

Versiones de Spinoza

Autor:

Mancebo, Fernando

Tutor:

Solé, Ma Jimena

2022

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Tesina de licenciatura

Filosofía

Tema: la traducción de la Biblia en *TTP*, de Baruch Spinoza

Título: “Versiones de Spinoza”

por **Fernando Mancebo**

LU: 31282155

Directora: Dra. Ma. Jimena Solé

GD-2022-06357897-UBA-DME#FFYL

Versiones de Spinoza

La traducción de la Biblia en *Tractatus Theologico-Politicus*

por Fernando Mancebo (UBA)

Traduttore, traditore.

ADAGIO ITALIANO

*A Mario, por la rigurosidad;
a Diana, por la exhaustividad;
a Beatriz, por la fuerza heurística;
a Jimena, por haber abierto la puerta.*

ADVERTENCIA

Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones al español desde el hebreo o desde el latín caen bajo nuestra exclusiva responsabilidad.

Por otro lado, si bien empleamos como texto fuente la ya clásica edición de *Tractatus Theologico-Politicus* al cuidado de Carl Gebhardt (en Benedictus Spinoza, *Opera*, 4 vols. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925), es bien sabido que ella comporta serios errores, en particular en las transcripciones de las citas directas en hebreo. De ahí que, a fin de llevar adelante nuestro trabajo de la manera más rigurosa posible, nos hayamos visto forzados a corregir esas erratas, cuando fue necesario, según a la edición de Fokke Akkerman del tratado (1999), de acuerdo al texto de Martin D. Yaffe (2004).

Por último, hemos adaptado la grafía de los fragmentos tomados de la edición original de *Biblia Sacra*, de Franciscus Junius & Immanuel Tremellius (c. 1590), con la intención de hacerlos más fácilmente legibles. Hemos procedido de la misma manera con otros textos latinos modernos, e.g., con el *Thesaurus* (1616) de Johannes Buxtorf.

ÍNDICE

	<i>Introducción</i>	página 1
<i>capítulo I</i>	Traducir, verter	página 30
<i>capítulo II</i>	La Biblia, el hebreo, lo teológico-político	página 47
<i>capítulo III</i>	Leer la Biblia	página 68
<i>capítulo IV</i>	Traducir la Biblia	página 103
<i>capítulo V</i>	Las versiones de Spinoza	página 139
<i>Muestra 1</i>	Qué traduce Spinoza cuando traduce la Biblia	página 146
<i>Muestra 2</i>	Cómo traduce Spinoza cuando traduce la Biblia	página 179
<i>Muestra 3</i>	Hebraísmos	página 239
	<i>Conclusiones: Spinoza, sive נביא</i>	página 262
<i>Apéndice</i>	Límites y excesos: <i>Muestra 4</i>	página 273
	<i>Bibliografía</i>	página 287
	Agradecimientos	página 297

INTRODUCCIÓN

§1. Como efecto de las analíticas académicas tradicionales, aprendimos a reconocer y a nombrar distintas (aunque no mutuamente excluyentes) *versiones* de Baruj Spinoza (Holanda, 1632-1677): solemos encasillarlo en un Spinoza *metafísico*, porque su producción literaria nos legó discursos sobre «lo que es»; o bien lo categorizamos incluso como un Spinoza *psicólogo*, por la minuciosa disección de la naturaleza de las afecciones de la mente humana que lleva adelante en *Ethica* (1677); también, por supuesto, nos lo presentamos como un insoslayable Spinoza *ético* o *político* (o “práctico”): el impulso de su obra capital, y de dos de sus tratados mayores, da acaso con su resorte último en las nociones de virtud, beatitud, libertad, justicia, caridad, felicidad, Estado.

Resulta un poco difícil negar que, de acuerdo con esta suerte de lógica clasificatoria o «manualística», podría además identificarse un Spinoza *físico* e, incluso, un Spinoza *teólogo*: tan solo la insistencia de los corpúsculos, del movimiento y el reposo, de Dios y sus atributos y sus «creaturas» en *Ethica*, son motivos más que suficientes para aceptar o padecer de todas estas otras versiones de Spinoza.

También, por supuesto, estaríamos habilitados a hablar de un Spinoza *hebraísta* y de uno *exégeta*: el estudio y la exposición gramaticales de la lengua hebrea en su *Compendium grammatices linguae hebraeae* (1677, *inconcluso*), y las cuantiosas interpretaciones de las Escrituras en *Tractatus*

Theologico-Politicus (1670), respectivamente, nos lo justificarían¹. Sin embargo, *there are more things* (...) *than are dreamt*² en el vastísimo *corpus* espinosista.

La paranomasia que oficia de epígrafe de este trabajo ya nos adivinaba al menos una de esas *más cosas que hay*—y, en particular, aquella sobre la que versará el presente trabajo: hablaremos del traducir, *sobre* la traducción. Aunque no sobre la traducción en general, *in abstracto*, sino que hablaremos sobre las traducciones de Spinoza.

A fin de resistir a la costumbre de la metonimia, permítasenos ser más específicos, y especificar ese especificativo, “de Spinoza”: hablaremos menos sobre las traducciones *de* las obras de Spinoza que sobre las traducciones *en* la obra de Spinoza —y operadas, «agenciadas» *por* el propio y singular pensador Spinoza. Es decir, que, desde este momento, junto al Spinoza *metafísico*, *psicólogo*, *ético*, *político*, *físico*, *teólogo*, *exégeta* o *hebraísta*, propondremos empezar a pensar al Spinoza *traductor*.

Será entonces en las *traducciones* de Spinoza sobre las, que desde ahora, nos demoraremos; son, en efecto, ésas las *versiones* de Spinoza hacia las cuales orientaremos la investigación que constituye la presente tesina.

§2. En su estimulante ensayo “Las versiones homéricas” (*Discusión*, 1961), Jorge Luis Borges sentencia:

Ningún problema tan consustancial con las letras con su modesto misterio como el que propone una traducción.

¹ Jacob Gruntfest agrega otra categoría a esta ecléctica lista *post* renacentista: un Spinoza *lingüista* o *filólogo*. Cfr. “Spinoza as a Linguist”. Por otro lado, una clasificación diferente de la recién expuesta, es decir, una no-temática o no-disciplinar, la encontramos, por ejemplo, en Pierre-François Moreau: “Plusieurs images se superposent pour qui évoque le nom Spinoza : (...) un des grands rationalistes du XVII^e siècle (...) un philosophe attaqué de toutes parts, pour sa conception de Dieu (...) de la Bible, de l’éthique (...) une référence qui on retrouve, en politique, chez les libéraux (...) chez des démocrates (...) chez des marxistes (...) une référence qui réapparaît dans l’histoire de la psychanalyse (...) et dans les sciences sociales (...) un des philosophes qui on le plus d’audience hors des milieux professionnels de la philosophie.” En *Spinoza et le spinozisme*, pp. 3-4.

² *Hamlet*, 1.5:175-6.

Al parecer, en el caso de Spinoza, ese «modesto misterio» inherente a toda versión, a cada traducción, se potenció (y, como veremos, inútilmente) por obra y gracia de los biógrafos del filósofo y de los expertos en su filosofía.

La traducción, el traducir, este particular aspecto de la vida literaria de Spinoza, fue, desde siempre, tan poco abordado por «los especialistas» como, cuando se lo hizo, encarado de maneras demasiado estériles –por no decir, además, bizarras. Tanto así que acabó envuelto en una suerte de compacta niebla impotente y enquistada, una niebla de una densidad poco penetrable –más propia de una leyenda o de un mito que de una realidad registrada o inferida, descifrada o explicada.

Un ejemplo de estos míseros desvíos de aproximación a la *praxis* de Spinoza como traductor lo encontramos ya en el famoso opúsculo de su primer biógrafo, Johannes N. Colerus. Hacia el final de ese breve y cuestionable texto sobre la vida del filósofo, Colerus nos informa que

[Spinoza] avait encore commencé une traduction du *Vieux Testament* en flamand, sur quoi il avait souvent conféré avec des personnes savantes dans les langues, et s'était informé des explications que les chrétiens donnaient à divers passages. Il y avait déjà longtemps qu'il avait achevé les cinq livres de Moïse, quand, peu de jours avant sa mort, il jeta tout cet ouvrage au feu dans sa chambre.³

Unos años antes que Colerus, Sebastian Kortholt, en el prefacio a una nueva edición del renombrado libro de su padre: *De tribus impostoribus magnis* (1680), con algunos juicios axiológicos

³ En Jean N. Colerus, *La vie de Benoît de Spinoza* (1706), “Quelques écrits de Spinoza qui n'ont point été imprimés”, *in fine*, p. 22. A principios del siglo XX, el profesor Victor Delbos, sin explicitar *in situ* sus fuentes, también apunta: “Spinoza avait également fait une traduction hollandaise du *Pentateuque*. En fut-il lui-même peu content ? Toujours est-il que peu de temps avant sa mort il la jeta au feu.” (En *Le spinozisme*, p. 202, *in fine*.) Y hasta se atreve a acometer una suerte de conexión causal entre esta traducción «perdida» y la elaboración de *TTP*: “(...) les conceptions théologiques du *Traité théologico-politique* l'avaient conduit à son étude de la grammaire hébraïque et à sa traduction du *Pentateuque* (...)”. *Ibidem*, p. 203.

negativos un tanto más severos que los de su sucesor, da inicio textual a esta «fábula» de la traducción de la Biblia por mano de Spinoza:

En vano encomia, pues, el editor la utilidad de las obras y la ficticia piedad del autor, puesto que nunca de las espinas cosechamos higos o uvas. Por el contrario, por cuanto Spinoza ha abusado del testimonio de las Escrituras Sagradas y de los ejemplos de la doctrina celestial, parecen cuadrarle las palabras del Salvador: «cayeron entre espinas y, al crecer las espinas, las sofocaron». Enhorabuena, pues, de que Spinoza, padre de monstruosísimas opiniones, no haya dado la última mano al texto sagrado, que había comenzado a traducir al latín, y que no haya dado al público la obra de Dios por él corrompida.⁴

Por otro lado, y mucho más cerca de nuestros días, el doctor Richard Popkin lanza otra hipótesis que vuelve a rayar en lo estrictamente improbable:

Spinoza also became more involved with the Quakers immediately after the excommunication. The leader of the Quakers at the time, Margaret Fell, had written two pamphlets urging the Jews to convert. (...) She hoped that the pamphlets could be translated into Hebrew so that Jews could actually read them. The translation chore was entrusted to Samuel Fisher, the only one of the early Quakers who had had a university education. Fisher had made scant progress in the translation task when he moved to the Netherlands with the Quaker refugees. There, he began working with a Jew who knew Portuguese and Dutch as well as Hebrew and the two of them proceeded to translate one of the pamphlets. There is reason to suspect that the Jewish translator was Spinoza, though this cannot be completely established on present evidence.⁵

⁴ Por no haber podido consultar el texto original latino, citamos la traducción de Atilano Domínguez del prefacio a la reedición de 1701 del libro de Christian Kortholt. En *Biografías de Spinoza*, pp. 91-96.

⁵ En Richard H. Popkin, *Spinoza*, p. 41. Popkin no sólo se atreve a esgrimir (incluso *no* únicamente con una intención retórica) la pregunta sobre si *A loving salutation to the seed of Abraham* (1660) no sería la primera publicación de Spinoza, sino que, además, se arriesga a enlistar la traducción al hebreo de este panfleto de Fell (שאלת שלום באהבה) entre las obras del filósofo (cfr. *op. cit.*, p. 129). Una opinión disidente es la de Warren Zev Harvey, en “Spinoza’s Metaphysical Hebraism”, p. 113, n. 15: “Richard H. Popkin conjectured that Spinoza was the author of a 1658 Dutch-to-Hebrew translation of Margaret Fell’s Quaker tract, *A loving Salutation*, and marshaled impressive supporting evidence (...) However, the Hebrew of the translation lacks the grammatical precision we must expect of Spinoza. Nonetheless, if the young Spinoza did have contact with the Quakers, he may have been consulted by the translator. This would explain some features of the translation, such use of philosophic terms like *‘eshem* (lines 52, 50), *banhagah*

Por último, anotemos que hasta ha llegado a identificarse a Spinoza con el traductor al neerlandés de *Hayy Ibn Yaqdhan*, de Ibn Tufayl⁶.

Una versión flamenca (o latina⁷) de la *Torah* quemada antes del momento fatal; una sospechosa traducción al hebreo de un extremadamente particular panfleto cuáquero; una alegoría árabe al neerlandés; todas ellas, vías muertas: no podemos recuperar ni leer las cenizas o el papel picado de un manuscrito de hace más de trescientos cincuenta años, y mucho menos podemos sondear y discernir los ecos de las hipotéticas conversaciones entre Samuel Fischer y Spinoza. Sin embargo, si lo que en verdad se quiere es poder *empezar a pensar* a Spinoza como agente traductor, no son en absoluto obligatorios todos aquellos tanteos hartos conjeturales: el Spinoza traductor está tan cerca, tan «al alcance de la mano» (*zuhause*) como en su obra política más temprana, ambiciosa y compleja, *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP)⁸.

kelalit (line 288), and *bilit ba'ak takblit* (lines 97, 681), and allusions to Ibn Ezra's *Commentary on the Pentateuch*, Genesis 3:24 (lines 404-05), Maimonides' *Guide* III 51, 621 (line 546), and Albo's *Book of Principles*, ed. and trans. Isaac Husik."

⁶ Mehmet Bayrakdar, "Spinoza as the translator of *Hayy Ibn Yaqdhan*". La versión en cuestión sería *Hat Leeven van Hai Ebn Yokdhan* (1672), y no *De natuurlijke wijsgeer* (1701).

⁷ Al respecto, remitimos al argumento ofrecido por Guadalupe González Diéguez, en su introducción a su traducción de *Compendio de gramática de la lengua hebrea* (p. 19): "Las dos noticias [la de Colerus y la de Kortholt hijo] coinciden en afirmar un intento de traducción de las Escrituras por parte de Spinoza, si bien Kortholt dice que se trataba de una traducción al latín, y Colerus que se trataba de una traducción al holandés. Esta última hipótesis no parece probable, pues el propio Spinoza reconoció en una de sus cartas (carta XIX a Blyenbergh) su falta de soltura en neerlandés (...) No era frecuente entre los judíos de Ámsterdam el dominio del neerlandés, y aunque Spinoza conociese lo suficiente como para escribir en esa lengua algunas de sus cartas, dudamos que se atreviese a hacer una versión de la Biblia en dicha lengua. Nos parece más adecuada la hipótesis de una traducción al latín." El fragmento de epístola al que la traductora se refiere es el siguiente: "He aquí, señor, lo que yo puedo ofrecer por el momento como respuesta a su pregunta. Nada deseo más vivamente que poder satisfacerle. Pero, si usted encuentra aún dificultad, le ruego que me la comunique, para ver si puedo eliminarla. Por su parte, no tema importunarme; mientras usted no esté plenamente satisfecho, nada me gustará más que conocer las razones, a fin de que brille finalmente la verdad. Mucho me gustaría poder escribir en la lengua en la que me he educado, porque quizás pudiera así expresar mejor mis pensamientos. Pero sírvase tomar esto a bien y corregir usted mismo las faltas." (Traducción directa del holandés, por Atilano Domínguez.) Con esta referencia y esa manipulación del texto (en efecto, la traductora solo cita el fragmento en el que Spinoza expresa su deseo de *otra* escritura, es decir, solo las últimas palabras en nuestra cita), González Diéguez se inscribe en una línea hermenéutica cuyo máximo exponente sea acaso Ferdinand Alquié (Cfr. *Le rationalisme de Spinoza*, pp. 143 y ss). Henri Meschonnic, por la contra, amplía la lectura de este fragmento epistolar, y sostiene que el «lamento» de Spinoza frente a Blyenbergh sobre el hecho de no poder redactar en la lengua en la que «fue criado» (*gebroucht ben*), debe ser interpretado solamente como "una expresión de modestia, al final de una carta enteramente en neerlandés". Cfr. *Spinoza poesía del pensamiento*, p. 98.

⁸ Cfr. Henri Meschonnic, *op. cit.*, p. 166.

Es sin duda desde ahí, y no por textos perdidos o acaso por siempre inexistentes, desde donde debemos empezar a pensar la *praxis* espinosista de traducción, y así, al Spinoza traductor.

§3. Muchas de las personas que comúnmente accedemos a *TTP* en una lengua moderna (es decir, en una traducción⁹), nos acostumbramos a no tener en cuenta un hecho literario tan marginado como constitutivo de su discurso: que el entramado textual del tratado no es en absoluto homogéneo en su «lengua de origen».

Quizás ya habíamos oído o leído alguna vez que “el *Tratado teológico-político* fue escrito por Spinoza en latín”. Sin embargo, se suele ignorar que ese texto latino, que el texto «en latín», no compone el de *TTP en su totalidad*. Su verdad es, en efecto, muy otra: el discurso del tratado se encuentra atravesado, «contaminado», enriquecido de manera constante por líneas en diferentes lenguas —lenguas como el arameo, el griego, el siríaco, y, abundantemente, el hebreo¹⁰. Estas definitivas presencias textuales actuales —reducidas, como veremos, a la *absoluta* ausencia por el grueso de las y los traductores de hoy, y desde, al menos, el siglo XIX— son producto de las varias decenas de citas que el filósofo introduce, con diferentes fines, en la obra.

Tal como señala Philippe Casutto¹¹, cuando Spinoza se encarga del *Antiguo Testamento*¹², frecuentemente ejecuta un procedimiento que ya no es siempre el de la mera referencia sin cita

⁹ En torno de esta cuestión, Henri Meschonnic consigna, en *Spinoza poema del pensamiento*, una nutrida lista de nombres célebres: Gilles Deleuze, Alain Badiou, Antonio Negri, a veces Leo Strauss, Richard Popkin, y André Tosel, por ejemplo, habrían leído a Spinoza solo en traducción. Cfr. *op. cit.*, pp. 114 y ss.

¹⁰ Para ser más precisos, especifiquemos: Spinoza cita explícita y abundantemente en hebreo y arameo; en todo el tratado, solo hay cuatro expresiones en siríaco y tres palabras en griego: en la *Adnotatio* XXVI. Hay en el tratado, además, célebres citas o líneas en holandés o francés, pero no las consideraremos en el presente trabajo.

¹¹ Cfr. Philippe Casutto, *Spinoza Hebraïsant*, pp. 242 y ss.

¹² Damos lugar a una *Nota bene* a modo de un nuevo *disclaimer*. Alguien podría objetarnos que referirnos hoy al *Tanaj* o a la mal denominada “Biblia hebrea” de esta manera, peca inexcusablemente de impropiedad. Pues, como reza el *adagio* que suele atribuírsele a Martin Buber, “el *Antiguo Testamento* no tiene nada de testamento —y mucho menos de antiguo”. Y, por supuesto, estaríamos de acuerdo en todo eso: sabemos muy bien que “testamentum” es una versión harto equívoca de los primeros traductores latinos para “Διαθήκη” (que puede traducirse al latín por “suprema voluntas” o “desiderium”, además de “pactum” o “conventio” —que, a su vez, hubieran sido preferibles, porque rescatarían la noción detrás de בְּרִית). Y sabemos también que el ser antiguo (*vetus*) cobra su sentido solo desde la

(como suele hacer Thomas Hobbes en *Leviathan*) ni el de la erudita cita referenciada sin traducir (o traducida, pero *por otros*, como es el caso de John Locke, en *Second Treatise*): en *TTP*, Spinoza acostumbra a citar en el «original» hebreo y luego, inmediatamente, ofrece una traducción *propria*, «autónoma», de esa misma cita hacia el latín, la lengua en la que se escribe el *torso* de la obra. De esta suerte, en ese cuerpo poético la cita traducida se inscribe y, como mostraremos, de un modo que le es muy peculiar, hace funcionar el tratado.

Tomemos, de la edición de Gebhardt, un caso del asunto en cuestión:

Abrahamus etiam ignoravit Deum esse ubique, resque omnes praecognoscere: ubi enim sententiam in Sodomitae audivit, oravit, ut Deus eam non exequeretur, antequam sciret, num omnes illo supplicio essent digni; ait enim (vide Gen. cap. 18. vers. 24.) אולי יש המישים צדיקים בתוך העיר *forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate (...)*¹³

perspectiva de lo nuevo (*novum*). Es decir, entendemos que esta designación da con su soporte en la tradición grecristiana y grecocristianizante. Sin embargo, la empleamos en este trabajo, porque corresponde usualmente en español al sintagma latino al que Spinoza recurre en *TTP* sin cesar: no a la transliteración de תנך (como “TaNaKh” o bien “Tanaj”), sino a “Vetus Testamentum”. Y no solo ése, sino también “Novum Testamentum”, los dos nombres que identifican las dos grandes partes de la biblia cristiana, son ambos empleados sin tapujos ni reparos a lo largo de todo *Tractatus Theologico-Politicus* —ellos, junto con las latinizaciones de las traducciones griegas de los nombres hebreos de cada libro (“Genesis” por “בְּרֵאשִׁית”, por ejemplo), y de los nombres de sus personajes (“Moses” por “מֹשֶׁה”, por ejemplo); todo esto, sin mencionar el empleo de los apócrifos según el *canon* judío (como los dos *Macabeos*) o las divisiones griegas en el libro de *Crónicas* (*Paralipómenos*, 1 y 2, la misma designación que emplea, por ejemplo, Buxtorf). Y si bien es cierto que habría razones históricas y conativas para su uso en el discurso del tratado (la Holanda calvinista como receptora del texto, en particular; la Europa cristianizada, en general; cfr. Steven Nadler, *A book forged in Hell*, pp. 22-25); también podría haber otras, de orden teórico y poético: un hilo conductor de esa suerte de filiación que el filósofo Spinoza expone de la moral de la caridad y la justicia, por ejemplo. Por este motivo, creemos que atender a estas cuestiones no es algo menor a la hora de emprender una (re)interpretación del tratado, sino que puede tornarse en índice para una (re)lectura de una concepción más integral de la obra. Resta por pensar, respecto del empleo de todas estas designaciones, los límites y alcances del método exegético histórico-crítico propuesto en el mismo tratado para la lectura de las Escrituras. Pero, por supuesto, eso excedería el coto de esta modesta tesina —más aún, los de una mera nota al pie como ésta. Al respecto, véase §21.

¹³ “Abraham también ignoró [que] Dios es ubicuo, y que toda cosa preconoce; tan pronto cuando la sentencia sobre los sodomitas oyó, oró, para que Dios no la ejecutase, antes de saber, si todos de ese suplicio eran dignos. Dice entonces (véase Génesis, 18, 24): אולי יש המישים צדיקים בתוך העיר *quizás sean encontrados cincuenta justos en esa ciudad (...)*” Recordemos que todas las traducciones del hebreo al español o del latín al español, salvo que se indique lo contrario, caen exclusivamente bajo nuestra responsabilidad. Agregamos que en nuestras versiones de los textos de Spinoza, nos esforzamos especialmente por ajustarnos, dentro de lo posible, al orden sintáctico del original, y también por mantener la puntuación. Sabemos bien que de ese modo se obtienen frases bastante artificiales en el español; sin embargo, la intención que perseguimos con esto no se concentra en ofrecer traducciones de calidad poética, sino en hacerle sentir al lector el ritmo, muchas veces sincopado, del discurso espinosista (el *praefatio* del tratado constituye una curiosa excepción a esa regla).

GD-2022-06357897-UBA-DME#FFYL

No es en verdad necesario saber latín o hebreo para poder apreciar lo que antes apuntábamos: Spinoza primero cita explícitamente «el original» del fragmento de *Génesis*, 18:24, y después lo vierte a la lengua «original» de *TTP*. Sin embargo, cuando accedemos a una traducción hacia una lengua moderna de este pasaje del tratado (*TTP*, II, G III 37:35), aquella riqueza lingüística se mutila de maneras considerables e insospechadas para el grueso de sus lectores; incluso, en la mayoría de los casos, sin que se nos lo advierta. Recurramos, a modo de ejemplo, a la versión de Atilano Domínguez al español de aquel mismo trozo:

También Abraham ignoró que Dios está en todas partes y que conoce de antemano todas las cosas; y así, tan pronto oyó la sentencia contra los sodomitas, rogó que Dios no la ejecutase, hasta saber si todos merecían tal suplicio; por eso dice (*Génesis*, 18, 24): *quizás existan cincuenta justos en esa ciudad*.

Donde Domínguez escribe “quizás existan cincuenta justos en esa ciudad”, borra, silencia el fragmento en hebreo de *Génesis*, 18:24 que Spinoza transcribe, y con ello traduce solo la traducción que el propio Spinoza nos convida de aquella cita¹⁴. Y es *ahí* donde acontece la pérdida que nos acostumbramos a perder cuando solo leemos de las principales traducciones vigentes del tratado durante los dos últimos siglos¹⁵: una vez en español (o en inglés o en francés; o en alemán o italiano, por ejemplo¹⁶), dado que no se retiene la condición de posibilidad de nuestro estar al

¹⁴ En el caso de que hubiere dudas al respecto de este accionar del célebre especialista español, basta, para disolverlas, con remitirse a la timorata y confusísima nota de Domínguez, “Nuestra traducción” (punto quinto de *Introducción histórica* en su versión del tratado), pp. 34 y ss. Este traductor opera exactamente de la misma manera en otras obras de Spinoza, como en *Cogitata metaphysica*.

¹⁵ En su *op. cit.*, Philippe Cassuto muestra que esta práctica de «eliminación» del hebreo en las traducciones de *TTP*, en Francia se inicia en 1678, con la publicación de la primera versión al francés del tratado: *La clef du sanctuaire*, atribuida a Saint-Glavin.

¹⁶ A manera de ejemplos, pueden tenerse en cuenta los siguientes casos de traducción del mismo pasaje de *TTP*: “Abraham too was ignorant that God is everywhere and foreknows all things. When he heard the sentence against the men of Sodom, he prayed that God would not carry it out until he knew whether all of them deserved that punishment; for he says (see Genesis 18.24), ‘perhaps there are fifty just men in that city’.” (Traducción al inglés por J. Israel y M. Silverthorne, quienes sí apuntan, a diferencia de Atilano Domínguez, que el *TTP* no solo está escrito en latín, pero a la vez señalan que ellos trabajaron únicamente con su *torso*, i.e., con las secciones en esa lengua.) “Abraham aussi ignore que Dieu est partout et connaît toutes les choses; quand en effet il entendit la sentence portée contre les habitants de Sodome, il pria que Dieu ne l’exécutât point Avant de savoir si tous étaient

tanto de esta operatoria de *cita-traducción*, no podemos siquiera sospechar *qué* (o *qué no*) esté ocurriendo *entre* el original hebreo y la versión latina de Spinoza: ¿hay allí un gesto filosófico ineluctable –gesto de riquísimas implicaciones ontológicas o, incluso, políticas y éticas en su obra? ¿O nada se cierne sobre ese espaciamiento mínimo, y nada debemos entonces buscar en ese intersticio y en sus extremos? ¿O qué otra cosa se nos escapa cuando se elimina tanto la disponibilidad (*zuhause*) como la presencia (*vorhanden*) de este acontecimiento textual?¹⁷

§4. Hasta aquí, el objeto de estudio de nuestra tesina: *Spinoza como traductor*. Y, ahora, su *state of affairs*: no encontramos bibliografía que desarrolle taxativamente la cuestión. Si aquellos ensayos de Richard Popkin no alcanzan, mucho menos las especulaciones de los primeros biógrafos o detractores de Spinoza. Y si bien existen hoy dos importantes textos de Philippe Casutto sobre temas afines, y a los cuales podemos recurrir: *Spinoza et le commentateurs juifs* (1998), y *Spinoza hébraïsant* (1999), ambos, en realidad, se orientan más bien a la presencia del hebreo en la obra

dignes de ce supplice; il dit en effet (voit Genèse, chap. XVIII, v. 24): *peut-être se trouve-t-il cinquante justes dans cette cité.*” (Traducción al francés por Ch. Appuhn.) “Auch Abraham wusste nicht, dass Gott allgegenwärtig ist und alle Dinge vorausweiss; den bei dem Hören des Spruchs gegen die Sodomiter bat er Gott, ihn nicht zu vollstrecken, bevor er nicht wusste, dass Alle die Strafe verdient hätten; denn er sagt (Gen. XVIII. 24): »Vielleicht werden fünfzig Gerechte in jener Stadt gefunden.«” (Traducción al alemán por J. H. von Kirchmann.) “Anche Abramo ignorò che Dio è in ogni luogo e che ha la prescienza di tutte le cose; infatti, quando udi la sentenza contro i Sodomitici, pregò Dio di non eseguirla prima di avere la conoscenza che tutti fossero degni di quel castigo; dice infatti (vedi Genesi 8.24): «si trovano forse una cinquantina di giusti in quella città.»” (Traducción al italiano por A. Dini.) Cabe aquí destacar que solo la reciente versión al inglés del tratado por Martin D. Yaffe (apenas anterior a la de Israel y Silverthorne) retiene todos los fragmentos citados por Spinoza en idioma original.

¹⁷ Philippe Cassuto va más lejos a la hora de pensar las causas y las consecuencias de esta práctica de «borramiento» del hebreo en el texto de *TTP* por parte de sus traductores: “(...) les traductions du TTP, d’une manière quasi-générale, on effacé cette présence physique, amputant ainsi le texte de Spinoza (...) Quand on n’adresse à la plupart des traductions du TTP, on ne voit aucune trace physique de l’hébreu. (...) Vraisemblablement considéré comme un simple ornement du texte philosophique de Spinoza, la majorité de traducteurs n’a pas cru bon d’intégrer cette langue. Cette cristallisée au point de devenir une tradition dans la transmission du texte de Spinoza, lui donnant un caractère plus universel et définitivement coupé de ses racines, en particulier hébraïques (...) une vision abstraite de Spinoza qui ne correspond en aucun cas à sa réalité.” *Op. cit.*, pp. 4-5. También cfr. *op. cit.*, p. 21, donde el autor se despacha nuevamente, pero de maneras un poco más encendidas, sobre las motivaciones y los resultados de la desaparición del hebreo de Spinoza en las traducciones de sus obras: “Cette attitude est vraisemblablement soutenue par une conception de l’homme idéalisé, qui n’est pas lié à des racines, un homme coupé de ses réalités qu’il est plus facile de manipuler, comme objet et comme sujet.”

GD-2022-06357897-UBA-DME#FFYL

del filósofo y a desandar su *background* exegetico, ninguno de ellos a la específica labor traductológica de Spinoza. Por lo tanto, a nuestro humilde juicio, hay aquí un posible *gap* en las investigaciones académicas espinosistas.

Sentado lo anterior, ¿qué podemos proponer nosotros sobre este acaso «nuevo» objeto de estudio? No solo mostrar que *la traducción*, ese aspecto hoy tan ignorado como silenciado y borrado en *TTP*, es consustancial a la puesta en práctica del método de exégesis bíblica espinosista –sino, también, que *el traducir* de Spinoza carga con resonancias o implicaciones de órdenes ontológico, gnoseológico, ético y político, que se hacen eco de otros andamiajes o creaciones conceptuales del filósofo, como aquellos que encontramos en, por ejemplo, *Ethica*.

¿Cómo procederemos en ésta, nuestra investigación? Abordaremos, sí, al Spinoza traductor, pero únicamente *a través de sus propias traducciones*. Y no tanto a través de ellas como productos, sino como *procesos*; es decir, abordaremos al Spinoza traductor a través de su propia *praxis* situada de *traducir*. Nos sumergiremos en la pregunta sobre el modo en el que ese proceso *funciona* en *TTP* y, como parte propia de él, *hace* funcionar el tratado, por medio de sus productos –esto es, de traducciones efectivas y patentes.

En términos concretos, avanzaremos del siguiente modo. Frente a una vasta ausencia de trabajos académicos específicos sobre Spinoza y su traducir, se nos impone la tarea de ir tras nuestras propias hipótesis, aunque no tanto en calidad de punto de partida, sino, más bien, de llegada, a la manera de unas conclusiones que vienen luego de un proceso heurístico, tanto de búsqueda como de descubrimiento. Por eso, con el fin de enriquecer sustancialmente nuestros objetivos: determinar *qué traduce* Spinoza, *cómo* lo hace, *qué* papel cumple eso en el funcionamiento de *TTP*, tomaremos muestras de traducciones, de versiones de Spinoza, y las reuniremos en las cuatro *Muestras* que protagonizarán esta tesina a partir del quinto capítulo. Desde ellas, menos

por inducción que por abducción, ensayaremos la formulación de enunciados generales, y contrastables, que se orienten a dar respuesta a aquellas inquietudes teóricas sobre el *qué* y el *cómo* del traducir de Spinoza.

