

¿Solo *Scriptura sola*? Método, lenguaje y tradición en el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza*

Fernando Mancebo

(FFyL-UBA, Derecho-Sociales-UNLZ, UNLA)

Resumen

En el presente artículo nos proponemos repensar, a la luz de algunos resultados de Y. Melamed y D. Sperling, y contra las tesis concernientes de E. Levinas, el vínculo entre Benedictus de Spinoza (1632-1677) y esa tradición que el mismo filósofo y su entorno coetáneo llamaran “de los fariseos” (o “de los rabinos”). El camino de revisación lo emprenderemos desde un registro metodológico: sostendremos que, acaso muy a su pesar, Spinoza emplearía en sus exégesis de algunos pasajes de la *Torá*, técnicas caras a la tradición rabínica y que el filósofo probablemente aprendió en su juventud durante su paso por la *ieshivá* amstoledana *Etz Hayyim*. Para corroborar esto, analizamos una de las aplicaciones paradigmáticas del *Scriptura sola* en *Tratatus Theologico-Politicus* (1669/1670): la exégesis sobre *Deuteronomio*, 4:24 que deriva en la equivalencia semántica entre “Deus est ignis” (*Dios es fuego*) y “Deus est zelotypus” (*Dios es celoso*). En virtud de nuestro estudio, descubrimos allí, en el núcleo de ese ejercicio exegético, un posible caso de la regla hermenéutica rabínica *guezará shavá* (una especie de analogía verbal); particularmente, en virtud del uso explícito de *Job*, 31:12 en él.

Palabras clave: *Guezará shavá*. *Scriptura sola*. Tradición. Spinoza.
Método

Abstract

In this paper, we invite the readers to rethink, through some achievements of Y. Melamed and D. Sperling, though against the theses of E. Levinas, the link and the affiliation between Benedictus de Spinoza (1632-1677) and the (by him and other modern heretics) so-called “Pharisaic” (or “Rabbinic”) tradition. For this revisitation, we follow a path of methodology: we believe Spinoza would be using in his exegesis of the Torah some rabbinical rules that he might have acquired when a boy while being a *yeshivah* pupil in Amsterdam. In order to back and support that, we shall analyze one of the most paradigmatic cases of the uses of the method named *Scriptura sola* in *Tractatus Theologico-Politicus* (1669/1670): the interpretation of *Deuteronomy*, 4, 24 that eventually states the semantic equivalence between “*Deus est ignis*” (*God is fire*) and “*Deus est zelotypus*” (*God is jealous*). Because of our analysis, we disclose a highly possible use of the Rabbinic hermeneutical rule *gezerah shavah* (some sort of verbal analogy) at the very core of that exegetical practice (especially, because of its reliance on *Job*, 31, 12).

Keywords: *Gezerah shavah*. *Scriptura sola*. Tradition. Spinoza. Method

*plane, & sine ambagibus profiteor, me S. Scripturam non intelligere*¹
SPINOZA, *Epistolae*, XXI, G IV 126

Introducción

Durante la Modernidad, el método se afirma como una cuestión de centralidad ineludible. De Bacon hasta Hegel, pasando por Descartes, y Kant, y muchas otras filosofías europeas continentales e insulares, la pregunta por la manera de obtener o producir y legitimar conocimientos, se vuelve crucial: el cuestionamiento a la tradición, la impugnación del abuso tardo-medieval del recurso a la cita de autoridad, del

* Las ideas centrales de este artículo fueron expuestas en público por nosotros en el marco del *Primer Congreso Internacional de la Red IberoAmericana de Hermenéutica*, en Buenos Aires, en marzo de 2025. Agradecemos al Dr. Leiser Madanes por su atenta lectura y los enriquecedores comentarios sobre uno de los primeros borradores de este texto.

¹ “Ilanamente, y sin ambigüedad, declaro que yo la S. Escritura no comprendo.” Todas las traducciones del latín, del hebreo, del inglés o del francés al español, caen exclusivamente bajo nuestra responsabilidad, salvo que se indique lo contrario.

verbalismo y del silogismo escolasticista, el imperativo renacentista *ad fontes*, el resurgimiento de la literatura escéptica, constituyen solo algunos de los factores históricos determinantes que así lo establecieron. Y la obra de Benedictus de Spinoza (1632-1677), por supuesto, no fue indiferente ni ajena a aquellas inquietudes metodológico-gnoseológicas de sus contemporáneos o pares.

En lo que a la cuestión del método en Spinoza concierne, la literatura especializada suele priorizar en sus intervenciones, y con razón, el *more geometrico* de *Ethica* (1677) frente al *Scriptura sola*, expuesto y copiosamente aplicado en *Tractatus Theologico-Politicus* (1669/70).² Sin embargo, cuando los académicos se encargan de este último, es decir, del método espinosista para la interpretación de las Escrituras, se enfocan casi exclusivamente en el *qué* busca y *qué* demanda esta técnica exegética (en el *quid?*), y no tanto en el *cómo* (*quomodo?*); es decir, suelen, además, no detenerse en detectar y exhibir las reglas o los procedimientos específicos con los que Spinoza pretende conseguir aquello que busca con su método.³ Omisión que, como esperamos mostrar, pierde de vista un elemento latente de la filosofía espinosista: la *traditio*.

El trabajo que aquí presentamos se propone ofrecer elementos de juicio para repensar los vínculos entre la obra de Spinoza y la tradición que él y muchos de sus contemporáneos disidentes denominaron “de los fariseos” (o “de los rabinos”). Y repensar esas relaciones en términos no solo de una filiación, sino también, y especialmente, de una continuidad, y de una resignificación, como lo exige cualquier

² Esto constituye un hecho que cualquier lector atento podrá constatar si recorre no solo los estudios introductorios, sino también los canónicos especializados en la obra del filósofo; por ejemplo, *Le Spinozisme*, de Victor Delbos; *The Philosophy of Spinoza*, de H. A. Wolfson; *Spinoza et le problème de l'expression*, de Gilles Deleuze; *Benedict de Spinoza: An Introduction*, de H. E. Allison; o bien *Spinoza et le Spinozisme*, de Pierre-François Moreau. No mencionamos aquí los celeberrimos volúmenes de Martial Gueroult, Pierre Macherey, Jonathan Bennett o Steven Nadler, porque, ya desde sus mismos títulos, cualquiera comprende que se abocan exclusivamente a *Ethica*.

³ Las obras de Zac, Nadler, Levine o James consignadas en la sección Bibliografía dan una clara muestra de esta falta o carencia en la bibliografía especializada.

tradición que vive,⁴ incluso allí donde, como en la literatura espinosista, explícitamente se la rechaza.

El camino que proponemos para la revisión de aquellos vínculos es uno de reflexión sobre un registro metodológico: sostendremos que Spinoza emplearía implícitamente en al menos algunas de sus exégesis de la *Torá* en *Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*), técnicas caras a la tradición rabínica. Técnicas que el filósofo probablemente habría aprendido en su juventud durante su paso por la *ieshivá* amsoledana *Etz Hayyim*.⁵

A fin de empezar a corroborar nuestra hipótesis de trabajo, analizaremos el núcleo exegético de uno de los ejemplos paradigmáticos del ejercicio del método *Scriptura sola*; aquel caso propuesto por Spinoza en la primera mitad del capítulo VII de *TTP*: la exégesis sobre *Deuteronomio*, 4:24 de la que se concluye la equivalencia semántica entre “*Deus est ignis*” (“Dios es fuego”) y “*Deus est zelotypus*” (“Dios es celoso”). Y, allí mismo, producto de nuestro examen, descubriremos que el filósofo se valdría en su interpretación de al menos una técnica hermenéutica que, para el proyecto teológico-político del tratado, resultaría, en principio, un tanto problemática: emplearía una de aquellas reglas hermenéuticas o *מדות* (*middot*) caras a esa literatura rabínica que el filósofo, explícitamente, en el tratado tanto desprecia y defenestra. La regla en cuestión sería la *גזירה שוה* (*quezerá shavá*), una norma exegética basada en la *analogía verbal*. Y si bien esto, *prima facie*, como sugerimos, se presentaría como un vicio o falla en la aplicación del *Scriptura sola* (¡y, para colmo, en uno de los casos consignados para ilustrar su uso!), ensayaremos otras vías de comprensión a fin de poder pensar ese supuesto “defecto” o “falta” menos como tal que como otra potencia de la técnica espinosista de interpretación de las Escrituras; una potencia exegética *compuesta* con la tradición.

Contra las lecturas como las de Emmanuel Levinas sobre la relación entre Spinoza y la tradición, propondremos leer en aquellos ejercicios del *Scriptura sola* una suerte de insoslayable e irreprimible

⁴ Cf. David Hartman, “El judaísmo como una tradición interpretativa”.

⁵ Cf. Nadler, Steven, *Spinoza. A life*, pp. 61 y ss.; también Gebhardt, Carl, *Spinoza*, pp. 24 y ss.; o, también, Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, I, pp. 69 y ss., por ejemplo.

(aunque, con seguridad, involuntaria) herencia rabínica. Para comenzar, nos respaldaremos en dos importantes estudios que en el tema anteceden al nuestro en lo inmediato: en algunas muestras de *TTP* elaborados por Yikzhak Melamed y que nos descubren el componente “fariseo” en ellas, y en varios *insights* metodológicos señalados recientemente por Diana Sperling en relación con las *middot* en el tratado y en *Ethica*.⁶

Ahora bien, a fin de comprender el estado de la cuestión de la relación entre el *Scriptura sola* y la tradición rabínica, y, consiguientemente, las posibilidades de cuestionarlo, resulta conveniente que, en primer lugar, nos preguntemos por el *qué* (*quid*?) de este método. Luego, intentaremos determinar si es factible que el método espinosista de interpretación de las Escrituras no excluya una conexión o empleo de la tradición “de los fariseos”; a tal fin, nos valdremos de los aportes recién referidos de Melamed y Sperling, lo que nos obligarán a reevaluar las ya clásicas posiciones de Levinas al respecto. En un tercer momento, dejaremos planteada una serie de problemas vinculados al *qué* (*quid*?) del *Scriptura sola* y a la idiosincrasia que lo rodea en *TTP*; lo que nos conducirá a pensar en el *cómo* (*quomodo*?) concreto del método, uno de los aspectos que, aunque fundamental, como ya señalamos, fue ignorado o pobremente elaborado por los especialistas que de él se encargaron. En las restantes secciones de nuestro artículo los lectores encontrarán el núcleo argumental del nuestro trabajo: el descubrimiento de un posible caso de *guezerá shavá* (y, acaso, de otras *middot*) en el corazón de la exégesis que Spinoza practica sobre *Deuteronomio*, 4:24, en *TTP*, VII.

⁶ Conocemos además al menos otros dos trabajos en los cuales se aborda la *analogia* o la *guezerá shavá* en la obra de Spinoza: el primero, “Vossius, Spinoza, Schultens: The Application of *Analogia* in Hebrew Grammar”, de A. J. Klijnsmit; y, el segundo, “L’analogie dans le *Talmud* et chez Spinoza”, de Massimo Gargiulo. Sin embargo, ambos elaboran el uso de aquella regla en relación exclusiva con *Compendium Grammaticae Linguae Hebraeae* (*CGLH*); es decir, no la vinculan directamente con *TTP*.

