf. P. DAPHNOS, *Stoische Elemente bei Descartes und Spinoza*, Athen 1976, 183-268; R. SCHOTTLANDER, *Spinoza et le stoïcisme: «Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza»*, n.º XVII, 1986; A. MATHERON, «Le moment stoïcien de l'*Éthique* de Spinoza», en *Le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Caen 1994, 147-161; J. LAGRÉE, «Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le *Traité théologico-politique*», en P. TOTARO (ed.), *Spinoziana. Ricerche di teminologia filosofica e critica testuale*, Olschki, Firenze 1997, 91-105.

Cf. Ep 20 (IV, 112) y Ep 22 (IV, 141). En ambas cartas Blyenbergh atribuye a Spinoza la afirmación de que ((debemos amar la virtud por sí misma) (Ep 20, *loc. cit.*) o que⁴⁶ ((debemos obrar por amor a la virtud) (Ep 22, *loc. cit.*).

«De ahí que los filósofos y todos aquellos que están por encima de la ley, es decir, aquellos que practican la virtud, no como una ley, sino por amor, porque es lo más excelente...», Ep 19 (IV, 93).

⁴⁷ *Ética*, IV, prop. 18, esc. (II, 222). Vid. también: «Por ello entendemos claramente cuánto se alejan de una verdadera estimación de la virtud aquellos que esperan de Dios una gran recompensa en pago a su virtud y sus buenas acciones, como si se tratase de recompensar una estrecha servidumbre, siendo así que la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad»). *Ética*, II, prop. 49, esc. (II, 136).

la cosa: que teme al castigo. Por consiguiente, se abstiene de las malas acciones y cumple los preceptos divinos como un esclavo, es decir, de mal grado y con ánimo vacilante, y por ese servicio espera ser agasajado por Dios con dones mucho más agradables que el mismo amor divino, y tanto más cuanto mayor resistencia y menos atracción siente hacia el bien que realiza. De ahí que él crea que todos aquellos que no se contienen con ese miedo, viven desenfadadamente y dejan toda religión»⁴⁸.

En el propio TTP se encuentra también un texto, a propósito de los milagros, en el que pudo haber basado Velthuysen su acusación a Spinoza, aunque se trata de un pasaje muy breve y que sólo indirectamente aborda la cuestión⁴⁹. Pero, con independencia de que ésa pudiera ser la fuente de Velthuysen o de que efectivamente poseyera éste un conocimiento más profundo del pensamiento de Spinoza de lo que él mismo confiesa, se plantea el interrogante de por qué Spinoza niega explícitamente que esa doctrina se halle en el TTP y no la reconoce como suya. No menos elocuente es el hecho de que Spinoza acude en su réplica a argumentos ad *hominem*. La razón principal de la actitud de Spinoza, que pone de nuevo en juego su ya proverbial cautela⁵⁰, tiene que ver, a mi juicio, con la singularidad característica de su pensamiento. La dificultad de entender correctamente su tesis facilita la tarea de quienes, como el propio Velthuysen, le han acusado de introducir veladamente el ateísmo. Por eso Spinoza acude a una afirmación del capítulo IV del TTP que, en su forma externa, puede ser aceptada por un partidario del pensamiento tradicional⁵¹. Al mismo tiempo, esa proposición tampoco traiciona su

⁴⁸ Ep 43 (IV, 220-221). La cursiva es mía.

⁴⁹ «En cambio, los filósofos que procuran entender las cosas, no por milagros, sino por conceptos claros, siempre tuvieron eso muy claro; me refiero a aquellos que ponen la verdadera felicidad en la sola virtud y tranquilidad de ánimo y que no intentan que la naturaleza les obedezca, sino al revés, obedecer ellos a la naturaleza): TTP, VI (III, 88).

⁵⁰ En otro lugar me he ocupado de este aspecto, de obligada alusión al estudiar el pensamiento spinozano: cf. V. SANZ, *Filosofía y religión en Spinoza*: «Estudios Filosóficos» 46 (1997), especialmente las pp. 221-228.

⁵¹ «Una vez probado que el amor de Dios es la suprema felicidad y la beatitud del hombre, el fin y la meta última de todas las acciones humanas, se sigue que sólo cumple la ley divina quien procura amar a Dios, no por temor al castigo ni por amor a otra cosa, como los placeres, la fama, etc., sino simplemente porque ha conocido a Dios o, en otros términos, porque sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo. La síntesis de la ley divina y su mandato supremo consisten, pues, en amar a Dios como sumo bien; y no, como ya hemos dicho, por miedo de algún castigo y de alguna pena ni por amor a otra cosa con la que esperamos deleitarnos): TTP, IV (III, 60-61).

propia filosofía, pues no se trata de una afirmación añadida por exclusivas razones de oportunidad. Pero, para entenderla adecuadamente desde los presupuestos spinozistas, hay que interpretarla a la luz de la proposición final de la *Ética*. Ahí escribe que «la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella»⁵². En la demostración que sigue a la proposición establece, *ordine geometrico*, esta ecuación explicativa: «La felicidad consiste en el amor hacia Dios (*por la Proposición 36 de esta Parte, y su Escolio*), y este amor brota del tercer género de conocimiento (*por el Corolario de la Proposición 32 de esta Parte*); por ello, dicho amor (*por las Proposiciones 59 y 3 de la Parte IZI*) debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por ende, (*por la Definición 8 de la Parte IV*), es la virtud misma; que era lo primero»⁵³.