De esta suerte, nuestro punto de partida será uno particular y empírico, puras materialidades textuales: traducciones singulares, del hebreo al latín, tomadas de diferentes capítulos de *TTP*. Y a través de un detenido examen de su hechura, del proceso de producción que involucran, pretendemos mostrar, por ejemplo, cómo Spinoza se compromete con una noción de sentido (*sensus*) que condice acaso punto por punto con la trabajada maquinaria metafísica de *Ethica* —o, también, hacia el final de nuestro escrito, comprenderemos cómo el filósofo demarca y define la responsabilidad del exégeta y traductor para con el *vulgus*.

Reconocemos que, en términos generales, la cantidad de citas traducidas y de traducciones sin cita directa o explícita en *TTP* se eleva a una cifra que sancionaría en inviable esta tesina si quisiésemos abarcarlas todas —es decir, si quisiésemos ser en verdad exhaustivos. Por eso, necesitamos operar un recorte, hacer una selección de la totalidad de casos que se posicionan como nuestro punto de partida. Es decir, se vuelve imperioso trabajar sobre las *Muestras*.

Es cierto que en *TTP*, Spinoza cita tanto la Biblia como proverbios populares o a Quinto Curcio, a Tácito, a Flavio Josefo y a Filón de Alejandría, entre otros. Asimismo, es cierto que, de la Biblia, nunca traduce del griego neotestamentario al latín (Spinoza no era competente en esa lengua¹⁸), sino, y copiosamente, del hebreo al latín. Y del hebreo al latín, en general, no solo fragmentos del *Antiguo Testamento*, sino que también lo hace con pasajes de, por ejemplo, la *Mishneh Torah* o del *Moreh Nevukhim*, de Moshé ben Maimón¹⁹, o del *Sefer ha-Yashar*, de Abraham

¹⁸ Cfr. *TTP*, X, G III 150:30 y ss.

¹⁹ Cfr. *op. cit.*, V, G III 80, y VII, G III 113, respectivamente.

Ibn Ezra²⁰, o el supuesto comentario de Rashí a *I Crónicas*, 8²¹. Sin embargo, como señala Wout Jac. Van Bakkum, “[l]a Bible hebraïque (...) constitue la source principale”²² del tratado. Por esta razón, y por los evidentes límites de extensión de una tesina de licenciatura, estudiaremos únicamente las traducciones que el filósofo ensaya sobre el hebreo de las Escrituras.

Sin embargo, esas versiones también se cuentan por decenas y decenas en *TTP*; de ahí que no tengamos alternativa a trabajaremos solo sobre algunas de ellas, y reunidas en las ya nombradas cuatro *Muestras*. Queremos agrupar en ellas solo un puñado representativo de aquellas traducciones que se anuncien como las más «paradigmáticas» a los fines de producir una primera conceptualización general del traducir bíblico espinosista en el tratado. Adelantemos cuáles serán ellas: *Génesis*, 1:2, *Éxodo*, 24:17 & 34:14, *Deuteronomio*, 4:24, 5:9 & 34:10; *Salmos*, 33:15; *Proverbios*, 16:22, e *Isaías*, 48:16, & 58:8.

Insistimos en que nuestros análisis se concentrarán sobre el proceso-*traducir* antes que exclusivamente sobre el producto-*traducción*: para nuestros fines, nos interesan menos los así llamados «compromisos ontológicos»²³ en los *contenidos* de las traducciones que las implicaciones metafísicas, políticas e, incluso, éticas, en las *praxis* que las producen. Adentrarnos en la *cuisine du* traducir espinosista nos permitirá empezar a comprender, como dijimos, *cómo* esas traducciones de Spinoza *trabajan* en (y *hacen* trabajar) el tratado.

¿De qué modo, desde los casos-producto seleccionados para las *Muestras*, articularemos un trabajo sobre el *traducir* en calidad de *praxis*? A través de un minucioso estudio de las selecciones léxicas, de las sintaxis (en comparación con otras traducciones relevantes o contemporáneas), de los juegos de reducción y desplazamiento, de los recursos retóricos empleados, de

²⁰ Cfr. *op. cit.*, VIII, G III 118.

²¹ Cfr. *op. cit.*, X, G III 149:10.

²² Wout Jac. Van Bakkum, “Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus”, p. 139.

²³ Para una clarificadora exposición introductoria de la noción de “compromiso ontológico”, consúltese, de Thomas Moro Simpson, *Formas lógicas, realidad y significado*, III, §15.

las determinaciones semánticas, de los comentarios de Spinoza sobre sus propias versiones, entre algunos otros dispositivos analíticos que veremos activados para cada caso de traducción.

Observación. En *TTP*, Spinoza no solo *traduce* al latín y, como veremos, *emplea* esas propias traducciones de la Biblia: al hacerlo, *descarta* otras versiones latinas por entonces vigentes (y muy respetadas e invocadas), y *se aparta* de manera crítica de ellas. Principalmente, se aleja de la oficial o “auténtica” católica, es decir, de *Vulgata*, de San Jerónimo; pero también de las protestantes, como de aquella de la cual él disponía un ejemplar en su biblioteca: la segunda *Biblia Sacra*, de Franciscus Junius & Immanuel Tremellius (c. 1590)²⁴.

Comprenderemos que, en el tratado, este ejercicio de traducción y uso, que es a su vez uno de rechazo y distancia, constituye una verdadera *praxis* que se inscribe en la afirmación de la *autonomía* crítica y objetiva del pensamiento y del hacer filosófico modernos. Pero aprovechemos también esta primera *Observación* para empezar a pensar, desde ahora mismo, algunos aspectos del traducir espinosista.

A modo ilustrativo, dispondremos en una misma tabla las versiones de *Génesis*, 18:24, en aquellas dos Biblias latinas junto a la traducción de Spinoza en G III 37:35 (*véase* §3); luego, y con fines solo introductorios, acotaremos algunos puntos que no debemos dejar de tener presentes:

אולי יש המישים צדיקים בתוך העיר²⁵

²⁴ Probablemente, sea siempre ésta la Biblia que Spinoza emplea en sus citas en latín del *Nuevo Testamento*: “(...) [el filósofo] cita el Nuevo Testamento en latín. Lo dice hacia el final del capítulo X del *Tratado Teológico-Político*: (...) *porque no tengo conocimiento exacto de la lengua griega como para osar hacerme cargo de esta materia*. La Biblia latina que poseía Spinoza era la traducción de Tremellius que publicó en 1579 y la de Junius que se publicó en 1580, reunidas en un libro único, *Biblia Sacra*, publicada en 1618 en 2 volúmenes.” En Henri Meschonnic, *op. cit.*, p. 239. Pierre-François Moreau arroja un poco más de luz contextual respecto de las Biblias latinas en posesión en la biblioteca de Spinoza: “Il en possède (...) la traduction latine protestante de Junius et Tremellius. Il ne possède pas la Vulgate et ne s’y réfère jamais, ce qui est assez compréhensible : les chrétiens qui occupent son horizon sont les calvinistes et non les catholiques.” En *op. cit.*, pp. 41-42. Para un abordaje histórico-conceptual de la Biblia de Junius-Tremellius, véase Josef Eskhult, “Latin Bible versions in the Age of Reformation and post-Reformation”, pp. 51-54.

²⁵ No hay en verdad diferencias sustanciales entre el *textus receptus* masorético, la Biblia de Bomberg (la segunda *Biblia Rabbinica*: 1524-1525, de la cual Spinoza disponía de un ejemplar en su biblioteca) y el pasaje, tal como lo escribe el filósofo; por esa razón, no existe peligro alguno en llevar adelante la comparación que proponemos entre la versión de este versículo de Jerónimo, la de Junius-Tremellius y la de Spinoza. Cabe, sin embargo, mencionar algo respecto de la ortografía elegida por el filósofo al hacerse de este pasaje de la *Torah*: en contraste con Bomberg, Spinoza emplea escritura *plene* en dos palabras. Escribe “המישים” en lugar de “המשים”, y “צדיקים” en lugar de “צדיקים”. Volveremos sobre este punto (y sobre este texto de *Génesis*) en §30.

<i>Vulgata</i>	si fuerint quinquaginta iusti in civitate
<i>Biblia Sacra</i>	sunt fortassis quinquaginta iusti in civitate illa
<i>TTP</i>	forte reperiuntur quinquaginta iusti in illa civitate

Lo primero a destacar de lo anterior es la adherencia estricta, rigurosa, al orden sintáctico por parte de Spinoza —algo que, en este caso, ni Jerónimo ni Junius-Tremellius respetan demasiado. Otro tanto habría que decir sobre la reposición de demostrativos, sobre los tiempos verbales preferidos, y del tipo de oración en latín que cada uno de estos casos produce. Sin embargo, lo más apremiante lo encontremos en la traducción de “שׁ”: tanto en *Vulgata* y *Biblia Sacra* como en *TTP* se lo vierte con un verbo (cosa que, para ser exactos, “שׁ” *no es*: al igual que su negativo, “אין”, constituye una partícula que expresa un cierto tipo de existencia²⁶); pero mientras que Jerónimo y Junius-Tremellius la traducen por alguna forma activa de “esse” (*ser*), el filósofo escoge “reperio” (*encontrar, descubrir, averiguar*) —y lo conjuga en tercera persona del plural, presente del indicativo pasivo. Lo que en especial intensifica la exégesis espinosista sobre este pasaje, de acuerdo a la cual Abraham (a diferencia de lo que había transmitido la siempre rica creatividad rabínica, que lo imaginó filósofo²⁷) ignoraba dos de los principales *propria* de la naturaleza divina: Su ubicuidad, Su omnisciencia. Es decir, si Él es omnipresente y si Él todo lo conoce, entonces para Dios *hay*, *se es*, *se existe*; para Dios nada *se encuentra*, o *se descubre* ni *debe ser averiguado*.

De esta manera, con lo anterior nos permitimos adelantar algunos puntos en torno al traducir y, en particular, al traducir espinosista. En primer lugar, algo que desarrollaremos con más rigurosidad en el capítulo siguiente (véase §13 y su *Observación*): que una traducción no puede no implicar sino al menos una interpretación. En segundo lugar, otro punto que también será caro a la *praxis* traductológica de

²⁶ Cfr. William L. Holladay, *A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, pp. 145 y 13, respectivamente. No temenos noticia sobre la categoría gramatical bajo la cual Spinoza concebía *in abstracto* la partícula “שׁ”, en su *Compendium Grammaticae Linguae Hebraeae* (CGLH) no llega a abordarla. Sin embargo, sí lo hace con “אין”: de acuerdo al filósofo, es un adverbio, y lo traduce al latín por “non”. Cfr. CGLH, 35, *in fine*; 49, *in fine*.

²⁷ El *corpus* exegético midráshico-halájico nos habla de un Abraham que, todavía en Ur, ya reconocía en Dios, y desde muy pequeño, al único creador; un Abraham que practicaba la iconoclasia, era un experto meteorólogo y astrónomo, cumplía con todos los mandamientos y preceptos (antes de que fueran enunciados por Moisés!), entre otras muchas cosas muy profundas y elevadas. Cfr. Daniel Colodenco, “La vida de Abraham más allá de la Biblia”, en *Génesis. El origen de las diferencias*, pp. 345 y ss.

Spinoza: *Génesis*, 18:24, es invocado en ese pasaje de *TTP* con el objetivo de respaldar la tesis según la cual Abraham ignoraba que Dios es omnipresente y omnisciente; comprobamos *in situ* cómo Spinoza *usa* para tales fines su traducción latina, y ya no su original hebreo: la traducción, *esa* traducción —es decir, el texto *en* y *del* tratado que, como veremos, se propone conservar el sentido (*sensus*) del texto bíblico— detenta un clivaje contingente ya hacia aquella tesis a defender, pues ambas, afirmación y traducción, están comprometidas con la misma línea exegética, con la misma interpretación.

Ahora bien, esta suerte de circularidad, ¿quizás sea, como señalara George Steiner, un caso más en el que el traductor “explota” el original para “sus propios fines”, “por apropiarse de él con un propósito ajeno al de la propia traducción”²⁸? Nos esforzaremos en dar una respuesta a esa pregunta.

§5. Antes de continuar y de detallar la organización de nuestra investigación y nuestra perspectiva de trabajo, nos urge resolver otra cuestión, seguro crucial para el tema de nuestra tesina. ¿Sabemos acaso cuál fue la postura de Spinoza respecto de la traducción bíblica? ¿Conocemos con algún grado de precisión qué valor le otorgó a ella en medio de su proyecto exegético?

Reconocemos ahora con cierta facilidad que la traducción de la Biblia, al menos en *TTP*, fue harto relevante para el filósofo: eso queda *implícito* en el hecho patente de que Spinoza se encarga de verter él mismo al latín todo cuando puede de ella. Ahora bien, ¿disponemos de alguna evidencia *explícita* de esa importancia? ¿Encontramos alguna declaración de principios, o bien alguna referencia manifiesta en torno de aquella relevancia? En efecto.

Al promediar el capítulo octavo del tratado, leemos:

²⁸ “(...) un traductor puede dañar el original menos por transfigurar o traducirlo que por explotarlo para sus propios fines, por apropiarse de él con un propósito ajeno al de la propia traducción. El traductor puede traducir principalmente para argumentar, desplegar, sentar un precedente táctico y apoyar su propio trabajo o el programa del movimiento literario al que pertenece (...) el traductor convertirá el texto que traduce en el andamiaje, en el vehículo de sus propias y quizás muy diferentes necesidades (...) De forma más grosera, hay una gran cantidad de traducciones que, intencionadamente o mediante estrategia instintiva, malinterpreta o distorsiona el original con fines proselitistas, propagandísticos o adversativos.” En George Steiner, *Pasión intacta*, pp. 232-233.

At quoniam nullum habemus librum, qui hoc pactum Mosis, simul & pactum Josuae contineat, necessariò concedendum hunc librum periisse, vel cum Paraphraste Chaldaeo Jonatane insaniendum, & verba Scripturae ad libitum torquenda: Hic enim hac difficultate motus maluit Scripturam corrumpere, quam ignorantiam suam fateri. Nempe haec libri Josuae verba (vide cap. 24. vers. 26.) ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת האלהים *scripsitque Josua haec verba in libro Legis Dei*, Chaldaice sic transtulit דיהוה וכתב יהושע ית פתגמיה האילן לאצנעניון בספר אוריתא *& scripsit Josua haec verba & custodivit ea cum libro Legis Dei*. Quid cum illis agas, qui nihil vident, nisi quod lubet? quid, inquam, hoc aliud est, quam ipsam Scripturam negare, & novam ex proprio cerebro cudere?²⁹

En este fragmento, Spinoza cita en hebreo *Josué, 24:26^a*, e inmediatamente nos ofrece dos traducciones de ese pasaje: la suya, al latín; y la del *Tárgum* de rabí Yonatan ben Uziel, al arameo³⁰. El filósofo, además, ahí mismo traduce la traducción de ben Uziel a fin de participarnos de su perspectiva, y de que así corroboremos su crítica: el “parafrasista caldeo” (*Paraphrastus Chaldaeus*) delira (*insaniit*); con su traducción no habría hecho otra cosa sino negar (*negare*) el texto de la Escritura, y retorcerlo (*torquere*); aquella, su traducción aramea, sería solo una ficción nacida de su cerebro (*ex proprio cerebro*), nada que se ajuste o le haga justicia al versículo hebreo: se aleja

²⁹ “Dado que ningún libro tenemos, que este pacto de Moisés, al mismo tiempo que el pacto de Josué contenga, necesariamente concedemos que aquel libro pereció, o bien con el parafrasista caldeo Jonatan enloquezcamos, y las palabras de la Escritura a nuestro gusto retorizamos: dado que, por esta dificultad movido, prefirió la Escritura corromper, a su ignorancia admitir. En efecto, del libro de Josué estas palabras (véase cap. 24. vers. 26.) ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת האלהים *y escribió Josué estas palabras en el libro de la Ley de Dios* al caldeo así tradujo דיהוה וכתב יהושע ית פתגמיה האילן לאצנעניון בספר אוריתא *y escribió Josué estas palabras y las custodió con el libro de la Ley de Dios*. ¿Qué tenés que hacer con los que nada ven salvo lo que se quiere? ¿Qué otra cosa, digo, esto es, sino la misma Escritura negar, y algo nuevo del propio cerebro forjar?” *TTP*, VIII, G III 123.

³⁰ ¿Qué es el *Tárgum*? ¿En qué consiste? ¿Cómo accedía Spinoza a él? Philippe Cassuto nos responde: “Le Targum désigne un ensemble d’ouvrages qui recueillent par écrit des traductions orales, plus ou moins paraphrastiques, de la Bible hébraïque en langue araméenne. Ce sont au départ des textes homéliques. Les Targumim vont donc varier suivant l’époque et le lieu de leur rédaction, mais aussi suivant la partie de la Bible concernée. (...) Le Targum officiel du Pentateuque aujourd’hui est le Targum Onqelos. (...) Son texte est assez littéral, il efface les anthropomorphismes liés à Dieu et il explicite parfois sa traduction. (...) De même que le Targum officiel du Pentateuque est le Targum Onqelos, le Targum officiel des Prophètes est celui attribué à Yonatan ben ‘Uzziel, disciple de Hillel (...) Les caractéristiques de son texte sont très voisines de celles de Onqelos, première rédaction palestinienne, puis rédaction finale en Babylonie. Le Targum Yonatan figure dans l’édition de la Bible rabbinique de Bomberg.” (Como hacia el final del capítulo IV expondremos, existe una alta probabilidad de que Spinoza haya empleado frecuentemente esta biblia de Bomberg a la hora de escribir *TTP*.) En *Spinoza et le commentateur juifs*, pp. 4-5. Ahora bien, en términos amplios, un *tárgum* (תַּרְגוּם) es, tanto en hebreo como en arameo, una traducción. De ahí que un *turquemán* (especialmente aquellos que se dedicaron a verter la Biblia Hebrea al arameo) sea un traductor. Cfr. Fred Skolnik-Michael Berenbaum, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 19, p. 513; y Philip Birnbaum, *A book of Jewish concepts*, pp. 664-666.

tanto de él, lo altera tanto, como para inventarle un sentido nuevo y casi ajeno. Pero, ¿por qué Spinoza elije ahí especialmente este ejemplo de *Josué*? Responder esta pregunta nos permitirá comprender la importancia que el filósofo le concedía explícitamente en el tratado a las traducciones de la Biblia.

En esa primera mitad del capítulo octavo de *TTP*, Spinoza, sobre los trazos de Abraham Ibn Ezra, está probando que Moisés, a diferencia de lo que tradicionalmente se sostuvo³¹, no fue el autor del *Pentateuco*, de la *Torah*. Sin embargo, el profeta-legislador, según el filósofo, sí habría escrito otros textos en efecto contenidos en los primeros cinco libros de la Biblia; el *Libro de la Ley de Dios* (*liber Legis Dei*, ספר תורת האלהים), sería uno de ellos. De esta suerte, Josué solo habría expandido o aumentado (y esta es la opinión sostenida en el tratado por el filósofo) este autógrafo –es decir, el texto de Josué por el cual se fija por escrito el “tercer pacto” de los israelitas no habría constituido, como lo pretende Yonatan ben Usiel en su traducción, un nuevo documento, a continuación de la *Torah*³². Para el turguemán arameo, el *Libro de la Ley de*

³¹ De acuerdo a Marc Zvi Brettler: “After the books [of the *Pentateuch*] came to be viewed as authoritative, it was natural that they should be considered a coherent body of writing given by God through one special “author,” Moses. In several places, the Bible suggests that Moses stayed on Mount Sinai for forty days and forty nights (Exod. 24.18; 34.28; Deut. 9.9; 10.10). Clearly, this was too long a time for short legal collections such as Exod. chapters 21–23 to have been conveyed to him, and thus traditions developed that Moses received the entire written Torah from God at that point (...) The Written Torah, according to all rabbinic sources (which are followed by the early church), included events before the time of Moses –the book of Genesis, which thus represents God’s authoritative narration to Moses of the early history of the world and of Abraham and his family– and the death of Moses. Some rabbinic sources suggest that the final chapter of the Torah, Deut. chapter 34, which narrates the death of Moses, was dictated by God to Moses, who wrote it with his tears. The view that the Torah is the divine word mediated by Moses was the standard view through the Renaissance. (...) This view is explicitly contradicted by the Torah’s narrative, as was sometimes (though rarely) recognized in the Middle Ages. Thus, Abraham Ibn (son of) Ezra, a 12th-century CE exegete, noted that Gen. 12.6 states that “The Canaanites were *then* in the land.” The word “then” suggests that when the author of this passage wrote it, the Canaanites were no longer in the land, and thus the text must have been written after the time of Moses, because during Moses’ time the Canaanites were still in the land. A small number of other places that suggest authorship later than Moses were pointed out by a few medieval scholars, but these were not systematized into a thesis which could challenge the dominant view concerning Moses’ authorship of the Torah.” En “Torah”, en *The Jewish Study Bible*, pp. 2-3.

³² En palabras de Nili Wazana: “While other people are said to have set new rules (David – 1 Sam. 31.25; Ezek. 44.5) and even to have written them in a book that is placed before the Lord (Samuel – 1 Sam. 10.25), only Moses and Joshua are said to have made a covenant and written it in a book (cfr. Exod. 24.7). *Book of divine instruction*, ‘sefer Torat Elohim’, literally ‘book of God’s teaching’ –this designation appears again only in Neh. 8.18 (cfr. Neh. 8.8), where it refers to the book of the teaching of Moses– ‘sefer Torat Moshe’ (Neh. 8.1; cfr. Josh. 8.31; 23.6). Various connections between Josh. chapter 24 and Deut., and even the Torah more broadly, have suggested to some that at an earlier point in its history the chapter was a conclusion to the hexateuch, a six-book composition of the Torah

Dios (ספר תורת האלהים) es el *Libro de la instrucción de Moisés* (ספר תורת משה), y éste, el *Pentateuco*; mientras que, para Spinoza, en cambio, *Liber Legis Dei* y la *Torah* no se identifican ni coinciden: para el filósofo, el texto mosaico expandido por Josué se habría extraviado (*hunc librum periisse*). Y es ahí en donde radica la importancia religiosa, filológica, histórica, y acaso incluso teológica, que Spinoza le concede en el tratado, a través de este ejemplo, a las traducciones bíblicas. Sin embargo, existe otro registro en el cual inscribir esta relevancia: el filosófico, por supuesto.

El *Tárgum* de rabí Yonatan ben Usiel comporta un peso específico en la tradición filosófica judía medieval: ése, junto al *Tárgum* Ónkelos, son las versiones de la Biblia a las que Maimónides suele recurrir³³, por ejemplo, a la hora de deflacionar la realidad literal (y material) de las Escrituras³⁴. El Rambam, uno de los principales adversarios del filósofo a lo largo de los capítulos medios de *TTP*, habría entonces practicado en sus obras copiosas exégesis y especulaciones metafísicas muy poco confiables, debido, en lo esencial, a las fuentes bíblicas sobre las que descansó. Spinoza, en cambio, por producir en el tratado sus propias traducciones basadas, como veremos, en su método interpretativo fundado sobre la técnica de la *Sola Scriptura*, se ajustaría, tanto como es posible, objetivamente al *sensus* del texto bíblico –y, al no «delirar» en absoluto, habría logrado una obra filosófica por completo fiable.

En este tren de lectura, y a fin de expandir nuestros horizontes hermenéuticos, nos asistimos de Warren Montag para ya empezar a pensar los compromisos éticos, incluso políticos, de una traducción bíblica desde la lente espinosista:

plus Josh. The Rabbis interpreted this verse quite differently, as referring to Joshua adding to the ‘book of Moses’ (the Torah), writing the last eight verses of Deut. describing Moses’ death, or the cities of refuge (Josh. ch 20; *b. Mak.* 12:1). Yet chapter 24 ignores Moses almost completely (see v. 5 n.), depicting Joshua as the sole leader, the deliverer of laws and the author of the ‘book of divine instruction’.” En *The Jewish Study Bible*, p. 492, n. 24:26.

³³ Cfr. Maimónides, *Guía de perplejos*, I, cc. 18, 21 y 46; II, c. 30, por ejemplo.

³⁴ Cfr. Warren Montag, “Interjecting empty spaces”, p. 165.

[It] is characteristic of the translations from Hebrew, translations that (interestingly, even to this day, with very few exceptions) do not so much render the scripture as it actually is in Hebrew as they do corrupt and distort an originally faulty, mutilated, and obviously composite work into consistency and intelligibility. All the difficulties and ambiguities that characterize the Hebrew (...) from the inconsistencies of verb tense, noun inflection, and even spelling to the fact that the meaning of certain words is no longer known, disappear in the translations.³⁵

La naturaleza «compuesta», «mutilada», «defectuosa», «inconsistente» del texto bíblico es la que se encarga de demostrar Spinoza, como sabemos, entre los capítulos VIII y X de *TTP*. Cualquier traducción «delirante», como la citada de rabí Yonatan ben Uziel, a través de torciones, omisiones o interpolaciones, se esfuerza en borrar esas características propias de la materialidad de la Escritura, y así en establecer una suerte de orden y armonía homogéneos, pero ficticios y seguramente dogmáticos, a lo largo y a lo ancho de sus páginas. Como veremos, traducir, para el filósofo, será *conservar*, en el texto de destino, el sentido (*sensus*) interpretado adecuadamente sobre el «original» —sea ese sentido repugnante a la razón o luz natural, sea inconsistente con otras secciones del texto bíblico, sea clarísimo u oscuro.

Y si bien el aparato crítico exegetico-traductológico desplegado por Spinoza con ocasión de aquel versículo de *Josué* está en función de un argumento que no tiene por protagonista la relevancia de la traducción bíblica, tal vez podamos además pensar el ejemplo como lo que Warren Montag quiere encontrar en él³⁶: una incitación, una provocación sobre los lectores de *TTP* para que sospechen de todas las traducciones de la Biblia, tanto de las del *Tárgum* como de *Vulgata* o de aquellas vernáculos como la de Lutero o la de King James.

³⁵ Warren Montag, *op. cit.*, pp. 167-168.

³⁶ Cfr. Warren Montag, *op. cit.*, p. 168, *in fine*.

Observación. Un ejemplo célebre de homogeneización, de armonización del texto bíblico *en* traducción – ejemplo que Spinoza, además, refiere³⁷–, lo encontramos en *Génesis*, 4:8.

De acuerdo al *textus receptus*, el versículo es el siguiente:

וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בֵּהֱיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל-הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ:

Una versión posible al español de esa línea sería la siguiente: *Y dijo Káin a Hébel, su hermano [...] y ocurrió que cuando estaban en el campo, Káin se alzó contra Hébel, su hermano, y lo mató.* En nuestra traducción, el símbolo “[...]” indica un hiato en el texto hebreo, una laguna: la ausencia del objeto directo del verbo “אמר” (en *gal wayyiqtol*, en 3^{ra} persona del singular); en palabras del propio Spinoza: “un espacio queda vacío donde saber esperábamos qué fue lo que Caín a su hermano le dijo” (*ubi spatium relinquitur vacuum, ubi scire expectabamus, quid id fuerit, quod Kain fratri dixerat*)³⁸.

Comparemos ahora versiones de este versículo relevantes para nuestra investigación; una vez más, las de Jerónimo y Junius-Tremellius con la de Spinoza:

<i>Vulgata</i>	Dixitque Cain ad Abel fratrem suum: Egrediamur foras. Cumque essent in agro, consurrexit Cain adversus fratrem suum Abel, et interfecit eum.
<i>Biblia Sacra</i>	Post colloquebatur Kajin cum Hebelo fratre suo; evenit autem, quum essent in agro ut, insurgens Kajin in Hebelum fratrem suum, interficeret eum.
<i>TTP</i>	Et dixit Kain Habeli fratri suo . . . & contigit, dum erant in campo, ut Kain &c.

Como se aprecia por el “&c.”, Spinoza no nos dejó una traducción completa de *Génesis*, 4:8; sin embargo, con lo que disponemos, alcanza para ilustrar el punto que ahora abordamos.

Mientras que el filósofo en su versión honestamente manifiesta la laguna en el texto hebreo con cuatro puntos suspensivos: “...”, tanto Jerónimo como Junius-Tremellius se las arreglan para hacerla

³⁷ Cfr. *TTP*, IX, G III 141:5.

³⁸ Cfr. *op. cit.*, IX, G III 141:10.

desaparecer. En *Vulgata*, sin empacho, el traductor se inventa ese objeto directo faltante: “Egrediamur foras”, lo que Caín le habría dicho a Abel: “Vayamos afuera”. Y en *Biblia Sacra*, si bien no se repone con tanta creatividad ese objeto ausente, sí se tuerce la sintaxis para borrar aquella falla gramatical: “Post colloquebatur Kajin cum Hebelo fratre suo” (*Luego de que hablara Caín con Abel el hermano suyo*), es decir, se anida en una subordinada temporal el sentido de aquella afirmación hebrea mutilada: “וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הֶבֶל”.

Lo que, en fin, tienen sustancialmente en común estos dos últimos casos de orden y armonización en la traducción es el horizonte de dogma o teologización: intensificar la culpabilidad de Caín en el acto fratricida, “by suggesting that he lured his brother into the fields to slay him out of jealousy at God’s favoring at Abel’s offering”³⁹.

Ahora bien, esta voluntad de coherencia no la encontramos solo en *Vulgata* o *Biblia Sacra*; según Nahum M. Sarna, puede rastrearse a lo largo de los siglos y en varias tradiciones:

The Aramaic Targums, like the Greek, Syriac, and Latin versions of the text, add: “Come let us go into the field.” This is also the reading of the Samaritan text. Ramban also took this to be the sense of the passage.⁴⁰

§6. Ya sabemos que nuestro campo de investigación apenas ha sido demarcado, acaso jamás arado; ya sabemos, también, que incluso para el propio Spinoza el tema que elegimos reviste cierta relevancia dentro del proyecto teológico-político. Sabemos, además, desde dónde partiremos y también, aproximadamente, hasta dónde podremos llegar en nuestra búsqueda. Queda por explicitar, entonces, cómo se organizará la exposición de ésta, nuestra tesina.

³⁹ Warren Montag, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁰ Nahum M. Sarna, *The JPS Torah commentary. Genesis*, p. 33, n.8. En el mundo cristiano local, hoy esa *praxis* de armonización y coherencia sigue tan vigente como antes; compárese nuestra traducción de *Génesis*, 4:8, con la de Levoratti-Trusso (*Libro del Pueblo de Dios*, 1980): “Caín dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera». Y cuando estuvieron en el campo, se abalanzó sobre su hermano y lo mató”. O, también, con la de Jesús Moya (*Biblia de Jerusalén*, 1975): “Caín dijo a su hermano Abel: «Vamos afuera.» Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató”.

En términos generales, nuestro escrito está constituido por seis capítulos: uno técnico-teórico, uno histórico-conceptual, dos propedéuticos, uno de desarrollo, y un último capítulo de cierre.

En un breve **primer capítulo**, y a modo de marco teórico general, intentaremos determinar qué es lo que debemos entender por “traducir”. Allí mismo, descubriremos que el *traducir* y el *interpretar* se encuentran íntimamente ligados, lo que nos obligará a desarrollar en dos capítulos ulteriores, antes de comenzar con nuestros análisis de traducciones concretas, una exposición detallada del método de exégesis bíblica inventado, aplicado y exhibido por el propio Spinoza en *TTP* (capítulo III) – y en un desarrollo avocado exclusivamente a las traducciones de la Biblia (capítulo IV).

A lo largo del **segundo capítulo**, y con el fin de delimitar ahora un enmarque no solo teórico sino también histórico, indagaremos acerca de la importancia del hebreo bíblico y sobre su peso específico en *Tractatus Theologico-Politicus*. Este punto se impone como un paso necesario para justificar el valor del contenido de base de la mayor parte de nuestra tesina: el texto «fuente» de las traducciones al latín que examinaremos, aquel texto «original», pertenece al hebreo de la Biblia

En vistas de calibrar aquel valor con cierta exactitud, primero nos embarcaremos en un abordaje historicista que se oriente a reconstruir el contexto de producción y de enunciación del tratado; y, en segundo lugar, nos concentraremos en la obra en particular, y en sus propósitos explícitos (o explicitados). Este recorrido nos hará desembocar, como naturalmente, en la prometida exposición del método de interpretación de las Escrituras elaborado y aplicado y explicado por Spinoza en *TTP*. Y en eso consistirá el **tercer capítulo** de nuestro trabajo. De todo esto, concluiremos que el acceso al texto hebreo es ineludible tanto para el funcionamiento de esta técnica espinosista de lectura, en particular, como para el del tratado, en general. Y, además,

a modo de cierre, luego de lo desarrollado hasta entonces, nos será legítimo arriesgarnos y ya adelantar qué significa “traducir” para Spinoza —*conservar sentido*.