Scriptura sola: su quid

El *Scriptura sola* de *TTP*, de acuerdo con Spinoza, constituye el método único y el más confiable (*unica & certa via*)⁷ de investigar el verdadero o genuino sentido (*verus, genuinus sensus*) de las Escrituras,⁸ el cual debe distinguirse de la verdad de las cosas (*rerum veritas*), objeto de la filosofía.⁹ En el capítulo VII del tratado, titulado *De Interpretatione Scripturae* (“Acerca de la interpretación de la Escritura”), el filósofo expone y explica sustancialmente el andamiaje de su método exegético, constituido por una serie de demandas con aspectos filológicos, retóricos, históricos, literarios o morales.¹⁰

⁷ Cf. *TTP*, VII, G III 98:30. No contamos con el espacio suficiente en este trabajo para desarrollar como se requiere aquellas dos calificaciones que Spinoza afirma sobre su propio método. Remitimos al capítulo I de *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, de Sylvain Zac, y al sexto, de *A Book Forged in Hell*, de Steven Nadler: en ellos se estudia con detalle las diferencias (al menos en principio, “irreconciliables”) entre la manera de leer la Biblia propuesta y practicada por Spinoza, y aquellas defendidas por la tradición rabínica, por Maimónides, por Yehudá ben Yosef Alfakar, por Abraham Ibn Ezra, por Richard Simon, por las corrientes cabalísticas, por las instituciones cristianas, por Thomas Hobbes, por La Peyrère, y por uno de los amigos íntimos del filósofo, Lodewijk Meijer. Al respecto, también resultan enriquecedores varios textos de Richard Popkin sobre el tema, particularmente su célebre artículo “Spinoza and the Bible Scholarship”, y los dos capítulos relativos a la cuestión en su *History of Scepticism*.

⁸ Cf. *TTP*, *praefatio*, G III 9:12; I G III 21:32; VII, G III 100:20, 105:11, 107, 109:5, 111:5, 115:17, por ejemplo.

⁹ Cf. *TTP*, VII, G III 100:20: *De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus (...) ne verum sensum cum rerum veritate confundamus*.

¹⁰ Sylvain Zac explica qué debe entenderse por la palabra “interpretación” cuando Spinoza la emplea en relación a su método exegético: “Le mot « interprétation », dans l'expression « interprétation de l'Écriture par elle-même », signifie compréhension du vrai sens des enseignements de l'Écriture, mais en même temps elle signifie compréhension non spontanée, mais due à un effort méthodique et critique (...)” En Zac, Sylvain, *op. cit.*, pp. 33-34. Un método de lectura de *comprensión, crítico y activo*, del verdadero significado o sentido de las Escrituras, en esto Spinoza se distingue de sus contemporáneos protestantes, que sostenían que el sentido de las Escrituras resultaba lo suficientemente claro como para no necesitar de mucha

Esa serie de demandas: *conocer la lengua de las Escrituras, clasificar por temas sus enunciados, investigar la vida e intenciones literarias de sus autores, descubrir y distinguir sus enseñanzas particulares de las universales* (serie en la que ya se reconoce la representación *material e histórica* del lenguaje con la que trabaja Spinoza, como señalaremos *infra* con Diana Sperling), gana cohesión en virtud de una “regla universal para interpretar las Escrituras” (*regula universalis interpretandi Scripturam*). Dicha regla exige algo que la hermenéutica de la *Gereformeerde Kerk*, de algún modo, también por ese entonces aceptaba y demandaba: que toda enseñanza o conocimiento que le imputemos a la Biblia sea extraído de ella, y solo de ella (*ab ipsa Scriptura sola*).¹¹ Es decir, no debemos atribuirle a las Escrituras ningún sentido que les llegue por autoridades en verdad externas y ajenas, como habrían hecho a menudo los judíos peripatéticos, y los

interpretación.; cfr. Nadler, Steven, *op. cit.*, pp. 137-138. Nancy Levene, por su parte, resalta otro matiz en el uso espinosista de esta palabra clave (el cual, a su vez, ya conectaría la interpretación de la Escritura con la de la naturaleza): “(...) what is the *same* in the interpretation of both nature and Scripture is that in both cases we go wrong only insofar as we attribute to either nature or Scripture purposes that are in fact specific to human interests and human life.” En Levene, Nancy, *Spinoza’s Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, p. 117. Es decir, *interpretar*, según Spinoza, excluye *a priori* encontrar en lo interpretado contenidos que confirmen nuestros prejuicios, nuestros intereses o deseos. Es a lo que *infra* veremos que se refiere Diana Sperling cuando habla de la *lectura inmanente* que tanto las *middot* como el *Scriptura sola* espinosista practicarían.

¹¹ “In promising to base his conclusions solely on biblical evidence, Spinoza is announcing that he will use the standard interpretative method adhered to by the Reformed Church’s theologians and summed up in the adage ‘Scriptura interpretes sui’, Scripture must be interpreted by Scripture.” En James, Susan, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, p. 44. “The leadership of the Reformed Church (...) [had] its devotion to Scripture as the foundation of its own interpretation (*sola Scriptura*) (...) To these clerics, the idea that we need to go *outside* Scripture to some independent standard of truth, and especially philosophy or secular reason, was intolerable. So was the idea that a scriptural passage might have many legitimate and equally justified readings, some of which are literal but others figurative or allegorical.” En Nadler, Steven, *op. cit.*, p.125.

predicadores y los teólogos cristianos con sus dogmáticas. En otras palabras, *Scriptura Scripturae interpretes*; de ahí que a este modo de lectura espinosista, que repliega la Biblia sobre sí misma, se lo reconozca por las fórmulas “*Scriptura per Scripturam*” y, por supuesto, por “*Scriptura sola*”.

Por más próximo que, en términos generales, el método espinosista de lectura nos parezca respecto de la hermenéutica de la ortodoxia holandesa de la época, Spinoza se posiciona al mismo tiempo en contra de ella. A diferencia de la *Gereformeerde Kerk*, el filósofo descrea, como era esperable, de la necesidad de la asistencia del Espíritu Santo a la hora de interpretar las Escrituras; y no solo eso, sino que también desacredita ese dogma: apelar a una iluminación supernatural le resulta tan incomprensible como absurdo y, también, supersiticioso.¹² De ahí también, en relación con esto, que al método del filósofo se lo pueda calificar de “crítico”, por emplear la razón como *herramienta* de lectura, y no como *norma*, lo que a su vez lo aleja de su amigo Lodewijk Meijer y, además, de Maimónides, para quienes las enseñanzas de la Biblia debían aceptarse o rechazarse luego de contrastarlas con los contenidos propositivos correspondientes probados por la “luz natural”.¹³ En esto último, además, Spinoza se acerca sen-

¹² Cfr. *TTP*, VII, G III 112-113 y ss; XIII, G III 167 y ss.

¹³ Por eso Spinoza insiste en que, a la hora de leer y de buscar el verdadero sentido (*verus sensus*) de una frase en las Escrituras, debemos no dejarnos influenciar por nuestros prejuicios (*praejudicia*) ni por la verdad de las cosas (*rerum veritas*): si el sentido correcto de una frase contradijese los contenidos de la razón, no por eso hay que desecharlo; como comprobaremos *infra* con nuestro caso de estudio, una frase puede resultar oscurísima al entendimiento, y su sentido ser clarísimo. La justificación de esta fina distinción la encontramos en que el sentido de la Escritura y la verdad de las cosas pertenecerían, de acuerdo con la perspectiva del filósofo, a dos esferas diferentes del conocimiento humano; esta columna conceptual de *TTP*, ya aparece enunciada en el prefacio: cf. G III 10:30 y ss. De ahí que Spinoza, a través de su método exegético, busque una lectura efectivamente *autónoma*: independiente tanto de cualquier dogma como de todo prejuicio o filosofía, sea ésta verdadera o no. Es entonces cuando cobra completo vigor el *dictum* de trabajo exegético que Spinoza enuncia axiomáticamente en el capítulo VII del tratado, al cual ya nos referimos *supra*: *De solo enim sensu orationum, non autem de earum*

siblemente a los practicantes de la *Remonstrantse Broederschap*, aunque desarrollar en verdad ese punto cae por afuera de los límites de nuestro trabajo.¹⁴

Luego de este breve y apresurado recorrido por el *qué* (o *quid*) del método espinosista de interpretación de las Escrituras, podemos comprender mejor el estado de la cuestión respecto de la relación entre el *Scriptura sola* y la tradición rabínica.

Scriptura sola: ¿exclusión de la traditio?

Aquella “regla universal para interpretar las Escrituras” del *Scriptura sola* pareciera excluir algo más que lo que expusimos *supra*; algo que, como adelantamos, torna en problemático el uso de cualquiera de las מדרות (*middot*) o reglas hermenéuticas rabínicas.

Conocemos bien las despreciativas y mordaces críticas que Spinoza acomete contra la que él denomina “la tradición de los rabinos” (*Rabinorum traditio*) o “la tradición de los fariseos” (*Pharisaeorum traditio*); particularmente, en lo que a la legitimación de su continuidad y modos de interpretación concierne.¹⁵ Críticas que nos fuerzan a inferir que el *Scriptura sola*, es decir, el leer las Escrituras solo por las Escrituras mismas, descartaría, también, y especialmente, toda la Tradición Oral hebrea: no solo los contenidos de la literatura *midráshica* y talmúdica, sino también, probablemente, sus técnicas hermenéuticas, como, por supuesto, la regla que nos concierne: la גזירה שוה (*guezerá shavá*).¹⁶ Fue Emmanuel Levinas quien, en más de

veritate laboramus, en *TTP*, VII, G III 100:10, el sentido es el objeto de estudio del método de interpretación; la verdad de las cosas, el de la filosofía. Contrástese esta postura teórico-práctica con la “maimonídea” que Spinoza defiende en *Cogitata Metaphysica*, cap. VIII, *in fine* (G I 265:30).

¹⁴ Cf. James, Susan, *op. cit.*, pp.141 y ss.

¹⁵ Cf. *TTP*, II, G III 34:15 y ss., VII, G III 105:12 y ss. & G III 116:10 y ss., X, G III 146:25 y ss., XVIII, G III 223:10 y ss. & G III 261:20 y ss., por ejemplo. Para una exposición detallada de estos pasajes, y un estudio comparativo entre las *Rabinorum traditio*, *Pharisaeorum traditio* y la *Judaeorum traditio*, y sobre la posible relevancia de esta última en *TTP*, véase nuestro “Tradición, traducción, torsión: Spinoza, Rashi, y la exégesis de “נביא” (*nabí*).”

¹⁶ No ha faltado quien haya querido hacer de Spinoza una suerte de caraíta barroco, es decir, un exégeta judío (o hebraizante) que, en pleno Siglo de Oro

una ocasión, ha sabido explotar muy bien las consecuencias de aquellas manifestaciones espinosistas contra la tradición rabínica.