En la *Ética*, y de modo especial en la Parte V, el vocabulario religioso empleado por Spinoza se ha vaciado del significado propio de la tradición cristiana⁵⁴. Esta observación es clave para entender el alcance de una filosofía que emprende una ((crítica de la idea misma de Dios»⁵⁵, que en la *Ética* se realiza desde un punto de vista metafísico y en el **TTP** encuentra su complemento en clave hermenéutica. El hecho de que Spinoza comience la *Ética* ocupándose de Dios y, de modo semejante, dedique el primer capítulo del **TTP** a explicar la noción de revelación —que equipara a la profecía—, obedece a ese estricto orden de razones que constituye el armazón de su sistema. Esta manera de proceder inaugura un nuevo periplo filosófico, una cosmovisión ajena a la tradición entonces en vigor, aunque emplee su mismo vocabulario. Ciertamente, no se puede negar a Descartes el papel de iniciador o pionero e incluso de auténtico «padre» de la filosofía moderna, que ha venido a ser un lugar común

⁵² *Ética*, V, prop. 42, (II, 307).

⁵³ *Ética*, V, prop. 42, dem. (II, 307-308).

⁵⁴ Sobre el empleo del lenguaje religioso por parte de Spinoza, vid.: A. J. WATT, *Spinoza's use of religious language: «The New Scholasticism»* 46 (1972) 286-307. El autor aclara que Spinoza «no limitó su discusión sobre Dios al ámbito de la teología natural, o usó el nombre consecuentemente en un sentido aséptico para referirse a la impersonal conclusión de un argumento metafísico. Escribió también en el lenguaje de la religión, de la fe personal, del culto. (...) Escribió acerca del amor de los hombres a Dios y de Dios a los hombres, así como acerca de la posibilidad de la mente humana de lograr, por medio del amor de Dios, un estado que llamó beatitud, salvación o gloria y, en otro contexto, eternidad»); *ibid.*, 287.

⁵⁵ V. PEÑA, Introducción a la edición de la *Ética* de Spinoza (Alianza, Madrid 1987, 12).

en la historia del pensamiento⁵⁶; pero no es menos cierto que Spinoza va más allá en cuanto a la radicalidad de su planteamiento y en especial en lo que se refiere a la independencia y autonomía en materia religiosa, pues ni siquiera en las tempranas normas de vida del *Tratado de la reforma del entendimiento (TRE)*⁵⁷ — equivalentes a las máximas de la moral por provisión del *Discurso del Método* —, se halla algo similar al acatamiento cartesiano de la religión vigente⁵⁸.

En mi opinión, Spinoza era consciente del carácter revolucionario de su filosofía y eso es lo que le hizo adoptar una actitud prudente y cautelosa, que ha llevado a Strauss a defender la existencia de una doble doctrina — esotérica y exotérica — en el TTP⁵⁹. Esta teoría, a mi juicio extrema, se enfrenta al hecho incuestionable de las acusaciones de ateísmo que surgieron en seguida, incluso antes de la publicación del TTP, y que constituyeron además una de las causas que le llevaron a escribir esta obra⁶⁰. Tales acusaciones, en las que coinciden la gran mayoría de sus opositores, demostrarían que o bien a Spinoza le faltó perspicacia en su intento de encubrir su verdadera opinión o doctrina esotérica, o bien sus críticos la poseían en grado suficiente para desenmascarar la estrategia del filósofo de Amsterdam. Al principio, algunos pensaron que el peligro que el spinozismo podía representar era mínimo⁶¹, pero en seguida se

⁵⁶ Cf. H.-P. SCHÜTT, *Die Adoption des «Vaters der modernen Philosophie»*. Studien zu einem *Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Klostermann, Frankfurt/Main 1998.

⁵⁷ Cf. TRE (I, 9).

⁵⁸ Cf. R. DESCARTES, «Discours de la Méthode», en *Oeuvres de Descartes* (éd. Adam-Tannery), Vrin, Paris 1965, vol. VI, 22-23.

⁵⁹ Cf. L. STRAUSS, *How to study Spinoza's «Theologico-Political Treatise»*, en ID., *Persecution or the Art of Writing*, Univ. of Chicago Press, Chicago/London 1988; la edición original es de 1952.

⁶⁰ Así lo confirma, por ejemplo, el conocido testimonio de Spinoza en una carta a Oldenburg, donde explica que uno de los motivos que le han llevado a escribir el TTP es el de defenderse contra «la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo»): Ep 30 (IV, 166). Asimismo, en el TTP, en una alusión claramente personal, se lamenta de que «por desgracia, las cosas han llegado a tal extremo, que quienes reconocen abiertamente que no tienen idea de Dios ni le conocen más que por las cosas creadas (cuyas causas ignoran), no se ruborizan de acusar a los filósofos de ateísmo»): TTP, II (III, 30).

⁶¹ Así, por ejemplo, en la carta que J. van Neercassel, vicario apostólico en Holanda, escribe al Cardenal Barberini, a requerimiento de éste, sobre el TTP de Spinoza, afirma que ((aunque Stoupepe alaba no poco el libro de Spinoza [se refiere al TTP] no ha perjudicado en verdad a ninguno de nuestros católicos, bien porque, siguiendo las prescripciones católicas, consideraron que no era digno leerlo, bien porque, apenas examinado, lo arrojaron ofendidos, no menos por su oscuro modo de expresión que por la inane temeridad con que se atreve a charlatanear sus paradojas)): Carta al Card. Barberini (25 de noviembre de 1677); la carta, que se en-

impuso la opinión contraria, aunque se aprecia una diferencia de pareceres en cuanto al modo más eficaz de contrarrestarla, pues mientras unos ven la necesidad de una confrontación directa y abierta⁶², otros emprenden, en cambio, caminos más disimulados para acallar su influencia⁶³. En cualquier caso, esas acusaciones, pese a sus inevitables desi-

cuentra en el Rijksarchief Utrecht (OBC 596), ha sido recientemente transcrita por W. KLEVER, *Letters to and from Neercassel about Spinoza and Rieuwertsz.*: «*Studia Spinozana*» 4 (1988), 332-333; también se halla en J. ORCIBAL, *Les Jansénistes face à Spinoza*: «*Revue de littérature comparée*» 23 (1949) 461-462. Sobre la correspondencia de Neercassel con alusiones a Spinoza, además de los artículos de Klever y de Orcibal, vid.: H. J. SIEBRAND, *Spinoza and the Netherlanders. An inquiry into the early reception of his philosophy of religion*, 132-147. Una opinión semejante a la de Neercassel es la de Fénelon; sobre este punto, cf. P. VERNIÈRE, *op. cit.*, 270-279, especialmente p. 275.