El **cuarto capítulo** nos pone ya en el corazón de nuestro tema. En términos amplios, mostraremos primero la forma general del procedimiento de *cita-traducción* por el cual opera Spinoza a lo largo del tratado. Con ese objetivo en mente, en primer lugar, debemos comprender más cabalmente cuál es la relevancia de la traducción en la producción literaria de Spinoza; para ello, se vuelve necesario dar con el *background* histórico que nos permita explicarla. Entre los pliegues de estas indagaciones, resultará fundamental trazar conexiones entre los movimientos traductológicos en torno a la Biblia hacia finales del siglo XVI y principios del XVII con el esfuerzo intelectual de Spinoza sobre una autonomía exegética. Por esa misma razón, será también ineludible mostrar cuáles son las particularidades del hebreo bíblico que el filósofo adopta como punto de partida.

Llegar al **quinto capítulo** equivale a dar, por fin, con el núcleo de nuestra tesina. Luego de una breve introducción en torno a una presunta teoría del lenguaje espinosista, exhibiremos, en forma de breves tesis, unos siete presupuestos lingüísticos (al modo de «condiciones necesarias») con los que Spinoza se comprometería y según los cuales operaría a lo largo de *TTP*. El sentido de esa escueta sistematización tomará forma de inmediato: estudiar un reducido grupo de casos concretos de versiones de Spinoza de pasajes de la Biblia, seleccionados por nosotros al juzgarlos como muestras «paradigmáticas». Ese grupo, como ya lo habíamos adelantado *supra*, se dividirá en varios subgrupos: *Éxodo*, 24:17 & 34:14, junto a *Deuteronomio*, 4:24 & 5:9, constituirán la *Muestra 1*; *Isaías*, 48:16, y *Salmos*, 33:15, la *Muestra 2*; y *Proverbios*, 16:22, *Isaías*, 58:8, y *Deuteronomio*, 34:10, la *Muestra 3*. Insistimos en que este set de *Muestras* lo formamos con aquellas *versiones* de Spinoza que, en su particularidad, exhibiesen notas propias con posibilidades de ser universalizadas o generalizadas hacia una serie de hipótesis acerca del traducir espinosista en

TTP. A través de ellas queremos pensar *qué* se traduce, *cómo* se traduce, y empezar a comprender los *funcionamientos* de esas traducciones dentro del tratado.

En virtud de este encuentro artificial, por nosotros forjado (o forzado), entre estas *Muestras*, estaremos en posición de extraer conclusiones de cariz *metafísico*, como *qué* es el sentido (*sensus*) para Spinoza; y también otras de naturaleza *ética* o *política* —e, incluso, *retórica* o *literaria*—; pero todas ellas siempre solo desprendidas de un estudio de la *praxis* de traducir.

En un apartado de **cierre**, reuniremos las conclusiones obtenidas y, sobre la base de ellas, identificaremos la nueva *versión de Spinoza*: el *Spinoza traductor*, con una figura literaria tomada del mismísimo *TTP*: la del **נביא** o (*Dei*) *interpretes*.

Introduciremos también, pero a modo de *Apéndice*, un nuevo caso de estudio que pondrá en tensión aquella identificación reciente: *Génesis*, 1:2, que oficiará de *Muestra 4*. Descubriremos que el trabajo exegético de Spinoza sobre ese versículo bíblico queda más próximo al de un teólogo o *turquemán* que al de un *interpretes* en el sentido antes esbozado.

Habremos nuestro escrito con la posibilidad de diseñar un programa por el cual continuar ahondando el estudio de la obra de Spinoza a través de la presencia de la lectura del hebreo bíblico en sus textos.

Observación. Si bien la Biblia Hebrea, es decir, el *Tanakh*, «está escrito en hebreo», encontramos en sus libros unas cuantas breves secciones en arameo. Ellas son: *Génesis*, 31:47; *Jeremías*, 10:11; *Daniel*, 2:4-7:28, y *Esdra*, 4:8-6:18, 7:12-26. En repetidas ocasiones en *TTP*, Spinoza refiere y emplea tanto pasajes de *Daniel* como de *Esdra* comprendidos en esas secciones, pero no los cita de manera explícita ni los traduce⁴¹. Es fundamentalmente por esa razón que nuestro trabajo se encargará de manera exclusiva de las versiones operadas por el filósofo desde el hebreo de la Biblia hasta el latín del tratado.

⁴¹ Cfr. *TTP*, I, G III 24, 28; II, G III 34; y XVII, G III 215.

§7. Si bien en §4 declarábamos que no dimos con bibliografía específica para el tema sobre el que nos propusimos investigar, nuestra indagación, por supuesto, no se dará en absoluto en el vacío. Por eso conviene que ya nos preguntemos sobre qué resultados previos nos respaldaremos, nos apoyemos o a qué especialistas consultaremos en este, nuestro trayecto. Para responder esa cuestión, probablemente sea necesario tipificar nuestro enfoque.

Susan James⁴² distingue al menos seis maneras de aproximarse académicamente a *Tractatus Theologico-Politicus*:

- i. están quienes leen el tratado en calidad de *fuentes* de revelaciones o conocimientos en perspectiva hacia problemas contemporáneos;
- ii. están también quienes lo leen *teleológicamente*, porque encuentran en él una defensa de valores actuales, como la democracia o la libertad de expresión;
- iii. están, además, quienes se esfuerzan en explorar a través del tratado las *relaciones* entre el abordaje de lo teológico-político en Spinoza y otros autores, como Thomas Hobbes;
- iv. están quienes se preocupan por rastrear en *TTP* las deudas que Spinoza contrajo con una tradición tan particular como la del *judaísmo*;
- v. están quienes trabajan por ubicar el tratado dentro de algún *canon*: racionalismo, cartesianismo, filosofía holandesa, etc.;
- vi. por último, están quienes, como James, se comprometen con un abordaje un tanto más *historicista*, e interpretan el tratado a la luz de las polémicas o debates (o “conversaciones”) en las que se insertó de manera tan significativa como activa.

⁴² Cfr. Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, pp. 3-6.

Dado que nuestro enfoque, en términos generales, cabría dentro de (iv.) y otro tanto de (vi.), no debe nadie extrañarse de que Steven Nadler, Sylvain Zac, Harry A. Wolfson, Warren Montag, André Tosel, Warren Zev Harvey, Joël Askénazi o Philippe Casutto –e incluso Yirmiyahu Yovel o la mismísima Susan James– sean nombres que puedan llegar a darse cita en las siguientes páginas⁴³. Y puesto que nuestra investigación se erige también sobre cierta perspectiva poética, lingüística y semiótica, recurriremos, además, a Henri Meschonnic, a Lorenzo Vinciguerra, a Laurent Bove, a Ian Hacking, a David Savan y a G. H. R. Parkinson.

Para nuestras «deconstrucciones» de las *praxis* singulares de traducción, como ya lo adelantamos, vamos a encontrarnos, sin embargo, en cierta soledad. No obstante, con esfuerzo, algunos faros podemos avizorar.

Un auxilio obligado lo descubrimos en el ya mencionado (y hoy prácticamente inhallable) *Spinoza et le commentateurs Juifs*, de Philippe Cassuto: si bien se configura como un volumen de reposición de los *targumim* y de los comentarios rabínicos en torno a las referencias bíblicas a lo largo del primer capítulo de *TTP*, va a servirnos de respaldo, por lo menos, a la hora de comprender ciertas decisiones en la determinación lexicográfica y en la exegética en las traducciones espinosistas.

En lo que hace a la cuestión general de Spinoza y la traducción de la Biblia hebrea, no encontramos, en verdad, bibliografía específica alguna. El otro texto de Cassuto al que referimos, *Spinoza Hébraïsant*, se esfuerza, como dijimos, en poner en primer plano las presencias de la len-

⁴³ Ferdinand Alquié divide en tres grupos la bibliografía que aborda la “judeidad” (*judéité*) de Spinoza y la presencia de la lengua hebrea en su obra. Por un lado, están quienes, como Harry A. Wolfson o Sylvain Zac, se concentran en el estudio de las lecturas o fuentes judías del espinosismo, a fin de entender la génesis del sistema; en segundo lugar, Alquié ubica a un Genevière Brykman, quien se esforzará por comprender la obra de Spinoza desde sus condiciones psico y sociológicas; y, por último, encontramos a Joël Askénazi, que trabaja por iluminar el pensamiento del filósofo a partir del estudio de la lengua hebrea. Cfr. *op. cit.*, ch. II, 1 & 3. En esta tesina, vamos a compartir algunos elementos con estas tres corrientes, sin reducir nuestro enfoque a ninguna de ellas en particular.

gua del *Antiguo Testamento* en el tratado, tanto en un sentido espacial como funcional a la articulación entre la Escritura y su lectura. Como herramienta de trabajo, su ayuda posible no va a ser ignorada por nosotros.

Por último, también la gruesa antología editada por Fokke Akkerman y Piet Steenbakkers para Brill, *Spinoza to the letter: studies in words, texts and books*, resulta de gran utilidad. Allí, entre varios estudios en torno a las lenguas de Spinoza y sobre su latín, se acomodan dos artículos acerca de las palabras y las citas en hebreo en *TTP*: uno de Jacqueline Lagrée, “La citation dans le *Traité théologico-politique*”; el segundo de Wout Jac. van Bakkum, “Quelques remarques sur les mots et citations hébraïques dans le *Tractatus theologico-politicus*”.

§8. ¿Por qué escribir sobre el traducir de Spinoza? ¿Por qué escribir sobre este otro escribir? En su ya célebre ensayo acerca de los modos de leer este controvertido tratado: “How to study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*”, Leo Strauss postula una cuestión que logramos siempre volver a hacer nuestra:

Before attempting to answer the question of how to proceed in a particular historical investigation, one must clarify the reasons why the investigation is relevant (...) The study of the *Treatise* can be of real importance only if the issue discussed in it is still alive.⁴⁴

Las razones que Strauss ofrece probablemente sean ya un tanto diferentes respecto de aquellas que podamos hoy darnos, en plural, comunitariamente. Sin embargo (y por eso mismo), vale la pena preguntarnos por las nuestras, una vez más.

¿Por qué, en general, volver sobre *Tractatus* en nuestra época? ¿Cuál es su relevancia? ¿Dónde encontramos todavía su valor? Tiene particular sentido revisitar hoy *TTP*, seguramente,

⁴⁴ Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, 5, I, p. 142.

para ganar perspectiva sobre la epidemia de supersticiones codificadas en las paranoias conspirativistas, en el terraplanismo, en los movimientos antivacunas, en los negadores del cambio climático, entre otras irracionalidades. Pero también lo vale como recurso político, por la lejanía en la que nos encontramos de cualquier comunidad de las potencias, por la necesidad de pensar el actual e incuestionado deseo general y vulgar de legislaciones omnicomprendivas y coercitivas, por la demanda hegemónica de una fuente exclusiva, normativa para todo derecho —en fin, advertir, una vez más, la pulsión multiforme del esclavo que lucha por su propia esclavitud como si fuera por su libertad.

¿Por qué, en particular, estudiar las lecturas, las citas y referencias, los comentarios, las interpretaciones y las traducciones de Spinoza en *Tractatus*? ¿Cuál es su relevancia? ¿En dónde reside su sentido? Pensar la interpretación, la traducción, el traducir, para valorar las inevitables consecuencias espirituales, mentales, de un uso (o acoso) indiscriminado de *apps* como Google Translate; o porque, en este mismo momento, hay cientos de mujeres afganas que, en modos de resistencia a la opresión, traducen y escriben de nuevo el Corán —o mujeres israelíes que producen sus propios *midrashím*. Pensar la lectura como un modo de resistencia al “impérialisme du signifiant” (Gilles Deleuze-Felix Guattari), a la “tyrannie du signe” (Henri Meschonnic) que funciona solo si codifica todo y determina y explica qué es o debería ser lo que deviene.

¿Por qué concentrarnos sobre el hebreo en el tratado —sobre el hebreo de la Biblia, y sus versiones de Spinoza al latín de su escritura? Para comenzar a «visibilizarlos», para volver a hacer emerger ese hebreo en la obra de Spinoza y, con ello, recuperar, de nuevas maneras, otras raíces de su pensamiento. Para empezar a rescatar su producción literaria (especialmente, en sus mutiladas traducciones a lenguas modernas) de cierta abstracción aséptica de singularidades definitivas en la que en los últimos siglos, deliberadamente o no, se la envolvió y reprodujo.

CAPÍTULO I

TRADUCIR, VERTER

§9. *Translate, traduire, tradurre, übersetzen*, por ejemplo. Si dejamos fuera de consideración la hipótesis extrema de lo heteróclito, pero también aquella tesis propia de cierto facilismo semiótico — la que afirma que, dado que todo es signo, cualquier cosa tiene al menos algo en común con cualquier otra—, podemos preguntar, casi no retóricamente: ¿*por qué* aquel grupo de palabras? ¿*Qué* las convoca significativamente? ¿Cuál es la naturaleza, la ley de esa cadena de significantes sucesivos (admitimos que ya sabemos que no están yuxtapuestos)? Una respuesta válida la encontramos en que cada uno de esos verbos (admitimos que ya sabemos que lo son) se puede traducir por “traducir”. Redoblemos, entonces, la apuesta: *translate, traduire, tradurre, übersetzen, traducir*. La respuesta anterior acaba de perder, de esta manera, alguna presunta validez última, y sería justo volver a escribir, luego del final de esa nueva lista, “por ejemplo”. ¿Habría entonces que contestar ahora que este nuevo conjunto encuentra su ley en el hecho de que cada uno de esos verbos se puede traducir por el verbo portugués “traduzir”? No es necesario conocer el argumento aristotélico del tercer hombre para comprender que ese tipo de respuesta sólo desplaza momentáneamente el problema, sin jamás resolverlo¹.

Podríamos incluso hacer crecer aquella lista hasta desandar todas las lenguas presentes y pasadas (y, en principio, hasta olvidadas y desconocidas²): *translate, traduire, tradurre, übersetzen,*

¹ Cfr. *Metafísica*, 990b 17 y ss, por ejemplo (aunque el argumento ya aparece, bajo otro aspecto, en *Parménides*, 132). Sin embargo, una lectura más lineal, casi eleática, y acaso más próxima a nuestro planteo, la encontramos en *Through the looking-glass*, V, de Lewis Carroll: “‘Things flow about so here!’ she said at least in a plaintive tone, after she had spent a minute or so in vainly pursuing a large bright thing, that looked sometimes like a doll and sometimes like a work-box, and was always in the shelf next above the one she was looking at.”

² Este movimiento hipotético no se deshace de la posibilidad de que existan o hayan existido lenguas en las cuales la noción en cuestión esté o haya estado absolutamente ausente.

traducir, *traduzir*, לתרגם, μεταφράζειν, *transfere*, y así, *ad finitum*, hasta que escribir “por ejemplo” ya no sea necesario –hasta que carezca totalmente de sentido agregarlo. De esta suerte, no solo habríamos horadado de maneras extensivamente definitivas la posibilidad de dar una nueva respuesta de aquel primer tipo –habríamos, además, profundizado nuestra pregunta por el *quid* del traducir (pues de eso esto se trata), y sin menguar en absoluto esa sensación de que hay ahí una ley que rige y limita nuestra lista, sea de la longitud que fuere.

Tomemos ahora, por un momento, el camino inverso, de la adición crucemos a la sustracción. Simplifiquemos hasta dejar un solo término en la lista (por conveniencia discursiva, que sea una limitación hacia el español): *traducir*. Si era el traducir lo significativo que sospechábamos que estaba en la esencia aglutinadora de nuestras listas anteriores (las reales o las imaginadas, las posibles en principio o las imposibles empíricamente, las impracticables), entonces quizás hayamos empezado a resolver la primera pregunta al dar con un significado de (o para) ese significante.

§10. *Translate, traduire, tradurre, übersetzen, traduzir, לתרגם, μεταφράζειν, transfere*. Cada una de esas palabras, es cierto, se puede traducir por “traducir” al español. Traducir pareciera así ser la acción de expresar algo ya expresado en *una* lengua, en *otra* lengua –acaso completamente diferente. La definición consignada por la RAE en su diccionario respalda, hasta cierto punto, este ensayo de caracterización: traducir es “[e]xpresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra.”

Para empezar a formalizar, al menos de manera provisoria, digamos que la primera de aquellas lenguas, la lengua desde la cual partimos, se denomina la «lengua de origen», mientras que, la segunda, la «lengua de destino». De este modo, y según una aproximación medio intuitiva desde nuestro ejemplo, lo que se traduce no sería otra cosa sino el *significado* o el *sentido*: para

hacer honor etimológico al *traducere* latino del cual “traducir” procede (aunque, en *TTP*, Spinoza prefiera “vertēre”), diríamos que el *significado* o el *sentido* es «lo que se lleva» de un lugar a otro, de una lengua a otra; y en eso radicaría *lo traducido*. Apliquemos ya estas categorías al fragmento de *TTP* que estuvimos explotando en la introducción a nuestro trabajo (véase §3):

Abrahamus etiam ignoravit Deum esse ubique, resque omnes praecognoscere: ubi enim sententiam in Sodomitis audivit, oravit, ut Deus eam non exequeretur, antequam sciret, num omnes illo supplicio essent digni; ait enim (vide Gen. cap. 18. vers. 24.) *יש המשים צדיקים בתוך העיר אולי* *forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate (...)*³

En la traducción presente en este texto de Spinoza, el hebreo es la *lengua de origen* y el latín, la *lengua de destino*; el *significado* o el *sentido* expresado por el sintagma “יש המשים צדיקים בתוך העיר אולי” es lo que el filósofo traduce y expresa en el sintagma “forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate”. De estas distinciones pueden, además, desprenderse ciertas apreciaciones axiológicas que hacen a la sustancia de la *praxis* de traducir; por ejemplo, que una traducción sea *mejor* o *peor* cuanto mejor o peor, respectivamente, exprese el significado o el sentido traducido en la lengua de destino respecto de la lengua de origen; o, también: que una traducción es más *literal* cuanto más respeta o se adhiere a la cantidad y orden de las palabras en el sintagma original a la hora de expresar el significado en cuestión en la lengua de destino. Sin embargo, no todo parece ser tan sencillo y llano, ajustable a este primer ensayo de definición de “traducir”, como aquel caso tomado de *TTP*.

Una traducción *correcta* al español de la imperativa invitación: “Let’s *find* Spinoza’s theory of translation!” sería: “¡Vamos a *buscar* la teoría de la traducción de Spinoza!” —y nunca “¡Vamos a *encontrar* la teoría de la traducción de Spinoza!”. Un típico lingüista «de campo», aquel que del

³ *TTP*, II, G III 37:35.

relevamiento cuantitativo extrae conclusiones del orden de lo cualitativo, sobre esto podría decirnos que un hablante español se enfoca más en el *proceso* y uno inglés, en el *resultado*; que aquél deja en la pura contingencia la realidad del fin, mientras que éste afirma la realización aún antes de haber emprendido el camino —o incluso que el español tendería hacia una perspectiva más pesimista, y el otro, el inglés, hacia una más optimista. Todas esas consideraciones espurias no nos salvan de una nueva pregunta, una que abre definitivamente algo que ya dábamos por resuelto en nuestro primer intento de definición de “traducir”: si “find” se traduce en este caso por “buscar” (y no por “encontrar”, que sería la primera acepción del diccionario, la alternativa acaso más «literal», más inmediata, aunque incorrecta), entonces, ¿es verdaderamente el *significado* o el *sentido* lo que se traduce cuando se traduce lo que se traduce? ¿O es *otra* cosa —acaso el *significante*, acaso unos *efectos de sentido*, o qué otro elemento de la naturaleza del *signum* es sobre el cual pivotea el acto de traducir? Es decir, ¿qué (no) traiciona el *traductor*, el *traidor*, cuando traduce?

Para poder empezar a pensar algunas respuestas estas preguntas, necesitamos el auxilio de quienes ya empezaron a pensarlas. Comencemos por Roman Jakobson.

§11. En “On linguistic aspects of translation” (1959), Jakobson esgrime, contra Bertrand Russell, que el significado (*meaning*, *signatum*) de una palabra es netamente un fenómeno lingüístico o semiótico⁴. Russell afirmaba⁵ que la comprensión de un término lingüístico resulta imposible sin un conocimiento (*acquaintance*) no-lingüístico de aquello por él significado. Sin embargo, de acuerdo a Jakobson, al no haber *signatum* sin *signum*, aquello que sostiene Russell no es el caso, sino que cada palabra nueva o no-familiar debe necesariamente ser introducida para el hablante a través de la asistencia de un código verbal, de una cadena de signos lingüísticos.

⁴ Cfr. Roman Jakobson, “On linguistic aspects of translation”, p. 232.

⁵ Cfr. Bertrand Russell, “Logical positivism”.

De esta suerte, y con el respaldo de la noción de *semiosis* de Charles S. Peirce (pensador de cuyas conceptualizaciones, a propósito, nos valdremos más adelante en esta tesina; véase §23 y ss.), Jakobson llega a concluir que el significado (*meaning*) de cualquier signo lingüístico es su *traducción* a otro signo alternativo —especialmente a uno en el cual se desarrolle con mayor amplitud.

Esta aparente ecuación de inmediato se amplía, y de afirmar que el *significado* lingüístico es *traducción*, Jakobson pasa (quizás subrepticamente) a asimilar *traducir* a *interpretar*. De este modo, distingue⁶ tres clases de interpretación o de traducción (o, también: de significación):

1. La **traducción intralingüística** (*rewording*) consiste en la interpretación de un signo verbal a través de otros signos del mismo lenguaje al que aquél pertenece. Una palabra es traducida intralingüísticamente cuando se la hace equivaler a otra más o menos sinónima —o a una cadena de unidades del código (*message*) que refieran a ella. En la versión del versículo de *Génesis* en el fragmento de *TTP* sobre el que venimos trabajando hasta aquí, no encontramos ningún caso de traducción intralingüística; sin embargo, sí nos toparemos con uno más adelante, en la *Muestra 1* (véase §§33-34); y si analizaremos otro en la *Muestra 2*, uno en verdad fundamental para el funcionamiento de la maquinaria moral en el tratado (véase §59, *Observación*). Además, también en esa *Muestra 2*, comprobaremos que el *rewording* puede asociarse con la operación de base de todas las fórmulas espinosistas del tipo *Sive* (véase §§51-52): “Deus, sive Natura”, “potentia, sive ius”, o bien “Scriptura, sive Spiritus Sancti mens”, entre muchísimas otras.

⁶ Cfr. Roman Jakobson, *op. cit.*, p. 233.

2. Cuando la interpretación de un signo lingüístico se hace a través de signos de otro lenguaje, estamos ante una **traducción interlingüística** (*translation proper*). Según Jakobson, aquí no hay generalmente una equivalencia completa entre las unidades de origen y destino, sino meras interpretaciones adecuadas entre códigos extraños (*alien*). De esta suerte, el paso de “אולי יש המשים צדיקים בתוך העיר” a “forte reperit tur quinquaginta justi in illa civitate” en *TTP*, II, G III 37:35, cabría como ejemplo de esta clase de traducción, pues implica la equivalencia de dos mensajes en dos códigos diferentes (el hebreo y el latín). Jakobson a esto agregaría que, con tal traducción, Spinoza, en efecto, nos estaría además ofreciendo un *reported speech* (sic): el filósofo, *qua* traductor, «recodifica» y «retransmite» un mensaje recibido desde otra fuente. Adelantamos que el grueso de las versiones de Spinoza que trabajemos en cada *Muestra* caerá por completo bajo esta lógica de lo interlingüístico.
3. La **traducción intersemiótica** (*transmutation*) no encuentra ejemplos en nuestro fragmento de *TTP*, pues Jakobson la define como la interpretación de un signo verbal por un signo equivalente perteneciente a un sistema no-verbal.

En este contexto, Jakobson sostiene una complementariedad entre lenguaje-objeto y metalenguaje, en virtud de la facultad de hablar *sobre* el lenguaje implicada por la facultad de hablar *en* ese lenguaje⁷. De acuerdo a esto, al menos la traducción intralingüística (en el caso de Spinoza, del latín al latín, o en latín) devendría en posibilidad fundamentalmente por este *pathos* metalingüístico.

⁷ Cfr. Roman Jakobson, *op. cit.*, p. 234.

Por otro lado, y como era de esperar, Jakobson apunta, contra los dogmáticos que rehíben y alimentan el espectro de lo *intraducible*, que afirmar un *datum* cognitivo inefable es una *contradictio in terminis*⁸: la función cognitiva admite y exige traducción, una interpretación que registre, y registrable. En el siguiente capítulo, comprobaremos que a Spinoza podemos comprometerlo con esa posición: para el filósofo, lo intraducible no lo es jamás *de iure*, objetivo, sino *de facto*, histórico (véase §22, *in fine*). Es decir, no habría, para él, lo intraducible *en sí* o *por sí*.

Y si bien las categorías que introduce Jakobson resultan muy útiles para nuestro estudio de las traducciones de Spinoza, el *quid* del *traducir* parece quedar todavía por ser desentrañado: que el significado de un signo lingüístico sea su traducción a otro signo, y que esta traducción sea una interpretación de ese signo siempre desde otro de igual naturaleza, acaso raye en la *petitio principii*⁹. Sin embargo, Jakobson nos deja dos cargas incluso más pesadas.

La primera reside en un factor común entre el *rewording*, *translation proper* y la *transmutation*: las tres descansan en una noción, aún vaga, de *equivalencia*. Ahora bien, ¿es esa equivalencia siempre de orden semántico, como nos permitimos presuponer hacia el principio de este primer capítulo, o existen otros tipos de equivalencias con los cuales una traducción puede funcionar? Intentaremos dar con una respuesta a esta cuestión en el párrafo siguiente (véase §12).

La segunda carga que nos llevamos de Jakobson la encontramos en la sutil asimilación entre *traducir* e *interpretar*: ¿debemos comprenderlas cada vez como la misma actividad, o radica entre ellas siempre alguna diferencia fundamental? Abordaremos esta nueva cuestión fundamental en §13.

⁸ Cfr. Roman Jakobson, *op. cit.*, p. 236.

⁹ Notemos, al pasar, un prejuicio que Jakobson nos declara muy al pasar: que denomine “translation proper” a la traducción interlingüística, no es en absoluto algo menor.

§12. La equivalencia (*aequivalentia* en latín), tal como se la encuentra en sus orígenes en el medioevo, resulta una noción menos lógica o lingüística que jurídica o teológica. Pues se la comprendió dentro de los aspectos de la *iustitia* que refieren a la igualdad¹⁰. Es decir, la equivalencia no es una mismidad, no se identificaría con una *ipseidad*; parece inapelable que en la igualdad opere siempre una diferencia (incluso una pérdida) de algún orden. Y eso está insito en las caracterizaciones de Jakobson recién expuestas: ni el *rewording* ni la *translation proper* o la *transmutation* son otra cosa sino, en palabras de Umberto Eco, “dire quasi la stessa cosa”. En términos pragmáticos: la traducción funciona *como si* fuera el original; y eso, como veremos, se vuelve inherente a la *praxis* de Spinoza.

Cuando Jacques Nieuviarts y Gérard Billon abordan la noción de traducción relativa a los textos bíblicos, apuntan al menos **tres tipos de equivalencias**¹¹ que podrían estar funcionando como sustrato de un acto singular de traducir: (1) la *equivalencia semántica*, es decir, una igualdad en el orden del sentido o del significado; (2) la *equivalencia formal*, aquella entre estructuras sintácticas, una suerte de “calco” en la distribución entre oraciones y de sus partes; y, por último, (3) la *equivalencia expresiva* (o “dinámica”), una de fuerza poética: aquella entre efectos de sentido, la que busca “producir en el lector un efecto estético idéntico al apuntado en el original”. Todas estas equivalencias tendrían lugar entre el texto fuente o de origen y un correspondiente texto de llegada o de destino, por supuesto.

Para ejemplificar la distinción anterior, tomemos la particular y relativamente sencilla secuencia “אני-שלום” en *Salmos*, 120:7 (donde אני = yo, y שלום = paz):

¹⁰ Cfr. Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, “aequivalens”, p. 58.

¹¹ Cfr. Jacques Nieuviarts y Gérard Billon, *Traducir la Biblia*, pp. 33-38.

<i>por equivalencia semántica</i>	“yo [hablo] de paz”	Levoratti-Trusso, <i>Biblia del Pueblo de Dios</i> .
<i>por equivalencia formal</i>	“yo, paz”	(literal <i>ad hoc</i>)
<i>por equivalencia expresiva</i>	“yo, yo soy la paz” ¹²	Henri Meschonnic, <i>Gloires</i> .

La *quasi* caricaturesca “yo, paz” la ofrecemos como un caso posible de paso versional mecánico entre significantes o cadenas de significantes. Armando Levoratti y Alfredo Trusso, en cambio, ensayan una versión que manifiesta una exégesis católica muy particular: según ellos, este Salmo reflejaría “la situación de los humildes y desposeídos, que viven en medio de una sociedad dominada por la agresividad y la mentira (...) allí se encuentran *como* extranjeros, como desterrados”¹³; es decir, estos traductores universalizan «el mensaje»: la condición de *hostis* pasa a ser afirmada como una suerte de metáfora, lo que habilita una lectura del poema de acuerdo a la cual Dios podría “hablar de paz” a cualquiera en cualquier contexto similar de hostilidad, de violencia o de guerra. Henri Meschonnic, por su parte, se compromete, como él mismo nos lo aclara¹⁴, por verter la fuerza de esa fórmula, es decir, por producir en sus lectores u oyentes «el mismo» efecto que produciría el original.

Lo que aquel cuadro compendia adelanta lo que en el apartado siguiente expondremos: que *toda traducción implica una interpretación*. Esta necesidad se hace incluso mucho más patente en la traducción por equivalencia semántica: como desde el final del capítulo III de esta tesina desarrollaremos (véase §23 y ss.), una traducción tal es consecuencia de una *exégesis* específica —de una teología particular, o de determinadas posturas ontológicas, éticas o políticas.

Como también mostraremos desde el quinto capítulo de este trabajo, Spinoza, si bien practica hasta cierto punto la *equivalencia formal* en sus traducciones (y, como comprenderemos

¹² “moi, je suis la paix ”

¹³ Cfr. *El Libro del Pueblo de Dios*, p. 915. La itálica es nuestra.

¹⁴ Cfr. Henri Meschonnic, *La rime et la vie*, pp. 433 y ss.

por la *Muestra 1*, en «términos morales» podría haberlo hecho también con la *expresiva*), la que para él prima sobre todas las demás es la *equivalencia semántica*.

§13. Antes de poder pensar la fidelidad al “espíritu” o la infidelidad al “tono”, incluso antes de poder pensar la corrección o la incorrección, o cualquier tipificación sobre el acto de traducir y sus sustratos, parece que debemos asumir algo que ya adivinábamos (*véase* §4, *Observación*): que una traducción, *cualquier* traducción, envuelve ineludiblemente una *interpretación*. Es decir: sin interpretación no hay traducción, toda equivalencia de esta naturaleza demanda una *praxis* exegética, pues una traducción no consiste jamás en la aplicación de un algoritmo aséptico, higiénico, único y universal que establezca relaciones unívocas entre palabras o frases o textos completos. Cualquier persona que sepa, que saboree más de una lengua en su mente y en su vida, experimenta que el margen heurístico al traducir resulta siempre incluso más ancho que el cuerpo mecanizado o mecanizable de esa *praxis*.

De esta suerte, todo acto singular de traducción (y, en particular: el acto de traducir las Sagradas Escrituras) incorpora uno, complejo, de interpretar en cierto modo el «original», una determinada «lectura» particular de él. Y este presupuesto parece ser tan potente y preciso, tan innegable e ineludible, que autores como Matthew Reynolds extreman nietzscheanamente la apuesta en torno a él:

My sense of ‘the original’ arises from the process of interpretation and translation –and the same is true of everyone else’s. (...) In fact, there is fundamentally no such thing as ‘an original’: there is only the source text that gives rise to interpretations in collaboration with readers.¹⁵

¹⁵ Matthew Reynolds, *Translation*, p. 59.