En lo que concierne al conocimiento (y uso) de los elementos constitutivos fundamentales que le habría podido ofrecer al filósofo la tradición, específicamente, en lo que al *Talmud* respeta, Levinas sostiene, por ejemplo, que:

(...) habiendo conocido perfectamente la filosofía judía medieval y ciertos escritos cabalísticos, Spinoza no había tenido contacto directo con la obra pre-medieval del Talmud. Efectivamente, es posible que este contacto ya se hubiera perdido en su comunidad natal, en la que las ideas, las costumbres y las preocupaciones del marranismo seguían siendo recuerdos muy vívidos y donde el interés por la Cábala y la espera escatológica, superaban el interés que podía ejercer la alta dialéctica del Talmud y de la discusión rabínica.¹⁷

Levinas arriesga que las exégesis bíblicas y los ataques explícitos contra el rabinismo que Spinoza acomete en *TTP* habrían nacido

holandés, habría practicado una hermenéutica que solo reconoce las Escrituras hebreas como única autoridad religiosa y fuente interpretativa a los fines legales o metafísicos. Los caraítas constituyen un movimiento sectario que recoge “la tradición saducea, contraria a la Ley Oral tal como se ha codificado en el Talmud, y en consecuencia a la interpretación tradicional, según el *drash*, de la Ley Escrita. La Biblia, interpretada por sí misma y en sí misma, es la única fuente de su credo y su ley. Los preceptos se derivan directamente de la Biblia, basándose en el sentido literal del texto, en el uso habitual de las palabras y el contexto.” En Sáenz-Badillos, A., y Targarona Borrás, J., *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, p. 30. La Escritura solo por la Escritura, la priorización del sentido literal y el rechazo de la Tradición Oral y su modo típico de exégesis, son elementos legítimos para sospechar razonablemente cierta filiación o afinidad de Spinoza para con los caraítas. La bibliografía ineludible al respecto la encontramos en el capítulo V de *Judíos nuevos en Ámsterdam*, de Yosef Kaplan; especialmente, pp. 151 y ss., donde Kaplan aborda y refuta la tesis de Josef D’Ancona acerca de la influencia caraíta de Joseph Salomoh Delmedigo sobre el filósofo.

¹⁷ En Levinas, Emmanuel, “El trasfondo de Spinoza”, p. 250.

más bien de una ignorancia, de “algún error de interpretación o incompreensión” sobre esa tradición, que de un conocimiento verdadero y, por lo tanto, las críticas no habrían sido bien fundadas.

Henri Meschonnic combate con ahínco contra esta postura de Levinas, harto asentada y célebre en la academia: de acuerdo con Meschonnic, recurrir a la ignorancia históricamente situada de Spinoza es menos un facilismo que un *cliché*, incluso algo que los estudios especializados ya habrían desmentido.¹⁸ Revisemos al menos dos de los más recientes.

Hace algunos años, Yitzhak Melamed sostuvo que Spinoza, el gran adversario moderno del fariseísmo, se comportó exegéticamente, incluso muy a su pesar, “al modo fariseo”, porque cierta gramática mental rabínica (*a rabbinic framework*) continuaba funcionando en él, en calidad de *lector*, incluso en sus años de adultez.¹⁹

Melamed insiste en que los efectos de la educación en la que Spinoza se formó de muy joven en *Etz Hayyim*, en Ámsterdam, persistieron a lo largo de la vida y obra del filósofo al punto de que lo llevaron a leer la Biblia “a través de ojos rabínicos”, aunque sin percatarse de ello.

El especialista israelí defiende e ilustra su tesis primero con cuatro casos “de contenido fariseo” tomados de *TTP*. El primero, en el capítulo V del tratado, concierne a la afirmación de que la legislación mosaica regulaba con normas “no tan severas” (*nec leges admodum severas sancivit*): apreciación imposible de derivar vía *Scriptura sola*, es decir, sin asistirse de la literatura talmúdica que, a través de criterios hartos estrictos donde la lectura no-literal resulta fundamental, atenúa, o anula, por ejemplo, las condiciones para las condenas a la pena capital que abundan en la *Torá*.

El segundo caso, hallado en el capítulo XVII del tratado, concierne a la exégesis de *1 Samuel*, 26:19, en relación con la devoción

¹⁸ Cf. Meschonnic, Henri, *Spinoza poema del pensamiento*, pp. 166-168.

¹⁹ Cf. Melamed, Yitzhak, “Spinoza’s ‘Girsa de-Yankuta’ or Spinoza, the Pharisee”. El texto, en realidad, es el borrador de una conferencia que Melamed dictó para el departamento de *Études Juives* de la *École des hautes études en sciences sociales* en 2016, por eso no referiremos de acuerdo con su paginación, porque, en efecto, no existe. Dicho borrador puede consultarse en el *link* consignado en la sección Bibliografía de nuestro artículo.

de la República hebrea por su propia tierra, y su particular visión sobre las naciones paganas e idólatras. De acuerdo con lo que Melamed argumenta, esa lectura también resulta inadmisible por *Scriptura sola*, y, por lo tanto, Spinoza habría indudablemente interpretado el fragmento a través de las exégesis que encontramos en el tratado talmúdico de *Ketubot*, en 110b.

El tercer caso concierne a la recalibración espinosista del significado del sustantivo hebreo “רֵעַ” (*reiah*): *asociado, vecino, camarada, colega, amigo*, también en el capítulo XVII del tratado: Spinoza le confiere una semántica que le habilita a imputarle prácticas xenóforas al pueblo hebreo —algo solo sostenible, según Melamed, por una cuestionable proyección de la polisemia que el sustantivo גֵּר (*ger*): *extranjero, forastero, converso*, adquiere en la literatura rabínica—.

El cuarto y último caso, consiste en una suerte de desliz traductológico: en el capítulo IX del tratado, Spinoza se refiere a *Éxodo*, 15, por el sustantivo “canticus”; es decir, por la versión latina de הַשִּׁיר (*ha-Shyir*), antonomasia rabínica para designar aquella sección del segundo libro del *Pentateuco*.

En lo que concierne específicamente a los recursos o técnicas hermenéuticas, Melamed señala que Spinoza, tanto en *Ethica* como en sus cartas, practica lecturas abiertamente no-literales (específicamente, *alegóricas*) sin guiarse en absoluto por el principio exegético explicitado en el capítulo VII de *TTP* para el *Scriptura sola*: que la interpretación se alejará de la lectura literal únicamente frente a *inconsistencias* internas del texto bíblico²⁰ (como aquella con la que trabajaremos a continuación, la tensión semántica entre “Deus est ignis” y “Deus est zelotypus”). Melamed ejemplifica esto con la exégesis espinosista de la expulsión del Edén²¹ y con la interpretación que el filósofo le ofrece a su amigo Oldenburg sobre el relato de la resurrección de Cristo.²²

Más recientemente, y en relación también con las reglas exegéticas, Diana Sperling ha expuesto una afinidad fundamental entre

²⁰ Cf. *TTP*, VII, G III 100:20 y ss.

²¹ En *Ethica*, IV, proposición 68, escolio.

²² En *Epistolae*, LXXVII, G IV 325:24-25. A esta breve lista de lecturas alegóricas podríamos sumar la interpretación “parabólica” (o, como sugeriremos *infra*, “mashálica”) de *Génesis*, 3, en el capítulo IV de *TTP*.

las מדות (*middot*) y la filosofía de Spinoza: el suelo franco de ambas prácticas se constituiría por una representación del lenguaje donde sus notas definitorias no serían otras sino la materialidad y la historicidad.²³

Para Sperling, las estrategias rabínicas de lectura (codificadas, como indicaremos *infra*, desde el siglo II de nuestra era, aunque empleadas y transmitidas desde mucho antes),²⁴ “se despliegan en el terreno del texto mismo, sin apelar a sentidos metatextuales o metafísicos”;²⁵ es decir, operan *inmanentemente* —porque el sentido es inmanente al texto.²⁶ Entonces Spinoza acaso haya abrevado para su *Scriptura sola* también en el *Talmud*: “La *Torá* se explica por la *Torá*”, ya sentenciaba tanto la *Guemará* jerosolimitana como la babilónica.²⁷ Y encontramos otro principio, solidario y potenciador de aquel, pero cristalizado en *Pirqei Avot*, V:27: “Ben Bag-Bag dice: vuélvela por aquí o vuélvela por allí, [la *Torá*] lo encierra todo.”²⁸ Incluso, “inmanentemente”, sus propias reglas de lectura. Pues la “manera talmúdica” de lectura que Sperling recoge evita deliberadamente el pensar por y según abstracciones: prefiere el “caso por caso”, y se desarrolla de acuerdo con el auxilio de modelos concretos y singulares.²⁹ Y si bien la autora argentina no esquiva los comentarios enunciados por Spinoza contra el *Talmud* (y muestra cómo, además, sirvieron de excusa para la “desjudaización” del pensamiento del filósofo), ella también sugiere, al igual que antes Yirmiyahu Yovel, que en obras como *TTP* o *Ethica* necesariamente se “marraniza”: se emplean términos y

²³ Cf. Sperling, Diana, *Tiempo de Spinoza*, especialmente parte I, capítulos 2, 15 y 22; y, parte II, capítulos 2 y 3.

²⁴ Un caso *extra* rabínico paradigmático es el uso de la *guezará shavá* por Pablo de Tarso en *Romanos*, 4:3, 7-8, y 9:25-28, por ejemplo.

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁶ Cf. Sperling, D., *op. cit.*, pp. 25-26, y 264.

²⁷ Cf. *Meguillá*, 1:13, 72b (“*torá mitoj torá*”), *Babá Qammá*, 2b (“*divré torá midivré qabbalá*”), respectivamente. Según Pérez Fernández y Treballe Barrera, este principio rabínico clásico, de acuerdo con el cual la Biblia puede entenderse por la Biblia misma, no sería sino una copia del *Homeron ex Homeron* de Porfirio. Cf. Pérez, Miguel, y Treballe, Julio, *Historia de la Biblia*, p. 68.

²⁸ Traducción de David Romano.

²⁹ Cf. Sperling, D., *op. cit.*, p. 121.

técnicas usuales para significar y producir cosas diferentes, hasta opuestas³⁰ (piénsese, por ejemplo, en la semántica espinosista de “Deus”). Pues *el hebreo*, lengua en la que Spinoza se forma y aprende a leer y escribir,³¹ y *lo hebreo* (la historia, la literatura, los modos de lectura), de acuerdo con la especialista, no podrían sino desempeñar un *role* medular en Spinoza, inextricable de su pensamiento.³²

Así, según Sperling, el filósofo “se apropia de las reglas materialistas de interpretación textual” talmúdica;³³ y resultaría casi natural que lo hiciese: Spinoza también llega a leer en contra de las abstracciones, y busca el sentido, como indicamos *supra*, en y solo en el texto. La autora descubre entonces una continuidad en el uso de esas reglas no solo en *TTP*, sino también en *Ethica*: en la obra de Spinoza encontraríamos un *pathos* interpretativo antirreligioso y cuestionador del poder establecido, por no necesitar en absoluto permiso de una autoridad ni un garante del sentido a la hora de leer.³⁴ Pero el desarrollo de esto último queda fuera del alcance del presente trabajo.³⁵

Con posibilidades “rehabilitadas” o “reactivadas” en la relación entre el *Scriptura sola* y la tradición, cobra otra relevancia nuestra propuesta: la exégesis espinosista *real*, aunque enemistada explícitamente de la hermenéutica rabínica, acaso sí se haga y emplee algunos elementos definitorios de ella.

Pasemos ahora a considerar solo uno de los problemas fundamentales que algunos especialistas en la materia han sabido encontrar en el *Scriptura sola*: uno que nos permitirá transitar del *qué* (*quid?*)

³⁰ Cf. *ibidem*, p. 171.

³¹ Cf. *ibidem*, p. 117.