Es el caso de Velthuysen, quien en la dedicatoria de su *Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis. Oppositus Tractatui Theologico-Politico, & Operi Posthumo B. D. S.*, advierte que muchos hombres, no precisamente los menos inteligentes, se han apartado del verdadero culto a Dios a causa de los argumentos de Spinoza, los cuales, si no son cuidadosamente examinados y desmantelados, producen la impresión de poseer la apariencia de verdad: cf. el texto recogido en J. FREUDENTHAL, *op. cit.*, 208, n. 35.

En 1680 Bayle piensa que «no se debe responder a esta especie de libros o habría que hacerlo con todas las fuerzas. Pues no hay nada que haya servido más a hacer valer el libro de Spinoza que la debilidad de algunos que lo han querido refutar»): P. BAYLE, *Oeuvres diverses*, La Haye 1727-1731 (repr. Olms, Hildesheim 1964-1968), t. IV, 577. Y en una nota marginal de su *Dictionnaire* escribe: «Por esto hay quienes creen que no hay que refutarle»): P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. cit., t. IV, 265, nota (m). De la misma opinión se muestra J. F. Sinold en carta dirigida a Leibniz en junio de 1672: cf. G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin 1970, I, 1, 272. Sin embargo, el propio Bayle sale al paso de las voces críticas que se elevaban contra la excesiva fragilidad de muchos intentos de refutación del TTP y justifica éstos afirmando que «quienes se quejan de que los autores que han tratado de refutarlo no lo han conseguido, confunden las cosas: desearían que se solucionaran plenamente las dificultades ante las que ha sucumbido; pero les debía bastar que se diera la vuelta totalmente a los supuestos en los que se basan, como han hecho incluso los más débiles de sus adversarios»): P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. cit., t. IV, 261-263. Por su parte, Bossuet adopta la postura de refutar la doctrina de Spinoza sin nombrarlo, y en su famoso *Discurso sobre la historia universal*, editado por vez primera en 1681, su ataque de fondo se dirige contra las tesis spinozistas: cf. P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 147-153 y 242-244; A. TOSEL, Le «*Discours sur l'histoire universelle*» de Bossuet: une stratégie de dénégation du «*Traité théologico-politique*», en P. CRISTOFOLINI (ed.), *L'hérésie spinoziste...*, ed. cit., 97-105; P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza, Madrid 1988, 168-182 (capítulo titulado: «Bossuet y sus combates»); en la p. 179, escribe Hazard: «Bossuet piensa en los estragos que el Dios de la *Ética* puede producir en las conciencias cristianas; y para ellas, le da miedo ese Dios.» El propio Neercassel, aunque reafirma su convencimiento de que las obras de Spinoza no perjudi-

gualdades en cuanto al análisis del spinozismo y al modo de argumentar frente a él, son un testimonio bien claro de que los contemporáneos se tornaron en serio la obra de Spinoza, también el TTP, y vieron en su filosofía una amenaza para la religión cristiana⁶⁴.

VELTHUYSEN, MEYER Y SPINOZA EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

La tercera y última parte de la contestación de Spinoza hace referencia a su doctrina acerca de la interpretación de la Escritura. Este es uno de los aspectos en los que, como ha sido puesto de relieve⁶⁵, se aprecia un cambio de rumbo en el pensamiento de Velthuysen, quien abandona algunas ideas que había mantenido en sus primeros escritos y se enfrenta a Spinoza. Es muy probable que el punto de inflexión lo constituyera la obra *Philosophia S. Scripturae interpres*, publicada anónimamente en 1666 en Amsterdam y atribuida en seguida a Lodowijk Meyer⁶⁶, pues dos años después Velthuysen sale al paso de las principales tesis de esa obra en su *Dis-*

can a los católicos (cf. *supra*, n. 61), reconoce asimismo que su prohibición reportará más perjuicios que beneficios: cf. Carta al Card. Barberini (13 de septiembre de 1678), en J. ORCIBAL, *Les Jansénistes face à Spinoza*: «Revue de littérature comparée» 23 (1949) 467-468.

⁶⁴ En la obra citada de Vernière se encuentra una excelente exposición de la literatura crítica contra Spinoza en el ámbito francés y del carácter que adopta en los diferentes autores, con abundantes referencias textuales.

⁶⁵ Cf. W. KLEVER, *Verba et sententiae Spinoza or Lambertus von Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza*, 21-38; W. VAN BUNGE, *Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's intevpretation of the Scriptures*, en P. CRISTOFOLINI (ed.), *L'hérésie spinoziste...*, 49-65; H. W. BLOM, *Lambert van Velthuysen et le naturalisme: «Cahiers Spinoza»* 6 (1991) 204-212, e ID., *Morality and Causality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, Utrecht 1995 (cap. IV: «Velthuysen on natural morality in politics», 101-128).

⁶⁶ Meyer pertenecía al círculo de los amigos íntimos de Spinoza y fue el autor del Prefacio a los *Principios de Filosofía de Descartes* (BPC), así como de la traducción latina del Prefacio escrito por J. Jelles que encabeza la edición de las *Opera Omnia* del filósofo, según el testimonio de P. Bayle: cf. carta de Bayle a Th. Jansson von Almeloveen (8 de marzo de 1686); texto recogido en P. BAYLE, *Ecrits sur Spinoza*, Berg International, Paris 1983, 153. Se conservan tres cartas de Spinoza a Meyer: la célebre Ep 12, sobre el infinito, y las Ep 12A y 15, que muestran la decisiva contribución de Meyer en la corrección y puesta a punto de los PPC. Del contexto de estas cartas se deduce que se han perdido al menos otras cuatro que Meyer escribió a Spinoza. Sobre la relación de Meyer con Spinoza, cf. R. BORDOLI, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla «Philosophia S. Scripturae Interpres» di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, Franco Angeli, Milano 1997, 61-71.