Nótese, además, que no se está identificando en absoluto, como parecía desprenderse de la conceptualización de Jakobson, *traducir* e *interpretar* —mucho menos, *à la manière de* George Steiner, *comprender* y *traducir*¹⁶—:

(...) ‘every translation is an interpretation’ is only partly true. Interpretation and translation are intertwined, but they can also be distinguished. (...) Translation is a mode of writing that tries to continue as much as possible of the source text’s performance into another language. Interpretation focuses on opening out the meaning of the source text. (...) ¹⁷

Entonces, *traducir* implica *interpretar*, pero *interpretar* y *traducir* son dos *praxis* bien distinguibles: la primera se encargaría de “abrir los sentidos del texto”, mientras que la segunda, de continuar, tanto como sea posible, la *performance* del texto “fuente” o “de origen” en el texto de destino. La traducción, así, como una posible consecuencia práctica de una exégesis, un *producto* posible de una interpretación.

Pero aún hay más, porque, a aquello, Reynolds agrega: “Translations incorporate interpretations —and provoke them”¹⁸. Es decir, la traducción, que engloba una interpretación, a su vez estimula *otra* interpretación. La traducción como consecuencia práctica de una exégesis: sí, un *producto*, pero, a la vez, la traducción como otro momento de una nueva *praxis* de interpretación: un momento de un otro *proceso*. Es decir, para nuestros casos de estudio, una traducción operada por Spinoza desde el hebreo hacia el latín, o desde el latín hacia el mismo latín, resulta tanto *producto* de una interpretación, como *proceso* en un nuevo entramado exegético: como veremos, el *uso* que se le da a esa traducción en la máquina conceptual del tratado, pero también las

¹⁶ Cfr. George Steiner, *After Babel. Aspects of language and translation*, ch. 1.

¹⁷ Matthew Reynolds, *op. cit.*, pp. 61, 63.

¹⁸ Matthew Reynolds, *op. cit.*, p. 63.

lecturas que podamos hacer de esa traducción en la maquinaria que es este trabajo... y más, mucho más.

Cada una de esas, de todas las interpretaciones, cada una de esas «lecturas» englobadas, inevitables, provocadas, necesarias y necesitadas en cualquier traducción, “implican demasiados valores sociales, morales e ideológicos”¹⁹, demasiados valores literarios, ontológicos, éticos, políticos, también. Es decir, cada interpretación *implicada* se compromete con otras dimensiones de la realidad o con otras realidades discursivas que, transitivamente, podremos encontrar (de nuevo, tal vez) en el producto que las involucra: el texto que será la traducción de aquel otro «leído», interpretado, cuando a su vez se lo interprete.

Nuevamente, para nuestros casos de estudio: descubriremos que las traducciones agenciadas por Spinoza connotan, tanto como *productos*, pero especialmente como partes de una secuencia de *procesos*, compromisos con ciertos otros órdenes de sentido: ponen en funcionamiento determinadas dimensiones ontológicas y éticas fundamentales –y también, por supuesto, políticas.

Observación. Demorémonos, antes de continuar, en el análisis de un caso más o menos accesible, más o menos célebre, y a modo ilustrativo de este juego de implicaciones y consecuencias y entramados textuales en las interpretaciones y traducciones (y de las interpretaciones de las traducciones) de las Sagradas Escrituras: el caso de *Génesis*, 1:1-5.

El texto hebreo de aquel fragmento, según el *textus receptus*, es el siguiente:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: וְהָאָרֶץ

הָיְתָה תֵהוֹ וּבְהוֹ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים

¹⁹ “Toutes ces «lectures» son trop importantes dans notre vie, elles impliquent trop de valeurs sociales, morales, idéologiques (...)” En Roland Barthes, “La cuisine du sens”, en *Le nouvel observateur*, 10 de noviembre de 1964.

מִרְחֻקַּת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־
אוֹר: וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים
בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶל־אוֹר יוֹם
וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד:

Lo que leemos a continuación es la versión de Abraham Rosenblum y Enrique Zadoff (Buenos Aires, 1971)²⁰ del fragmento anterior:

(¹) En el principio creó Dios los cielos y la tierra. (²) Y la tierra era desierta y huera, y había oscuridad sobre la faz del abismo, y el espíritu de Dios flotaba sobre la faz de las aguas. (³) Y dijo Dios: “¡Haya luz!”, y fue luz. (⁴) Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de la oscuridad. (⁵) Y llamó Dios a la luz, día, y a la oscuridad, llamó noche; y hubo tarde, y hubo mañana, un día.

Y, la de de Aryeh Coffman (México, 2001)²¹, esta otra:

(¹) En el principio del crear de Dios los cielos y la tierra, (²) cuando la tierra era confusión y vacío, con obscuridad sobre la superficie del abismo y el aliento de Dios paneaba sobre la superficie de las aguas, (³) entonces Dios dijo: “¡Haya luz!”, y hubo luz. (⁴) Dios vio que la luz era buena, y Dios separó entre la luz y la oscuridad. (⁵) Dios llamó a la luz Día, y a la oscuridad llamó Noche; y hubo anochecer y hubo mañana, día uno.

Por supuesto, podrían sumarse a éstas varias otras traducciones contemporáneas, incluso algunas cristianas y otras no litúrgicas; pero con las dos anteriores nos basta para exponer el punto que nos interesa ejemplificar.

²⁰ Para *El Pentateuco*, de Editorial Yehuda.

²¹ Para *El Pentateuco con el comentario de Rashi*, de Editorial Jerusalem de México.

La versión de Rosenblum-Zadoff probablemente nos resulte la más familiar, mientras que la de Coffman nos suene mucho más atípica, áspera, la más chocante de las dos, incluso. Las diferencias más patentes entre ambas traducciones se computan en múltiples: cantidad de palabras, cantidad de oraciones, vocabulario elegido, estilo, ritmo. Sin embargo, existe otra, y radical para un interés hermenéutico no tanto ontológico o ético-político, sino *teológico*: qué fue lo que Dios creó en primer lugar, ya sea lógico o temporal.

De acuerdo a la traducción de Rosenblum-Zadoff, podemos inferir que Dios creó primero los cielos y la tierra; pero, según la de Coffman, lo primero en ser creado por Él fue la luz. Detenernos, como lo demanda la materia, en el origen de esa distancia, es un lujo que no podemos darnos ahora, en este contexto. Pero podemos apuntar lo siguiente: él reside una cuestión de interpretación, de las *interpretaciones* del sintagma preposicional “בראשית” con el que se inicia el texto de *Génesis*. 1; 1-5²².

²² En aquella expresión, “בראשית”, la preposición inseparable “ב” puede ser traducida al español por “en”, pero también por “con”. Y si bien esta segunda opción es hasta cierto punto factible en este contexto (e incluso ha sido adoptada en más de una ocasión: por ejemplo, por Filón de Alejandría, por rabí Moshé ben Nahmán (Najmánides), e incluso por algunos cabalistas), la primera (por motivos que, por cuestiones de espacio, no podemos reponer) supo y suele ser la preferida. Interpretada como “en”, el problema reside después en determinar su naturaleza semántica específica: ¿es un “en” *temporal*, es *espacial*, o bien es de otro orden? Hacia el siglo XII, dos geniales e influyentes exégetas que ganarían luego el respeto y la exquisita admiración de Spinoza, Abraham Ibn Ezra y rabí Shelomó Itzjakí (Rashí), ya habían por analizar “ב” en unos términos temporales tales, que repercuten de inmediato, en particular, sobre el sintagma “בראשית” completo y, en general, sobre todo el versículo 1: para Ibn Ezra, ese primer versículo queda de esa manera subordinado como cláusula temporal al segundo; para Rashí, al tercero. Es este último exégeta quien diseñó el camino que sigue Aryeh Coffman en su especial versión del texto al español. Pero a fin de dar cuenta con más y mejor precisión de las distancias entre las dos traducciones citadas, se vuelve necesario considerar otras razones, un tanto más hondas.

Aquella ocurrencia de la preposición “ב” (*b*), según el *textus receptus* masorético, está vocalizada con *sh’va* (*b*), y no con *qamatz* (*bā*), como muchos (por pensarlo desde el dogma o la teología) esperan y así lo han señalado. Es decir, *a priori* habría que traducir “בְּרֵאשִׁית” por “en *un* principio” y no por “en *el* principio”, dado que solo la vocalización *bā* sería el resultado de la combinación de la preposición inseparable “ב” y del artículo definido “ה” – mientras que aquella que se mantiene en *b’* nos invitaría a leer en ella la *posibilidad* de una indefinición. De ahí que nos encontremos con intérpretes contemporáneos que sostienen que “בראשית” es un circunstancial compuesto por un valor sustantivo indefinido (Barry Bandstra, por ejemplo), y, según otros, que dicho valor es definido (como John Collins). Ahora bien, ¿por qué tanto Coffman como Rosenblum-Zadoff traducen “en *el*” y no “en *un*”? ¿Hay alguna justificación gramatical para esto?

Por alguna comparación con otras lenguas, resulta correcto afirmar que en hebreo no existen palabras para los artículos indefinidos (cfr. J. Weingreen, *A practical grammar for classical Hebrew*, ch. 16). De ahí que, cuando traducimos del hebreo al español (como también sucede del latín al español), se vuelve necesario tomar algunas decisiones al respecto: en dónde conviene hacer ocurrir un artículo indefinido, en dónde no, según la interpretación que subyazca al texto nuevo que es (o será) nuestra traducción. Sin embargo, para Rashí este “בראשית” vocalizado “בְּרֵאשִׁית” no es un caso de esa especie de encrucijada: su sustantivo, “רֵאשִׁית”, de acuerdo a Rashí (y también según Ibn Ezra) se encontraría en *estado constructo* (véase §54); es decir, no debería leerse en él simplemente, por ejemplo, “principio” o “comienzo”, sino “principio *de*” o “comienzo *de*”. Ahora bien, los sustantivos en estado constructo *jamás* son afectados por un artículo definido directamente: la definición que los especifica les viene solo de la determinación

A fin de ya cerrar con esta *Observación*, señalaremos solo lo siguiente: para quienes se dedican a la “ciencia que trata de Dios fundada en los textos sagrados” (así define la RAE “teología”), no resulta en absoluto la misma cosa sostener que el Creador hizo *antes* los cielos y la tierra que la luz, o viceversa; las implicaciones *metafísicas* (e incluso *físicas*) derivadas de una hermenéutica creacionista o de la otra recorrerían racionalizaciones en extremo diferentes –incluso, opuestas. Rastrearlas o imaginarlas es algo que también excede los límites de este trabajo; aunque podríamos enumerar algunas: *que este relato de Génesis no nos enseña el orden cronológico de la creación, ya que sus primeros tres versículos serían solo un resumen o introducción la pericopa completa*²³, o bien *que Dios hizo la luz antes de hacer el sol o cualquier estrella o incluso los cielos* (lo que, según Halley, confirmaría la teoría nebular)²⁴, o bien *que antes de la luz fue la totalidad del mundo visible de arriba (cielos) y de abajo (tierra)*²⁵, o bien *que Dios creó la materia de los cielos y de la tierra*²⁶ *de la nada*²⁷, o bien *que los cielos y la tierra que Dios creó primero son en realidad la mismísima materia sin forma del cosmos*²⁸, etc.

§14. Lengua de origen o lengua fuente, y lengua de destino; *rewording*, *translation proper*, *transmutation*; equivalencia semántica, equivalencia formal, equivalencia expresiva; interpretación implicada: ésa será la batería de nociones «traductológicas» de la cual nos valdremos para llevar adelante el núcleo de nuestra investigación. Por supuesto, ese equipamiento es modesto, reducido,

en el sustantivo en estado absoluto al cual “se enganchan” o “se adhieren”. Esa sería, *prima facie*, el comienzo de una razón puramente gramatical por la cual es inviable verter “בראשית” en un llano, por ejemplo, “en *un* principio” o “en *un* comienzo”; y así, entonces necesitaríamos presuponer y encontrar un sustantivo en estado absoluto afectado por una definición al cual “בראשית” se acople (aquel definido puede sustanciarse por un nombre propio, o por uno común afectado por el artículo, o porque un sufijo indique posesión, por ejemplo). Rashí da con una salida de este embrollo en una intrincada interpretación *midráshica* del pasaje, sostenida sobre una acaso cuestionable exégesis de la palabra inmediatamente siguiente en el versículo 1, “ברא”. Coffman se ajusta fielmente a esa hermenéutica, mientras que Rosenblum-Zadoff se apegarían a una lectura un poco más *ad litteram*, en donde el alcance de las cláusulas se ve limitado por las fronteras de los versículos.

²³ Rashí es uno entre quienes insisten en que *Génesis* 1 no enseña el orden cronológico de la creación; respecto de la naturaleza de los versículos 1 y 2 comprendida como resumen, introducción o descripción del evento «previo» a la creación, John Collins, entre otros, ofrece un análisis muy persuasivo desde una perspectiva lingüística contemporánea. Cfr. *Génesis*, 1-4, 4.a, pp. 40-44.

²⁴ Cfr. J. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs*, *Bereshith*, I, n. 3.

²⁵ Cfr. J. H. Hertz, *op. cit.*, *Bereshith*, I, n. 1. Una postura próxima también la encontramos en las glosas de Ibn Ezra.

²⁶ Cfr. Basilio el Grande, *Hexameron*, 2:2-3.

²⁷ Cfr. Nemesius, *De natura hominis*, 26.

²⁸ Cfr. Agustín, *Genesis ad litteram*, 3.10.

como reducido fue nuestro recorrido por la bibliografía concomitante: al lado de Jakobson, Peirce, Reynolds y Nieuviarts-Billon, deberían reclamar su lugar Paul Ricoeur, Umberto Eco, Antoine Berman, Barbara Cassin, Henri Meschonnic —incluso Walter Benjamin, Maurice Blanchot o Jacques Derrida. Pero, para este momento propedéutico, no podemos darnos el lujo de la exhaustividad en un trabajo de las extensiones materiales de esta tesina; aguardaremos por todos estos y otros autores hasta futuros desarrollos de nuestro tema.

En el próximo capítulo, nos aproximaremos a *Tractatus Theologico-Politicus* desde sus condiciones históricas de producción y, también, desde sus objetivos, a fin de determinar la importancia del hebreo y de su traducción en esta obra de Spinoza. Y ahora que mostramos hasta qué punto toda traducción implica, o se compromete con una interpretación, aquello nos conducirá, en el capítulo III, hacia una necesaria exposición del método espinosista de exégesis bíblica del tratado —método que, por supuesto, presupondremos como aplicado por el filósofo cada vez cuando estudiemos las traducciones seleccionadas.

CAPÍTULO II

LA BIBLIA, EL HEBREO Y LO TEOLÓGICO-POLÍTICO

נצחוני בני נצחוני בני

Bava Metz'ia, 59b¹

§15. Corroboramos que Spinoza titula esta obra suya, *Tractatus Theologico-Politicus*, evidentemente bajo el signo del *quid*, por el influjo de un pensamiento temático. En efecto, patentizamos esto no solo por los nombres de los capítulos a lo largo del índice del tratado, sino además por las propias palabras del filósofo en el prefacio (G III 11:10): *TTP* estaría dividido en dos grandes bloques –el primero, dedicado a temas teológicos, los *theologica*: los profetas, la profecía, las ceremonias, la Ley divina, los milagros, la interpretación de la Escritura, la sacralidad del texto, el establecimiento de sus doctrinas; el segundo bloque, a temas políticos, lo *politicum*: el origen del Estado, la naturaleza y la legitimidad y los límites de las autoridades eclesiásticas y políticas.

Como sabemos, *TTP* fue escrito² en latín³ y publicado por primera vez en 1670, en Ámsterdam, y a cargo del librero y editor Jan Rieuwerts. En el belicoso contexto religioso y político de Europa de finales del siglo XVII y, en particular, en el de Holanda de ese momento, el contenido y los modos y las conclusiones en el tratado dejaban adivinar, ya antes de su circulación, una avalancha de recepciones hostiles, tanto privadas como públicas, tanto oficiales como

¹ “Triunfaron sobre Mí mis hijos, triunfaron sobre Mí mis hijos”, *Talmud de Babilonia*, *Bava Metz'ia*, 59b.

² «Escrito», y nunca «redactado»; seguimos en esto a Henri Meschonnic: “Si se reúnen todas las observaciones de los lectores atentos, nada permite afirmar que Spinoza maneja “de manera torpe” el latín. Afirmación que se vuelve contra su autor, por esa ingenuidad del *redactado*, término escolar: un pensamiento que se inventa no se “redacta”. Se escribe. No tiene nada que ver.” En *Spinoza poema del pensamiento*, p. 92.

³ Richard Popkin difiere diametralmente de la posición de Henri Meschonnic en este punto; en efecto, el inglés llega a afirmar de *TTP* que “[t]he original was probably in Spanish or Portuguese” (En *The History of Scepticism*, p. 231). Sus razones se resumen en la siguiente: “[i]t is generally held that the *Tractatus Theologico-Politicus* is an expanded versión of Spinoza’s answer to his excommunication” (p. 363), que “[t]he reply grew and finally became the *Tractatus*” (p. 230).

personales⁴. Y aunque semejantes pronósticos llevaron al filósofo y a su imprentero a tomar precauciones diversas —como un pie de imprenta falso (afirmaba desvíos como haber sido editado por un tal Henricus Kühnrath, o haber sido impreso en Hamburgo), y una portada que ocultaba a su escritor en el anonimato⁵—, en breve no habría en el continente quien no reconociera al autor de uno de los textos más polémicos y controvertidos y discutidos de la modernidad europea⁶.

⁴ El primer ataque público fue el de uno de los maestros de Leibniz, Jacob Tomasius, escrito a los pocos meses de la publicación de *TTP*. Inmediatamente vendría el de Johannes Melchior. Mientras tanto, circulaban anatemas «privados», como los de Masaeus, Burmann, van Velthuysen u Osten. Y si bien la obra fue considerada «ilegal» desde el mismo momento de su publicación, y si bien también se habían ensayado desde entonces varias formas de impedir su circulación, no fue sino hasta 1674 que Guillermo III la prohibiera oficialmente. Como si eso fuera poco, en 1677 *TTP* entra en el *Index librorum prohibitorum*. Las inmediatas ediciones siguientes del tratado, tanto como sus traducciones al neerlandés y al francés y al inglés, tuvieron que ser publicadas con portadas o títulos falsos: solo por esto resulta evidente que el público, tanto el detractor como el defensor, no renunciaba a su lectura. Cfr. León Dujovne, *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, tomo I, parte VII, capítulo XIX; Piet Steenbakkers, “The text of Spinoza’s *Tractatus theologico-politicus*”, II; Steven Nadler, *A book forged in Hell*, ch. 2.

⁵ Acaso el hecho de haber sido escrito en latín formara parte de este grupo de decisiones de cautela. Leemos las observaciones de Iiro Kajanto al respecto: “Spinoza was one of the last great philosophers who wrote almost exclusively in Latin. There may have been several reasons for this. For one thing, as he states in the preface of the *Tractatus Theologico-Politicus*, he wrote for an intellectual leadership (the ‘philosophus lector’) for whom Latin was still the common vehicle for learned discourse, not for the ignorant and superstitious common people (...) In his age, it was often held safer to express dissident and unorthodox ideas in Latin.” En “Spinoza’s Latinity”, p. 35. Esta última (posibilidad de) razón se vería respaldada por la súplica y el pedido de Spinoza a Jarin Jelles, en una carta de 1671 (*Epistolae*, XLIV, G IV 227), luego de que el filósofo se enterase de una inminente edición de una traducción al holandés de *TTP*: “El profesor N. N. en su reciente visita me contó, entre otras cosas, que mi Tratado teológico-político ha sido traducido al holandés y que alguien, no sabía quién, había decidido mandarlo imprimir. Le ruego, pues, con toda seriedad, que ponga el máximo interés en informarse de ello, a fin de impedir, si es posible, su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como ocurrirá, sin duda, si se publica en holandés.” (Traducción directa de la carta en holandés, por Atilano Domínguez.) Por otro lado, acaso también la falsa locación de publicación —en la portada de la primera edición del tratado—, que afirmaba que el tratado había sido publicado *fuera de Holanda*, además funcionase al modo de un salvoconducto con fines muy específicos: en 1656, los Estados de Holanda habían publicado un edicto que prohibía a cualquier grupo de filósofos o teólogos antagonizar entre ellos *dentro* del territorio holandés; como sabemos, *TTP* viola ese mandato. Cfr. Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, pp. 154-155.

⁶ El contexto inmediato a Spinoza era tan hostil, que Susan James llega incluso a preguntarse cómo el filósofo se animó a publicar *TTP*: “During the five years in which the Treatise was written, 1665–70, the Dutch Reformed Church gave notice of its willingness to prosecute authors who contested its doctrines. Among the people who suffered from this policy were two of Spinoza’s friends: Lodewijk Meijer, the author of the *Introduction* to Spinoza’s exposition of Descartes’ *Principles*, and Adriaan Koerbagh. In 1666, Meijer published *Philosophy, the Interpreter of Holy Scripture*, in which he boldly argued that Cartesian philosophy provided the only sure way to determine the meaning of the divine law revealed in Scripture. This attempt to show that Cartesianism could resolve theological problems confirmed the Voetians’ worst fears, and Meijer was investigated by the Church. Two years later, Koerbagh’s *A Flowerbed Containing All Sorts of Delights* appeared. Ranging in satirical vein over a number of risky subjects, it challenged the Church’s conception of superstition, questioned its interpretations of the Bible, contested its account of the status of Scripture, and proposed that the power of religious institutions should be strictly limited. Koerbagh was arrested and taken chained in an open cart to Amsterdam, where he was questioned by the city’s magistrates.

A ese cauto ocultamiento, a esas señas falsas a modo de protección y salvaguardia sobre el tratado, sobre su autor y sobre su editor, acaso debamos sumarle su título: probablemente, además de comunicarnos con cierta precisión el contenido de la obra que designa, también debamos pensarlo funcionando como un dispositivo de borramiento, de cierta perceptible imperceptibilidad.

§16. Por la fuerza de ciertas anquilosadas prácticas antonomásticas, solemos referirnos al de Spinoza como “*el* Tratado Teológico-Político”. Sin embargo, la traducción de R. H. M. Elwes del tratado, por ejemplo, rescata, desde su primera línea y por una simple letra, un dato histórico a menudo olvidado o quizás ignorado: “*A* Theologico-Political Treatise”. Y es que, al carecer el latín («la lengua» del tratado) de artículos definidos e indefinidos, a la hora de querer o necesitar «articular» el título de esta obra se vuelve necesario decidirse por uno o por otro, por definir o indefinir. Y la opción más correcta parece ser la segunda: si todo escrito que abordase los debates entre el poder «espiritual» y el terrenal, entre el *poder secular* y la *autoridad religiosa* era, hacia 1660, denominado “tractatus theologico-politicus”, entonces es cierto que el de Spinoza fue, al menos categorialmente, *unum inter pares*⁷: hacia 1670, Lambertus van Velthuysen había publicado el suyo (1660); Pierre de la Court, y Simon Oomius, por su parte, también (1662); y hasta podríamos sostener que *Areopagitica* (1644), de John Milton, y *Leviathan* (1651), de Thomas Hobbes, si bien portan nombres bien singulares, los identificamos sin duda como otros dos casos de aquella especie —o, mejor: los ubicamos dentro de aquel género literario.

De esta suerte, nos encontraríamos frente a un tratado espinosista que carga con una suerte de nombre *genérico*: “tractatus theologico-politicus”, justificado o justificable por designar

Sentenced to ten years' imprisonment, he died in jail in 1669. (...) With these warnings before him, it is not obvious why Spinoza went ahead and published the *Treatise*.” En Susan James, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁷ Cfr. Steven Nadler, *op. cit.*, p. 25 y ss.

un contenido (un *quid* muy puntual) que, para la época, también era genérico. En el caso del de Spinoza, ese contenido como razón parcial de ese título tan vago y preciso a la vez, resultaría de, según Victor Delbos, “un écrit de circonstance”⁸; o bien, como concluye Piet Steembakkers: el tratado “was inspired by this specific political and religious context”⁹.

Steven Nadler explica con un poco más de detalle ese contexto o circunstancia general y la naturaleza de ese tipo de tratados en el cual incluiríamos éste de Spinoza; la cita es extensa, pero su claridad y riqueza la justifican:

A theological-political treatise is, in many respects, a distinctly early modern (i.e., postmedieval) product. This is because the problem it addresses –the theological-political problem– arises in Europe with the greatest urgency at the political and religious crossroads of the sixteenth century. Early modern rulers sought to use religion in the form of an official church to shore up their regimes and, through confessional uniformity, strengthen the bonds among subjects. There was nothing new in this, of course, as it was part of the imperial and royal practice in late antiquity and the Middle Ages. But the fifteenth and sixteenth centuries saw a gradual transition from small kingdoms and principalities to nation-states and the centralization of political power over larger territories, while the Reformation introduced greater religion diversity among populations. This gave sovereigns all the more reasons to put religion in the service of political unity and loyalty. (...) As useful as religion was for political purposes, a too powerful church could become a hindrance, even a threat, to the secular regime as an alternative dominion within the dominion. (...) The support and protection that an official religion enjoyed in a confessional state was welcomed, but clerics, jealous of political and moral influence, also struggled to regain the upper hand. (...) These historical developments encouraged greater theoretical attention to the role of religion in the state. In the competition between civil and religious authority for state power, as well as for the hearts and minds (and bodies) of the people, thinkers on both sides raised the question as to what ought to be the proper relationship between the theological and the political.¹⁰

⁸ Cfr. Victor Delbos, *Le spinozisme*, p. 201.

⁹ Cfr. Piet Steembakkers, *op. cit.*, pp. 31-33.

¹⁰ Steven Nadler, *op. cit.*, pp. 25-27.

La situación en Holanda hacia mediados del siglo XVII no fue una excepción al clima de época que Nadler describe. En 1665, cuando Spinoza decide comenzar la composición del *TTP*, la celebrada política liberal de Jan de Witt, además de encontrarse condicionada por las disidencias confesionales locales, se reconocía fuertemente amenazada por la intolerancia calvinista. La *Ge-reformeerde Kerk*, por su parte, si bien no era la religión oficial neerlandesa, sí gozaba de enormes ventajas o privilegios por sobre el resto: por mucho tiempo, los puestos públicos y el culto público fueron presididos exclusivamente por sus acólitos –y de esa manera, lograron, por extensos períodos, dominar la vida social, pública y privada, de los holandeses¹¹.

A los ojos de Spinoza –y lo comprenderemos mejor en breve– este particular escenario teológico-político holandés solo podía significar al menos tres cosas, indeseables cada una de ellas: un peligro sobre la *libertad* individual, la *sedición* política y, por último, una posible *destrucción* de la sociedad civil entendida, pre hegelianamente, en calidad de Estado.

Es en este contexto donde (y cuando) el filósofo da con la necesidad de una nueva tarea de y a pensar que conducirá a la composición de *TTP*. Victor Delbos la resume así:

(...) sans doute les raisons les plus pressantes qui inclinèrent Spinoza à (...) s'occuper de ce nouvel ouvrage étaient tirées de la situation politique de la Hollande. Ses relations personnelles avec Jean de Witt, la pensée de défendre l'esprit de tolérance représenté par le Grand Pensionnaire contre les attaques que celui-ci avait à subir de la part des ministres calvinistes, furent certainement les causes les plus directes de la composition du *Traité théologico-politique*.¹²

El objetivo *político* de lo teológico-político del tratado se focalizaría, entonces, en “justifier en soi la liberté de penser par une doctrine purement laïque et rationnelle du fondement de l'Etat”¹³, en defender un ideal político de tolerancia, secularidad y democracia.

¹¹ Cfr. Steven Nadler, *op. cit.*, p. 28.

¹² Victor Delbos, *op.cit.*, p. 200.

¹³ En Victor Delbos *op.cit.*, p. 201.

Podemos ahora empezar a comprender que el orden de la adjetivación compuesta en el título del tratado, “theologico-politicus”, no se limita a uno histórico-sintáctico, sino que implica otro de naturaleza específicamente lógica, pues organiza y describe la necesidad de la argumentación: a fin de alcanzar el objetivo político, es preciso desandar un camino *teológico*. La olvidada perspectiva León Dujovne, que vuelve, además, sobre el contexto histórico, nos sitúa específicamente en el intersticio:

Por condiciones propias de la época se explica que la reflexión política estuviese estrechamente enlazada a la reflexión religiosa. Las Provincias Unidas eran entonces uno de los países más libres de Europa en materia de cultos, pero esto no significaba tolerancia frente a los llamados ateos, ni tampoco significaba siempre que las Iglesias se resignasen a su papel en el dominio espiritual. Spinoza, al asociar el pensamiento religioso al pensamiento jurídico, obraba como otros autores de su siglo, igualmente atentos al problema de la relación entre el Estado y las Iglesias.¹⁴

De esta suerte, el objetivo político del tratado, *ipso facto* polémico en su contexto de enunciación, exige lógicamente una reconsideración también polémica, y además crítica (y creativa, creadora) de las bases sobre las que se sostuvo el más manipulador e intoxicante *establishment* religioso del siglo XVII holandés. Es decir, el objetivo político solicita el teológico –pero, como con seguridad ya se adivina, el teológico solicita *lo* teológico: Spinoza optará por deflacionar o «deconstruir» (no por impugnar ni cancelar), desde una teoría y práctica exegéticas inventadas por él mismo, las columnas de los dogmas fundamentales que cimentaron el poder eclesiástico y el teológico que operó tanto sobre la vida privada de los ciudadanos de la *Republiek* como sobre su vida social, pública, política. O bien, en las precisas palabras de Warren Montag:

¹⁴ León Dujovne, *op. cit.*, tomo I, p. 468.

Spinoza's [revaluation] of Scripture was directed against the partisans of a Calvinist theocracy, who were tactical allies of Stadholder (and would-be monarch) William of Orange against the self-styled 'republican' (in fact, oligarchical) party of the Regents, composed of the commercial and maritime bourgeoisie. Unlike the Regents, the Calvinists had a tradition of grass-roots organizing and military dating back to the revolt against Spanish domination; they knew in practice the meaning of political power."¹⁵

Las víctimas conceptuales de los finos y exactos ataques de Spinoza ya se identifican y reconocen desde los títulos de los primeros capítulos del tratado: la profecía, los profetas, los milagros, los hebreos en calidad de pueblo elegido, la Ley —pero también las ceremonias y los relatos, la fe, la salvación, el mesías, y, antes que ellas, la fuente textual de la que emergen: la Biblia.

En lo que sigue, comprenderemos que una lectura objetiva y racionalmente autónoma de las Escrituras revelará, de acuerdo a Spinoza, «la verdad» de la *vero religio*: sus competencias limitadas a la esfera de *la obediencia*, de *lo moral*, pero jamás sobre lo especulativo —y esto, en consecuencia, horadaría el pretendido poder político ejercido por las autoridades religiosas sobre el Estado.

§17. Tal como hoy lo conocemos, *TTP* es una obra continua, compuesta de un prefacio seguido por veinte capítulos muy detalladamente titulados, una decena de notas del autor a pie de página, y más de una treintena de *Adnotatones* —originalmente escritas por el mismo Spinoza en su propio ejemplar impreso del tratado¹⁶. Sabemos que, en su composición, el filósofo trabajó casi cinco años, desde mediados de 1665 hasta fines de 1669; sabemos, también, que, con el objetivo de dedicarse a este escrito, tuvo que interrumpir su labor sobre otro que, probablemente, para la

¹⁵ En Warren Montag, *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, p. 23.

¹⁶ En torno a las *Adnotatones ad Tractatum Theologico-Politicum*, Cfr. Piet Steenbakker, *op. cit.*, pp. 38-39.

fecha se encontrase bastante avanzado: *Ethica ordine geometrico demonstrata*¹⁷ —de ahí que algunos sostengan que gran parte de la metafísica de esta obra está en alto grado implícita, supuesta o que incluso es requerida en el tratado¹⁸.