³² Cf. *ibidem*, p. 25-26.

³³ Cf. *ibidem*, p. 176.

³⁴ Cf. *ibidem*, pp. 26-31.

³⁵ En este contexto, y a fin de potenciar la insistencia de la tradición rabínica en Spinoza en términos de contenidos propositivos y de técnicas, cabe citar a Wout Van Bakkum, quien señala la presencia de presupuestos *midráshicos* en la interpretación lexical en *TTP* de uno de los nombres de Dios: “Spinoza suit la méthode de l’exégèse de la tradition juive, le Midrash, en expliquant le nom de Dieu אלה par le nom אל avec adjonction de la lettre ה. L’orthographe défective de ce nom, employée par Spinoza, ne figure pas dans le texte reçu de la Bible.” En Van Bakkum, Wout Jac., “Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus”, p. 141.

del método: la búsqueda del *verus, genuinus sensus*, al cómo (*quomodo?*): las técnicas concretas aplicadas en (y en función de) esa búsqueda.

Scriptura sola: algunos problemata

La proposición que con fuerza axiomática articula y sostiene epistémicamente los diferentes momentos del *Scriptura sola*, Spinoza la enuncia así: *methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodum interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire*.³⁶ Es decir, las Escrituras, bajo las lentes del filósofo, no deben interpretarse sino a la manera en la que interpretamos cualquier fenómeno natural: sea la posición del sol, la refracción de la luz, o la suma de los ángulos internos de un triángulo. Esta suerte de “naturalización” de la Biblia (es decir, la impugnación de que ella sea algo absolutamente *sui generis*, como las tradiciones judía y cristiana sostuvieron y aún, en gran medida, sostienen), configura las demandas del *qué (quid?)* del método: como indicábamos *supra*, conocer la lengua de las Escrituras, clasificar por temas sus enunciados, investigar la vida e intenciones literarias de sus autores, etc.

Ahora bien, la *condición* para aplicar la versión espinosista del método de *Scriptura sola* se encuentra precisamente en esa “naturalización” de la Biblia: lo que le habilita a Spinoza a tratar las Escrituras con un método análogo al de las ciencias naturales, radica en la afirmación de que aquellas constituyen un documento histórico, humano, antes que un libro impoluto de autoría divina, redactada por los escribas en una exacta cantidad de letras y de libros inspirados por el Espíritu Santo, y entregados providencialmente a los hombres.³⁷ Esa afir-

³⁶ Cf. *TTP*, VII, G III 98:13.

³⁷ Cf. *TTP*, XII, G III 166:15 y ss. Sobre este punto, Richard Popkin es categórico sobre el vínculo entre filosofía y exégesis espinosianas: “(...) Spinoza totally secularized the Bible as a historical document. He could do this because he had a radically different metaphysics, more radical than that of even his most radical contemporaries, a metaphysics of a world without any supernatural dimension (...) This rational secularism based on a naturalistic metaphysics is reinforced by the historical analysis of religious writings, rather

mación parece o debiera ser, en realidad, *consecuencia* de la aplicación de este método, tal como tendríamos que comprenderlo desde el capítulo octavo de *TTP*: donde se empieza a concluir que las Escrituras son el producto de múltiples autores, múltiples fuentes, y de diferentes períodos. Sin embargo, el tratado, para funcionar, necesita, desde antes de comenzar, suponer la verdad de aquella afirmación: es el mismo Spinoza quien en el prefacio³⁸ nos comunica que aplicó éste, su método exegético, desde el primer capítulo; lo que haría devenir la condición en consecuencia, y revertiría la consecuencia en condición. Pero, a su vez, Spinoza sostiene que los principios por los cuales debemos interpretar las Escrituras no deben asumirse por adelantado (como suelen hacer tanto hermeneutas judíos como teólogos cristianos), sino que deben ser derivados de ella;³⁹ y así, *ad infinitum*.

Carlos Morales es uno de los especialistas que logra percibir esto con claridad. Lo comprendemos cuando apunta que el método espinosista “evidencia, ante todo, una particular teoría sobre la Sagrada Escritura”, y que, por eso mismo, él, en su libro sobre *TTP*, lo expondrá desde el capítulo XII del tratado (y no desde el VII).⁴⁰

Una línea de fuga desde esta circularidad entre viciosa y virtuosa, una alternativa acaso destructiva, la adivinamos en la lectura de Susan James respecto del punto de partida del fenómeno recién descrito. La autora pone en tela de juicio aquella declaración de Spinoza sobre el empleo del método desde las primeras páginas de *TTP*. De acuerdo con ella, el filósofo no habría en realidad aplicado su versión del *Scriptura sola* desde el principio del tratado, sino que se habría valido de otros dos métodos, de otras dos técnicas exegéticas, diferentes, y de fuentes distintas:

Al principio (...) él [=Spinoza] simplemente emplea dos técnicas hermenéuticas estándares. Al igual que los comentaristas judíos que había estudiado en la escuela, y

than based upon them.” En Popkin, Richard, “Spinoza and the Bible Scholarship”, pp. 403-404.

³⁸ Cf. *TTP, praef.*, G III 9:30 y ss.

³⁹ Cf. *TTP, praef.*, G III 9:10 y ss.

⁴⁰ Cf. Morales, Carlos, *Baruch Spinoza. Tratado Teológico-Político*, p. 150.

que los teólogos cristianos con quienes ahora se compromete, él primero ensambla y compara pasajes bíblicos que sean relevantes para los temas por él mismo elegidos. Cuando sus sentidos son menos que transparentes, una segunda técnica entra en juego: examinar el significado original hebreo de algunas palabras o frases. Allí Spinoza se alinea con la herencia protestante holandesa, la cual estaba hasta cierto punto en deuda con los estudios textuales judíos.⁴¹

Otra alternativa de solución (o, tal vez, de escape), diferente, más idealista, la encontramos en la propuesta hegelianizante de Warren Montag, deudora de una antigua lectura de Pierre Macherey:

Spinoza rechaza la noción de un método anterior, y por lo tanto, externo al proceso o actividad de conocimiento. (...) No hay puntos de partida, y, por lo tanto, no hay necesidad de preliminares o de *prolegomena*: pensar y conocer siempre ya comenzaron. El método es solamente una reflexión (la idea de la idea) de lo que ya se conoce.⁴²

Una observación parentética de Diana Sperling sobre este “problema” del *Scriptura sola* en el tratado matiza sensiblemente las posturas recién referidas:

Es interesante corroborar que [Spinoza] recién explica su método interpretativo en el capítulo VII del *TTP*, una vez ya ejercitado y puesto en práctica en los capítulos anteriores; es decir, una vez que ese accionar ha demostrado ser eficaz. El método, en su caso, a la inversa de Descartes, no es un *a priori* sino la decantación de una tarea ya probada.⁴³

⁴¹ James, Susan, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁴² En Montag, Warren, *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, p. 2.

⁴³ En Sperling, Diana, *op. cit.*, p. 329.

Si la supuesta actitud epistémica de Spinoza que asociamos a la crítica de Carlos Morales es correcta, entonces el filósofo correría el riesgo de incurrir en una suerte de *petitio principii*. Si Warren Montag acierta, entonces Spinoza habría sostenido algo próximo a que *la filosofía es el método* (habría sido una suerte de hegeliano antes que el propio Hegel). Pero, si Susan James está en lo cierto, entonces Spinoza habría “traicionado”, de un modo muy sutil y acaso subrepticio, sus propios propósitos.⁴⁴

⁴⁴ Algunos especialistas reconocen otros *problemata* (o “aporías”) en la práctica efectiva del *Scriptura Sola* en *TTP*. Por ejemplo, unos que conciernen a la necesaria presuposición y empleo de postulados filosóficos espinosianos relativos a la naturaleza de Dios, lo que significaría un uso de la razón en calidad de *norma* en la exégesis bíblica, y no ya uno *instrumental* u *operativo*; es decir, por momentos en el tratado, Spinoza, contra sus propias tesis y exigencias, leería filosóficamente las Escrituras (un texto que, según él mismo, carecería de contenido filosófico). Para Leo Strauss y Dan Arbib, por ejemplo, aquello se patenta en el capítulo VI durante las argumentaciones orientadas a negar la posibilidad de los milagros en la realidad; cf. Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 145 y ss., y Arbib, Dan, “Spinoza and Scripture”, pp. 457 y 459. Además, Arbib señala en su artículo otros presupuestos activos en la exegética de *TTP*: el recurso a la *lectura alegórica* (en el capítulo IV), y a unas muy precisas nociones de *justicia* (capítulo III) y de *virtud* (capítulo II), a todas luces tomadas de los desarrollos teóricos de *Ethica*.

Por otro lado, la exigencia retórica del *Scriptura Sola* de recoger las declaraciones (*sententiae*) de cada autor de cada libro de la Biblia, y agruparlas según algunos temas principales (*ad summa capita*), a la cual nos referiremos *infra*, acarrearía otros problemas metodológicos. Strauss, sobre aquella exigencia, anota (*op. cit.*, p. 147): “If we followed Spinoza’s rule, we would start to collect and to arrange the Biblical statements regarding all kinds of subjects without any guidance supplied by the Bible itself, as to what subjects are central or significant, and as to what arrangement agrees with the thought of the Bible.” Es decir, ¿no quiebra esta condición retórica el principio exegético fundamental: *Scriptura Scripturam interpretans*? Pues, ¿de dónde salen esos “temas” (*summa*) de acuerdo con los cuales van a agruparse las declaraciones de los autores de los libros de las Escrituras? ¿Son producto de una inducción o abducción desde las *sententiae* recolectadas? ¿O serán acaso una proyección sobre los textos de algunos muchos preconceptos del exégeta?

Contra el horizonte proyectado por James, procederemos a analizar el ejemplo paradigmático de exégesis espinosista en *TTP*, VII: el argumento sobre la equivalencia semántica entre “*Deus est ignis*” y “*Deus est zelotypus*”, desarrollada según el *Scriptura sola*. Aunque, en virtud del matiz proporcionado por Sperling, descubriremos allí menos una *traición* que la *tradición*.

***Scriptura sola*: “ignis”, sive “zelotypus”**

El caso que nos convoca no lo elegimos por mero azar o deliberado capricho, sino por el *role* paradigmático que el filósofo le concede en ese momento del tratado: con la constatación de la equivalencia semántica entre “*Deus est ignis*” y “*Deus est zelotypus*”, Spinoza muestra cómo funciona su método en algo tan esencial como lo es la atención exclusiva al sentido (*sensus*) de las oraciones en la exégesis (dejando de lado su verdad: la *rerum veritas*);⁴⁵ y, en un mismo movimiento, muestra, además, cómo realizar lecturas que se adhieran primeramente a lo *literal*, o bien que habiliten *de iure* una interpretación *metafórica*.⁴⁶

De acuerdo con Spinoza, una praxis efectiva de lectura de la Biblia por su propia versión del *Scriptura sola* implica, en primer lugar, investigar el sentido de las oraciones exclusivamente por las prácticas del lenguaje (*ex solo linguae usu*), o bien por un argumento (*ex ratiocinio*) que no tenga por base y por límites otra cosa que los principios propios de las Escrituras (es decir, la lógica interna del discurso bíblico); y, en segundo lugar, el método demanda priorizar siempre el sentido literal (*ex literali*) de las oraciones bíblicas, incluso cuando

⁴⁵ Recordamos: *De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus*, en *TTP*, VII, G III 100:10.