sertatio de usu rationis in rebus theologicis, que será incluida en la edición de sus *Opera Omnia* de 1680. El tratado de Meyer, traducido al año siguiente al holandés, tenía en su versión latina un largo subtítulo que resume la posición defendida por su autor: «Ejercicio paradójico donde se demuestra apodóticamente que la verdadera filosofía es la norma infalible para interpretar las Sagradas Letras y donde las opiniones discrepantes son examinadas cuidadosamente y refutadas»⁶⁷. Estas palabras son la mejor prueba de haber logrado el objetivo pretendido por su autor de encontrar un método de interpretación único y definitivo, que acabara con las divisiones y controversias entre los cristianos, pues sólo «a quien sea capaz de extraer el sentido verdadero y auténtico de las divinas Letras le está permitido establecer algo fijo e inmutable concerniente a la fe y a las costumbres y refutar y convencer a los que sostienen otra tesis»⁶⁸. Meyer se aparta tanto de los católicos como de los cristianos reformados con su propia tesis, que él mismo denomina «nueva y paradójica»⁶⁹.

Velthuysen, que hasta entonces había mantenido una opinión no muy alejada de la de Meyer⁷⁰, matiza en la *Dissertatio*, no sin ambigüedades,

⁶⁷ Hay una reciente versión francesa de la obra de Meyer: L. MEYER, *La philosophie interprete de l'Écriture Sainte*, trad. du latin, notes et présentation par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Intertextes, Paris 1988. El estudio más completo de esta obra es el de Bordoli, citado en la nota precedente.

⁶⁸ L. MEYER, *La philosophie interprete de l'Écriture Sainte*, ed. cit. (cap. I, n. 1), 33.

⁶⁹ En el capítulo V enuncia Meyer las tesis acerca de la interpretación de la Escritura de católicos y reformados, a saber, la aprobación expresa de la Iglesia, en el caso de los católicos, y la Escritura misma como única regla interpretativa, para los reformados. Meyer desapruueba ambas soluciones y propone «una tesis nueva y paradójica: afirmar que esta tarea corresponde a la verdadera filosofía, que ésta es la norma cierta e inequívoca, tanto de la explicación de los libros sagrados como de la investigación de esta explicación». L. MEYER, *La philosophie interprete de l'Écriture Sainte*, ed. cit. (cap. V, n. 1), 106.

⁷⁰ Para una comparación entre las ideas de Velthuysen y Meyer, así como un resumen de las principales tesis de la *Dissertatio*, cf. R. BORDOLI, *op. cit.*, 310-324, y W. VAN BUNGE, *Van Velthuysen, Batelier and Bvedenburg on Spinoza's interpretation of the Scriptures*, 54-56. Este último, en las pp. 49-54 de su artículo, se refiere a las tesis que Velthuysen había mantenido hasta entonces, que destacan por el escaso valor concedido a la Escritura y por el recurso a la razón para interpretar los pasajes contradictorios, pues ella es la que, en definitiva, decide cuándo se debe acudir al sentido literal y cuándo al sentido alegórico en la interpretación de un texto. En la escueta referencia que Boullier dedica a Velthuysen en su historia del cartesianismo, afirma que los escritos de éste destacan por «la audacia de su racionalismo aplicado a las Escrituras»), y añade que, pese a haber refutado a Meyer y a Spinoza, lo hace con tal benevolencia que levantó sospechas de haberse inclinado a su favor: cf. F. BOULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris 1868 (repr. Olms, Hildesheim/New York 1972), vol. I, 269.

su propia postura y critica la de Meyer, señalando que la razón —o la filosofía— no es el único principio interpretativo, sino sólo un instrumento, de manera que el verdadero sentido de algunos pasajes «no debe obtenerse de la razón o de la filosofía, sino de la Sagrada Escritura»⁷¹. En éste, como en otros textos, Velthuysen parece atenerse al principio reformado de la *sola Scriptura* como única fuente de la fe, que defiende frente al racionalismo de Meyer⁷². No obstante, su postura es muy matizada y la defensa que hace del principio reformado, por un lado, no supone una adhesión incondicional a él y, por otro, surge indirectamente, como consecuencia de su oposición al planteamiento de Meyer. Bordoli ha señalado, remitiendo a algunos pasajes de Velthuysen, que éste reconoce una autonomía lógica y ontológica al orden suprarracional y concede una función relevante a la razón en las cuestiones de fe, lo cual va contra el fundamento mismo de la doctrina reformada y no le alejaría tanto de la tesis de Meyer, del que le diferencia sobre todo el concepto de razón, que en Velthuysen tiene un carácter más restringido e instrumental⁷³. El propio Velthuysen admite en el prefacio de la *Dissertatio* que la lectura del libro de Meyer le llevó a examinar más detenidamente la cuestión de la interpretación de los textos sagrados⁷⁴; y él mismo, que se había distinguido hasta entonces por mantener una postura bastante liberal, que le causó no pocos conflictos con las autoridades religiosas, reconsidera ahora su actitud y subraya el papel de la gracia, sin la que el hombre no puede conocer el significado último de los textos sagrados. Rotundas afirmaciones como ésta se acompañan, sin embargo, de sutiles aclaraciones que rebajan la contundencia de aquéllas y dejan la impresión de una calculada ambigüedad por parte de su autor⁷⁵. De ahí que

⁷¹ L. VELTHUYSII, *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis, et præsertim in interpretatione S. Scripture: lb., Opera Omnia*, R. Leers, Rotterdam 1680, 133; *ibid.*, 136.

⁷² Así, por ejemplo, escribe que «debesostenerse que la Escritura es clara (*perspicuam*) por sí misma, de manera que todos los que se entregan en serio a su lectura puedan, mediante ella, hacerse sabios para la salvación y no tenga necesidad de apoyarse en otra autoridad para interpretar el sentido de la Escritura que en la que ellos mismos ven y encuentran en la Escritura, que es la claridad (*perspicuitas*) del sentido de los textos de la Escritura»: L. VELTHUYSII, *Dissertatio*, 135.