En una carta de 1665, y en respuesta a otra, en la que ocurre el tan citado comentario de Oldenburg: *Video, Te non tam philosophari, quam, si ita loqui fas est, Theologizare*¹⁹, Spinoza expone, muy sucintamente, aquello que lo motiva a escribir lo que devendrá en *TTP*:

Compono jam tractatum de meo circa scripturam sensu; ad id verò faciendum me movent, 1. Praejudicia theologorum; sciò enim, ea maximè impedire, quò minus homines animum ad philosophiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri à mentibus prudentiorum satago. 2. Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. 3. Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere ómnibus modis cupio, quaeque híc ob nimiam concionatorum auctoritatem & petulantiam utcunque supprimitur.²⁰

Antes de intentar apuntar algo, cualquier cosa, respecto de estos tres particularísimos motivos, conviene no dejar de señalar lo que el mismo filósofo explicita: que el paso obligado para alcanzar

¹⁷ En *Epistolae*, XIII, G IV:65 y ss., de fines de julio de 1663, puede entreverse, en las declaraciones de cautela del filósofo, un avance sobre una obra que acaso ya fuera lo que se convertiría en *Ethica*.

¹⁸ Con la intención de no abundar en notas que ahora resultarían demasiado digresivas, apuntamos solo la siguiente y sugerente afirmación de Steven Nadler: “Because the two works were composed around the same time —after completing the *Treatise* Spinoza went back to working on the *Ethics*— it is not surprising to find the doctrines of each reflected in the other. The political propositions in Part Four of the *Ethics*, for example, constitute a truncated version of the account of the state in the *Treatise*; it is unlikely that these propositions would have been formulated as they are without Spinoza in the interim having read Hobbes and written the *Treatise*. On the other hand, Spinoza’s conception of God in the *Ethics* informs his explanation of divine providence in the *Treatise*: “God’s decrees and commandments, and consequently God’s providence, are in truth nothing but Nature’s order.” The *Treatise*, in effect, draws out the theological, religious, and political implications of what the *Ethics* has established about God, nature, the human being, and society.” En *op. cit.*, pp. 33-34. Respecto de *TTP*, Henri Meschonnic coincide en lo fundamental con esta lectura de Nadler; cfr. *op. cit.*, pp. 147 y ss.

¹⁹ “Veo, usted no tanto filosofa, como, si así hablar lícito es, teologiza”. Cfr. *Epistolae*, XXIX, G IV:165.

²⁰ “Ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son: 1) los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos; 2) la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla cuanto pueda; 3) la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.” En *Epistolae*, XXIX, G IV 166. Traducción de Atilano Domínguez.

los objetivos del tratado recién enumerados parece concentrarse, sin duda alguna, en el estudio del sentido de la Escritura (*Scriptura sensu*). Susan James nos explica la razón de esta necesidad:

By unmasking the flawed assumptions on which the theologians ground their conclusions, Spinoza aims to discredit their conception of piety and undermine the superstitious practices that feed on it; and since they derive their account of the beliefs and behaviour that a religious life requires from the Bible, the way to reveal their errors is to adopt their own method of enquiry and find out what Scripture teaches us. (...) Spinoza's aim is to unmask practices that sustain fear and repress the capacity to reason.²¹

Steven Nadler también desentraña esta disposición obligada de la tarea asumida por Spinoza:

Troubled by the expansion of ecclesiastic power in the Dutch Republic, and especially the meddling of Calvinist preachers in public affairs and in the lives of private citizens, Spinoza recognized that one of their most effective tools for justifying their usurpations was the Bible. They proclaimed their actions to be backed by the word of God and held up the Bible as the source of their moral, social, and even political authority (...) by naturalizing the (...) books of the Bible and reducing them to ordinary (though morally valuable) works of literature, Spinoza hopes to undercut ecclesiastic influence in politics and other domains and weaken the sectarian dangers facing his beloved Republic (...)²²

O, más sucintamente, Victor Delbos observa que:

Spinoza veut donc montrer que l'Écriture n'autorise d'aucune façon le droit que s'arrogent ministres et théologiens d'intervenir dans les affaires de l'Etat et d'entraver la liberté de philosopher (...)²³

²¹ Susan James, *op. cit.*, pp. 27, 37.

²² Steven Nadler, *op. cit.*, pp. 110-111.

²³ Victor Delbos, *op. cit.*, pp. 200-201.

“Naturalizar” la Biblia —*reducirla* a un documento histórico de producción humana, y leerla como tal—, y desactivar las pretensiones eclesiásticas sobre sus posibilidades especulativas —*reducir* el alcance de las Escrituras a un puro valor de obediencia—: dos ataques conjuntos orientados a horadar el poder que detentan los teólogos y predicadores calvinistas (y sus adeptos) sobre la sociedad civil y el Estado, sobre la libertad de filosofar y sobre la paz; tal parece ser el *modus operandi* del tratado teológico-político de Spinoza.

Si el filósofo lograra mostrar que la Biblia no es más que un texto de producción y transmisión humanas (con todo lo que ello implica: *errores, múltiples versiones, pérdidas, mutilaciones, adulteraciones, repeticiones, incoherencias, lagunas textuales*), entonces se desactivaría, primero, la gastada idolatría o la adoración religiosas a toda la Letra, supuestamente santa, de la Escritura²⁴ —lo que acarrearía, al menos, dos consecuencias inmediatas: por un lado, la posibilidad de tratar los Libros Sagrados como un objeto de estudio científico, literario; y, por otro lado, desplazar el valor total de la Biblia a su mensaje, a su sentido (*sensus*) práctico. Y si Spinoza, además, lograra demostrar que ese mensaje que portan las Escrituras se limita a uno moral del tipo “ama a Dios” y “ama a tu prójimo como a ti mismo” (y, así, que ellas no son en absoluto una fuente de conocimientos metafísicos o teológicos o científicos), entonces fe y razón, religión y filosofía, operarían en campos bien distintos de la existencia humana —y los nodos eclesiásticos, de esa suerte, perderían poder sobre las mentes y los cuerpos de los ciudadanos, la potestad —falazmente legitimada— de sembrar temores y esperanzas.

²⁴ Cfr. *TTP*, VII, G III 98; XII, G III 159 y ss. “Ce respect de la lettre s’explique, parce que les rabbis sont convaincus que tous les livres de l’Écriture ont été écrits par ceux dont ils portent le nom, sous la dictée du Saint-Esprit. (...) et il faut remarquer que l’interprétation de l’orthodoxie chrétienne n’en diffère pas dans son principe.” En Sylvain Zac, *Spinoza et l’interprétation de l’Écriture*, pp. 39-41. Susan James expone con detalle la concepción de Calvino y de la *Gereformeerde Kerk* al respecto; cfr. *op. cit.*, p. 37 y ss. En el plano científico, Spinoza sabría bien que la letra *qua* ídolo condujo a Giordano Bruno a la hoguera y a Galileo Galilei a una condena, por ejemplo. Sobre la querella en torno a la interpretación de *Joshua*, 10:13 desde los «físicos bíblicos» y los copernicanos hacia el siglo XVII. Cfr. Susan James, *op. cit.*, pp. 52 y ss.

Sin embargo, este proceder espinosista no es en absoluto tan lineal o simple como acabamos de apuntarlo. De hecho, no eran sólo los teólogos y los predicadores calvinistas quienes se arrogaban la interpretación «correcta» del contenido y de la naturaleza de las Escrituras con pretensiones de control social e individual y ejercicio del poder terrenal —ni tampoco los únicos que, desde sus fantaseos metafísicos en los intersticios de los libros Sagrados, practicaban la nociva autoridad de condenar el pensamiento filosófico; estaban, también, los judíos y los católicos.

Aquella pluralidad de credos encontrados, enfrentados, produjo una situación de una complejidad política tal, que, como era de adivinar, condujo a encarnizadas pugnas e intolerancias cívico-religiosas. Si se nos permite una cita extensa más, Sylvain Zac especificará las distinciones entre aquellos usos y abusos sociales y políticos de la Biblia por parte de estos grupos religiosos contemporáneos a Spinoza:

L'Église romaine, qui se proclame la seule interprète légitime de l'Écriture, reproche aux juifs de s'attacher à la lettre de l'*Ancien Testament* et d'en ignorer l'esprit (...) C'est encore au nom de l'Écriture que les théologiens juifs ont justifié les atteintes à la liberté d'esprit, la censure qu'ils exerçaient sur les opinions et les comportements de leurs coreligionnaires. Ils partent de ce principe que la *Tôrâh*, expliquée et commentée par la loi orale, est sacrée dans son esprit, comme dans sa lettre : on ne doit rien y ajouter, ni rien en retrancher. (...) Elle contient la vérité absolue sur la nature de Dieu et de son action dans le monde ; ses commandements rituels aussi bien que moraux sont intangibles pour l'éternité. (...) Enfin, c'est encore au nom de l'Écriture que les théologiens calvinistes provoquent des procès contre des gens honnêtes en raison de leurs opinions spéculatives relatives aux dogmes de la Trinité, de la prédestination, de l'incarnation, etc. C'est en se réclamant notamment de l'*Ancien Testament* que les théologiens calvinistes s'arrogent le droit de censurer les institutions et les opinions politiques et de défendre en Hollande le principe de la monarchie. (...) D'autre part, les théologiens calvinistes ne peuvent-ils pas invoquer, pour justifier leur

propre intervention dans la vie politique, le rôle déterminant des lévites et des pontifes (*Kohaniym*), dans la vie politique de l'État des Hébreux ?²⁵

Así la Biblia, o, más precisamente: las *lecturas* eclesiásticas o teológicas más o menos hegemónicas y coetáneas a Spinoza de la Biblia (las calvinistas, como vimos, en especial), funcionaban de soporte y respaldo tanto para una vida religiosa signada por la esperanza y el temor, por la superstición trabajada por los predicadores en las mentes y cuerpos de sus feligreses – como para una justificación social de la intromisión del poder «espiritual» en el poder político. Al patentar esto, Spinoza entendió que no era posible (1) *desactivar* los prejuicios de los teólogos ni (2) *eliminar* la opinión del vulgo sobre que él es ateo ni (3) *afirmar* la libertad de filosofar y de expresión, si antes no se dedicaba a producir una especial exégesis sobre ese objeto religioso y político tan gastado y visitado como, evidentemente, investido de un poder sin igual. En palabras de Laurent Bove:

L'interprétation de l'Écriture, c'est pour le Théologien le moyen même du pouvoir et de son Autorité, Pour Spinoza (...), l'interprétation de l'Écriture est l'enjeu d'un combat qui doit, en attaquant l'ennemie (la théologie) en son cœur même (l'Écriture), couper l'adversaire de la base essentielle et vitale qui lui assure la domination. La meilleure interprétation pour le théologien : celle qui ravira au mieux le peuple d'admiration et apportera aux pasteurs les plus grands honneurs (...) ; la meilleure interprétation pour Spinoza celle, « vraie », qui délivrera le peuple de la superstition qui doit permettre au peuple d'échapper à la tyrannie (aussi bien à celle du théologien qu'à celle du tyran...)²⁶

De esta manera, una nueva labor de interpretación sobre la Biblia (y, como veremos, desde el hebreo y los hebraísmos) se conjura como el piso más fundamental en el abordaje

²⁵ Sylvain Zac, *op. cit.*, pp. 7-8.

²⁶ Laurent Bove, “La théorie du langage chez Spinoza”, 3.III.

teológico-político que el filósofo propone en éste, su primer tratado²⁷. Y Spinoza pone manos a la obra con un espíritu no menos que cartesiano:

(...) sedulo statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare, nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer.²⁸

Un método interpretativo, lo sabemos, será el camino por el cual practicar, con libertad, sin prejuicios, y objetivamente, esa deseada y necesitada relectura de la Biblia.

Lo que debemos intentar comprender ahora son las características propias de esa propuesta exegética –y el lugar que el hebreo y sus traducciones ocupan en ella²⁹; es lo que nos proponemos hacer en el capítulo siguiente.

Observación. Permítansenos unas pocas palabras en torno a los tres objetivos últimos de *TTP* mencionados por Spinoza en aquella carta a Oldenburg (véase §17) –y a sus vínculos íntimos con la estructuración general del tratado.

²⁷ No debemos dejar de mencionar la lectura «ampliada» que Nancy Levene propone sobre la importancia de la Biblia en el proyecto teológico-político espinosista –una lectura que coloca a las Escrituras no solo en el punto de partida, en el grado cero de ese proyecto, sino que, también, las encuentra hacia una de las metas por él diseñadas: “The question, then, of why Spinoza turned to the Bible is a good one. (...) What is fascinating about the work is that it is simultaneously a critique of biblical religion as it is propounded by priests, pontiffs, and rabbis, and a commendation of biblical religion as it is – or can be – understood by ordinary people. (...) He is not only undermining the Bible – he is directly and audaciously claiming it for himself, and for the ordinary reader. Why the Bible? The Bible clearly is the single most foundational text for religious power. But it is also the text, for Spinoza, that fundamentally criticizes this power, displaying plainly that the “worship of God and obedience to him consists solely in justice and charity, or love towards one’s neighbor” (*TTP*, 167), not in either “purely philosophic doctrines” or (what is the same) the embrace of mysteries... lurking in Scripture” (*TTP*, 157–158). To see this dimension of it, one needs, as he says in the preface, to read the Bible anew (*TTP*, 5).” En Nancy Levene, *Spinoza’s Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, p. 89. Admitimos que esta lectura de Levene influye, evidentemente, en nuestras conclusiones de este trabajo; véase especialmente §67, *in fine*, sobre el valor ético y político de las traducciones de Spinoza.

²⁸ “A la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y Libertad, la Escritura y no atribuirle nada ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad.” Cfr. *TTP, praefatio*, G III 9:25 y ss. (Traducción de Atilano Domínguez.) Susan James desarrolla una iluminadora relación entre los métodos de Descartes y Spinoza en *op. cit.*, pp. 144 y ss.

²⁹ Para una lectura complementaria sobre este «clima de época» recién descripto, cfr. Henri Meschonnic, *op. cit.*, pp. 153 y ss.

El primero de estos objetivos (o motivaciones o metas) parece ser uno tan «sanitario» (o «terapéutico») como propedéutico: “exhibir” (*patefacere*) y “extirpar” (*amoliri*) los prejuicios de los teólogos de las mentes de los más sensatos, a fin de que se puedan “dedicar” (*applicare*) a la filosofía. Pero, ¿de qué prejuicios se trata? De los prejuicios instituidos por aquellos que detentan *el Sentido* del sentido, el poder de la *única* interpretación «correcta» de los Textos Sagrados —y, con ella, de la competencia exclusiva para decir cómo vivir, a qué temer, qué hacer y qué no, qué se puede pensar y sobre qué es incorrecto hacerlo. Son los teólogos sobre los que hablamos en el apartado anterior. Laurent Bove expone este punto a través de una descripción del uso que ellos hacen del lenguaje:

L'expérience montre que le langage pour le Théologien comme pour le Tyran, est la meilleure arme de l'oppression (...). Chez le Théologien, le langage — représentant privilégié du Sens originaire, discours du Discours — n'a en fait essentiellement qu'une fonction pratique, *politique*. Sa finalité propre n'est pas de transmettre des idées (même si le Théologien peut le prétendre) — encore moins la vérité — *mais de contraindre à l'obéissance celui qui l'écoute*. Le discours vaut donc essentiellement par sa puissance coercitive, la violence (ou la fascination) qu'il exerce sur les esprits et sur les corps. Dans le discours religieux, le langage semble découvrir le lieu privilégié où peut s'exercer sa force, et, pouvons-nous dire, sa souveraineté.³⁰

El discurso de los teólogos, el de la «falsa» religión, se identifica con el del tirano: es coercitivo, violenta y subyuga los espíritus y los cuerpos de sus oyentes y practicantes; los prejuicios que instituye en esas mentes son la garantía de su reproducción y de la obediencia esclava, supersticiosa, esterilizante, a él. En esta línea, Warren Montag refuerza la lectura de Bove, al apuntar el modo en el que Spinoza emplea la palabra “theologos” en *TTP*:

(...) we might also pause over the term Spinoza applies to those he accuses of having attempted to ‘extort from Scripture their own arbitrary invented ideas’, the term theologians (theologos). Spinoza does not use the term commentator or even interpreter here, as he does elsewhere, but theologian, a pointedly Christian word and idea that

³⁰ Laurent Bove, *op. cit.*, 2.III.

suggests a disregard not only for nature, seeking God outside of creation, but even more for scripture in its literal existence.³¹

Notemos algunos aspectos que se desprenden de la exposición de este primer motivo u objetivo del tratado. Por un lado, corroboramos que es el mismo Spinoza quien se (auto)impone, quien asume solo, libremente, esta tarea circunstancial y contingente de (para decirlo informalmente) «limpieza» de prejuicios en las mentes: no (se) remite *in situ* a ninguna autoridad (religiosa o política) que se la haya demandado o le haya solicitado esta labor³²; esto es incluso más patente por el fragmento «cartesiano» del prefacio que citamos recién, en §17, *in fine*. Por otro, resulta evidente que esos prejuicios son interpretados por el filósofo como una suerte de obstáculos «epistemológicos» tanto como «prácticos» —o, también, tanto «teológicos» como «políticos»: no solo le impedirían al sujeto afectado por ellos *pensar* bien, sino que tampoco le permitirían *obrar* bien (los ecos de *Ethica*, II, proposición VII, no son allí menores). En fin, estos indeseables prejuicios constituyen una efectiva y harto entristecedora forma de temor y esperanza, es decir, de aquello contra lo que Spinoza se despacha desde el prefacio a *TTP*: la *superstición*. Re-
currimos a Susan James, una vez más, a fin de echar algo de luz sobre este aspecto:

³¹ Warren Montag, “Interjecting empty spaces”, p 165.

³² Creemos que no es menor insistir sobre este último punto, pues hace a la noción espinosista de libertad de pensamiento en su ejecución y realización prácticas. León Dujovne, por ejemplo, cuando se dedica a exponer las posibles razones de la composición de *TTP* (cfr. *op. cit.*, I, capítulo XVII, pp. 171 y ss.), anota lo siguiente: “Ya hemos dicho que la preparación del *Tratado* está vinculada al nombre de Juan de Witt. A comienzos de 1665 visitó De Witt a Spinoza en Voorburgh. Entonces comenzó entre ellos esa amistad estrecha, íntima (...) No es improbable que discurrieran sobre cuestiones relacionadas con la vida pública. Spinoza no las desconocía; por de Witt pudo enterarse mejor de la situación política de su país y adquirir una noción más completa de los principios que amenazaban la libertad del pensamiento. La iglesia calvinista se esforzaba en imponer su credo y hacía cuanto estaba a su alcance para evitar la exteriorización de ideas que no concordaban con él. ¿Surgió de ahí en Spinoza la intención de escribir la obra que fue el *Tratado Teológico-Político*?” Y antes señalaba: “(...) pues Juan de Witt, fuera del mérito que tenía para todos los holandeses, tenía para Spinoza el muy alto de haber sido su amigo. Tenía además otro, el de haber sido en cierto modo su camarada de reflexiones cuando componía el *Tratado Teológico-Político*. (...) Y si bien fue estrecha su amistad con Juan de Witt, ella no ha sido la causa determinante de su pensamiento acerca de las cuestiones propias del dominio en que Juan de Witt era hombre de acción. Esa amistad no influyó en la posición de Spinoza ante las cuestiones que abordó en el *Tratado Teológico-Político*. Se ha afirmado muchas veces que la composición y publicación de este *Tratado* de Spinoza formó parte de esa acción de propaganda patrocinada por Juan de Witt (...) La actitud de Spinoza en su *Tratado* fue la del sabio y no la del militante en una facción o grupo.” (En *op. cit.*, I, capítulo XVI, *in fine*.) Es probable que cuando Dujovne habla de aquellos que devaluaron *TTP* en panfleto, se esté refiriendo, por ejemplo, a Carl Gebhardt (Cfr. *op. cit.*, II, capítulo XII, p. 466). Y si bien es cierto que éste le dedica algunos párrafos muy oscuros a la relación de *TTP* con de Witt (cfr. *Spinoza*, pp. 65-70), nunca aparece tan evidentemente la «tesis» que denuncia Dujovne.

Superstition (...) is both a theological and a political phenomenon. In its theological dimension it springs from a misunderstanding of God that arises when individuals and communities deal with their anxieties by turning in an uncritical vein to imaginary conceptions of the deity and making them the basis of pseudo-religious forms of worship. But superstition also has political features. Both because it tends to take diverse forms, and because the loyalty aroused by any single superstition tends to be shortlived, it introduces a source of endemic instability and division into the life of a community. (...) ³³

Y, en particular, respecto de la «purificación mental» sobre los proto-filósofos, James nos aclara un aspecto que no carece de aquel espíritu maimonídeo auxiliador de «perplejos»:

According to the corrupted form of Calvinism that he [Spinoza] aims to discredit, the two testaments of the Bible are our only public source of religious knowledge. Scripture contains the word of God communicated to the prophets, and the teachings of the Church are justified by the fact that they are based on nothing less than divine revelation. This conception of biblical authority purportedly sustains the hesitations of wouldbe philosophers, who believe that obeying the divine law set out in Scripture is necessary to their salvation and are afraid that philosophically grounded convictions may conflict with the requirements of true religion. Part of the task of the Treatise is to reassure them, by showing that the fruits of natural reasoning do not contradict revelation, so that philosophizing will not threaten their hope of eternal life. ³⁴

De acuerdo con esto, podemos arriesgar que esta primera razón o meta se conecta de manera directa con la tercera de las enunciadas en la carta a Oldenburg —aquella razón que se repite en el subtítulo de *TTP*, a modo de tesis nuclear del tratado:

Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicae Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse.

³³ Susan James, *op. cit.*, pp. 18-19.

³⁴ Susan James, *op. cit.*, pp. 38.

De circunstancial o contingente parece ya nada quedar aquí: este motivo nos habla de la naturaleza misma de la República, de un Estado moderno real, y de sus condiciones de funcionamiento y existencia. Por más que se quiera forzar la lectura *TTP* en calidad de panfleto de un aliado teórico de Johan de Witt, resulta muy difícil de negar este núcleo de aspiraciones transcendentales del tratado: la libertad de pensamiento es consustancial con el derecho civil por el que Spinoza aboga; de este modo, con y por él, todo el cuerpo de autoridades eclesiásticas, ya sea en la Holanda del Gran Pensionario como en cualquier otro Estado moderno, deberá, como tal, renunciar a su pretensiones sobre los asuntos temporales y públicos. Invitamos a recorrer los cinco capítulos finales de *TTP* para corroborar el desarrollo de estas últimas tesis que dan respuesta a este tercer motor impulsor del tratado.

La segunda razón que Spinoza reconoce como propulsora de *TTP* se posiciona como la más personal de todas: el filósofo quiere defenderse de las acusaciones de ateísmo. No obstante aquello, Pierre-François Moreau señala que ésta “est une question que Spinoza ne se pose pas à lui-même (...) chaque fois qu’il l’aborde, c’est sous une pression venue de l’extérieur”³⁵. En efecto, así lo comprobamos a través de diferentes fuentes que Moreau resume:

Très tôt, Spinoza est attaqué comme athée par les prédicants. (...) Blijenbergh écrira (...) que lors de leur unique entretien (en 1665), Spinoza a développé devant lui une conception politique de la religion. Dans des termes différents, Saint-Évremond, qui l’a rencontré entre 1665 et 1670, en a retenu que selon Spinoza Dieu a opéré les miracles pas des voies naturelles et a « ordonné la religion pour faire observer la justice et la charité, et pour exiger l’obéissance ». (...) En 1665, à l’occasion d’une querelle pour le remplacement d’un pasteur, certains habitants de Voorburg dénoncent Spinoza comme « un athée qui se moque de toutes les religions et un être nuisible dans cette république ».³⁶

³⁵ Cfr. Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 105.

³⁶ Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 34.

Para la época, las acusaciones de ateísmo no eran solo simbólicas, no quedaban en las meras palabras: se encarnaban en condenas efectivas y cruentas. La «tolerante» Holanda de entonces conoció al menos dos casos célebres: el de Adriaan Kerbagh, condenado a diez años de prisión y muerto durante el primero, y el del editor de *Vie de Philopater*, de Johannes Duijkerius. De todos modos, cabe preguntarse, por supuesto, qué entendía Spinoza por ser “ateo”.

Para empezar a responder, proponemos remitirnos a las palabras del propio filósofo en la magistral carta a Jacob Ostens de principios de 1671:

Solent enim Athei honores, & divitias supra modum quaerere, quas ego Semper contempsit, ut omnes, qui me nôrunt, sciunt.³⁷

Y en esa misma carta, apenas más adelante, en un giro retórico excepcional que prepara más para la comprensión que a la conmiseración, remata:

An, quae, ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo, ut talem, amandum? & quòd in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit? porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem, & impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? & denique quòd unusquisque proximum suum amare debet, & mandatis summae potestatis obedire?³⁸

Esto es, Spinoza señala que él no solo está de acuerdo con el principio de obediencia máxima y amor a Dios y al prójimo que las religiones enseñan —sostiene, además, que él mismo afirma ese principio; los capítulos 14 y 15 de *TTP*, particularmente, son una patente muestra literaria de esto.

³⁷ “Suelen los ateos honores, y riquezas de sobremanera buscar, los que yo siempre desprecio, y todo, quienes me conocen, saben.” Cfr. *Epistolae*, XLIII, G IV:219.

³⁸ “¿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 solo 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 necedad y de la impotencia es la misma necedad; y, finalmente, que cada uno debe amar a su prójimo y obedecer los mandatos de la suprema autoridad?” Cfr. *ibidem*, 220 y ss. Traducción de Atilano Domínguez.

Ahora bien, notemos que esta autodefensa contra las acusaciones de ateísmo Spinoza las prepara desde un suelo práctico (moral), y no especulativo (metafísico): no era correcto denominarlo “ateo”, porque no llevaba ni proponía una vida como la de los ateos. De ahí que Moreau concluya que, para Spinoza, “plus qu’une position philosophique, l’athéisme est pour lui une conduite éthique et ce n’est pas la sienne”³⁹. Este movimiento discursivo resulta, así, de una astucia exquisita por parte del filósofo, porque él sabe bien que se lo acusa de ateo, principalmente, por la concepción de Dios que defiende en términos especulativos, metafísicos.⁴⁰

Si bien cualquiera de estas tres razones reconocidas detrás de *TTP* podríamos comprenderlas dentro de «un pensamiento filosófico» general, acaso quepa distinguir que las dos primeras demuestran un cariz un tanto más *teológico* que el último, que, a primera vista, se presenta como el más *político* –lo cual, según lo recién expuesto (y en concordancia con lo que habíamos detallado *supra*), dividiría a su vez el tratado en los dos grandes bloques que, como vimos, Spinoza señala en el prefacio a la obra: el bloque *teológico* (capítulos del 1 al 15) y el bloque *político* (capítulos del 16 al 20); el «suelo franco», la articulación orgánica o la mediación entre ambos la encontraríamos, como ya lo indicara Sylvain Zac⁴¹, en el estudio de del sentido las Escrituras.

³⁹ Cfr. Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁰ En *TTP*, VI G III 87, Spinoza sostiene que afirmar la realidad de un milagro (es decir, de un fenómeno producido en contra de las leyes universales de la naturaleza) conduce al ateísmo: *Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeter num per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam ejusque leges esset, & consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret, & ad Atheismum duceret*. Como señala Lorenzo Vinciguerra: con posturas defendidas semejantes, “el problema del supuesto ateísmo de Spinoza adquiere otro sentido: no es Spinoza quien es ateo, sino los teólogos”; en *La semiótica de Spinoza*, VII, n.10, p. 154. Richard Popkin, por su parte, enriquece aún más este punto al poner aquel uso del término “ateo” en su correcto contexto histórico: “(...) the term “atheist” in the late sixteenth and early seventeenth centuries is used pejoratively and does not really describe anybody’s position if the “atheist” were supposed to have denied God’s existence and the Judeo-Christian picture of the nature and destiny of man.” En *op. cit.*, p. 221. Contrasta con esto otro aporte de Moreau: “(...) à l’âge classique, l’accusation d’athéisme porte moins sur la question de l’existence de Dieu que sur les médiations entre Dieu et les hommes ; peu importe qu’un philosophe considère Dieu comme créateur ou principe du monde, il sera traité d’athée si on peut soupçonner de remettre en question les lois que Dieu donne aux hommes, les intermédiaires par lesquels il leur parle ou les suave –les prophètes, le Christ–, enfin les jugements, punitions et récompenses qu’il leur réserve (...)” En *op. cit.*, p. 105. Por otro lado, Ferdinand Alquie resuelve la cuestión al simplificarla abruptamente en una comprobación tan empírica como nominalista: “Il nous suffit de lire la première partie de l’Ethique, intitulée : « De Deo », pour savoir que Spinoza n’était pas athée.” En *Le rationalisme de Spinoza*, p. 5. Para un desarrollo histórico más detallado sobre este punto, véase *nuestra Muestra 4*.

⁴¹ De hecho, Sylvain Zac extrema esta posición cuando distingue en la estructura interna de *TTP* tres partes (cfr. *op. cit.* pp. 10-11): los primeros seis capítulos del tratado serían “la partie polémique de l’ouvrage”, mientras que los últimos seis, aquellos que exponen “les conséquences politiques qu’on peut tirer de l’Écriture”; los capítulos medios,

aquellos dedicados a la exposición y a la aplicación explícita del método hermenéutico “philologique, historique et critique” allí inventado por Spinoza, “font pour ainsi dire la jonction entre les deux parties”.

GD-2022-06357897-UBA-DME#FFYL

CAPÍTULO III

LEER LA BIBLIA

plane, & sine ambagibus profiteor,
me S. Scripturam non intelligere¹
SPINOZA, *Epistolae*, XXI, G IV 126

§18. Al promediar el prefacio de *TTP*², Spinoza resume cuáles son las consecuencias reales que lo desvelan de aquella configuración socio-histórica contemporánea descrita en el capítulo anterior:

Cum haec ergo animo perpenderem, scilicet lumen naturale non tantum contemni, sed a multis tanquam impietatis fontem damnari, humana deinde commenta pro divinis documentis haberi, credulitatem fidem aestimari, et controversias Philosophorum in Ecclesiâ, et in Curiâ summis animorum motibus agitari, ac inde saevissima odia, atque dissidia, quibus homines facile in seditiones vertuntur, plurimaque alia, quae hic narrare nimis longum foret (...)³

La *razón* despreciada y condenada por presuntamente impía; la *fe* rebajada a credulidad; las fantasías especulativas de teólogos y predicadores y políticos usurpadoras del lugar de las *enseñanzas divinas*: esa sinergia incandescente, insalubre, supersticiosa, no puede sino desembocar en represión de la libertad de pensar y de obrar, en odios mutuos entre colectivos religiosos o sociales, en sedición política, en la destrucción del Estado desde sus mismas bases.

¹ “llanamente, y sin ambigüedad, declaro que yo la Sagrada Escritura no comprendo.”

² Cfr. *TTP*, *praefatio*, G III 9:15 y ss.

³ “Estos son, pues, los pensamientos que me embargaban: que la luz natural no solo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe; que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte; y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición, y otras muchísimas cosas, que sería demasiado prolijo enumerar aquí.” Traducción de Atilano Domínguez.

A la luz de lo expuesto más arriba, estamos ahora en condiciones de comprender por qué, frente a un escenario tan desalentador, Spinoza se propone (re)leer, y de una nueva manera, la Biblia:

(...) oriri animadverterem: sedulo statui, Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare, nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edocerer. Hâc igitur cautione Methodum Sacra volumina interpretandi concinnavi (...) ⁴

De esta suerte, el fin inmediato del método exegético inventado por Spinoza, y por el cual él se propone visitar las Escrituras, se concentrará en determinar, dentro de lo posible, el *sensus genuinus* de ellas, en ellas –se enfocará menos en agotar todas las interpretaciones posibles de una materialidad textual que en explicar el sentido implicado en y por las configuraciones materiales que constituyen un discurso.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese método de interpretación que, de acuerdo al filósofo, no solo es *análogo* al de explicación de la naturaleza, sino que, además, es la vía tan *cierta* como *única* para leer las Escrituras⁵? Spinoza lo expone *in extenso* en *De interpretatione Scripturae*, el séptimo capítulo de *TTP*.

⁴ “A la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad. Guiado por esta cautela, elabore un método para interpretar los sagrados volúmenes.” Traducción de Atilano Domínguez.