⁴⁶ No existe un apartado exclusivo en *TTP* donde Spinoza exhiba cuándo es legítimo (y cuándo no) leer metafóricamente un texto de las Escrituras. Una reconstrucción más exhaustiva de esos criterios debe considerar los usos hebreos en las narraciones de supuestos milagros (en el capítulo VI); los embates espinosianos contra las lecturas de Maimónides sobre la creación y la eternidad del mundo desde *Génesis*, y otras cuestiones afines (especialmente, en el capítulo VII de *TTP*); las relaciones entre contenidos propositivos racionales y las lecturas literales teológicas (en el capítulo XIII); los rechazos de Alfakar al empleo de la metáfora en la exégesis bíblica (en el capítulo XV).

contradigan los principios de la razón: únicamente se ensayará y, de ser posible, se optará por una interpretación metafórica (*metaphorice*) cuando el sentido de una oración contradiga el discurso de las Escrituras.⁴⁷

En conjunción con lo anterior, se explica que, en este contexto exegético, cuando una oración tomada de la Biblia sea considerada “clara” (*clara*) u “oscura” (*obscura*), eso ninguna relación tiene con respecto de la verdad (o falsedad) del enunciado, o con nuestro acceso cognitivo a ella; esto es, no significa que el contenido que la oración expresa sea fácil (*facilis*) o difícil (*difficilis*) de percibir por la luz natural (*ratione percipitur*). Lo claro u oscuro mucho menos se mide por la coincidencia de esos contenidos con los de una filosofía (o ciencia), por más verdadera que ésta sea. Que una oración sea *clara* significa que su sentido se desprende fácilmente del discurso de las Escrituras; en cambio, una oración *oscura* es aquella cuyo sentido, por alguna razón objetiva (es decir, por una suerte de *de iure* “histórico”,⁴⁸ no por una mera falencia del sujeto lector), se nos escapa.⁴⁹

Con el propósito de ilustrar todas las anteriores distinciones, Spinoza introduce⁵⁰ el caso que nos propusimos analizar: la exégesis que concluye en la equivalencia semántica entre [1] “Deus est ignis”

⁴⁷ Cf. *TTP*, VII, G III 100:20 y ss.

⁴⁸ Desde *TTP*, VII, G III 106:10, Spinoza apunta las dificultades (que constituyen lo que llamamos “*de iure* histórico”) con las que se encuentra el método de lectura de las Escrituras por él propuesto: exige un *conocimiento* de la lengua hebrea (algo que no puede demandársele al vulgo); sin embargo, no se ha conservado de esa lengua toda la riqueza de su *vocabulario* (lo que impide penetrar en todos los sentidos posibles de una frase); tampoco puede trazarse una *historia completa* del hebreo, y carecemos de las *competencias lingüísticas* para construir frases en esta lengua; y nos descubrimos en la total ausencia de un *diccionario*, de una *gramática* y de una *retórica* producida por los antiguos. El hebreo tiene, a su vez, dificultades que le son inherentes, como las confusiones provocadas por *las letras que se pronuncian por un mismo órgano*, o las ambigüedades nacidas de *conjunciones y adverbios harto polisémicos*; la “falta” de algunos *tiempos verbales*, o el invento tardío de los *signos vocales y acentuales* por parte de los masoretas.

⁴⁹ Nótese la posición realista respecto de las *posibles imposibilidades* que determinarían la oscuridad de un enunciado bíblico.

⁵⁰ Cf. *TTP*, VII, G III 100:30 y ss.

y [2] “Deus est zelotypus”; dos enunciados que, en su sentido literal resultan *claros* en sí mismos (*extra Scripturam*), aunque *contrarios* a los principios de la razón.

Sin transcripción ni referencia precisa (probablemente, en esta ocasión Spinoza esté citando –o *traduciendo*– de memoria), otros fragmentos acaso sean difíciles de ubicar en las Escrituras. Sin embargo, estos dos, no: por su personaje enunciador: Moisés, y por el contenido de la traducción proporcionada por Spinoza, podemos inferir que el filósofo está abrevando en *Deuteronomio*, 4:24:⁵¹ “Porque IHVH, tu Dios, [un] fuego que consume [es] Él, [un] Dios celoso.” (כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (אֵשׁ אֹכֶלֶת הוּא אֵל קָנָא).⁵²

El momento exegético nuclear de este caso ilustrativo lo constituye una suerte de reconciliación (*reconciliatio*) o, también, “reducción” de [1] a [2] a través de una interpretación *metafórica* de “ignis”

⁵¹ Esta fuente, pero ya interpretada, Spinoza la explicita más adelante en el tratado, durante su discusión con las técnicas de lectura de Alfakar. Cf. *TTP*, XV, G III 183:30.

⁵² Existe otro pasaje relevante en el cual se afirma que Dios es fuego: *Éxodo*, 24:17; y al menos otros dos, donde que Dios es celoso: en *Éxodo*, 34:14 y en *Deuteronomio*, 5:9; no los consideraremos en nuestro trabajo, por razones que se explicitarán *infra*.

(o, más bien, de “שם”)⁵³ habilitada por la imposibilidad de mantener la lectura literal de “Deus est ignis” dentro del discurso bíblico.⁵⁴

Esa “reducción”, o “reconciliación”, consta de al menos dos momentos bien distinguibles, determinados por lo que descubría *supra* Susan James: cuando los sentidos de las palabras en juego en la exégesis son “menos que transparentes”, Spinoza investiga los significados “originales” hebreos. En el primer momento, el *negativo*, se investiga *qué no puede significar* “ignis” (*fuego*) en la mente de Moisés cuando se refiere ese término a Dios: se excluye el sentido literal demandado, la acepción de *ignis naturalis*; y, en un segundo momento, Spinoza establece *positivamente* cuál sea el significado correcto para el caso: “ignis” en “Deus est ignis” deberá comprendérselo en sentido figurado, metafóricamente como “zelotypia” (*celos*) o bien como “ira” (*cólera*).

⁵³ A lo largo del tratado, Spinoza practica sus exégesis de pasajes del *Tanaj* o bien *sobre* sus traducciones del hebreo al latín, o bien, como tendremos oportunidad de comprobar inmediatamente, *a través de* ellas. Un pasaje barroco célebre que ya se burlaba, en términos generales, de este procedimiento (incluso, con límites que parecen los establecidos por el mismo *Scriptura Sola*) lo encontramos en el primer párrafo del capítulo XXVII de *Segunda parte del ingenioso caballero don Quixote de la Mancha* (1615): “Entra Cide Hamete, coronista desta grande historia, con estas palabras en este capítulo: «Juro como católico cristiano...»; a lo que su traductor dice que el jurar Cide Hamete como católico cristiano, siendo él moro, como sin duda lo era, no quiso decir otra cosa sino que, así como el católico cristiano cuando jura, jura, o debe jurar, verdad, y decirla en lo que dijere, así él la decía, como si jurara como cristiano católico, en lo que quería escribir de don Quijote (...)”

⁵⁴ Como indicamos, Spinoza exige priorizar la lectura literal siempre ante cualquier otra. Ahora bien, ¿qué entiende el filósofo en *TTP* por “lectura literal”? En principio, podemos responder: una que interpreta las Escrituras filológica y contextualmente. Por eso mismo, algunos comentadores, como Sylvain Zac, asocian ese tipo de lectura espinosista al *p’shat* de los comentaristas judíos medievales como Rashi o Abraham ibn Ezra (cf. Zac, Sylvain, *op. cit.*, pp. 26-28, 41-42). En esta perspectiva, el *Talmud* entonces, al igual que Spinoza, demanda también no perder de vista nunca el sentido literal (*p’shat*) del texto bíblico; cf. *Shabbat*, 63a. ¿Otra fuente rabínica en la que abreviaría Spinoza para su *Scriptura Sola*?

Entonces, primero, Spinoza se pregunta si *puede* leerse “Deus est ignis” *literalmente*; esto es, se pregunta si Moisés está afirmando que Dios se identifica con el fuego natural (*ignis naturalis*). Para resolver la cuestión, el filósofo investiga (aunque no deje registro de ello en el capítulo VII, sabemos que emplea *Deuteronomio*, 4:12)⁵⁵ si Moisés, en otros pasajes de la Biblia, sostiene que Dios se asemeja a alguna de “las cosas visibles que en el cielo, en la tierra o bien en el agua son” (*cum rebus visibilibus, quae in coelis, in terra, aut in aqua sunt*), y concluye —categóricamente— que no. Por lo tanto, se da lugar a una lectura *metafórica* de “Deus est ignis”.

De esta manera, lo único que resta por averiguar es si el sustantivo “ignis” tolera, de acuerdo con “las prácticas del lenguaje” (*ex usu linguae*) hebraico en la Biblia, un significado que no sea el literal, es decir, un significado que no refiera al fuego natural. Spinoza, a continuación, remata, *positivamente*, a través de una apelación a *Job*, 31:12: “Porque [un] fuego ella [es que] hasta Perdición consume” (כִּי אֵשׁ הִיא עַד־אֲבִדוֹן תֹּאכַל),⁵⁶ que “ignis” (“אֵשׁ”) puede interpretarse también por “zelotypia” o “ira” (“קִנְאוּהָ”); es decir, el filósofo encuentra en ese pasaje de *Job* un sentido a través de la cual legitimar una lectura no-literal de “ignis”.

⁵⁵ Spinoza explicita recién en *TTP*, XV, G III 183:30 el elemento de juicio que le permitiría respaldar esto: *Deuteronomio*, 4:12. Citamos:

וידבר יהוה אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול:

Nuestra traducción del versículo: “y habló IHVI de entre el fuego, la voz de palabras ustedes oyeron, y forma no vieron, solamente una voz”.

⁵⁶ El versículo es bastante más extenso:

כִּי אֵשׁ הִיא עַד־אֲבִדוֹן תֹּאכַל וּבְכָל־תְּבוּאָתִי תִשְׂרֹשׁ:

Nuestra traducción: “Porque fuego ella [es que] hasta Perdición consume, y contra toda mi cosecha desenraizará.” Decidimos citar solo el hemistiquio que contiene el elemento análogo, lo relevante para el posible caso de *guezará shavá*. Aunque, como se observará *infra* (véase nota 85), la relación entre el fuego devorante y la raíz “שִׂרֵשׁ”, juegan un *role* importante en la exégesis de *Deuteronomio*, 4:24 de Abraham ibn Ezra; glosas del sefardí que, muy probablemente, hayan estado presentes en la mente de Spinoza a la hora de articular su interpretación sobre la base de la asociación con *Job*, 31:12.

De esta manera, Spinoza afirma y concluye que “*Deus est ignis, & Deus est zelotypus*, unam eandemque esse sententiam”, esto es, que una y otra son “una y la misma oración”.⁵⁷ Es decir, enuncia (*metafóricamente*, también) una equivalencia semántica, una en el orden del sentido entre dos oraciones declarativas materialmente diferentes.⁵⁸

Ahora bien, a lo largo de su proceder aquel, parece que Spinoza cometería algún “exceso” respecto del *Scriptura sola*; lo señalamos a continuación.