⁷³ Cf. R. BORDOLI, *op. cit.*, 317. Los textos de Velthuysen se encuentran en las pp. 115 y 116 de la *Dissertatio*.

⁷⁴ Cf. L. VELTHUYSII, *Dissertatio*, 100.

⁷⁵ Así, por ejemplo, después de afirmar que «la opinión común entre nosotros es que el hombre, sin la gracia de Dios, no puede comprender los misterios de Dios» (*Dissertatio*, 118), aclara que esa imposibilidad o impotencia es de orden moral, «es decir, que los hombres no pueden conocer los misterios de la fe, porque no quieren (...) no porque no posean en sí mismos *esos principios de conocimiento* y esa facultad de conocer» (*ibid.*). De manera semejante, escribe poco después: ((Sostenemosque los

su afirmación de que es absurda la opinión de Meyer de que la Escritura no puede explicarse por sí misma y la posterior crítica de su tesis de que la razón es el intérprete de la Escritura⁷⁶, haya que tomarlas con cierta prevención.

En cualquier caso, parece que su postura en la *Dissertatio* debería acercarle a la de Spinoza, máxime cuando en la carta a Ostens sobre el TTP enfrenta a Meyer y al filósofo de Amsterdam, al afirmar que éste condena la tesis de que ((cualquiera que lee la Sagrada Escritura, es libre para juzgar con los principios de su razón el sentido y la finalidad del doctor sagrado (...)) y la rechaza junto con la de aquellos que, con el teólogo paradójico, enseñan que la razón es intérprete de la Escritura. Pues estima que la Escritura debe ser entendida según el sentido literal y que no hay que conceder a los hombres la libertad de interpretar, según su arbitrio y el sentir de su razón, qué hay que entender por las palabras de los profetas, hasta el punto de que decidan, según las razones y el conocimiento que han adquirido de las cosas, cuándo han hablado los profetas en sentido propio y cuándo en sentido figurado)⁷⁷. La alusión a Meyer, el ((teólogo paradójico)), es explícita y no deja lugar a dudas: Velthuysen lo contrapone a Spinoza y piensa, además, que interpreta así correctamente la postura del filósofo de Amsterdam. Unas líneas antes, refiere la opinión de Spinoza de que los profetas no estuvieron libres de error en sus juicios, pero que, pese a que emplearan argumentos no verdaderos, no por ello sufrió menoscabo su santidad y credibilidad, pues «el fin y la misión del profeta eran promover el cultivo de la virtud entre los hombres y no la enseñanza de ninguna verdad. Y por eso estima que ese error y esa

misterios de la fe necesarios para la salvación se hallan en la Escritura y son de tal naturaleza que pueden ser entendidos por todos; y todos los hombres a los que les son propuestos poseen esos principios y facultades que hacen que cualquiera pueda percibirlos, con tal de que ponga la solicitud, atención y meditación debidas, por medio de la cual se obtiene la gracia de Dios y se progresa en el conocimiento salvador, porque sin la gracia nadie puede dedicarse con fruto a la teología. Pero esa gracia, como dijimos más arriba, no es una luz, ni infunde una nueva luz en nosotros o en la Escritura, sino que nos guía para que, bajo la luz de la Escritura y de nuestro entendimiento, podamos caminar))*ibid.*, 119.

⁷⁶ Cf. L. VELTHUYSII, *Dissertatio*, 136-137 y 139.

⁷⁷ Ep 42 (IV, 210). En un pasaje posterior vuelve Velthuysen sobre el tema: «Y ésta es una de las muchas razones por las que el autor opina que es sumamente desacertado pretender explicar el texto sagrado por la razón y hacer de ésta el intérprete de la Escritura o interpretar a un autor sagrado por otro, pues tienen la misma autoridad, sino que las palabras de que se han servido deben ser explicadas por la forma de hablar y por el tipo de lenguaje que cada uno de ellos suele emplear: al investigar el verdadero sentido de la Escritura, no hay que atender a la naturaleza del objeto, sino tan sólo al sentido literal»: Ep 42 (IV, 215).

ignorancia del profeta no perjudicó a los oyentes, a quienes inflamaba a la virtud, ya que piensa que poco importa con qué argumentos somos incitados a la virtud, can tal que no destruyan la virtud moral, para cuya promoción los elabora y profiere el profeta»⁷⁸. Con ello, comenta Velthuysen, Spinoza cree, erróneamente, estas de acuerdo con «aquel axioma de los teólogos que distinguen entre el lenguaje de un profeta que enseña un dogma y el de aquel que simplemente narra algo (...) y por eso se imagina que van a seguir su opinión todos aquellos que niegan que la razón y la filosofía son intérpretes de la Escritura))»⁷⁹. En esta última frase Velthuysen opone de nuevo —ahora de modo indirecto, pero no menos claro— la tesis de Meyer a la de Spinoza, pues piensa que ese modo de proceder obedece a una estrategia de Spinoza a fin de ganar para su causa la opinión de quienes niegan la tesis de Meyer. Lo cual no significa, claro está, que Velthuysen se adhiera a la opinión de Spinoza.

En su cantestación, Spinoza no responde a las acusaciones de Velthuysen de que la Escritura no tiene que ver con la verdad, sino con la virtud y la piedad, que lo único importante de ella es la doctrina de la justicia y la caridad y que el conocimiento profético es imperfecto, quizá porque era manifiesto que se trataba de opiniones claramente expresadas y repetidas en el TTP. Sin embargo, sí responde a las dos afirmaciones de Velthuysen recogidas en el párrafo precedente, que Spinoza cita además literalmente en su carta! en la primera de ellas sostiene aquél que Spinoza, erróneamente, cree estar de acuerdo con «aquel axioma de los teólogos que distinguen entre el lenguaje de un profeta que enseña un dogma y el de aquel que simplemente narra algo»; en la segunda advierte que can esta distinción Spinoza «se imagina que van a seguir su opinión todos aquellos que niegan que la razón y la filosofía son intérpretes de la Escritura))»⁸⁰. Respecto a la primera, entiende Spinoza que tal axioma se refiere al que él mismo atribuyó a Alfakar en el TTP y ahí mismo rechazó como falso⁸¹; en cuanto a la segunda, escribe: «Tampoco veo, además, por qué dice que yo pienso que me seguirán todos aquellos que niegan que la razón y la filosofía es intérprete de la Escritura, siendo así que yo refuté tanto la opinión de éstos como la de Maimónides»⁸².