⁵ Estas tres características del método aparecen explícitamente enunciadas en el tratado: “(...) methodum interpretandi Scripturam haud differre a método interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire” (cfr. *TTP*, VII, G III 98:10) y “hanc viam non tantum certam, sed etiam unicam esse” (cfr. *op. cit.*, G III 98:30). Lamentablemente, no contamos con el espacio suficiente en esta tesina para desarrollar como se requiere aquellas tres propiedades. Y si bien algo al respecto deberemos revisar más adelante, 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 irreconciliables entre la manera de leer la Biblia propuesta y practicada por Spinoza, y aquellas defendidas por la tradición rabínica, por Maimónides, por Alfakar, por Ibn Ezra, por Richard Simon, por las corrientes cabalísticas, por las instituciones cristianas, por Hobbes, por La Peyrère, y por uno de los amigos íntimos del filósofo, Lodewijk Meijer. Al respecto, también resultan iluminadores 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*.

§19. El método constaría de dos momentos, conectados deductivamente, y trabados por 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 aceptaba: que toda enseñanza o conocimiento que le imputemos a la Biblia sea extraído de ella, y solo de ella (*ab ipsa Scriptura sola*)⁶. Es decir, no debemos atribuirle a las Escrituras nada que les llegue por autoridades en verdad externas y ajenas, como habrían hecho siempre los rabinos, los judíos peripatéticos, y los predicadores y teólogos cristianos con sus dogmas, preconceptos y delirios especulativos. En otras palabras, *Scriptura Scripturae interpretres* —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 “Scriptura sola”.

Al respecto, Sylvain Zac nos explica qué debemos entender por la palabra “interpretación” cuando Spinoza habla de ella en relación a éste, 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 (...) ⁷

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

⁶ “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 Susan James, *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 Steven Nadler, *op. cit.*, p.125.

⁷ En Sylvain Zac, *op. cit.*, pp. 33-34.

interpretación⁸. Nancy Levene, por su parte, resalta otro cariz en el uso espinosista de esta palabra clave –el cual, a su vez, 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.⁹

Es decir, *interpretar* en verdad excluye *a priori* encontrar en lo interpretado contenidos que confirmen nuestros prejuicios, nuestros intereses o deseos; esto nos hace pensar que un método como éste, resultaría incluso efectivo contra fenómenos como las *fake news*.

Por más próximo que, en términos generales, el método espinosista de lectura aparente estar respecto de la hermenéutica de la ortodoxia holandesa de la época, Spinoza se planta al mismo tiempo contra ella, y de una manera muy particular. A diferencia de la posición 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 es tan incomprensible como absurdo y, también, supersticioso¹⁰. De ahí que el método del filósofo se cualifique de “crítico y activo” por emplear la razón como *herramienta* de lectura –pero no como *norma*, lo que a su vez lo aleja de su amigo Lodewijk Meijer y de Maimónides, para quienes las enseñanzas de la Biblia debían ser aceptadas o rechazadas luego de ser contrastadas con los correspondientes contenidos proposicionales probados por la «luz natural». En esto último, además, Spinoza se acerca bastante a los practicantes de la *Remonstrantse Broederschap*, aunque desarrollar en verdad ese punto cae muy por afuera de los límites de nuestro trabajo¹¹.

⁸ Cfr. Steven Nadler, *op. cit.*, pp.137-138.

⁹ Nancy Levene, *Spinoza's Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, p. 117.

¹⁰ Cfr. *TTP*, VII, G III 112-113 y ss; XIII, G III 167 y ss.

¹¹ Cfr. Susan James, *op. cit.*, pp.141 y ss.

De esta suerte, lo que el método espinosista entonces promete es, en primer lugar, alejarnos de los *prejuicios* de los teólogos (dentro de los cuales también caen todas las otras técnicas de lectura), prevenirnos de las *invenciones* humanas transfugueadas como divinas, y hacernos *conocer* con certeza lo que las Sagradas Escrituras verdaderamente enseñan¹².

Observación. Respecto del método de Spinoza, de sus supuestos y de sus consecuencias, nos enfrentamos con una dialéctica del tipo «el huevo y la gallina» que aqueja a la filosofía Moderna, al menos desde Descartes hasta Hegel: ¿el método es anterior a la filosofía que lo aplica? La verdad de la que nace el método, ¿se halló por el método? ¿El método es innato? ¿O la filosofía es el método? Etcétera.

La *condición* para aplicar la versión espinosista del método de *Scriptura sola*—que, como a continuación se explicitará, aborda la Biblia como un objeto de estudio científico-literario— se encuentra en la afirmación de que las Escrituras son 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 hombres¹³. Ahora bien, si aguzamos la lectura, esa afirmación parece ser, en realidad, *consecuencia* de la aplicación de este método, tal como deberíamos comprenderlo desde el capítulo octavo de *TTP*. Sin embargo, el tratado, para funcionar, necesita desde antes de comenzar suponer la verdad de aquella afirmación: es el mismo Spinoza quien en el prefacio (G III 9:30 y ss.) nos comunica que aplicó éste, el método exegético por él inventado, 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 la Escritura no deben asumirse por adelantado (como suelen hacer tanto los judíos como los católicos), sino que deben ser derivados de ella (GIII 9:10); y así, *ad infinitum*.

¹² “Ut autem ab his turbis extricemur, & mentem a praejudiciis theologicis liberemus, nec temere hominum figmenta pro divinis documentis amplexamur, nobis de vera methodo Scripturam interpretandi agendum est, & de eadem disserendum: hac enim ignorata nihil certò scire possumus, quid Scriptura, quidve Spiritus Sanctus docere vult.” Cfr. *op. cit.*, VII, G III 98:10.

¹³ Cfr. *op. cit.*, XII, G III 166:15 y ss.

A pesar de sus estrechos y prejuiciosos límites epistemológicos, Carlos Morales logra percibir aquello. 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 dogmático libro sobre *TTP*, lo expondrá desde el capítulo XII del tratado –y no desde el VII¹⁴.

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 aplicado el suyo en realidad desde el principio, sino que se habría valido de otros dos métodos, de otras dos técnicas exegéticas, diferentes, y de fuentes distintas:

At the start (...) he simply employs two standard hermeneutic techniques. Like the Jewish commentators whose works he had studied at school, and the Christian theologians with whom he is now engaging, he first assembles and compares biblical passages that are relevant to his chosen theme. When their meaning is less than transparent, a second technique comes into play—that of examining the original Hebrew meanings of problematic words or phrases. Here Spinoza aligns himself with a Dutch Protestant heritage that was itself to some extent indebted to Jewish textual scholarship.¹⁵

Otra alternativa de escape, diferente, la encontramos en la propuesta hegelianizante de Warren Montag, deudora de una antigua lectura de Pierre Macherey:

¹⁴ Cfr. Carlos Morales, *Baruch Spinoza. Tratado Teológico-Político*, p. 150.

¹⁵ Susan James, *op. cit.*, pp. 44-45. La imputación de Strauss relativa al uso de la razón como *norma* para la exégesis de los milagros, pero de la *Scriptura sola* para la de la profecía, quizás sirva de respaldo para esta lectura de James; cfr. Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, pp. 145-147. Y si se nos permitiese potenciar la explicitación de esta contaminación de técnicas de lectura en un solo tratado, podríamos citar incluso a Wout Jac. Van Bakkum: “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 “Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus”, p. 141.

Spinoza rejects the notion of a method prior and therefore external to the process or activity of knowledge itself. (...) There are no starting points and therefore no need for preliminaries or prolegomena: thinking and knowledge have always already begun. Method is only a reflection (the idea of the idea) of what is already know.¹⁶

No anotamos todo esto con una voluntad en absoluto descalificante o cancelatoria, sino *aporética*: interpretamos aquellos *problemata* como un camino hacia una *posible* arqueología de los presupuestos exegéticos y metafísicos sobre los que descansa el tratado. Si la actitud epistémica de Spinoza que derivamos de 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 así como que *la filosofía es el método*, habría sido un hegeliano antes que el propio Hegel. Ahora bien, si es el caso lo que Susan James afirma, entonces no solo Spinoza habría, de un modo muy sutil y subrepticio, traicionado sus propios propósitos, sino que, además, gran parte del trabajo que a continuación desarrollemos, probablemente sea incorrecto, y, por lo tanto, en un futuro debemos revisarlo o rehacerlo por completo.

Sobre este horizonte, Richard Popkin es determinante respecto del vínculo entre metafísica y exégesis espinosistas:

(...) 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 than based upon them.¹⁷

Retomaremos estos puntos señalados por Popkin en el quinto capítulo de nuestro trabajo, a la hora de desarrollar los análisis de las *Muestras* con los casos elegidos para estudiar el traducir espinosista.

¹⁶ Warren Montag, *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, p. 2.

¹⁷ Richard Popkin, "Spinoza and the Bible Scholarship", pp. 403-404.

§20. El «primer momento» del método¹⁸ concierne a lo que podríamos pensar como las *condiciones técnicas de posibilidad de una lectura* correcta, autónoma, objetiva de la Biblia.

Como ya señalamos, Spinoza insiste en que el método de interpretación de la Escritura conviene en lo *analítico* con el de explicación de la Naturaleza. Éste, desde una *historia natural*, es decir, desde datos empíricos seguros recolectados en una observación experimental y controlada, infiere las definiciones de las cosas naturales que son sus objetos de estudio; aquél, el método exegético espinosista, procederá de la misma manera: deberá producir una *historia* verídica (*sincera historia*) de la Escritura, un grupo orgánico de *datos* y *principios* ciertos (*data et principia certa*), y de ahí deducirá (en calidad de verdadera consecuencia lógica) «la mente de» sus autores (luego Spinoza agregará a ésta “la mente del Espíritu Santo”). Sylvain Zac comenta qué quiere significar Spinoza aquí con el término “historia”:

Spinoza prend ici le mot « histoire » dans le sens étymologique du mot grec : ἱστορεῖν veut dire s’enquérir ; ἱστορία signifie recueil de faits, choses constatées ; le mot « histoire naturelle » signifie une documentation sur les faits de la nature opposée à leur interprétation, objet de la science à proprement parler. Francis Bacon emploie le mot « histoire » dans un sens voisin (...) ¹⁹

Y Levene explica qué son aquellos *data*:

(...) the “data” in question are everything that we require for reconstituting the text’s meaning (...) ²⁰

¹⁸ Su exposición comienza en *TTP*, VII, G III 100 y se extiende al menos por dos páginas.

¹⁹ Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 28.

²⁰ Nancy Levene, *op. cit.*, pp. 118.

Lo que incluiría, como en un momento comprenderemos, una investigación de los usos de la lengua hebrea, una catalogación omnicomprendensiva de las declaraciones de los profetas, una historia de cada Libro Sagrado y de cada uno de sus autores.

Por último, Nadler indica qué son aquellos principios de la Escritura:

(...) its “principles” [are] the teachings its authors intended to convey (...) ²¹

Y ellos serán los protagonistas de la segunda y última parte de esta técnica espinosista de lectura.

De esta suerte, todo este primer momento del método se concentra, entonces, en las condiciones de producción de esa *historia verídica* de la Escritura —es decir, en palabras de Spinoza: en la manera por la cual obtener los *data*, y derivar los principios que la constituyen.

Por la regla universal de lectura de la Biblia (*véase* §19), esos datos y principios no pueden salir sino de la propia Escritura —y luego «se volverán sobre ella» para permitirnos conocer, de manera objetiva y autónoma, su sentido correcto, sus verdaderas enseñanzas. De ahí que Spinoza, cuando determina *cómo debe ser* esa historia de la Escritura, *qué debe contener*, detalle los siguientes tres aspectos:

1. **Una historia del hebreo.** Este primer paso, el filológico, resulta ineludible, dado que el hebreo es tanto la lengua (*lingua*) en la que fue escrito el *Antiguo Testamento* como aquella en la que habrían hablado cada uno de sus autores —incluso los del *Nuevo Testamento*, que, si bien no está escrito en hebreo, sí contiene, como con exactitud apunta Spinoza, hebraísmos por doquier.

²¹ Steven Nadler, *op. cit.*, pp. 133.

Cumplir (dentro de lo posible²²) con este primer paso viabilizaría, según el filósofo, investigar todos los sentidos (*omnes sensus*) que puede admitir una frase bíblica de acuerdo a los usos de la lengua de su autor. Por supuesto, esto demanda algo no menor del exégeta: un conocimiento profundo del hebreo –vocabulario, un saber sobre su gramática, sobre sus *trópos* y sus figuras retóricas frecuentes, sobre su ortografía, y sobre muchos aspectos más. Spinoza ejercía con admirable soltura estas competencias lingüísticas: sabemos que el paso durante su juventud por la Etz Hayyim, en Kahal Kadosh Talmud Torah²³, en Ámsterdam, si bien no lo convirtió en un experto en tradición oral rabínica (Spinoza nunca alcanzó los niveles más altos del *curriculum* de la escuela)²⁴, sí lo nutrió con intensidad en el

²² Spinoza reconoce que una historia del hebreo no puede ser, para nadie, jamás completa, dado que poseemos muy poco de los elementos necesarios para producirla: los antiguos no nos legaron ningún diccionario, ninguna gramática, ninguna retórica; de la lengua se conservaron solo unas pocas partes y unos pocos libros; en la noche del tiempo se perdieron muchísimas palabras, y muchas de las que quedaron en las Sagradas Escrituras tienen sentidos o bien desconocidos o bien harto discutibles. Cfr. *TTP*, VII, G III 106:15 y ss.

²³ “(...) in 1616, (...) Beth Jacob and Neve Shalom instituted the Talmud Torah Society. This was an educational brotherhood initially devoted to providing instruction for the sons of families who could not afford to hire private tutors. The society set up a school, which, after 1620, met in a house it was able to rent next door to the Beth Jacob synagogue on the Houtgracht. In 1639, when the congregations merged, the united Talmud Torah community was given as a gift that house and the one next to it for their school, also called Talmud Torah. (...) It was this school, a relatively short walk from his house across the canal and down the other side, which Spinoza started attending around 1639. (...) In 1637, a second educational society was founded, Ets Chaim. At first this was intended to be primarily a scholarship organization. It was devoted to raising enough capital to generate the interest that, supplemented by donations, could provide stipends for the more gifted students and allow them to continue their education at the higher levels. However, Ets Chaim soon began to function as a Talmudic college for older boys, and it was responsible for the formal training of rabbis.” En Steven Nadler, *Spinoza. A life*, pp. 61-62. “La educación recibida por Bento es la de un joven marrano de familia pudiente. Estaba destinado a la profesión mercantil, pero ello no excluía el estudio fundamental del hebreo, la Biblia y la doctrina religiosa de su pueblo en ella fundada. En 1637, se crea la escuela “El árbol de la vida” (*Ez Schajim*) para iniciar en el judaísmo a los jóvenes de la comunidad. La enseñanza que impartían los rabinos estaba dividida en siete clases, que abarcaban desde los fundamentos del idioma hasta las cimas del Talmud; de modo que las últimas clases solo se daban a los que, habiendo cumplido los trece años, querían dedicarse a los estudios rabínicos. Bento no siguió estos últimos como sabemos por la historia de la escuela *Ez Schajim*. Pero sí recibió de ésta las bases para el conocimiento exacto del hebreo y de la Biblia. No hay que sobreestimar, pues, la preparación talmúdica de Spinoza.” En Carl Gebhardt, *Spinoza*, p. 24. “Cada uno de los siete cursos que comprendía el ciclo escolar estaba encomendado a un maestro especial y disponía de aula propia. En el primero, se comenzaba la enseñanza de la lectura y la escritura del hebreo. En el segundo, se estudiaban ya algunos fragmentos del Pentateuco. En la clase siguiente, los alumnos aprendían los cinco Libros de Moisés, en hebreo. En el cuarto grado se les enseñaba a traducir textos del Pentateuco y de los Profetas al español, idioma corriente en los hogares de los alumnos. De otro carácter era ya el estudio en el quinto curso, que abarcaba los comentarios de Raschi, el exégeta judío francés del siglo XI, y de otros eruditos de la Edad Media. Gramática hebrea, el Talmud, redacción del hebreo en prosa y en verso, eran las asignaturas del sexto curso. En el último, los textos más difíciles de la dialéctica talmúdica y sus correspondientes glosarios adiestraban a los alumnos en las sutilezas del razonamiento, en minucias de adquisición lógica.” En León Dujovne, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, I, p. 69.

²⁴ “There is no doubt that Spinoza attended the Talmud Torah school up through the fourth grade, until he was about fourteen. It used to be nearly universally assumed that he also trained for the rabbinate and thus attended the

conocimiento de la naturaleza de la lengua sagrada, en la lectura y traducción de las Escrituras, y le abrió el camino a los grandes comentadores, como Rashí o Abraham Ibn Ezra²⁵. La aplicación de este *corpus* de saberes personal se despliega, como lo comprobaremos en el análisis de las *Muestras* en el quinto capítulo de este trabajo, a lo largo de *TTP*—y un continuo estudio de las Escrituras no solo lo evidenciamos en el tratado por la profundidad de los abordajes que el filósofo ejecuta sobre la Biblia, sino que, además, Spinoza se encarga de explicitárnoslo en más de una ocasión²⁶.

- 2. Una categorización temática de las declaraciones en cada libro Sagrado.** El paso siguiente —casi un ejercicio de retórica clásica— consiste en un acopio y una clasificación: exige recoger las declaraciones (*sententiae*) de cada autor de cada libro de la Biblia, y agruparlas según algunos temas principales (*ad summa capita*)²⁷: quién dijo qué sobre *la naturaleza de Dios*,

upper levels of the school. (...) There are, however, good reasons for doubting that Spinoza's Jewish education went past the fourth (or, at most, the fifth) grade, and thus that he ever studied to be a rabbi. (...) Spinoza must have excelled in his studies, acquiring both a command of the Hebrew language — sufficient to allow him later to write his own Hebrew grammar — and a deep knowledge of the Bible and of important rabbinical sources.” En Steven Nadler, *op. cit.*, pp. 64-65

²⁵ “El estudio de la Biblia lo llevó a las obras de los comentadores judíos y entre éstos aprendió a estimar, en primer término, a Abraham ibn Ezra, quien debe haberle despertado las primeras dudas sobre la unidad del Pentateuco, lo que puede haberlo movido al examen crítico de las Escrituras. Lo mismo Gersónides, al señalar las discrepancias de la cronología bíblica. En Maimónides, que aún, como escolástico judío, la Biblia y la concepción aristotélica del mundo, se encuentra Spinoza con el más grande filósofo de su pueblo. También conoció al tardío filósofo judeo-español Jasdai Crescas.” En Carl Gebhard, *op. cit.*, p. 25. “En las aulas del “Árbol de las vidas” aprendió Baruj Spinoza el hebreo que tan provechosamente hubo de utilizar en su Tratado Teológico-Político; en esas mismas aulas alcanzó conocimientos que más tarde le sirvieron para familiarizarse con la obra de Maimónides, cuyo método se apropió en parte y cuyas conclusiones exegéticas criticó duramente; con la de Ibn Ezra, el autor de esos *comentarios* que celebra, y con la de todos los “judíos antiguos”, en cuyos escritos se complace en señalar el preludio de su propia doctrina expuesta en la primera parte de la *Ética*. (...) En sus años de escolar, junto con conocimientos del hebraísmo antiguo y medieval, adquirió Spinoza el hábito de estudiar con dedicación.” En León Dujovne, *op. cit.*, I, p. 70.

²⁶ Cfr. *TTP*, IX, G III 135:10: “Quin addo me nihil hic scribere, quod dudum & diu meditatam non habuerim, & quanquam a pueritia opinionibus de Scriptura communibus imbutus fuerim, non tamen potui tandem haec non admittere.” Y también, *op. cit.*, 139:5: “At si quis roget, unde haec noverim? respondeo, quia ipsa apud antiquissimos Scriptores, nempe in Bibliis saepe reperi, nec tamen eos posterius imitari voluerunt, quae unica est causa, unde in reliquis linguis, quamvis jam etiam mortuis, tamen verba obsoleta noscuntur.” Encontramos, además, una manifestación similar en *Epistolae*, XXI, G IV 126: “Quod verò me spectat, quia planè, & sine ambagibus profiteor, me S. Scripturam non intelligere, licet aliquot annos in eâ insumpserim (...)”

²⁷ Anota Leo Strauss, en *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 segunda condición el principio exegético fundamental: *Scriptura Scripturam interpretans*? Pues, ¿de dónde salen esos «temas» (*summa*) de acuerdo a los cuales van a agruparse las declaraciones de los autores de los libros de

GD-2022-06357897-UBA-DME#FFYL

o sobre *la providencia*, o sobre *qué es lo justo y lo bueno*, por ejemplo. Reconocemos en ésta una antigua práctica de coleccionar *sententiae* bajo *loci communes*. Podemos leer a Spinoza proceder de ese modo cuando se encarga de la expresión “רוח אלהים” en el primer capítulo del tratado (G III 21:30 y ss); volveremos sobre ese caso a lo largo de la *Muestra 2*.

Una vez resuelto lo anterior, el exégeta habrá logrado establecer un marco de referencia para la interpretación de cada pasaje bíblico. Así, el siguiente paso consistirá, dentro del horizonte delimitado por aquel marco, tomar nota de aquellas declaraciones que son o bien ambiguas (*ambiguae*) u oscuras (*obscurae*) o bien que contradicen (*repugnare*) a otras.

Llegado a este punto, Spinoza nos señala algo que se traba como fundamental en su propuesta de lectura: que una declaración sea considerada “clara” (*clara*) u “oscura”, en este contexto exegético, nada tiene que ver con la verdad (o falsedad) de esa declaración o con nuestro acceso a ella; esto es, no significa que el contenido que la declaración expresa sea fácil (*facilis*) o difícil (*difficilis*) de percibir por la razón (*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 sentencia sea *clara* quiere decir que su sentido (*sensus*) se desprende fácilmente de su contexto; en cambio, una sentencia *oscura* es aquella cuyo sentido, por alguna razón objetiva (es decir, por una suerte de *de iure* «histórico»²⁸, no por una falencia del sujeto lector), se nos escapa²⁹.

las Escrituras? ¿Son producto de una inducción o «salto creativo» (abducción) desde las *sententiae* recolectadas? ¿O serán acaso una proyección sobre los textos de algunos muchos preconceptos del exégeta? Esto recuerda la intempestiva advertencia, casi escéptica, que Spinoza lanza sobre Oldenburg, *que no puede explicarse con categorías europeas un texto oriental*: “Loca denique Euangelii Johannis & Epistolae ad Hebraeos iis, quae dixi, repugnare credis, quia Linguarum orientalium phrases Europaeis loquendi modis metiris, & quamvis Johannes suum Euangelium Graecè scripserit, hebraizat tamen.” En *Epistolae*, LXXV, G IV 315:30.

²⁸ Desde G III 106:10, Spinoza apunta las dificultades (que determinan 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 solicitarse 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, como ya indicamos, podemos trazar una *historia completa* del hebreo, y carecemos de las *competencias lingüísticas* para construir frases en ellas; nos vemos 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.

²⁹ En la *Muestra 1*, desarrollaremos con mayor detalle esta suerte de «sentido sincategoremático». Véase §34.

GD-2022-06357897-UBA-DME#FFYL

En esto Spinoza se diferencia, como señalamos *supra*, de otros exégetas bíblicos próximos, como Maimónides o su amigo Meijer, para quienes la razón (o “la luz natural”) funciona menos de herramienta que de norma en la interpretación de las Sagradas Escrituras. Por eso el filósofo insiste en que, a la hora de leer y de buscar el verdadero sentido (*verus sensus*) de una frase, debemos no dejarnos influenciar por nuestros prejuicios (*praejudicia*) ni por la verdad de las cosas (*rerum veritas*) que son: si el sentido correcto de una frase contradijese los contenidos de la razón, no por eso hay que desecharlo; 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 a la perspectiva del filósofo, a dos esferas diferentes del conocimiento humano³⁰. De ahí que Spinoza, a través de este método de interpretación, busque una lectura efectivamente *autónoma*: independiente tanto de cualquier dogma como de todo prejuicio o filosofía, sea ésta verdadera o no³¹. Es entonces cuando cobra completo vigor el *dictum* de trabajo exegético que Spinoza enuncia axiomáticamente en este capítulo del tratado:

De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus.³²

El sentido es el objeto de estudio del método de interpretación; la verdad de las cosas, el de la filosofía. Y acaso no sea necesario ser un filósofo espinosista para ser un buen exégeta.

Durante la exposición de este aspecto de la historia de la Escritura (el segundo de los que abarcan *las condiciones técnicas de posibilidad* de una lectura adecuada de la Biblia), Spinoza nos instruye específicamente en la manera *correcta* de leer: debemos defender el

³⁰ Esta columna conceptual de *TTP*, ya aparece enunciada en el prefacio. Cfr. G III 10:30 y ss. Henri Meschonnic, junto con Christopher Norris, estaría entre quienes defienden que Spinoza, “inventor de la historicidad radical del sentido”, fue el primero en establecer una separación real entre *sentido* y *verdad*, entre *sentido verdadero* (inteligibilidad) y *verdadero sentido* (historicidad). Cfr. *Spinoza poema del pensamiento*, pp. 148, 226 y 285.

³¹ Respecto de esta acepción del ideal de autonomía, cfr. Jacqueline Lagrée, “La citation dans le *Traité Theologico-Politique*”, p. 107 y ss.

³² “Así solamente del sentido de las oraciones, no de su verdad nos encargaremos.” Cfr. *TTP*, VII, G III 100:10.

sentido *literal* (*ex literali*) de una sentencia, siempre. Se procederá a interpretar un texto según el sentido *metafórico* (*metaphorice*) sólo cuando una frase, no obstante ser conforme con la verdad de las cosas, entre en conflicto con los *data* y los principios inferidos de las Escrituras. Y si no puede resolverse la contradicción en el plano de la metáfora, el exégeta debe *suspender el juicio* (*judicium suspendere*) frente al sentido de la sentencia en cuestión –se la declara «ininteligible» (véase §35).

En esto último también se distancia abismalmente Spinoza de Maimónides: para el rabí cordobés, cada pasaje o palabra de la Escritura comportaba dos sentidos: uno *exotérico*, el literal, al que cualquier feligrés puede acceder; y otro *esotérico*, el alegórico, al cual recurrir si el sentido literal de la Escritura contradijese una verdad filosófica demostrada, aquel sentido que solo es comprensible por los verdaderos filósofos –quienes se encargan no solo de la racionalización ética, sino también (y sobre todo) de los pensamientos especulativos³³. Al respecto, Spinoza razonará que, si la Biblia solo vale por la obediencia moral a la que obliga, es decir, si está dirigida a disciplinar el comportamiento del *vulgus* a través de la demanda de justicia y caridad, entonces no cabe exigirle a éste algo que no puede: penetrar en «los misterios» de lecturas supernaturales de las Escrituras, como lo serían las alegóricas –y quizás tampoco pedirles que lean.

³³ Maimónides desarrolla estas posiciones con cierto detalle en la introducción a la Parte I de *Guía de perplejos*, cuando expone los objetivos de toda la obra: “(...) explicar las alegorías ocultas que encierran los Libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en una honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad.” (p. 59.) “Ya que he hablado de alegorías, formularé una advertencia y es la siguiente. Has de saber que la clave para entender todo cuanto dijeron los Profetas (¡bendita sea su memoria!) y su conocimiento verdadero, estriba en la interpretación de alegorías y su significación, y la semántica de sus expresiones.” (p. 63.) Cabe aclarar dos puntos. El primero: insistir en que, para Maimónides, tanto las frases o relatos como las palabras «sueltas» de las Escrituras son susceptibles de las lecturas literal y alegórica. Y una segunda cuestión: para el rabí, los profetas eran verdaderos filósofos, personas con un intelecto privilegiado que comunicaron conocimientos morales, científicos y metafísicos (cfr. *op. cit.*, II, capítulo 32 y ss.); de ahí que, para Maimónides, la razón fuera tanto el *instrumento* como la *norma* para interpretar las enseñanzas bíblicas: porque existiría una unidad de la verdad, *fe* y *razón* serían completamente compatibles. Como sabemos por los dos primeros capítulos de *TTP*, la posición de Spinoza respecto de los profetas es diametralmente opuesta: ellos solo fueron personas piadosas con una imaginación hartamente excitada, muy productiva; por eso no podemos extraer de sus declaraciones enseñanzas científicas o metafísicas; y, respecto de la compatibilidad entre *fe* y *razón*, entre religión y filosofía, entre texto y verdad, el holandés no se cansa de repetirnos que una no es esclava de la otra, que sus esferas son bien diferentes. Cfr. *TTP*, capítulos XIV y XV.

3. Una descripción completa de los avatares históricos de cada Libro Sagrado y de cada autor. Este tercer aspecto acaso sea el más evidentemente historicista. Respecto de cada Libro, demanda indagar: *cómo* se lo aceptó, *por qué* manos pasó, *a qué* lecturas se lo sometió, *quiénes* abogaron por su inclusión en el canon. Por último, es necesario saber *cómo* todos los libros que fueron considerados sagrados formaron, a fin de cuentas, una sola colección. Todo esto es ineludible inquirirlo, porque nuestra interpretación de los textos va a estar limitada por el grado de conocimiento que tengamos sobre el pasado de ellos. Desde esto, por supuesto, podemos empezar a discernir con más precisión la respuesta a la exigencia de una lectura *objetiva*: no hay en el método una voluntad de relativizar o subjetivar el sentido de las Escrituras; se pretende dar con un sentido objetivo³⁴ en ella, y por ella.

Respecto de los autores de los Libros Sagrados, se debe realizar una pesquisa similar: saber *cómo* vivió cada uno (costumbres y gustos, preferencias), *quién* fue (en calidad de emisor), *para quién* escribió (cuáles fueron sus receptores de acuerdo a su intención), *en qué* tiempo y lugar produjo (cuál fue su contexto histórico de enunciación), y *qué* lengua utilizó para escribir o redactar (qué código y registro real empleó). Esta nueva fase del método cobra un peso propio, porque, como apunta Steven Nadler:

Spinoza is saying that in many cases you cannot know what a person is trying to say unless you know who that person is, what he cares about, why he is writing, and to whom he is communicating.³⁵

Es decir, Spinoza sabe que clasificar textos sólo por su contenido, sin considerar los fines o intenciones de sus autores, muy probablemente no conduzca a buen puerto. El ejemplo que reúne a *Orlando Furioso*, al libro IV de *Metamorphoses* y a los relatos en *Jueces* y *2 Reyes* resulta lo suficientemente convincente: cuatro textos muy diferentes con «el mismo» contenido,

³⁴ Cfr. Steven Nadler, *A book forged in Hell*, p. 139 y ss.

³⁵ Steven Nadler, *op. cit.*, p. 136.

pero de diferentes autores y con distintos destinatarios, y, en especial, con muy distintos *fines* –el de Ariosto, literario; el de Ovidio, político; y los últimos dos, religiosos (véase §42).

El conjunto de todos estos nuevos *data* permitirá establecer cuáles de las enseñanzas bíblicas fueron *útiles solo circunstancialmente* –es decir, aquellas que tuvieron sentido exclusivamente para el grupo pensado de receptores en ese contexto histórico, y cuya fuerza pereció con ellos–, y cuáles son las «eternas»: aquellas enseñanzas que ayer, hoy y siempre tendrán vigencia en cualquier grupo social de seres humanos.

Tan solo con esta parte del método expuesta, podemos comprender por qué Richard Popkin habla del “literalistic and contextualistic method of reading the Bible” en *TTP* –y avizorar sus consecuencias:

The literalism and the contextualism led to a completely secular reading of the Bible. For Spinoza, one had to examine and study the language of the Biblical authors: the way the language was used, the circumstances under which the books were written, including the intentions of the authors. This kind of study (...) placed the Scripture clearly inside human history.³⁶

Antes de pasar al segundo y último momento de este método exegético –el cual, luego de lo anterior, podemos ya cualificarlo como “filológico” e “historicista”³⁷–, notemos que, sin un trabajo real sobre y desde «las fuentes», cualquier lectura espinosista de las Escrituras (sea la del filósofo, o bien una emprendida por nosotros) queda trunca, se vuelve completamente impracticable. Más específicamente: un acceso «de primera mano» al hebreo de la Biblia es tan

³⁶ Richard Popkin, *op. cit.*, pp. 396-397.