Scriptura sola: el libro de Job

El movimiento por el cual se recurre al libro de *Job* a fin de justificar la “decodificación” de “ignis” como metáfora de “zelotypus”, resultaría, en principio, ilegítimo de acuerdo con las demandas metodológicas y conclusiones del mismo Spinoza. Porque, durante aquella exégesis, el filósofo no solo apela a una línea de un libro de los *Sapienciales*⁵⁹ para explicar un fragmento del *Pentateuco* (lo que presupondría cierta *homogeneidad lingüística* a lo largo de la Biblia,

⁵⁷ Cf. *TTP*, VII, G III 101:15.

⁵⁸ La exégesis, en realidad, continúa otro tanto, y Spinoza encuentra un límite en la semántica de “zelotypus” (“אֵלֶּה”): dado que Moisés nunca niega que Dios sea capaz de pasiones, “Deus est zelotypus” debe interpretarse *literalmente*, aunque eso contradiga cualquier contenido racional verdadero (*Porro quoniam Moses clarè docet, Deum esse zelotypum, nec ullibi docet, Deum carere passionibus sive animi pathematis, hinc plane concludendum, Mosem hoc ipsum credidisse aut saltem docere voluisse, quantumvis hanc sententiam rationi repugnare credamus*). Cabe citar aquí *in extenso* la lectura “política” que Steven Nadler ofrece sobre este contenido “teológico”: “The Hebrew word for “fire” can be used to refer to anger, and because a leader would find such imagistic language to be more effective for motivating others to obey God, it can be concluded that Moses did not mean to assert that God is literally flamelike. As Spinoza says to van Blijenburgh some years earlier, in a letter from early 1665, sometimes the authors of Scripture tailored their language to the understanding of the masses.” En Nadler, Steven, *op. cit.*, pp. 138-139.

⁵⁹ O de los *K'tuvim*; pero recuérdese que Spinoza trabaja sobre una Biblia cristiana: la protestante. Cf. Moreau, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*, pp. 41-42.

una que el mismo filósofo exhibe como insostenible);⁶⁰ sino que, además, recurre a un texto del cual ni siquiera, según él, puede demostrarse que haya sido escrito originalmente en hebreo.⁶¹ Sin embargo, este proceder puede tener su razón de ser, y una muy fuerte, en aquella *Judaeorum traditio* (“la tradición de los judíos”) de la que habla en el capítulo VII del tratado, cuando admite que es necesario presuponerla para sostener la continuidad de la transmisión de los significados de las palabras hebreas.⁶²

Para empezar a comprender la posibilidad de un respaldo en la tradición, necesitamos exponer en qué consiste la גזירה שוה (*guezerá shavá*), y por qué creemos que la “reducción” (o, como sugiere Spinoza: “la reconciliación”) detrás de la afirmación de la equivalencia semántica recién explicada puede calificar como una instancia de esa regla exegética.

Scriptura sola: un posible caso de guezerá shavá

La hermenéutica *midráshica* rabínica (sea la *halájica* o la *agádica*) sobre la Biblia, nunca fue arbitraria: se guía o regula por procedimientos o técnicas exegéticas: las מדות (*middot*).⁶³ Éstas empezaron

⁶⁰ Cfr. especialmente *TTP*, VIII, G III 117 y ss., aunque es un punto que Spinoza ya señala desde los primeros dos capítulos.

⁶¹ Cfr., *op. cit.*, III, G VII 110:30, *in fine*.

⁶² “(...) además, aquella [la *Phariseorum traditio*] las sectas más antiguas de los judíos [i.e., los saduceos] la negaron; y si también a la serie de años atendemos (para callar ahora sobre otras cosas) que los fariseos [la] recibieron de sus rabinos, por la cual ellos esta tradición hasta Moisés transportan, que falsa es descubrimos, como en otro lugar señalaré. Así, una tradición tal para nosotros debe ser sospechosa; y si bien nosotros en nuestro Método alguna tradición de los judíos como indemne estamos forzados a suponer, a saber, el significado de las palabras de la lengua hebraica, el cual de ellos hemos recibido, sin embargo, de aquella [de la *Phariseorum traditio*] dudamos, pero de ésta [de la *Judaeorum traditio*] en lo más mínimo. Porque a nadie jamás útil pudo haberle sido de alguna palabra el significado mutar, aunque sí no rara vez el sentido de alguna oración.” En, *op. cit.*, VII, G VII 105:25, y ss.

⁶³ Su singular es מדה (*middá*): “*Middá* significa «medida», «norma»; también hace referencia a la naturaleza divina o a los atributos de Dios.” En Martín Contreras, Elvira, *La interpretación de la Creación*, p. 25.

a compilarse *circa* el siglo II, aunque no de manera exhaustiva, en tres colecciones: en las siete reglas de rabí Hillel, en las trece de rabí Ismael, y en las treintaitrés de rabí Eliezer.⁶⁴ La גזירה שוה (*quezerá shavá*) es una de esas reglas.

Tanto en la antología de R. Hillel como en la de R. Ismael, la *quezerá shavá* es la segunda norma de las allí listadas, aunque quedó en el séptimo lugar en la colección de R. Eliezer. Suele identificarse esta regla con una suerte de *analogía verbal*; es decir, con una técnica que articula asociaciones entre palabras. De manera específica, a través de sus frecuentes usos en la literatura rabínica, se registra que la *quezerá shavá* argumenta generalmente del siguiente modo: dos pasajes de las Escrituras⁶⁵ que tienen una o varias palabras en común (analogía o similitud verbal), pueden interpretarse el uno por el otro, lo que de uno se afirme también puede afirmarse del otro.⁶⁶

La *quezerá shavá* pertenece al grupo de las reglas de *comparación*, especialmente de aquellas que requieren de la consideración del *contexto* discursivo para su correcto funcionamiento exegético.⁶⁷ Y, como el resto de las reglas comparativas, ésta se propondría *reconciliar las Escrituras* consigo mismas, y actualizar uno de los principios talmúdicos a los que nos referimos *supra*, y que adivinamos íntimamente vinculado con el *Scriptura sola* espinosista: “La Biblia se explica por la Biblia.”⁶⁸

Cabe señalar que existe una célebre restricción “externa” sobre el uso de la *quezerá shavá*, que se remonta, al menos, hasta R.

⁶⁴ Cf. Strack, H., y Stemberger, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, pp. 47-69; o Stainsaltz, Adin, *The Essential Talmud*, pp. 221-233; o Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 25-30; o Pérez Fernández, Miguel, “Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica”; o Sáenz-Badillos, Ángel, y Targarona Borrás, Judit, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia*, pp. 12-28, por ejemplo.

⁶⁵ Originalmente, esta regla limitaba su marco de aplicación a la *Torá*; con el paso del tiempo, se extendió sobre todo el *Tanaj*.

⁶⁶ Cf. Strack, H., y Stemberger, G., *op. cit.*, p. 52; AA.VV., *Vocabulario razonado de la Exégesis Bíblica*, pp. 119-120; y Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 30, y 123.

⁶⁷ Cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁶⁸ Cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, p. 35.

Ismael: que debe empleársela con reserva, y con respaldo en la tradición;⁶⁹ aunque esta condición se referiría menos al uso de la regla que a los contenidos propositivos derivados a través de ella.⁷⁰

Sobre la base de lo anterior, proponemos pensar como un caso de uso de *guezerá shavá* en *TTP* la articulación entre *Deuteronomio*, 4:24, y *Job*, 31:12. Esto habría permitido a Spinoza mostrar *positivamente* que “*ignis*” (*fuego*) puede significar *metaphorice* “*zelotypia*” (*celos*) o “*ira*” (*cólera*).

En primer lugar, Spinoza recurre explícitamente a una *analogía verbal*: se explica el significado que tiene una palabra (en este caso, “*ignis*” —o, más precisamente: “אש”) en un versículo (en *Deuteronomio*, 4:24) por el significado que tiene esa misma palabra en otro versículo y contexto diferente (en *Job*, 31:12).⁷¹ En segundo lugar, la apelación al *contexto* discursivo del enunciado no solo refuerza los principios del *Scriptura sola* espinosista y cumple con las demandas talmúdicas de armonización reconciliatoria de las Escrituras; sino que, especialmente, limita por la negativa el significado del elemento análogo en cuestión: sabemos que Moisés no pudo haber sostenido nunca que Dios se identifica con el fuego natural. Esto último nos conduce, como de la mano, a corroborar que la *guezerá shavá* en Spinoza cumple incluso con la exigencia de respaldo en la tradición; su invocación de *Job*, 31:12, así lo confirmaría.

En efecto, si Spinoza demostró que Moisés no identificaba con Dios ningún elemento natural (el fuego, entre ellos), necesita también mostrar que Moisés empleó “*ignis*” (“אש”) en sentido figurado: como metáfora de “*zelotypus*” (“אכזר”). Ahora bien, ¿cómo puede legitimar esa interpretación al invocar un pasaje del libro de *Job*, sino suponiendo que su autor fue (también) Moisés? Y ese supuesto lo encuentra no en otro lugar sino en la *tradio*. Pues no resulta suficiente ni argumentativamente sólido descansar únicamente en las prácticas del lenguaje (*ex usu linguae*) hebraico, tal como nos explicita Spinoza,⁷² es decir, con hallar, como parecen pretender algunos especialistas, una suerte de “construcción metafórica común” hebrea a través de la cual

⁶⁹ Cf. *Pesajim* (TJ), 6:1, 33a; y *Kelim*, 5a.

⁷⁰ Cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 30-31, 103-104.

⁷¹ Cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 112-115, 123.

⁷² En *TTP*, VII, G III 101:10 y ss.

legitimar una lectura no-literal de “*ignis*”:⁷³ Spinoza necesita, por razones retóricas, de análisis del discurso,⁷⁴ que Moisés sea, diríamos hoy, el sujeto de la enunciación de *Job*, 31:12.

Dentro de la literatura rabínica, en el *Talmud* jerosolimitano, leemos: “Moisés escribió su libro [la *Torá*], el relato de Balaam [*Números*, 22-24],⁷⁵ y [el libro de] *Job*.”⁷⁶ Que Spinoza estaba al tanto de esta *traditio*, lo sabemos por *TTP*:

Sobre el libro de *Job*, y sobre el mismo *Job* entre los Escriutores mucha discusión hubo. Algunos consideran que Moisés lo escribió, y que toda la narración no es sino una fábula [*parabola esse*]; lo cual algunos de los Rabinos [*quidam Rabinorum*] en el *Talmud* transmiten [*tradunt*] (...) ⁷⁷

⁷³ Cf. Nadler, Steven, *op. cit.*, pp. 138.

⁷⁴ Como el *lenguaje*, el *estilo*, el *temperamento*, las *opiniones* de Moisés; o sus *conocimientos*: elementos que Spinoza considera en el capítulo II del tratado al momento de estudiar cada profeta.

⁷⁵ ¿Por qué discriminar aquí la autoría de estos pasajes de *Números*, cuando ellos ya son efectivamente parte de la *Torá*? Norman Solomon, nos lo explica: “The events narrated in the story of Balaam (...) were unknown to Israel, so Moses could only know about them by revelation from God”. En *The Talmud: A Selection*, p.483, n. 6.