⁷⁸ Ep 42 (IV, 209-210).

⁷⁹ Ep 42 (IV, 210).

⁸⁰ Ep 43 (IV, 224 y 225), respectivamente.

⁸¹ Cf. Ep. 43 (IV, 224). La exposición y crítica de la opinión de Alfakar se encuentra en TTP, XV (III, 181-184).

⁸² Ep 43 (IV, 225); cf. TTP, XV (III, 184). He modificado la traducción de Domínguez, quien escribe «su», en lugar de «de éstos», para que quede así más claro que

Esta cuestión ha dado lugar a una controversia entre los estudiosos de Spinoza, suscitada por Klever⁸³, acerca de si las opiniones de Meyer y de Spinoza son en realidad diferentes. La opinión mayoritaria subraya la diferencia entre la tesis de Meyer y la de Spinoza, que es la postura defendida por Velthuysen y por los «velthuysenianos» modernos, según la expresión de Klever⁸⁴. Éste, por el contrario, sostiene que no es posible oponer el método de Spinoza al de Meyer, porque «la *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* es, al contrario, un escrito en perfecta conformidad con todos los temas centrales de la *Ética* y del TTP»⁸⁵. Una confirmación de ello es el hecho —ciertamente significativo— de que ambos libros, el de Meyer y el TTP, fueran publicados juntos en un solo volumen en vida de Spinoza⁸⁶. En resumidas cuentas, «la interpretación racional y/o filosófica de la Escritura (o de una escritura cualquiera) es el único método

Spinoza afirma haber refutado la opinión de quienes «niegan que la razón y la filosofía es intérprete de la Escritura». El texto latino no permite dudas al respecto: «quum ego tam horum quam Maimonidae sententiam refutaverim».

⁸³ Cf. W. KLEVER, *Schrift en rede, of: Over een vermeende tegenstelling tussen Spinoza en Meyer: «Nederlands Theologisch Tijdschrift»* 44 (1990) 223-241; Id., *Verba et sententiae Spinoza or Lambertus van Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza*, Apa-Holland University Press, Amsterdam & Maarseen 1991, 24, 28-29, 69-71; Id., *In Defense of Spinoza: Four critical notes on modern scholarship, with an appendix* (III: «Spinoza's vindication of Meyer's hermeneutics»): «*Studia Spinozana*» 7 (1991) 215-219; Id., *L'erreur de Lambertus van Velthuysen (1622-1685) et des Velthuyseniens*, en P. CRISTOFOLINI (ed.), *L'hérésie spinoziste...*, ed. cit., 138-146; R. BORDOLI, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla «Philosophia S. Scripturae Interpres» di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, 204-231.

⁸⁴ Vid., a este respecto, los testimonios de S. Zac, P.-F. Moreau, J. Lagrée, A. Mathéron, C. Gebhardt y E. Scribano que el propio Klever refiere en uno de sus artículos citados: *In Defense of Spinoza: Four critical notes on modern scholarship, with an appendix*, 215-216. A ellos podría añadirse el testimonio más reciente de M. IOFRIDA, *Linguaggio e verità in Lodewijk Meyer*, en P. CRISTOFOLINI (ed.), *L'hérésie spinoziste...*, ed. cit., 25-35. Según Iofrida → el texto sirve de resumen de la opinión mayoritaria—, «Spinoza y su TTP se colocan en una posición totalmente diferente. (...) Spinoza no somete de hecho la filosofía a la filología: al contrario, su trabajo contribuye a abrir el campo a una hermenéutica científica, es decir, dotada de una autonomía disciplinar propia. El sentido de la Sagrada Escritura no depende de la razón, sino que debe ser obtenido por ella de acuerdo con el principio protestante de la interpretación de la Sagrada Escritura a partir de sí misma, principio que coincide con el dictamen de la tradición filológica renacentista»: *ibid.*, 34.

⁸⁵ W. KLEVER, *Léueur de Lambertus van Velthuysen (1622-1685) et des Velthuyseniens*, 142. Más adelante escribe: «Me atrevo a decir que no hay ninguna proposición en la *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* que no pueda ser aceptada por Spinoza» (*ibid.*).

⁸⁶ Cf. W. KLEVER, *In Defense of Spinoza: Four critical notes on modern scholarship, with an appendix*, 218-219, y la referencia ahí mencionada.

apropiado según uno y otro, Meyer y Spinoza»⁸⁷, asevera Klever. Posteriormente, Walther ha mediado en la controversia con un pormenorizado estudio de los textos de Meyer y de Spinoza, señalando los puntos de coincidencia y de diferencia entre las tesis de uno y otro acerca de la interpretación de la Sagrada Escritura⁸⁸.

Sin entrar aquí en un análisis detenido de la cuestión, que excede los límites de estas páginas, hay que señalar que, para Klever, la clave del problema estriba en que la mayor parte de los estudiosos actuales no han reparado en la doble negación implícita en el texto de la respuesta de Spinoza a Velthuysen, donde declara haber ((refutadola opinión de los que niegan...», es decir, que refuta la opinión de los anti-meyeristas, así como la de Maimónides⁸⁹. A mi juicio, el núcleo de la cuestión no reside en el primer miembro de la frase de Spinoza (la refutación de la postura de quienes niegan que la razón y la filosofía sea intérprete de la Escritura), sino en el segundo (la refutación de la postura de Maimónides); y aquí es donde podría estar implicado Meyer, pues el que Spinoza refute la postura contraria a Meyer no significa que éste no pueda ser incluido en la crítica a Maimónides, aspecto éste que Klever parece descartar de todo punto y en el que, sin embargo, se apoyan los partidarios de la opinión mayoritaria⁹⁰. En este sentido, me parece que el modo de plantear la cuestión por parte de Klever está desenfocado y eso le lleva a precipitarse a la hora de hacer coincidir las posturas de Meyer y Spinoza.