³⁷ Aprovechemos para notar que esta técnica espinosista de la *Scriptura sola* no excluye el empleo de herramientas lingüísticas o históricas *externas* cuando ellas son necesarias; en efecto, nos es lícito sospechar que Spinoza echa mano de ellas cada vez que quiere determinar los significados de una palabra, o precisar la cronología de una serie de hechos, por ejemplo. Con esto queremos dar a entender que el método no aboga por ningún absurdo, imposible e infructuoso «solipsismo textual».

central como ineludible —es decir, si no se cumple la condición 1 (*la historia del hebreo*), tampoco puede cumplirse la 2 (*recolección y organización de sentencias*); y si no se cumple ésta, tampoco puede cumplirse la 3 (*descripción de la historia de cada Libro y de sus autores*), y, por lo tanto, queda por completo sin efecto todo este primer momento de la lectura. De ahí que citar la Biblia —y, en especial, en su lengua *original*— o referenciarla sea, de acuerdo a este primer momento del método, insoslayable para que funcione el proyecto teológico-político desplegado por *TTP*.

A continuación, comprenderemos que (y *cómo*) el segundo momento del método —para parafrasear al mismo Spinoza (*Ethica*, I, ax. IV)— «depende del primero, y lo implica».

Observación. Creemos conveniente señalar ahora *qué no* entiende Spinoza por interpretar desde el *sentido literal* un texto bíblico. Esto nos ayudará a calibrar la distancia en la que el filósofo se situaría respecto de las posiciones de la tradición filosófica y exegética judía —encarnadas, por ejemplo, en Maimónides o en Alfakhar. Así, más adelante, evitaremos declaraciones confusas, como la siguiente, de Atilano Domínguez:

Spinoza pretende situarse en medio de dos actitudes extremas: Alfakar (sentido literal, no razón) y Maimónides (razón, sentido alegórico), Spinoza (sentido literal y razón).³⁸

La interpretación *ad litteram* para los comentaristas bíblicos dentro del judaísmo rabínico es el *p'shat* (פשוט, en hebreo), y se ubica como ordinalmente primero en el grupo de las cuatro técnicas tradicionales de exégesis de las Escrituras: le sigue *remez* (רמז), la lectura *alegórica*; en tercer lugar encontramos a *d'rash* (דרש), la *homilética* (la aplicación del texto a la vida diaria), que fija el límite de la exégesis rabínica;

³⁸ Atilano Domínguez, *Spinoza. Tratado Teológico-Político*, nota 315.

y, por último, *sod* (סוד), que corresponde a la interpretación *mística*, y es desarrollada solo por los cabalistas³⁹. Las iniciales de las cuatro forman el célebre acrónimo *PaRDeS* (פרד"ס)⁴⁰.

Las fuentes que enriquecen estas cuatro técnicas de lectura, la tradición las encuentra en el *Talmud* (la *Torah* oral), los *midrashím*, el misticismo y la filosofía. Rabí Ishmael (siglo II a.C.) fija y codifica trece reglas o *middoth* (מדות) –basadas en las siete de Hillel– a través de las cuales el *Pentateuco* es interpretado en la literatura talmúdica⁴¹. Existe, sin embargo, una suerte de «regla general», que reza así: אין המקרא יוצא מידי פשוטו, no aceptar ninguna interpretación de un pasaje que sea incompatible con el sentido obtenido de él por *p'shat* –es decir, no aceptar el producto de ninguna exégesis que resulte incongruente con el sentido más llano, más simple o más explícito del texto en cuestión⁴².

Hasta aquí, nos asalta la impresión de haber dado con una compatibilidad absoluta entre el *sensus ex literali* espinosista y el del *p'shat* rabínico; incluso aquella «regla general» parece muy fácilmente asociable con la priorización, sobre la que insiste Spinoza, de la lectura literal por sobre cualquier otra. Lo que le daría puntos de contacto, como señala Atilano Domínguez, con las posiciones de Maimónides y con la de Alfakhar. Sin embargo, entreguémosle la palabra una vez más a Sylvain Zac a fin de que profundice sobre la cuestión:

À la méthode allégorique de Maïmonide, Spinoza préfère l'interprétation littérale, celle du *p'shat* qui, dit-il, a le mérite de vouloir expliquer l'Écriture par l'Écriture, qui recherche le sens exact des mots et des phrases. Elle a l'avantage de rester docile au texte et de ne pas substituer les produits de la fantaisie à la vraie pensée des prophètes (...) Les objections que Spinoza adresse à la méthode de l'interprétation de l'Écriture, préconisée par Alphakar, sont pleines d'intérêt. Elles nous montrent que la méthode critique de l'interprétation de l'Écriture, dont nous étudierons bientôt les principes, n'a rien à faire avec la méthode classique du *p'shat* qui prétend suivre la lettre de l'Écriture (...) Il lui

³⁹ Según Philippe Cassuto, históricamente el פשט se habría correspondido con el *comentario literal*; mientras que el דרש, con la *interpretación* del texto. Cfr. *Spinoza hébraïsant*, pp. 31, 141-142.

⁴⁰ Cfr. Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo*, pp. 63 y ss.

⁴¹ Cfr. Philip Birnbaum, *A book of Jewish concepts*, pp. 331 y ss.

⁴² Cfr. Philip Birnbaum, *op. cit.*, pp. 391 y ss. Los presupuestos de este grupo de métodos de lectura rabínica se computan al menos en tres: (1) la *unidad* de la *Torah*, su coherencia semántica; (2) su *status de autoridad*, su origen en la autoría divina y (3) el *sentido pleno* de los textos que la componen (cfr. *Bemidbar Rabbah*, 13:15 y paralelos). Como es bien sabido, Spinoza se encarga de horadar esos tres supuestos a lo largo de los quince primeros capítulos de *TTP*.

reproche d'abord de ne se poser aucune question sur l'histoire du texto, d'être assuré, comme tous les rabbins, que le texto de l'Écritura nous est parvenu sans corruption et, enfin, de ne faire aucun effort, dans les cas où il propose des interprétations métaphoriques, pour respecter le caractère de la langue et la règle du contexto (...) La méthode de l'interprétation de l'Écritura de Spinoza n'a donc rien à faire avec la méthode du *p'sat*. C'est une méthode critique et historique, qui, comme la méthode expérimentale, fait appel à la fois au raisonnement et à l'observation.⁴³

Es decir, la lectura literal propuesta por Spinoza se distingue de la del *p'sbat*, fundamentalmente, en que aquella, la del filósofo, constituye un método exegético cuyos atributos son ser *crítico*, *filológico*, y, en lo esencial, *histórico* —algo que la hermenéutica rabínica parece no haber contemplado jamás. Y, a su vez, se distingue particularmente de la lectura *ad litteram* de Alfakhar: si bien este pensador insiste en apegarse al sentido literal de las palabras y oraciones, y así rechaza toda subordinación del contenido de la Escritura a una filosofía o teología (en esto habría un fuerte acuerdo con Spinoza), según Alfakhar la lectura metafórica y, antes, la literal, deben ajustarse a las afirmaciones doctrinales en la Biblia (y en eso no hay acuerdo, sino oposición diametral). El problema surge cuando, una vez determinado el *corpus* doctrinal, urge decidirse frente a casos particulares: frente a una contradicción como aquella que ocurre entre *I Samuel*, 15:29 (*Dios nunca se arrepiente*) y *Jeremías*, 18:8 (*Dios suele arrepentirse*), ¿cuándo entonces debe interpretarse el texto *ad litteram* y cuando *metaphorice*?⁴⁴

Además, operan allí otras diferencias, como ya lo señalamos y tendremos la oportunidad de profundizar en breve, el *role* de la razón en la interpretación será, para Spinoza, también diferente en contraste con aquel que Maimónides o Alfakhar le asignan.

Así, la distancia de la posición espinosista respecto de la de Maimónides o de la de Alfakhar en torno a la exégesis de las Escrituras resulta cada vez mayor —hasta rayar en lo inconmensurable.

Resta por investigar *qué* es una lectura literal, y si ella es *posible*. Y también cuáles serán los *criterios* para establecer la corrección de una lectura metafórica. Sobre ambas cuestiones, discutiremos en el capítulo siguiente, durante la *Muestra 1*.

⁴³ Sylvain Zac, *op. cit.*, pp. 20, 22 y 36.

⁴⁴ Cfr. *TTP*, XV, G III 184 y ss.

§21. Si el primer momento del método determinaba las *condiciones técnicas de posibilidad de la lectura* de la Biblia, el segundo y último⁴⁵ buscará establecer su *contenido doctrinal* (los “principios” de los que se hablaba *supra*), y en calidad de inferido deductivamente de la historia verídica de la Escritura producida anteriormente. Notemos que, solo con esto, podemos ya adelantar que este segundo momento será correlativo del primero —esto es, en definitiva, que, sin un saber penetrante del hebreo de las Escrituras, sin un acceso directo a él, el método exegético se vuelve básicamente impracticable.

Determinar el contenido doctrinal de las Escrituras equivale, para Spinoza, a investigar tanto la mente de los profetas (*mens Prophetarum*) como la mente del Espíritu Santo (*mens Spiritus Sancti*)⁴⁶. Lo que debemos entender por esto último, el filósofo lo resuelve con un *rewording* en sus clásicas fórmulas del tipo “sive”: *Scriptura, sive Spiritus Sancti mens* (TTP, VII, G III 97:5). Es decir, «la mente del Espíritu Santo» se identifica, de acuerdo con él, con las Escrituras. Ahora bien, como sabemos, Spinoza escribe *en contra* de los adoradores de la Letra (véase §17), aboga por el *sentido* de los textos Sagrados —hoy, para nosotros, escribiría contra el “imperio del significante”, digamos, contra “la tiranía del signo”, contra un régimen de codificación, total y único (véase §8). De ahí que aquella fórmula haya con probabilidad que comprenderla a través de esa clave paulina con la que Spinoza parece comulgar: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ “la letra da muerte, el espíritu da vida” (2 Cor. 3:6). En efecto, el filósofo invoca el pasaje de esa epístola del de Tarso cuando, en el capítulo XII del tratado, remata su justificación de que

⁴⁵ Su exposición comienza en TTP, VII, G III 102:15 y se extiende al menos por al menos cuatro páginas.

⁴⁶ La palabra latina “mens” puede, en ambos casos, ser traducida por otros términos menos transparentes, como por ejemplo “intención”, “sentido” o “significado”. Cfr. Susan James, *op. cit.*, p. 152, y Nancy Levena, *op. cit.*, p. 128. Preferimos “mente” para no romper en esto con la tradición hermenéutica espinosista en español.

la Escritura es *sagrada* y *divina* solo porque exhorta a los seres humanos a la práctica de la justicia y de la caridad, a la *vera religio* —es decir, solo por la mente del Espíritu Santo, y por *nada más*:

Deinde si secundum illud Apostoli in 2. Epist. ad Corinth. cap. 3. vers. 3. Dei Epistolam in se habent non atramento, sed Dei Spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carnis cordis scriptam, desinant literam adorare & de eadem adeo esse solliciti.⁴⁷

Por lo tanto, la mente del Espíritu Santo es la Escritura en cuanto un determinado *sentido*, en tanto el contenido de cierto *mensaje* —el mensaje que incita a los seres humanos a vivir de un modo universal, *catholice*, de acuerdo a la obediencia del amor a Dios y al prójimo —que, en efecto, se reduce al *imperativo* mosaico “amarás a tu prójimo como a ti mismo”⁴⁸. Y, además, es únicamente por ése, su contenido moral, por lo cual puede afirmarse que las Escrituras son *sagradas* y que Dios es su *autor*; es decir, contrario al dogma de cualquier religión del Libro, *no todo* en ellas es sagrado —y tampoco ellas son sagradas *porque* Dios sea su autor, sino al revés⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. *TTP*, XII, G III 162 y ss. “Por otra parte, si, de acuerdo con lo que dice el Apóstol en 2 *Corintios*, 3, 3, tienen en sí mismos la carta de Dios, no escrita con tinta, sino con el espíritu de Dios, y no sobre tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón, que dejen de adorar la letra y de inquietarse tanto por ella.” (Traducción de Atilano Domínguez.) Esta distinción y esta jerarquización paulinas entre *letra* (o “libros”) y palabra de Dios (o “espíritu”) son, sin duda, inaugurales en el tratado; cfr. *TTP*, *praejatio*, G III 10:20. En palabras de Jacqueline Lagrée: “L’opposition de l’esprit et de la lettre, et la prééminence de l’esprit sur la lettre, [est] constamment réaffirmée par Spinoza en ce qui concerne l’ensemble du text biblique (...)” En *op. cit.*, p. 116.

⁴⁸ Cfr. *TTP*, XIV, G III 175. La forma positiva de «la regla de oro» la encontramos en *Levítico*, 19:18: וְאָהַבְתָּ לְרֵעִיךָ כָמוֹךָ. Por esta simplificación que reducirá la ley religiosa a un dispositivo de organización social, Henry E. Allison califica a Spinoza de “averroísta”: “Since the multitude is led by imagination and is not really capable of reason, religion has a necessary social function. Such a view of religion was, of course, hardly original with Spinoza. It had already been formulated explicitly by the Arabian philosopher ibn-Rushd, or Averroës, in the twelfth century.” En *Benedict de Spinoza: an introduction*, p. 223.

⁴⁹ Carlos Morales, sin perder uno solo de sus cegadores prejuicios, ve el movimiento —hoy para nosotros «nietzscheano»— de inversión entre la causa y el efecto que ejecuta con esto el filósofo: “Spinoza ha obrado una completa inversión del verdadero carácter divino de la Sagrada Escritura. En lugar de decir que el contenido de la Biblia es Sagrado y divino, porque su autor es Dios mismo, afirma lo contrario: Dios es autor de los libros sagrados, porque contienen la verdadera religión (...)”; en *op. cit.*, p. 154. De esto se desprende una consecuencia aún más poco ortodoxa: habría otros textos, diferentes de la Biblia, que, de acuerdo al criterio de Spinoza, también podríamos considerar sagrados y divinos (cfr. *TTP*, X G III 145:5); es decir, textos cuyo «autor» sería, en ese sentido, Dios mismo: “Así, el carácter divino de la Sagrada Escritura queda reducido a la cualidad que poseen algunos libros humanos de enseñar una conducta conforme a la suprema perfección del intelecto que es la idea de la eterna necesidad de la Naturaleza; por eso mismo, no se trata de algo exclusivo del Antiguo y Nuevo Testamento (...)”; en *op. cit.*, p. 155. “(...) the Word of God can, at least in principle, be found in many books. There is no reason why one

Para Spinoza, estas doctrinas que se refieren a la práctica de la vida (*usus vitae*) son las más fáciles de estudiar (*facilius investigari*) –recordemos qué significa “fácil” en este contexto; cfr. *supra*, §20, 2. Y, sorprendentemente, el filósofo también sostiene que no existió nunca contradicción alguna respecto de ellas entre los escritores de los Libros Sagrados (*nam revera de iis nulla inter Scriptores Bibliorum unquam fuit controversia*)⁵⁰. De ahí que, desde Moisés hasta Cristo y los apóstoles, exista un acuerdo al respecto tal, que estemos habilitados a afirmar que la doctrina es una y la misma⁵¹.

La investigación de la mente del Espíritu Santo procederá, como era de esperar, también de manera análoga al método de explicación de las cosas naturales: primero se buscará lo más universal y común a toda la Escritura, lo que constituya «su base y fundamento» (*Scripturae basis & fundamentum*), aquello a lo que todos los profetas exhortan como la doctrina eterna y más fructífera (*aeterna & utilissima doctrina*) para todo ser humano. A estas enseñanzas Spinoza las denomina “**doctrina universal de la Escritura**” (*doctrina Scripturae universalis*), y, según él, son tan claras y patentes en la Biblia que tampoco hubo persona alguna que dudara alguna vez sobre

particular work of human literature, written by the Hebrews several millennia ago, should have a monopoly on the teaching of true religion.” En Steven Nadler, *op. cit.*, p. 142. Nancy Levene extrema un poco más estas derivaciones: “Spinoza’s claim that the Bible is both natural – a book like other books, written by human beings for a particular audience in a certain time and place; and sacred – a book that contains the word of God, the divine law that commands justice and charity. What the Bible reveals, Spinoza shows, is that human beings don’t need the Bible, since the word of God is written preeminently in the book of the human heart and must be expressed in the work of living justly.” En *op. cit.*, p. 5. Respecto de esto último, véase la *Muestra 2, in fine*.

Habría al menos una consecuencia más, también desprendida directamente de aquella inversión fundamental; una que hace a la naturaleza misma de las citas o referencias bíblicas. Jacqueline Lagrée, muy ingeniosamente, la explicita y bautiza: “(...) Spinoza, en raison de la méthode même énoncée au chapitre VII, subvertit le statut du texte portant sur l’Écriture Sainte et du même coup le statut de la citation biblique dans le texte qui interprète l’Écriture. On peut dire (...) que le rapport du *Traité Théologico-Politique* à la Bible est un rapport de surscription sans souscription.” En *op. cit.*, pp. 115-116.

⁵⁰ Cfr. *TTP*, VII, G III 104:15 y ss.

⁵¹ Así, y contra una lectura hegeliana, tanto Moisés como Cristo serían ambos *universales y divinos*. Cfr. Nancy Levene, *op. cit.*, pp. 126-127. Esto acaso articule una vía para dar con la razón por la cual Spinoza cita, de los cuatro canónicos, solo con tanta frecuencia el evangelio de Mateo en *TTP*. Por supuesto, Jacqueline Lagrée acierta cuando sostiene que aquello “peu s’expliquer par le fait que l’Évangélisme de Matthieu fut écrit en hébreu” originalmente, y que Spinoza adopta esa conjetura en *TTP*, VII, G III 100:35. Pero, además, habría una razón de «contenido»: muy probablemente, en este evangelio Spinoza haya encontrado la figura de un Cristo que, a diferencia del paulino y del del resto de los evangelistas, no es un superador o suspendedor de la Ley mosaica, sino, en realidad, su intensificador, e internalizador.

ellas (*Scriptura ubique tam clare, tamque expresse docet, ut nullus unquam fuerit, qui de ejus sensu circa haec ambegerit*)⁵². De inmediato, el filósofo consigna algunos ejemplos de lo que esta doctrina enseña: *que Dios existe; que Dios es único y omnipotente; que es el único Dios que debe ser adorado; que cuida de cada uno y que ama a quien lo ama y ama al prójimo como a él mismo*. A su vez, también ejemplifica aquello en lo que *no* instruye en absoluto: *qué es Dios; cómo ejerce la providencia sobre todas las cosas*, etc. Es decir, dentro de esta doctrina universal no cabe ninguna enseñanza metafísica o teológica o científica: los profetas no estuvieron nunca de acuerdo entre ellos al respecto —y aquello en lo que no hay acuerdo no puede ser universal ni fundamental—; y por lo tanto, ninguna doctrina especulativa se erige desde la Escritura como enseñanza eterna y útil —aunque para nuestro entendimiento *qué Dios es* o *cómo ejerce la providencia*, por ejemplo, sean verdades clarísimas.

El paso siguiente en esta exploración de la mente del Espíritu Santo está en dar con doctrinas menos universales (*minus universalia*) que se refieren a los modos comunes de vida (*communes usus vitae*), como las acciones particulares y externas que conciernen a la virtud. De acuerdo a Spinoza, estas enseñanzas se derivan —es decir, se explican y determinan— por aquella doctrina universal de la Escritura. Sin embargo, a esta altura lógica, podemos llegar a chocar con alguna ambigüedad u oscuridad⁵³. Y en el caso de que se halle alguna doctrina entre éstas de nivel deductivo menor que contradiga a otra, es necesario saber que se trata de una contradicción solo aparente⁵⁴; la solución se encuentra al rastrear su contexto de enunciación, y entenderla desde ahí: *en qué época, en qué circunstancia, a quiénes estaba dirigida* esa doctrina supuestamente problemática. Spinoza expone varios casos (históricamente) problemáticos a modo de ejemplo, y muestra

⁵² Cfr. *TTP*, VII, G III 102:30 y ss.

⁵³ Insistimos: en esto, Spinoza se separa verdaderamente de sus contemporáneos protestantes.

⁵⁴ “(...) what appeared to be a contradiction or discrepancy was rather the product of our ignorance of Hebrew usage.” En Warren Montag, *Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, p. 19.

cómo se resuelven según su método; entre ellos: *beati lugentes, quoniam consolationem accipient* (Mt., 5:4), y *sed ei, qui percutit te supra maxillam tuam dextram, obverte illi etiam alteram* (Mt., 5:39).

De acuerdo a Spinoza, todas las enseñanzas morales universales que encontremos en las Escrituras pueden también ser demostradas por las nociones comunes (*ex notionibus communibus*)⁵⁵ —si traducimos esta expresión espinosista⁵⁶, debemos concluir que aquellas doctrinas bíblicas no son en absoluto contrarias a la razón. Es más: al ser ellas en la Biblia tan claras y comprensibles, su sentido es accesible a cualquier persona que pueda emplear el razonamiento natural⁵⁷ —lo que significa, además, que ese sujeto no necesitará de teólogos ni de predicadores que le indiquen, en la lectura, cuál es la doctrina fundamental de las Escrituras⁵⁸. Esto, como mostraremos, encuentra un correlato en la esfera de la traducción: la Palabra de Dios, es decir, la doctrina universal de la Escritura, es tan simple e independiente de una Letra singular y única, que, como los teoremas de Euclides, puede ser expresada en cualquier lengua y conocida también por cualquiera en cualquier idioma, en cualquier lugar, y en cualquier tiempo⁵⁹. Es decir, el *vulgus*, para vivir *catholice*, está dispensado del ejercicio de este método exegético —sin embargo, el *medium*, el traductor o intérprete por el cual pueden las personas del *vulgus* acceder o conocer esa Palabra,

⁵⁵ Cfr. *TTP*, VII, G III 99:10 y ss.

⁵⁶ Cfr. *Ethica*, II, prop. XL, Sch. 1. También en *TTP*, aunque en una nota al pie (G III *Adont.* VI), Spinoza caracteriza las nociones comunes, y lo hace de “simplisimas” (*notiones simplicissimas*). Y, entre VI G III 84:20 y 85:10, diríamos que «hace uso» de ellas.

⁵⁷ Cfr. *TTP*, VII, G III 102 y ss.

⁵⁸ Richard Popkin sintetiza: “The significance of questioning the Mosaic authorship of the Bible for Judeo-Christianity is tremendous if it is taken seriously. First, the ultimate guarantee of revealed information is that it comes from Moses, who got it from God himself. If the link with Moses is broken, then a serious scepticism with regard to religious knowledge claims can ensue. If Moses is not the biblical author, then who was, and what authority did he have to ensure the veracity of what he reported?” En *The History of Scepticism*, p. 223. Sabemos que las conclusiones de Spinoza comprendidas entre los capítulos VII y XII de *TTP*, en efecto, rompen aquella conexión mosaica; ahora bien, en lugar de dejar vacante el espacio de la autoridad detrás de los textos Sagrados (lo que significaría un embate tanto jurídico como moral sobre el peso específico la Biblia), el filósofo, en lo que a la vocación a la obediencia respecta, lo completa con un respaldo único y objetivo en la razón o «la luz natural» —es decir, en aquellas «nociones comunes».

⁵⁹ Cfr. *TTP*, VII, G III 111:10 y ss.

no lo está, en absoluto; y justamente en eso reside su responsabilidad ética, política para con ellas. Volveremos sobre esto en las *Muestras* y en las conclusiones de nuestra tesina.

Queda por entender qué es y cómo se investiga la mente de los profetas.

Observación. Los veneradores o idólatras o adoradores de la Letra, de simulacros e imágenes (*simulacra* & *imagines*), del papel y la tinta (*charta* & *atramentum*), contra los que despotrica Spinoza en los capítulos X y XII de *TTP*, son principalmente (aunque no solo) los comentaristas y estudiosos judíos de línea rabínica que parten de la identificación entre la Palabra de Dios (*verbum Dei*) y el texto bíblico (*Scriptura*). De esa ecuación dogmática, se derivan prácticas exegéticas que no podemos pensar sino en calidad de otras formas de *superstición*: defender que la Palabra de Dios consiste en un número preciso de libros (*v.g.* el canon), escritos en una lengua particular (en hebreo, y algo en arameo), y constituidos por una determinada cantidad versos, de palabras (y de letras) dispuestos en cierto orden (y con determinada magnitud de las grafías) sobre el papel; que ese orden y esa disposición deben ser respetados y así preservados de cualquier tipo de alteración humana; que deben incluso cuidarse los diferentes tamaños de letras y sus distintas formas, etc. Como refuerza Sylvain Zac, para estas personas, “tout dans la *Bible* a un sens communiqué par Dieu”⁶⁰.

El desplazamiento que propone Spinoza y que hace coincidir la Palabra de Dios con el sentido universal de la Escritura (*Scripturae sensus*), como ya lo señalamos, nos libera de aquellas entristecedoras consecuencias teórico-prácticas. Sin embargo, cabe advertir que el priorizar espinosista la relación con el sentido no implica que la lengua y su materialidad se conviertan en algo secundario o accesorio. El filósofo no propone una suerte de relación directa con el pensamiento, una mera comunicación de contenidos: de acuerdo a la distinción de Henri Meschonnic⁶¹, Spinoza requiere que tanto el sentido como la forma del sentido «estén ahí». Warren Montag es otro de los que insisten en ese «estar ahí» cuando postula el

⁶⁰ En Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 39.

⁶¹ Cfr. Henri Meschonnic, *op. cit.*, p. 259.

“intransigent materialism of the letter” en calidad de una doctrina filosófica que Spinoza sostendría a lo largo de *TTP*⁶².

De acuerdo a Montag, el compromiso espinosista con la materialidad de la letra se apresta contra los teólogos y comentadores de la Biblia que definen su *praxis* exegética por tres acciones fundamentales: *negare-torquere-extorquere* (negar, torcer y retorcer):

(...) theologians approach Scripture as if ‘the most profound mysteries lie hidden in it’, attributing to it an interior that can only be ‘penetrated’ by the kind of interpretation to describe which Spinoza uses the verbs *negeo* (to deny, refuse or negate), *torqueo* (to twist, to torture) and *extorqueo* (to wrench, to distort), marking the fact that the putative interior of the text is still its exterior, although an exterior either refused or twisted into a new shape.⁶³

La razón de estas prácticas de *negación*, *torcedura* y *distorsión*, Spinoza las encontraría, según Montag, en una actitud hermenéutica común por la cual se desplaza la realidad y el valor de la materialidad de la letra:

(...) Spinoza uses the Latin noun *praetextum*, which means (...) the external covering of something: for the commentators the Scripture in its literal, textual existence is merely the ornament or covering, the outward dress of what they claim is a ‘deeper’, ‘hidden’ truth but which is in fact their own invention.⁶⁴

⁶² Cfr. Warren Montag, *op. cit.*, p. 21.

⁶³ Warren Montag, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁴ Cfr. Warren Montag, *op. cit.*, p. 6. Compárese con el siguiente extracto de “Against interpretation”, de Susan Sontag (cfr. §3): “By interpretation, I mean here a conscious act of the mind which illustrates a certain code, certain ‘rules’ of interpretation. (...) interpretation means plucking a set of elements (the X, the Y, the Z, and so forth) from the whole work. The task of interpretation is virtually one of translation. The interpreter says, Look, don’t you see that X is really— or, really means—A? That Y is really B? That Z is really C? (...) Interpretation thus presupposes a discrepancy between the clear meaning of the text and the demands of (later) readers. It seeks to resolve that discrepancy. The situation is that for some reason a text has become unacceptable; yet it cannot be discarded. Interpretation is a radical strategy for conserving an old text, which is thought too precious to repudiate, by re-vamping it. The interpreter, without actually erasing or rewriting the text, is altering it. But he can’t admit to doing this. He claims to be only making it intelligible, by disclosing its true meaning.” Warren parece estar en perfecta sintonía con Sontag al respecto; por eso no debe resultarnos extraño que en repetidas ocasiones en aquel libro suyo, leamos que Spinoza ejerció algo así como una “*anti* hermenéutica”.

Así, la *Scriptura* devenida en *praetextum*, por un lado, y la *Scriptura* identificada plenamente con el *verbum Dei*, por otro, serían dos extremos indeseables, nocivos (i.e., generadores de superstición), que el método exegético espinosista nos propondría evitar, diluir, extirpar.

§22. Spinoza insiste en que no debe confundirse la mente del Espíritu Santo con la mente de los profetas (varios comentaristas contemporáneos –Steven Nadler, entre ellos– no le habrían prestado suficiente atención a esa advertencia). De hecho, el filósofo ejerce con ejemplos esa distinción en *TTP*, I, G III 23:30 y ss., en II, G III 29:30 y ss, y en VII, GIII 100:10 y ss. Y esta separación necesaria entre las dos mentes parece ser la principal razón epistemológica por la cual desarrollar, aplicar y exponer el método exegético que estamos estudiando: si cualquier pasaje en las Escrituras fuera tan «fácil» de captar como la *doctrina Scripturae universalis*, entonces pensar e implementar cualquier nueva técnica de lectura sería algo absolutamente superfluo o, a lo sumo, completamente redundante.

Esta otra mente concierne a los pensamientos de naturaleza más bien especulativa que produjeron, desde su singularidad personal, cada uno de los profetas. Como Spinoza muestra en los dos primeros capítulos del tratado, estos pensamientos, tomados en su conjunto, se contradicen generalmente entre sí –por ejemplo, que la mujer fue creada a la par del hombre, según *Génesis*, 1:27, o que la mujer fue formada derivativamente desde hombre, según *Génesis*, 2:22. Y, además, esta otra mente se constituye de sentencias que, en su contenido o en sus modos, ya nacieron adaptadas a los prejuicios de la época en la que se enunciaron. De todo esto resultan las muchísimas dificultades que el exégeta debe sortear a la hora de interpretar estas declaraciones.

La manera de proceder en la investigación de esta otra mente no difiere de la anterior: partir de las proposiciones más claras de la Escritura, y empezar por lo más universal; determinar,

primero, qué es la *profecía* o la *revelación*, qué es el *milagro*; en segundo lugar, establecer las opiniones de cada profeta al respecto con el objetivo de, en tercer lugar, poder descubrir el sentido de cada profecía o revelación, del relato de un milagro preciso. A fin de cuentas, esto es lo que leemos que Spinoza realiza en los primeros seis capítulos del tratado: desde sus propias fuentes, a través del análisis de la profecía y de los profetas, de la elección de los hebreos, de las ceremonias, las leyes y los milagros, el filósofo concluye que la Biblia no contiene en absoluto verdaderas enseñanzas especulativas, que tampoco determina un tipo único de culto, que no existen en realidad los milagros, etc.

Antes de cerrar la exposición de esta última parte del método, Spinoza lanza una advertencia de no menor importancia: *haec methodus tantum investigare docet id, quod revera Prophetæ viderint aut audiverint, non autem quid illis hieroglyphicis significare aut repraesentare voluerint*; es decir, su técnica de lectura no enseña sino a investigar qué “vieron u oyeron en realidad” los profetas, no *qué quisieron significar* con sus palabras, con sus signos o “jeroglíficos”. Esto último es solo adivinable, pero jamás deductible⁶⁵, porque, dadas las condiciones materiales e históricas, nadie tiene la posibilidad de una reconstrucción de la historia *total* de la Escritura. Es decir, Spinoza abre la puerta a la posibilidad de un *resto* semántico ininteligible, e irreductible e irremediable (y, por lo tanto, en verdad *intraducible*); un resto que se resista absolutamente a nuestra comprensión de las declaraciones especulativas de un profeta nacidas del ejercicio de sus imaginaciones —*lo narrativo* trasciende *lo racional*⁶⁶. Sin embargo, para Spinoza ese resto no importa demasiado en su proyecto teológico-político: no resulta esencial ni mucho menos a la obediencia moral dictada por la doctrina universal.

⁶⁵ Cfr. *TTP*, VII, G III 105 y ss.

⁶⁶ Cfr. *op. cit.*, *præfatio*, G III 10:30. Sobre la trascendencia de lo narrativo, cfr. Nancy Levene, *op. cit.*, pp. 120 y ss. Frente a esto, no podemos no oír los ecos de aquella enigmática declaración que Spinoza asume en *Epistolæ*, XXI, G IV 126, y que oficia de epígrafe de este capítulo: “plane, & sine ambagibus profiteor, me S. Scripturam non intelligere”.

Observación. A la hora de elegir las traducciones sobre las cuales trabajaríamos en el capítulo V de nuestra investigación, un criterio imparcial y productivo no fue de lo más sencillo de encontrar. Por supuesto, sabíamos que seleccionaríamos aquellas *versiones* de Spinoza que cargasen, en su particularidad o singularidad, con una fuerza paradigmática, con características propias universalizables hacia cierta hipótesis (o serie de hipótesis) potente acerca del traducir espinosista en *TTP*: traducciones que nos permitiesen pensar *qué* se traduce, *cómo* se traduce (la producción de hebraísmos, y la actitud frente a ellos, por ejemplo), e, incluso, introducirnos en los *usos* de esas traducciones dentro del tratado (véase §6). Sin embargo, eso no nos parecía aún suficiente: había allí, todavía, cierto sabor a injusticia.