⁷⁶ מֹשֶׁה כָּתַב סֵפֶר וַיִּפְרֹשֶׁת בְּלָעָם וְאַיִיב, *Baba Batra*, 14b, 12. Al respecto, leemos en Greenstein, Edward, “*Job*”, p. 1492: “One Rabbinic tradition attributes the composition of *Job* to Moses. It was perhaps thought that only someone as intimate with God as he could have dared to be so critical of God’s ways; or that only a prophet on the level of Moses could have experienced the magnificent revelations toward the end of the book.” Por otro lado, nótese que el pasaje de *Baba Batra* citado es también aquel en el que se reconoce, acaso por primera vez en la literatura rabínica, que Moisés no escribió toda la *Torá*: en el tratado se afirma que hay ocho versículos que redactó Josué. Según Rashi, en uno de sus diez comentarios sobre este pasaje del *Talmud*, esos versículos estarían comprendidos entre *Deuteronomio*, 34:5 y el final de la *Torá*: parcialmente, uno de los elementos de juicio que Abraham ibn Ezra, y luego Spinoza (en *TTP*, VIII) retomarán para poner en cuestión la tradición que sostiene la autoría mosaica completa del *Pentateuco*.

⁷⁷ En *TTP*, X, G III 144:10 y ss. Spinoza parece utilizar aquí “*parabola*” en una acepción alejada de la evangélica, aunque en un sentido cercano o igual

Nótese allí el empleo del verbo “tradĕre”, del cual se deriva el sustantivo “traditio” (usado, como se señaló *supra*, repetida y, en ocasiones, despectivamente por Spinoza en el tratado), con el cual comparte homofonía consonántica; nótese también el “quidam Rabinorum”: con esa construcción pronominal y genitiva, el filósofo reconoce que no es una tradición absoluta la que invoca, es decir, una opinión compartida por todos los sabios, aunque sí, una significativa y representativa. Pero volvamos a la articulación espinosista entre *Deuteronomio* y *Job*.

Si se nos acepta que allí hay un caso de *quezerá shavá*, entonces el “exceso” de Spinoza no se limita simplemente al empleo de una regla exegética acuñada por una tradición que él habría criticado y despreciado, de la que habría abjurado; hay más. Si estamos en lo correcto, y el filósofo acuerda con lo transmitido propositivamente en el *Talmud* sobre la *Torá* y el libro de *Job*, operaría él también parcialmente en contra de su rechazo a la autoría mosaica del *Pentateuco*, y, además, en contra de sus propias conclusiones respecto de los autores del resto de los libros de las Escrituras.⁷⁸ Y aún hay más.

al del מִשַּׁל (*mashal*) rabínico entendido como un género o pieza literaria: una fábula o una parábola (en sentido greco-latino), una ficción de naturaleza comparativa que establece relaciones entre situaciones ficticias y situaciones reales. Y así es como presenta Maimónides el libro de *Job* en *Guía de perplejos*, III:22: “La historia de Job, tan maravillosa y sorprendente, se relaciona con nuestro tema: quiero decir que se trata de una parábola cuyo objetivo es ilustrar las opiniones de los hombres acerca de la Providencia.” Donde David Gonzalo Maeso traduce “parábola”, Samuel ibn Tibbon, el traductor de la versión de *Guía de perplejos* que Spinoza disponía en su biblioteca: *Moré Nevujim* (cf. Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, p. 206), vierte “מִשַּׁל”; y es altamente probable que, cuando a continuación, en esta misma parte de *TTP*, el filósofo escribe: *quibus Maimonides etiam favet in suo libro More Nebuchim* (“por lo que Maimónides también aboga en su libro *More Nevujim*”), esté él pensando en ese pasaje del tratado del Rambam que recién citamos. Por una distinción precisa entre מִשַּׁל (*mashal*) como pieza narrativa y como técnica exegética, cf. Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 79 y ss.

⁷⁸ Cf. *TTP*, capítulos VIII y ss. Frente a esto último, alguien, de modo apolo-gético, podría señalar que Spinoza lleva adelante su exégesis de *Deuteronomio*, 4:24 argumentativamente antes de empezar a aplicar *stricto sensu* su

Al recurrir a *Job*, 31:12, donde aparece el término análogo que habilita la *guezará shavá*: “ignis” (i.e., “שֵׁן”), Spinoza ya presupondría allí, en ese versículo, la significación en sentido figurado de la palabra en cuestión. Ahora bien, ¿cómo podría justificarla? Por supuesto, en la *Judaeorum traditio*, que lee en “ignis” (“שֵׁן”), “zelotypus” (“זֵלֶטִיפּוּס”).⁷⁹

Y, por último, lo más sorprendente, por aparentemente inaudito: Spinoza pareciera constituirse en el primer exégeta bíblico judío —hasta el siglo XVII— en emplear *Job*, 31:12 para explicar este significado metafórico de “שֵׁן” en *Pentateuco*; no hemos todavía encontrado otro comentador medieval, o un *midrash* o pasaje de tratado *mishnáico* o talmúdico que lo hiciera.⁸⁰ Por lo tanto, si bien sus conclusiones se respaldan en la tradición, como señalamos *supra* que

método en relación a la cuestión de las autorías de los libros de las Escrituras; entonces, el filósofo se encontraría, en cierta medida, justificado a comprometerse, al menos de manera instrumental o provisoria, con la tradición que afirma que el libro de *Job* fue escrito por Moisés. Sin embargo, un *ad hoc* semejante solo lograría entorpecer ilegítima e infructuosamente un estudio con valor epistémico como el que proponemos.

⁷⁹ Leemos nosotros en Greenberg, Moshe, *Understanding Exodus*, p. 59: “The choice of fire as a divine element (as in Gen 15:17) flows from its manifold God-like characteristics. As burning and fire are used in similes of fury (Esth 1:12) and love (Song 8:6), so the passionate nature of Israel’s God (“whose name is Impassioned” [Exod 34:14]) is often expressed in similes of fire (Jer 4:4; Ps 79:5; Zeph 3:8). The destructive power of fire provides an analogy to God’s dangerous holiness: in his dangerous aspect God is actually called “a consuming fire” (Deut 4:24; 9:3; cf. Lev 10:2; and 2 Kgs 1:10ff). Purity (Num 31:23; Mal 3:2) and illumination (cf. Exod 13:21) are further points of comparison. Finally, the mysterious texture of fire—its reality yet insubstantiality, its ability to work at a distance—must have contributed to its aptness as a divine symbol.”

⁸⁰ Sospechamos que esta “novedad” de la exégesis de Spinoza pudo haberse desprendido del haber el filósofo puesto en práctica ese casi ejercicio de retórica clásica en el cual consiste la segunda exigencia de la primera parte de su *Scriptura Sola*: recoger las declaraciones (*sententiae*) de cada autor de cada libro de la Biblia, y agruparlas según algunos temas principales (*ad summa capita*): quién dijo qué sobre la naturaleza de Dios, o sobre la providencia, o sobre qué es lo justo y lo bueno, por ejemplo; cf. *TTP*, VII, GIII 100:7. En nuestro caso de estudio, el *locus communis* se identificaría en la

exige el empleo de la *guezerá shavá*, el filósofo haría uso de la regla con cierta autonomía o autoridad personal.⁸¹

Scriptura sola: más allá del *guezerá shavá*

A esta altura, y frente a la complejidad y densidad del caso estudiado, cabe preguntarnos: además de la *guezerá shavá*, ¿nos es lícito sospechar que Spinoza quizás emplee ahí, en el núcleo de su exégesis de *Deuteronomio*, 4:24, alguna otra de las *middot*? Aparentemente, sí.

Cuando Spinoza se respalda en *Deuteronomio*, 4:12 para afirmar que ni en 4:24 ni en ningún otro sitio, Moisés, al referirse a Dios, quiso significar *ignis naturalis* con “ignis” (i.e., con “אש”), acaso esté haciendo uso de otra regla exegética rabínica del grupo de las de las *comparativas*: la אבן בנין (*binyan av*). Esta *middá* construye grupos (“familias”) de textos a partir de uno que oficia de paradigma para interpretar el resto.⁸² La regla infiere o postula un principio general sobre la base de un elemento común a todos los casos análogos: el

cólera o celos de Dios, y *Deuteronomio*, 4:24 y *Job*, 31:12, se ubicarían dentro de la misma lista; y, al ser Moisés el “autor” de ambos enunciados, ellos se encontrarían muy estrechamente ligados.

⁸¹ Podríamos ir más allá de nuestra aproximación *funcional* y, también, ensayar identificar *formalmente* el empleo de la *guezerá shavá* en el caso de *TTP* que estudiamos. Eso se llevaría adelante sobre un desarrollo del reconocimiento de fórmulas privativas de esta regla que Elvira Martín Contreras ha sabido discriminar con tanta erudición (cf. *op. cit.*, pp. 108 y ss.) Sin embargo, tamaña tarea excedería con creces los límites editoriales de un trabajo como el presente: demandaría un estudio de las construcciones latinas empleadas por Spinoza para el caso estudiado, un trabajo sobre equivalencias posibles (lingüística e históricamente determinadas) entre el arameo o hebreo y el latín, etc. Por ejemplo, el “atque legitime concludimus” en *TTP*, VII, G III 101:17, acaso nos orientase en lograr determinar si el supuesto caso de *guezerá shavá* en esta interpretación espinosista de *Deuteronomio*, 4:24 es de uso exegético o simplemente lógico.

⁸² Cf. Strack, H., y Stemberger, G., *op. cit.*, p. 53; y Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 125 y ss.

principio se cumple en cada uno de los enunciados en los que el elemento en común esté presente.⁸³ En nuestro caso, el versículo paradigmático sería *Deuteronomio*, 4:12, y el elemento análogo, otra vez, por supuesto, “ignis” (“אש”).

Por otro lado, cuando Spinoza finalmente “reconcilia” “Deus est ignis” con “Deus est zelotypus”, lo que en efecto hace es replegar *Deuteronomio*, 4:24 sobre sí mismo: señala que el “ignis” (“אש”) del primer hemistiquio significa, figurativa, metafóricamente, el “zelotypus” (“זֵלוֹתִיפּוּס”) del segundo.⁸⁴ Algo similar hace Abraham ibn Ezra en sus dos glosas (o *peirushim*) sobre este versículo:

אש אוכלה הוא / [UN] FUEGO DEVORANTE [ES] ÉL.
No hay “כ” [delante de “אש” que signifique “como”],
pero el sentido [es] “como un fuego devorante es él”.

⁸³ Obsérvese que la segunda exigencia del primer momento del *Scriptura Sola* espinosista es solidaria con esta regla exegética. Véase nota 80.

⁸⁴ Dentro de los estudios retóricos tradicionales, la metáfora, en calidad de figura, suele caracterizársela por un salto o *dislocación* entre esferas semánticas diferentes (el *sentido propio* y el *sentido figurado* pertenecerían a dos constelaciones de sentido distintas), aunque conectadas por una *semejanza* o *analogía* fundamental (que es lo que sostendría la relación posible entre ambos sentidos). Spinoza habría procedido de esta manera al interpretar “ignis” en función de “zelotypus”: la sustitución quedó establecida entre el sentido figurado: *ignis*, la metáfora, y el sentido propio: *zelotypus*. A su vez, se observa que “ignis” y “zelotypus” pertenecen a dos esferas semánticas diferentes: la primera, al de los elementos naturales, a un fenómeno de combustión; la segunda palabra, al de los afectos del alma o pasiones; pero entre los significados de ambas palabras puede establecerse una relación de analogía: la de la ferocidad con la que consumen a sus otros tanto el fuego como los celos. Cf. Todorov, Tzvetan, “Synecdoques”, II, p. 26; Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, p. 49; y Cano, Ma. Fernanda, *Configuraciones. Un estudio sobre las figuras retóricas*, pp. 25, 33 y ss., y 47 y ss.