⁸⁷ W. KLEVER, *L'erreur de Lambertus van Velthuysen (1622-1685) et des Velthuysiens*, 139.

⁸⁸ Cf. M. WALTHER, *Biblische Hermeneutik und historische Erklärung: Lodewijk Meyer und Benedikt de Spinoza iibev Norm, Methode und Ergebnis wissenschaftlicher Bibelauslegung: «Studia Spinozana»* 11 (1995) 227-300.

Cf. W. KLEVER, *In Defense of Spinoza: Four critical notes on modern scholarship, with an appendix*, 216; puede verse el texto completo de Spinoza citado más arriba, en la n. 82.

⁹⁰ Así lo manifiesta el signo de admiración con el que Klever aclara la, a su juicio, errónea interpretación de la doble negación del texto de Spinoza: «Spinoza maintains that he refuted in the TTP both parties, the anti-Meyerists and Maimonides!». W. KLEVER, *In Defense of Spinoza: Four critical notes on modern scholarship, with an appendix*, 216. Lo que Klever parece no considerar en absoluto es la posibilidad de que la refutación de la opinión de Maimónides afecte a la postura misma de Meyer, aspecto en el que se apoya la opinión mayoritaria, como se aprecia en el siguiente pasaje de Lagrée: «Spinoza no critica directamente a L. Meyer, aunque el comentario de la carta de Velthuysen a Osten muestra bien que le engloba en su crítica de Maimónides, quien también accedía a explicar la Escritura por la filosofía». J. LAGRÉE, *Sens et Vérité: Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza: «Studia Spinozana»* 4 (1988) 85; cf. Id., *Louis Meyev et la «Philosophia S. Scripturae Interpres»*. *Projet cartésien, horizon spinoziste: «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques»* 71 (1987) 41, y M. IOFRIDA, *La fonction de l'Écriture dans la pensée de Spinoza, ou Spinoza après Derrida*, en O. BLOCH (dir.), *Spinoza au xx^e siècle*, PUF, Paris 1993, 254, n. 1.

Por el contrario, Walther examina detalladamente la tesis de uno y otro y, aun reconociendo la cercanía de su hermenéutica, señala que hay diferencias no pequeñas entre ellas. Esto le permite llegar a un juicio muy ponderado que, inclinándose claramente del lado de la opinión mayoritaria de los «velthuysenianos modernos», echa en falta en éstos un examen de las profundas reflexiones hermenéuticas que se encuentran en la obra de Meyer y que tuvieron que suponer un reto especulativo de primer orden para Spinoza⁹¹. En resumen, se puede considerar pacíficamente poseído que Spinoza, en la exposición de su hermenéutica bíblica en el TTP, tuvo presente la opinión de Meyer, con la que entra en diálogo crítico, como han mostrado Bordoli y Walther⁹². Las diferencias entre Spinoza y Meyer no les impiden estar de acuerdo en un punto fundamental, como es la convicción de la superioridad de la filosofía sobre la teología, incluso en las cuestiones prácticas referidas a la exégesis de los textos bíblicos. Pero ello no es suficiente para justificar la opinión de Klever citada más arriba, que identifica el método de ambos autores, calificándolo de ((interpretación racional y/o filosófica de la Escritura». Ya Gebhardt había señalado que la exégesis racionalista de Meyer no podía ser compartida sin más por Spinoza, el fundador de la interpretación histórica⁹³.

⁹¹ Walther remite a una reseña de P. Macherey de la traducción francesa de la obra de Meyer, en la que aquel afirma que ((parece inevitable leer el *Interpres* de Meyer a la luz del *Tractatus* de Spinoza: pero quizá habría que preguntarse, a la inversa, en qué medida el texto de Meyer, que no era su «discípulo» puesto que él mismo no era, propiamente hablando un «maestro», ha podido servir a Spinoza como material en la elaboración de su propia reflexión: y aquí el término material no indica la idea de una fuente, sino la de una referencia crítica, pues es bien evidente que las tesis defendidas por Meyer y Spinoza sobre el mismo tema, aunque están emparentadas, difieren sin embargo en puntos esenciales)), en «Revue de Synthèse» 110 (1989) 153.

⁹² Cf. R. BORDOLI, *op. cit.*, 217-231, y M. WALTHER, *Biblische Hermeneutik...*, 269-273. Ambos autores señalan que la confrontación directa con las tesis de Meyer se encuentra especialmente en las notas 28 a 30 de Spinoza al TTP, correspondientes todas ellas al capítulo XV, en las que se remite a tres lugares de la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Meyer: cf. TTP, *loc. cit.* (III, 262-263). Sobre el problema textual de estas notas, vid. la ed. de Gebhardt, III, 385. Gebhardt señala que en los textos de Meyer a los que remiten las notas se aprecia el influjo de Spinoza. Según Walther, esas referencias constituyen una crítica de la tesis de Meyer, una expresión indirecta del distanciamiento de Spinoza respecto de ella. Por su parte, Francès sostiene también que el capítulo XV del TTP fue construido en discusión con la obra de Meyer, aunque aclara que Spinoza no actuaba de manera conscientemente hostil a Meyer, pues el contexto en el que aplica sus principios es distinto: cf. M. FRANCÈS, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Alcan, Paris 1937, 289.