אֵל קִנָּא / [UN] DIOS CELOSO. En relación con la idolatría. Los celos suyos devoran como un fuego que no deja raíz ni rama.⁸⁵

¿Qué otra regla rabínica entendemos que Spinoza emplearía en este caso? La **הקש** (*heqqesh*), aquella que compara palabras diferentes (como “ignis” y “zelotypus”) que aparecen equiparadas en un mismo versículo (como “ignis” y “zelotypus” en *Deuteronomio*, 4:24) o en versículos contiguos.⁸⁶

Los límites formales de este trabajo no nos permiten desarrollar estas últimas intuiciones; sin embargo, si fueran correctas y fructíferas, cabría encontrar en *TTP* un promisorio terreno fértil en el cual continuar estas indagaciones.

Conclusiones: ¿solo Scriptura sola?

Spinoza explicita en el capítulo VII del tratado el *qué* (*quid?*) de su método interpretativo, aunque no especifica el *cómo* (*quomodo?*), más allá de algunas indicaciones respecto de la prioridad de lectura literal, de los límites de la metafórica, o del ser claro u oscuro del sentido de las oraciones bíblicas. Sin embargo, leemos al filósofo aplicar el método; es decir, comprobamos que él articula una cuantiosa colección de exégesis concretas como la que hemos estudiado sobre *Deuteronomio*, 4:24.

En la búsqueda de esos *cómo* efectivos en esos ejercicios interpretativos, nos habíamos propuesto probar la posibilidad de un empleo de la *middá guezerá shavá* en el núcleo de la “reconciliación” exegetica espinosista entre “Deus est ignis” y “Deus est zelotypus” en *TTP*, VII, y así lo hicimos: mostramos, punto por punto (*analogía verbal, relevancia del contexto discursivo en la comparación armonizante, respaldo en la tradición*), que la articulación interpretativa entre

⁸⁵ Como ya lo habíamos adelantado en la nota 56, la idea de raíz (**שורש**) pudo haberle sugerido a Spinoza el vínculo entre *Deuteronomio*, 4:24 y *Job*, 31:12.

⁸⁶ Cf. Strack, H., y Stemberger, G., *op. cit.*, p. 52, *in fine*; Martín Contreras, Elvira, *op. cit.*, pp. 105-107, y 124-125. Esta regla suele confundírsela con la *guezerá shavá*, y, aunque compleja y ampliamente empleada, no se encuentra propiamente listada en ninguna de las tres colecciones que nombramos *supra*.

Deuteronomio, 4:24 y *Job*, 31:12 podemos comprenderla desde aquella célebre regla rabínica. Incluso, hemos señalado que acaso haya al menos dos *middot* más implicadas en nuestro caso de estudio: la *bin-yan av* y la *heqqesh*.

Estas corroboraciones constituirían nuevas constataciones de la persistencia, de la insistencia de la tradición rabínica (o “farisea”) en lo más fundamental de la producción literaria de Spinoza: la propuesta exegética en el corazón de *Tractatus Theologico-Politicus*. Una herencia ínsita en sus modos de lectura, en los del Spinoza *lector* (tal vez incluso antes que *interpretes*).

Entonces, ¿no hay solo *Scriptura sola*? ¿Y significaría en verdad aquello un problema, un “defecto” esa persistencia, esa continuidad de la *traditio* en el método de un filósofo que, habiéndose formado en ella, abjuró de ella en la misma obra en la que desarrolla ese mismo método? No, en realidad no si aceptamos los *insights* de Diana Sperling: por un lado, las *middot* y la filosofía de Spinoza compartirían efectivamente una representación del lenguaje según la cual lo definitorio se concentraría en la materialidad, en la historicidad, y en la “manera de leer”; pero, por otro, también Spinoza no solo expondría un método exegético propio una vez que ya lo ha ejercitado, puesto en práctica y probado en su obra, sino un método propio constituido, compuesto, potenciado por un conjunto de *cómos* que ya se habrían ejercitado, puesto en práctica y probado mucho antes de que su propia obra comenzara siquiera a concebirse: en la *traditio*. Entonces, ¿solo *Scriptura sola*? La tradición, como vimos, técnicamente así también ya lo exigía.

Por último, un comentario respecto de la “novedad” en el uso espinosista de *Job*, 31:12 para interpretar *Deuteronomio*, 4:24. Esa probable autonomía o autoridad personal de la que haría uso Spinoza en su empleo de la *quezerá shavá*, no alcanzaría ningún abuso condenable, sino lo contrario: porque en lugar de atentarle en contra, enriquecería la tradición exegética en la que (quizás muy a su pesar, como señala Melamed) Spinoza no deja de inscribirse: la *Rabinorum traditio* o la *Pharisaeorum traditio*.

Esperamos con nuestro trabajo haber contribuido con otro elemento de juicio para problematizar una vez más las tesis de ascendencia levinasiana sobre el vínculo entre Spinoza y la tradición.

Bibliografía

- AA.VV., *Vocabulario Razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*, traducción de Pedro Barrado y María Pilar Salas, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2007.
- Antología del Talmud*, introducción, selección, traducción y notas a cargo de David Romano, José Janés Editor, Barcelona, 1953.
- ALLISON, HENRY E., *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, New Haven & London, 1987.
- ARBIB, DAN, “Spinoza and Scripture”, en Yitzhak Y. Melamed, *A Companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, Hoboken, NJ, 2021, pp. 449–461.
- Biblia Rabbinica (Miqraot Guedolot)*, edición a cargo de Daniel Bomberg, Venecia, 1524-1525.
- BUXTORE, JOHNNES, *Lexicon Hebraicum et chaldaicum*, 1607.
- CANO, MA. FERNANDA, *Configuraciones. Un estudio sobre las figuras retóricas*, Cántaro, Buenos Aires, 2000.
- CERVANTES SAAVEDRA, MIGUEL DE, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Francisco Rico, Alfaguara, San Pablo, 2004.
- DE SPINOZA, BARUCH, *Opera*, 4 volúmenes, al cuidado de Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925. Esta colección incluye *Tractatus Theologico-Politicus*.
- DELBOS, VICTOR, *Le spinozisme*, Société française d'imprimerie et de librairie, París, 1916.
- DELEUZE, GILLES, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Édition de Minuit, Paris, 1968.
- DOMÍNGUEZ, ATILANO, *Biografías de Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Teología y cultura 27:2 (2025)

- DUJOVNE, LEÓN, *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, en dos volúmenes, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2015.
- GARGIULO, MASSIMO, “L’analogie dans le *Talmud* et chez Spinoza”, en AA.VV., *Spinoza philosophe grammairien*, CNRS éditions, París, 2019, pp. 201-206.
- GREENBERG, MOSHE, *Understanding Exodus. A holistic commentary on Exodus 1-11*, Cascade Books, Oregon, 2013 (2^{da} edición).
- GREENSTEIN, EDWARD L., “Job”, en *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, New York, 2015 (2^{da} edición), pp. 1489-1495.
- HARTMAN, DAVID, “El judaísmo como una tradición interpretativa” en *La tradición interpretativa*, traducción de Marcelo Burello, Editorial Altamira, Buenos Aires, 2004, pp. 9-50.
- JAMES, SUSAN, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, Oxford University Press, New York, 2012.
- KAPLAN, YOSEF, *Los Judíos Nuevos en Ámsterdam. Estudio sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1996.
- KLIJNSMIT, ANTHONY J., “Vossius, Spinoza, Schultens: the Application of *analogía* in Hebrew Grammar”, en *Helmantica* 154, 2000, pp. 139-166.
- LEVENE, NANCY, *Spinoza’s Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- LEVINAS, EMMANUEL, “El trasfondo de Spinoza”, en Emmanuel Levinas, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Lilmod, Buenos Aires, 2006, pp. 249-255.
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, edición preparada por David Gozalo Maeso, Editorial Nacional, Madrid, 1983.
- MARTÍN CONTRERAS, ELVIRA, *La interpretación de la Creación. Técnicas exegéticas en “Génesis Rabbah”*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2002.

- MELAMED, YITZHAK, "Spinoza's 'Girsa de-Yankuta' or Spinoza, the Pharisee", borrador de una conferencia que Melamed dictó para el departamento de *Études Juives* de la *École des hautes études en sciences sociales* en 2016. Dicho borrador puede consultarse en [https://www.academia.edu/28418323/Spinoza the Pharisee or Spinozas Girsa de yankuta](https://www.academia.edu/28418323/Spinoza_the_Pharisee_or_Spinozas_Girsa_de_yankuta).
- MESCHONNIC, HENRI, *Spinoza poesía del pensamiento*, traducción de Hugo Savino, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2015.
- MONTAG, WARREN, *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, Verso, New York, 1999.
- MORALES, CARLOS, *Baruch Spinoza. Tratado Teológico-Político*, E.M.E.S.A, Madrid, 1978.
- MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, París, 2019 (5ª edición corregida).
- NADLER, STEVEN, *A Book Forged in Hell*, Princeton University Press, New Jersey, 2011.
- NADLER, STEVEN, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, MIGUEL, "Aportación de la hermenéutica judía a la exégesis bíblica", en *Biblia y hermenéutica: VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, coord. por José María Casciaro Ramírez, Gonzalo Aranda Pérez, Juan Chapa Prado, José Manuel Zumaquero, 1986, pp. 283-306.
- PÉREZ, M., & TREBOLLE, J., *Historia de la Biblia*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- POPKIN, RICHARD, "Spinoza and the Bible Scholarship", en *The Cambridge Companion to Spinoza* (editado por Don Garrett), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 383-407.
- POPKIN, RICHARD, *The History of Scepticism*, Oxford University Press, London, 2003.
- RICŒUR, PAUL, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Texas, 1976.

Teología y cultura 27:2 (2025)

- SÁENZ-BADILLO, ANGEL, & TARRAGONA BORRÁS, JUDIT, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo español*, Herder, Barcelona, 2016.
- SPERLING, DIANA, *Tiempo de Spinoza*, Leviatán Editorial, Buenos Aires, 2023.
- STEINSALTZ, ADIN, *The Essential Talmud*, traducido del hebreo por Chaya Galai, Harper Collins, U.S.A., 1976.
- STRACK, H. L., & STEMBERGER, G., *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, edición española preparada por Miguel Pérez Fernández, corregida y revisada por Günter Stemberger, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1996.
- STRAUSS, LEO, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- The Talmud: A Selection*, selección, traducción y notas a cargo de Norman Solomon, Penguin Books, Londres, 2009.
- TIGAY, JEFFREY H., *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, The Jewish Publication Society, New York, 1989.
- TODOROV, TZVETAN, “Synecdoques”, en *Communications*, 16, *Recherches rhétoriques*, La seuil, París, 1970, pp. 26-35.
- VAN BEKKUM, WOUT JAC., “Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus”, en *Spinoza to the Letter. Studies in Words, Texts and Books*, pp. 139-144.
- WOLFSON, HARRY A., *The philosophy of Spinoza*, dos volúmenes en un solo tomo, Meridian Books, U.S.A., 1958.
- ZAC, SYLVAIN, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, París, 1965.

Teología y cultura 27:2 (2025)

Fecha de recepción: 31-07-2025

Fecha de aceptación: 12-09-2025