⁹³ Cf. G. GEBHARDT, *Spinoza*, Leipzig 1932, 51 [hay traducción española en A. WEISS (ed.), *Obras Completas de Spinoza*, Acervo Cultural, Buenos Aires 1977, vol. 1, 13-110; el texto al que remite la presente nota se halla en la p. 47 de esta edición]. Re-

Una última observación acerca de la respuesta de Spinoza, a propósito de Mahoma. En su crítica, afirma Velthuysen que al autor del **TTP** «no le queda argumento alguno para probar que Mahoma no fue un verdadero profeta, puesto que también los turcos cultivan las virtudes morales, sobre las que no hay discusión entre los gentiles, por mandato de su profeta»⁹⁴, y afirma también que de su tesis se sigue que «el Corán es equiparable a la palabra de Dios»⁹⁵. Spinoza replica que de sus opiniones se sigue claramente que Mahoma fue un impostor, ((puesto que suprime de raíz aquella libertad que la religión católica, iluminada por la luz natural y profética, conceden⁹⁶. A mi juicio, la conclusión que obtiene Velthuysen es precipitada⁹⁷, pues del texto del TTP en el que se encuentra la alusión al Corán parece seguirse una mejor valoración de la Sagrada Escritura — o ((palabrade Dios», como Velthuysen escribe — que del Corán. En todo caso, podría decirse que «el Corán es equiparable a la palabra de Dios» para aquellos que leen la Sagrada Escritura y creen en ella, pero no atienden a sus enseñanzas ni enmiendan su vida⁹⁸. Velthuysen podía haberse apoyado, para confirmar su tesis, en que Spinoza, a juzgar por algunas de sus afirmaciones, considera en el fondo superflua, o al menos no imprescindible, la Sagrada Escritura, pues lo que realmente importa es tener opiniones saludables y practicar una vida honesta, como se dice explícitamente en el mismo lugar del **TTP**. Y esto vale tanto para los cristianos y la Sagrada Escritura, como para los turcos y las profecías de Mahoma, según se desprende de la carta 43, ya que las obras —o, más exactamente, la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo— es lo que hace que se posea «el espíritu de Cristo»⁹⁹ y se logre la salvación.

firiéndose expresamente a esta opinión, comenta Francès que «la oposición, admitida por Gebhardt, entre la exégesis racionalista de Meyer y la exégesis histórica de Spinoza no es tan radical, como parecería a primera vista. Según el teológico-político, la Escritura debe ser ciertamente explicada por la Escritura, mientras el pensamiento del profeta o del redactor sea de comprensión incierta. Pero una vez que haya sido determinado su sentido, este pensamiento debe todavía ser sometido al examen de la razón para obtener nuestro asentimiento», M. FRANCÈS, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, 255, n. 3. Cf. también el comentario de Gebhardt al TTP en *Spinoza Opera*, V, 45, y su «Einleitung zu den Traktaten» (TTP y TP), *ibid.*, 238.

Ep 42 (IV, 218).

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Ep 43 (IV, 225).

⁹⁷ Klever pone el pasaje de Velthuysen como muestra de que éste «no ha juzgado y sentenciado la obra de Spinoza *sedato animo*, con una actitud de concentración tranquila»: W. KLEVER, *Verba et sententiae Spinoza or Lambertus von Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza*, 29.

⁹⁸ Cf. TTP, V (III, 79).

⁹⁹ Cf. TTP, V (III, 79), y Ep 43 (IV, 226).

Por encima de las cuestiones de detalle, de los sutiles matices y de las dependencias de escuela que están detrás, un aspecto resalta con claridad: la incidencia de la teoría exegética spinozana en el ámbito cristiano, en especial el de la reforma protestante con sus derivaciones y desviaciones, que en la Holanda de la época presenta una gran variedad de manifestaciones. A este tema, que no me propongo tratar aquí, se han dedicado varias obras y a ellas remito¹⁰⁰. En Velthuysen es claro su intento de racionalizar la teología, que le aproxima a Meyer más de lo que él mismo parece reconocer; en Spinoza, por su parte, es indiscutible su tendencia a naturalizar la religión, sin dejar resquicio alguno para lo sobrenatural¹⁰¹, ni conceder un tratamiento singular al texto sagrado, pues, como afirma en el TTP, «el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él»¹⁰². La mayor coherencia intrínseca y la radicalidad del spinozismo acabará imponiéndose y ejercerá una honda influencia sobre la teología protestante liberal, donde el método exegético de Spinoza ha dejado honda huella, como Walther ha puesto de relieve¹⁰³.

Departamento de Filosofía
 Universidad de Navarra
 Apartado 4021
 31080 Pamplona
 E-mail: vsanz@unav.es

VÍCTOR SANZ SANTACRUZ
 Universidad de Navarra

¹⁰⁰ A los estudios, ya clásicos y de diferente signo, de Freudenthal, Gebhardt, Meinsma, Cohen, Francès, así como a la obra de Kolakowski, que adopta un punto de vista más amplio, centrado no en Spinoza, sino en la época, se puede añadir el libro de A. C. FIX, *Prophecy and reason. The Dutch Collegiants in the early Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1991.

¹⁰¹ Cf. W. VAN BUNGE, *Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's interpretation of the Scriptures*, 58. El texto paradigmático de la exclusión de lo sobrenatural es el que emplea Spinoza en su crítica del milagro, donde afirma no reconocer «diferencia alguna entre obra contra la naturaleza y obra sobre la naturaleza» (TTP, VI (III, 86); vid. también TTP, VI (III, 117).

¹⁰² TTP, VI (III, 98).

¹⁰³ Cf. M. WALTHER, *Spinozas Kritik der Wunder - ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz der reformatorischen Schriftprinzips: «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 88 (1991) 68-80 (especialmente las pp. 79-80, que llevan por título «La herencia spinozana del protestantismo»)*, así como el anexo de su artículo citado en n. 88 (pp. 285-293), donde compara, sirviéndose de numerosos textos, la exégesis bíblica de Lutero y de Spinoza, con el fin de mostrar hasta qué punto las ideas de éste han quedado inscritas en la tradición protestante, de manera que su propia hermenéutica aparece como una consecuencia genuina de la historia del cristianismo de cuño protestante.