Otro criterio de selección o muestreo más equitativo, acaso uno también complementario de aquel, lo encontrábamos en elegir un fragmento traducido por Spinoza de cada una de las tres grandes partes de la Biblia hebrea, según el canon judío: un texto de la *Torah*, otro de los *Nevi'im*, y uno último de los *Ketuvim*; pero optar por esto habría significado desconocer las divisiones y extensiones del *Antiguo Testamento* desde el canon cristiano —particularmente, por la perspectiva con *target* protestante, que es la que Spinoza parece tener todo el tiempo presente a lo largo del tratado (por ejemplo, *Macabeos 1 y 2*, dos libros a los que el filósofo recurre al menos unas cinco o seis veces a lo largo de *TTP*, hubieran quedado fuera de consideración). Invertir el suelo de aquella posible selección, enriquecerla al tomar al menos un texto de cada libro (o de su mayoría) del *Antiguo Testamento* cristiano, nos hubiera exigido una extensión para esta tesina con la que, por razones evidentes, no podíamos contar. Por eso, nos vimos obligados a considerar otro criterio más.

Esto nos condujo a pensar en la lógica de los **géneros literarios** en la Biblia, según *TTP*. Los párrafos inmediatamente anteriores en este capítulo nos habilitan a inferir que Spinoza sostendría una distinción entre al menos tres géneros de textos dentro de la Escritura⁶⁷: (1) las *revelaciones* (es decir, las profecías), (2) las *historias* (que, en su mayoría, son relatos de milagros), y (3) la *doctrina universal*, con sus derivados inmediatos. De acuerdo al filósofo, los casos de los dos primeros géneros ocupan casi la

⁶⁷ Cfr. *TTP*, VII, G III 98:30 y ss.

totalidad de la Biblia, y muchos de sus contenidos, como señalamos, superan con creces las posibilidades de la comprensión humana⁶⁸.

Henri Meschonnic, en cambio, enumera “cinco modos de escritura en la Biblia” que Spinoza en realidad distinguiría: (1) la profecía, (2) el relato histórico, (3) el texto de la ley, (4) los enunciados de la razón natural –como los atribuidos a Salomón; y, con Jacqueline Lagrée, agregamos: también aquellos de Pablo de Tarso o de “Dios mismo”⁶⁹– y (5) la parábola⁷⁰.

Por su parte, Pierre-François Moreau propone otra tipificación. Según él, habría, en efecto, tres géneros literarios mayores en la Biblia de acuerdo a Spinoza: (1) textos relativos a la razón, como los atribuidos a Salomón, o las epístolas de los apóstoles; (2) textos relativos a la imaginación, es decir, los textos proféticos; y, por último, (3) textos que contienen leyes o meras crónicas de algún reino⁷¹.

Entonces, sobre la base de estas tres propuestas de distinciones y clasificaciones, decidimos justificar, desde una perspectiva literaria, los fragmentos vertidos seleccionados. De esta suerte, *Éxodo*, 24:17 & 34:14, junto a *Deuteronomio*, 4:24 & 5:9, y también *Isaías*, 48:16, por sus contenidos, se inscriben entre los enunciados proféticos, los propios de la imaginación (evidentes casos de la *mens Prophetorum*); *Deuteronomio*, 34:10, entre los relatos pretendidamente históricos; *Proverbios*, 16:22, y *Salmos*, 33:15, entre los enunciados relativos a la razón natural; *Isaías*, 58:8, entre los textos vinculados a la Ley; y, por último, tomamos *Génesis*, 1:2 en calidad de representante de una parábola o de la narración de un milagro⁷².

⁶⁸ En este punto, resultan todavía más evidentes las diferencias entre el método de interpretación de la Escritura y aquel de explicación de la naturaleza: “(...) si la méthode philologique et historique est, dans la interpretation de l’Écriture, l’équivalent de la méthode expérimentale dans la sciences de la nature, elle ne repose pas cepedant sur les mêmes principes que la méthode expérimentale. La méthode expérimentale repose, en effect, selon Spinoza, rationaliste absolu, sur le principe de l’intelligibilité dans totale de la nature. Mais l’Écriture, nous l’avons vu, n’est pas intelligible dans sa totalité.” En Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁹ Cfr. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, pp. 121-124.

⁷⁰ Cfr. Henri Meschonnic, *op. cit.*, pp. 186.

⁷¹ Cfr. Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 66.

⁷² En la breve exposición de *Génesis*, 2:16-17 (*TTP*, IV, G III 66:5 y ss.), Spinoza reconoce que el relato de la prohibición del fruto a Adán por parte de Dios, al carecer de elementos de juicio suficientes que nos permitan decidir si la intención del autor era una cosa o la otra, es susceptible de ser interpretado o bien como una parábola (*parabola*) o bien una narración (*narratio*). En esa misma línea propondríamos leer *Génesis*, 1:2, en la *Muestra 4*.

§23. De la exposición completa del método exegético de Spinoza, retenemos ahora al menos tres *componentes materiales*: (α) la Escritura en tanto que *texto bíblico*, cuya materialidad «original» (es decir, en hebreo; véase §27, o un griego repleto de hebraísmos) se constituye, como ya exhibimos, en punto de partida obligado de todo el aparato teológico-político del tratado; (β) la *interpretación espinosista*, que se propone establecer cuál es el sentido verdadero (*sensus genuinus*) de las Sagradas Escrituras; y (γ) el *sentido* de la Escritura supuestamente consecuente de la aplicación de esta técnica de lectura: es decir, el fin inmediato del método espinosista.

Aquella tríada puede articularse de manera orgánica en una relación compleja, al estructurarla dinámicamente según una propuesta peirciana de Jacqueline Lagrée (inspirada, a su vez, en una de Antoine Compagnon)⁷³.

La distinción entre significado y significante, entre signo y referente, en fin, la definición tradicional binaria *aliquid stat pro aliquo*, le resultó insuficiente al pensamiento pragmático de Charles Sanders Peirce (1839-1914) a la hora de dar cuenta de la naturaleza del proceso de *semiosis* — es decir, para racionalizar del mecanismo (o instrumento) por el cual conocemos la realidad⁷⁴. De acuerdo a Peirce, el signo cuenta, en términos formales, necesaria y suficientemente con tres componentes: el *representamen*, el *objeto*, y el *interpretante*.

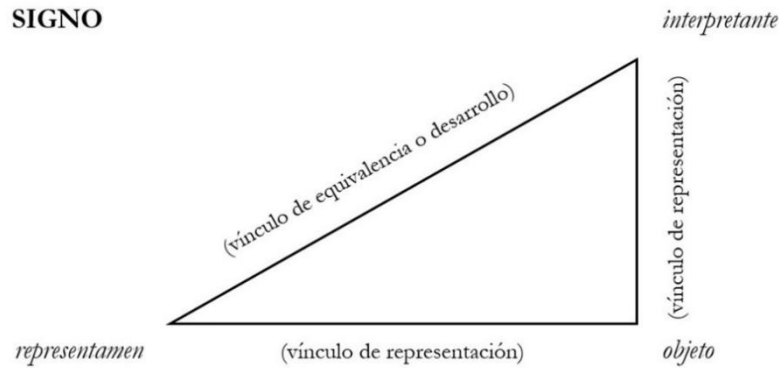
El **representamen** es un signo al que se le atribuye el **objeto** al que *representa* —es decir, el representamen está *en lugar de* ése, su objeto— a partir del **interpretante**, otro signo que no solo también se refiere o representa el objeto del representamen, sino que, a su vez, *significa* el representamen —al ser o bien un signo *equivalente* a él o bien uno más desarrollado⁷⁵. De acuerdo al

⁷³ Cfr. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, pp. 110 y ss. También Lorenzo Vinciguerra mostró efectiva y muy lúcidamente las coincidencias entre la doctrina espinosista del sentido y la definición de “signo” de Peirce; cfr. *La semiótica de Spinoza*, capítulo V. Volveremos sobre esto más adelante, durante la *Muestra 1*.

⁷⁴ Cfr. Alejandra Vitale, *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*, p. 10.

⁷⁵ Cfr. Alejandra Vitale, *op. cit.*, p. 11.

reputado esquema triangular peirceano, esta relación semántico-pragmática se maquetaría del siguiente modo:



Un ejemplo. Supongamos que la persona A contempla el *óleo sobre lienzo* atribuido a Joaquín Sorolla (1863-1923) que retrata a Baruj Spinoza; sea ese retrato el representamen:



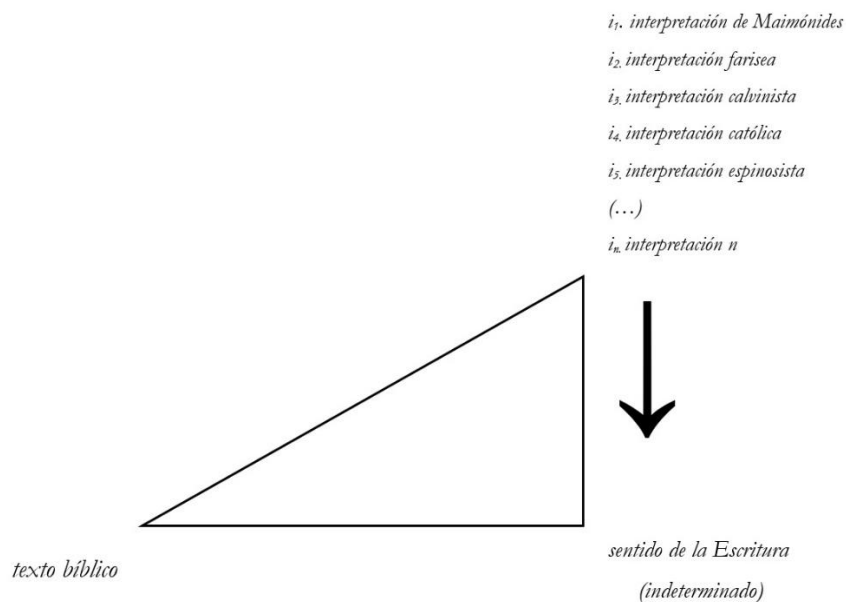
El objeto de dicho representamen sería la *persona* Baruj Spinoza, y el interpretante que los conecta, por ejemplo, el *nombre* “Baruj Spinoza” que se despierta en la mente de la persona A al contemplar dicho retrato. Ahora bien, ¿cómo funciona concretamente esta relación semiótica en el caso de la exégesis bíblica espinosista en *TTP*?

Para responder, necesitamos de otro ejemplo, de uno que revista una mayor complejidad; aquel propuesto por Jacqueline Lagrée⁷⁶, el tan célebre de Quintiliano en *Institutio oratoria*, V, se ajusta muy bien a esa demanda.

Suponemos un homicidio al descubrir una mancha de sangre en un vestido; ahora bien, esa mancha de sangre pudo ser consecuencia también de un sacrificio o de una nariz sangrante; por lo tanto, aquella mancha de sangre no prueba ningún homicidio. En términos peirceanos, la *sangre* es el representamen, pero su objeto queda en principio *indeterminado*, pues sus interpretantes pueden ser al menos tres: o bien un homicidio o bien un sacrificio o bien una nariz sangrante. El elemento clave, distintivo, en este nuevo ejemplo es la *indeterminación del objeto* debida a la inferencia heurística abierta, a la módica multiplicidad concluida de varios interpretantes posibles.

Una situación similar a la anterior se daría, en principio, en *TTP* frente a la multiplicidad posible de interpretaciones de las Sagradas Escrituras –porque, *in abstracto*, las interpretaciones del texto bíblico se computan en muchísimas (aunque no en infinitas): (i₁) la de Maimónides, (i₂) la farisea, (i₃) la calvinista, (i₄) la católica, (i₅) la de Spinoza, y así hasta *n* (donde *n* = a un número natural mayor a 5):

⁷⁶ Cfr. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, pp. 111-112.



Sin embargo, como ya señalamos más arriba (véase §18), Spinoza sostiene que su método es no solo la vía más segura, sino, además, la *única* para leer correctamente las Escrituras (para determinar, como el filósofo pretende, el *sensus genuinus*). Por lo tanto, en donde su sentido sea *de facto* determinable (véase §20, 2), este método lo determinará —y excluirá o absorberá como escorzos de ella al resto de las interpretaciones (es decir, de los *interpretantes*) posibles, completas o en partes.

CAPÍTULO IV

TRADUCIR LA BIBLIA

multa novis verbis praesertim cum sit agendum¹

TITO LUCRECIO CARO, *De rerum natura*, I, 138

§24. Con todo lo expuesto en el capítulo anterior sobre este particular método de lectura, podemos concluir (o reafirmar) la observación esperada: *el hebreo es ineludible* para que la máquina crítica teológico-política espinosista funcione. Ahora bien, ¿cómo lo hace, específicamente? ¿Cómo funciona el hebreo *en* el tratado para que el tratado funcione?

Una mirada rápida sobre un nuevo ejemplo quizás sirva para introducirnos en un principio de respuesta a aquellas cuestiones; reparemos en el siguiente fragmento, tomado también de la edición de Gebhardt de *TTP*:

Sic enim ait cap. 16. vers. 22. אולת אוילים ומוסר בעליו שכל חיים מקור *vitae* (est) *intellectus sui domini*, & *supplicium stultorum est stultitia*; ubi notandum, quod per vitam absolute Hebraice vera vita intelligatur, ut patet ex Deut. cap. 30. vers. 19. Fructum igitur intellectus in solâ verâ vitâ constituit, & supplicium in sola ejus privatione, quod quidem absolute convenit cum eo, quod IV. loco notavimus circa legem divinam naturalem: quod autem hic fons vitae, sive, quod solus intellectus, ut etiam ostendimus, leges sapientibus praescribit, aperte ab eodem hoc sapiente docetur; ait enim cap. 13. vers. 14. חיים מקור חכם תורת *Lex prudentis* (est) *fons vitae*, id est, ut ex modo allato textu patet, intellectus. Porro cap. 3. vs. 13. expressissimis verbis docet, intellectum hominem beatum & foelicem reddere, veramque animi tranquillitatem dare. Sic enim ait יפיק וגו תבונה חכם שולם נתיבותיה וכל נעם דרכי דרכיה וכבוד עשר בשמאלה בימינה ימים ארך וגו תבונה יפיק *beatus homo, qui invenit scientiam, & filius hominis, qui intelligentiam eruit*. Ratio est (ut vers. 16. 17. pergit), quia *directe dat dierum longitudinem, indirecte divitias & honorem; ejus viae* (quas nimirum scientia indicat) *amoenae sunt, & omnes ejus semitae pax*. Soli igitur sapientes ex sententia etiam Salomonis animo pacato & constante

¹ “muchas cosas con nuevas palabras, especialmente, deben ser hechas ”

vivunt, non ut impii, quorum animus contrariis affectibus fluctuat, adeoque (ut Esaías etiam ait cap. 57. vs. 20.) pacem, neque quietem habent. Denique in his Salomonis Proverbiis maxime nobis notanda sunt, quae habentur in secundo cap., utpote quae nostram sententiam quam clarissime confirmant; sic enim vs. 3. ejusd. cap. incipit ותבונה דעת מפיו חכמה יתן יהוה כי תמצא אלהים ודעת יהוה יראת תבין אז וגו' קולך תתן לתבונה תקרא לבינה אם כי *nam si prudentiam inclamabis, & intelligentiae dederis vocem tuam, &c., tunc timorem Dei intelliges, & Dei scientiam* (vel potius amorem; nam haec duo verbum ידע *Jadab* significat) *invenies; nam Deus dat sapientiam: ex ore suo* (manat) *scientia & prudentia*.²

Se traducen frases completas, se traducen frases fragmentadas (también se traducen fragmentariamente frases completas), se traducen palabras sueltas: el hebreo, al ser traducido dentro del tratado (y hacia él) como parte propia de él, se compone con el latín del *torso* y esa sinergia pone a funcionar el aparato teológico-político. Como comprobaremos, presente de modo actual o virtual³, *el hebreo funciona en traducción*.

Ahora bien, ese traducir desde el hebreo al latín no obedece siempre a la misma figura o modalidad; sin embargo, sus formas pueden tipificarse. Philippe Cassuto, quien en su *Spinoza hebraïsant* exhibió con admirable exactitud la presencia tanto actual como virtual del hebreo del *Antiguo Testamento* en *TTP*, estableció, además, una suerte de taxonomía general a fin de abordar la modesta multiplicidad de esas presencias. Según su estudio, en el tratado:

- (i) o bien Spinoza cita por entero un fragmento bíblico en hebreo que luego traduce al latín;
- (ii) o bien Spinoza cita en hebreo, pero en parte, un versículo y luego lo traduce así al latín;

² *TTP*, IV, G III 66:30 y ss.

³ En lo que queda de esta tesina, emplearemos en más de una ocasión el término “virtual” como una suerte de opuesto complementario a “actual”; y en un sentido que responde, quizás, a una inspiración tomista-deleuzeana: *lo virtual* sería aquello que sin ser actual funciona como si lo fuera —aquello que, sin ser algo real, produce el mismo efecto. De ahí que podamos pensar tanto *lo actual* como *lo virtual* en calidad de dos modalidades diferentes de *presencia*. Con esto queremos, además, evitar entrar en meticulosas diferenciaciones, propias de la distinción entre *discurso directo* y *discurso indirecto*, como “uso y mención”, “referente transparente”, “referente velado”, “referente oblicuo”, “cripto-cita”, y otras, porque hacerlo excedería los límites de este trabajo. Existen otras categorías para organizar estas mismas citas. El mismo Philippe Cassuto, por ejemplo, prefiere distinguir entre la *presencia física* del hebreo, la *presencia no-explicita*, y el hebreo *en el latín* de Spinoza. Cfr. Philippe Cassuto, *Spinoza Hebraïsant*, pp. 4-68.

- (iii) o bien Spinoza consigna solo su traducción latina de un texto bíblico invocado;
- (iv) o bien Spinoza ofrece una traducción latina parcial de un fragmento bíblico;
- (v) o bien Spinoza únicamente refiere a un texto de un libro Sagrado con el nombre correspondiente, los números de capítulo y versículo, sin citarlo directamente en absoluto⁴.

En el presente capítulo, entonces, abordaremos la cuestión de la traducción y del traducir de Spinoza la Biblia, su relación con la interpretación, y cómo el filósofo articuló concretamente todo eso en *TTP*. Por esta razón, será conveniente, en primer lugar, trasvasar a la *praxis* de traducción, al menos provisionalmente, el esquema peirceano de Compagnon-Lagrée expuesto y trabajado sobre el final del capítulo anterior (véase §23).

Observación. El *Megillat Taanit*, el que acaso sea el primer escrito verdaderamente rabínico, recopila, en forma de crónica, los días felices o trágicos para la vida de Israel, los días en los que el pueblo ejecutó o atestiguó actos gloriosos o alegres, los días en los que se está prohibido ayunar, o se está obligado a hacerlo. Allí, en *Adar*, 20, leemos:

En el 8 de tevet, fue transcrita la Torá al griego en los días de Ptolomeo el rey, y la oscuridad trajo sobre el mundo por tres días.⁵

⁴ Cfr. Philippe Casutto, *op. cit.*, pp. 242 y ss. Cabría introducir una sexta categoría: Spinoza cita un versículo en hebreo, pero de manera incompleta (usualmente eso queda marcado por un “&c.”), pero ofrece una traducción latina más completa; es el caso de *Deuteronomio*, 13:3, en *TTP*, VI; G III 87:15. Y acaso una séptima: una cita completa en hebreo, pero incompleta en latín, como lo hace Spinoza con *Isaías*, 58:8 (véase la *Muestra 3*). E, incluso, una octava: una cita en hebreo completa, pero sin traducción alguna; y ese es el caso de *II Reyes*, 18:32, en *Adnot.* XI. Resultaría, por supuesto, muy enriquecedor discutir pormenorizadamente las posibles razones que movilizaron a Spinoza a practicar una articulación semejante de presencias actuales y virtuales del texto bíblico; pero eso, por supuesto, cae estrictamente fuera de los fines propuesto para esta investigación.

⁵ בח' בטבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך והחושך בא לעולם שלשת ימים

La traducción a la que se refiere el pasaje es la Septuaginta. La tradición cuenta que el rey egipcio-griego Ptolomeo II les encargó a setenta y dos sabios judíos (seis por cada tribu) que tradujeran, para él, para su biblioteca, la *Torah*. Como lo anota Leonard J. Greenspoon:

As recorded in the *Letter of Aristeas*, which was composed at least a century after the events it purports to narrate, the second ruler of Hellenistic Egypt, Ptolemy II Philadelphus, was persuaded by his librarians to initiate and support a Greek translation of the Jewish laws or *torah*. This text was to occupy a place of honor at the great library Ptolemy was assembling at Alexandria. Ptolemy arranged for seventy-two elders –each renowned for his scholarship and unblemished morality– to be brought in from Jerusalem to ensure that the translation would meet the highest standards of both Hellenistic and Jewish scholarship.⁶

El 8 de tevet⁷ del año 246 a.C., los sabios, que, según la tradición rabínica, habrían estado aislados (o “secuestrados”) cada uno en una habitación propia, produjeron, «milagrosamente», setenta y dos traducciones idénticas⁸. A pesar de esto, los fariseos computaron ese día como uno aciago, y queda así en la lista de aquellos en los cuales el ayuno es obligatorio. En efecto, esta fecha es tan sentida como uno de los días más profundamente oscuros en la vida de Israel, que en *Soferim*, 1:7 se lo compara con aquel en el cual el pueblo adoró al becerro de oro. Frente a este despliegue, la pregunta acuciante se concentra en: ¿por qué el hecho de haber traducido la *Torah* del hebreo al griego fue un suceso tan, tan grave?

La respuesta no resulta, en principio, simple. Patentamos, sí, que el 8 de tevet, al menos para una porción de la tradición rabínica⁹, representa un día no menos que trágico. En términos particulares, la Septuaginta fue un emprendimiento de características muy especiales, quizás inaugurales: una traducción judía encargada por un rey no-judío para personas (en principio) no-judías. De esta manera, la *Torah* adquiría la posibilidad de ingresar como texto literario (ya no solo religioso) a un mundo fuera del pueblo de Israel, un texto de lectura posible para cualquier persona culta ajena a la colectividad hebrea. Traducir

⁶ Leonard J. Greenspoon, “Jewish translations of the Bible”, en *The Jewish Study Bible*, p. 2010.

⁷ En el calendario gregoriano, tevet queda comprendido dentro del período de diciembre-enero.

⁸ El milagro sería aún mayor, dado que los setenta y dos sabios se habrían alejado idénticamente en al menos trece ocasiones de la traducción *ad litteram*, y de manera intencional. Cfr. *Megillah*, 9:a-b.

⁹ Cfr. Leonard J. Greenspoon, *op. cit.*, p. 2011.

culminaría así en una suerte de *desacralización* del texto sagrado. Pero aún hay más: aquel traducir la *Torah* produciría, a su vez, una *pérdida de control* sobre ella, del control sobre su interpretación —con todo lo que ello implica en términos institucionales o sociales: traducir equivaldría a limitar la exégesis, a reducirla materialmente a una entre las muchas posibles; pues verter ese texto no solo significa versionarlo, sino, además, versionar la mismísima materialidad del texto fuente o de origen: traducir, interpretar el texto bíblico primigenio demanda siempre decidir la manera en la cual va a leerse una palabra, la palabra hebrea, en cuyo «original», como señalaremos (*véase* §30), ni siquiera hay vocales.

Esta universalización del texto bíblico al traducirlo al griego (la lengua común durante aquella época helenística) rompe, además, con la *cadena de transmisión* tradicional; es decir, de la tradición, de la *masora*: ya no sería necesariamente más de rabino a discípulo, de padre a hijo, de una generación a otra; desde 246 a.C., cualquier profano con competencias en la lectura del griego que lograra acceder a los rollos de la Septuaginta podía «conocer» el sentido de la Escritura.

Además, y acaso a la vez, dentro de las mismísimas comunidades judías, empezaba a leerse la *Torah* solo en el griego de los Setenta (especialmente, porque el hebreo había dejado de ser sabido, una de las principales consecuencias del movimiento helenizante)¹⁰; los casos de Filón de Alejandría y de los primeros cristianos (en particular, de los cuatro evangelistas canónicos) resultan paradigmáticos al respecto.

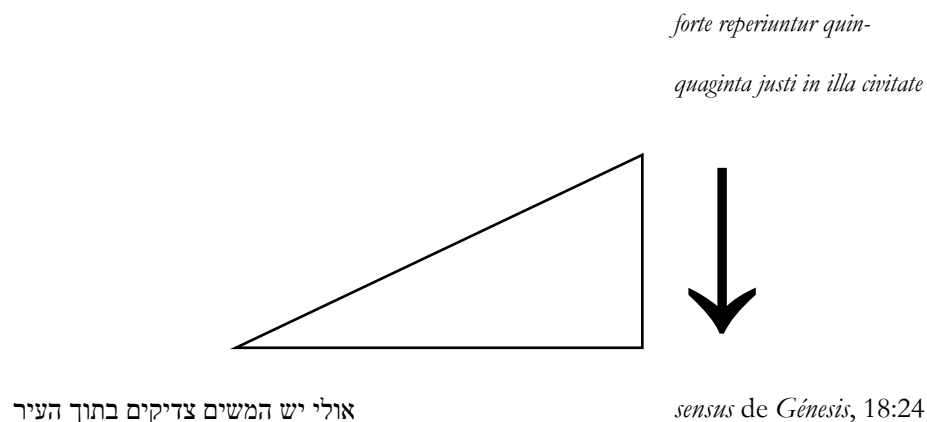
Así, traducir deviene, tradicionalmente, en sinónimo de pérdida, de mutilación de la incuestionable riqueza del texto de partida: porque fija una interpretación, porque habilita a estudiar (y a practicar) desde esa interpretación fijada el sentido «original» del texto.

Spinoza seguramente no ayunaba los 8 de tevet: interpretaba, traducía del hebreo al latín para todo *philosophus lector* —fuera judío, cristiano o ateo.

¹⁰ Jacques Nieuviarts y Gérard Billon no especifican si es esta o aquella la verdadera razón histórica por la cual se llevó adelante la Septuaginta: “¿Por qué se emprendió una traducción? Por una parte, los numerosos judíos de Egipto ya no comprendían el hebreo, la lengua de sus antepasados; por otra, los soberanos de Egipto reclamaban una versión de los relatos fundacionales y las leyes que regían la vida de aquellos.” Cfr. *Traducir la Biblia*, p. 12.

§25. Es bien conocida otra definición de Peirce (véase §11) según la cual se piensa el *signo* como aquello que puede *ser traducido a otro signo*. A fin de cuentas, el interpretante, que se corresponde con el significado del signo, no es sino también su *traducción* a otro sistema de signos¹¹. A fin de empezar a apropiarnos y explotar esta otra perspectiva sobre el *signum*, tomemos, una vez más, el caso de ya abordado (véase §§3, 4, *Observación*; y §§10-11) de *Génesis*, 18:24, tal y como Spinoza lo cita y lo traduce en *TTP*, II, G III 37:35.

En una formalización de acuerdo al esquema peirceano de Compagnon-Lagrée, obten-
dríamos:

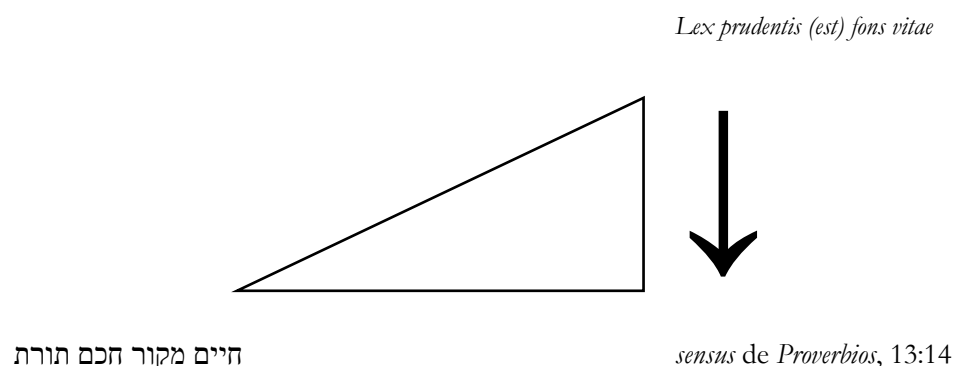


En este caso, advertimos en “אולי יש המשים צדיקים בתוך העיר” el *representamen*; en “forte reperiuntur quinquaginta iusti in illa civitate” el *interpretante*, y el *objeto*, en el *sensus* de *Génesis*, 18:24 (en realidad, solo de la última parte de él: por eso cabe comprender esta cita-traducción dentro de la clase (ii) según la tipología de Cassuto; véase §24). Así, nos encontramos habilitados a concluir que “forte reperiuntur quinquaginta iusti in illa civitate” se reconoce como una traducción de la expresión hebrea “אולי יש המשים צדיקים בתוך העיר” a través de un vínculo de *equivalencia semántica*

¹¹ Cfr. Alejandra Vitale, *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*, p. 14.

—esto es, a través de una equivalencia en el orden del *sensus* (véase §12). De manera provisoria, podemos entonces afirmar que, para Spinoza, **traducir es cuidar, guardar, conservar el sentido establecido en la interpretación implicada**. Sin embargo, esto no se limita a ello; encontramos algo más para expandir aquella definición interina.

Maquetemos ahora el caso de *Proverbios*, 13:14, tal y como Spinoza lo cita y lo traduce en el fragmento transcripto en §24:



Aquí, en este nuevo caso, encontramos en “חיים מקור חכם תורת” el *representamen*; en “*Lex prudentis (est) fons vitae*”, el *interpretante*, y, el *objeto*, en el *sensu de Proverbios*, 13:14 (en realidad, solo de la primera parte de él: por eso también esta cita-traducción cabe inscribirla dentro de la clase (ii) según la tipologización de Cassuto). De este modo, en la línea de lo concluido *supra*, la expresión latina “*Lex prudentis (est) fons vitae*” se comprende como una traducción de la hebrea “חיים מקור חכם תורת” por medio de una *equivalencia semántica*. Ahora bien, lo diferencial en este ejemplo radica en que aquel *objeto* es a su vez «explicado» por Spinoza a través de otra cadena de signos, su **comentario** al texto versionado: “quod autem hic fons vitae, sive, quod solus intellectus (...) leges sapientibus praescribit, aperte ab eodem hoc sapiente docetur”. De esta suerte, no solo podemos afirmar, de manera provisoria, que, según Spinoza, *traducir es conservar el sentido establecido*

por la interpretación implicada –sino que, además, aquel «glosarlo», «comentarlo» acaso también valga como una forma de este tipo de conservación o de cuidado¹².

En la *Muestra 3* la importancia de aquel fenómeno de *traducir-comentar* se volverá más patente o palpable, incluso, generalizable –y, por sobre todas las cosas, reconoceremos en esa *praxis* del comentario al texto bíblico otra inscripción de Spinoza en aquella tradición rabínica escoltada por, por ejemplo, Rashí, Ibn Ezra o Nahmánides.

§26. Con la excepción de unas pocas epístolas conservadas en holandés¹³, y de la *Apología* frente al *chérem* (aún hoy extraviada)¹⁴, supuestamente compuesta en español, estamos en condiciones

¹² Nótese que, en el fragmento de *TTP* citado en §24, el caso del sustantivo derivado del verbo “דע” en *Proverbios*, 2:5 (referenciado por el filósofo como ocurrente en 2:3) comporta otra complejidad: Spinoza no solo establece dos de sus posibles significados: *scientia* y *amor*, sino que, además, ofrece una transliteración del significante hebreo al latín: *Jadab*. Esto abre todo un nuevo campo de estudio del lenguaje, de la poética del filósofo. En nuestro ejemplo, la elección de la letra “j” latina, en lugar de una “y” o de una “i”, para transliterar la “י” hebrea puede conducirnos a una investigación en torno a la pronunciación que Spinoza practicaba de la lengua sagrada: la sefardí. Este estudio desandaría caminos similares al que Henri Meschonnic esboza cuando se demora sobre las relaciones entre el español y «el latín de» Spinoza a través de los valores de las “gh” y “j” y “ch” iniciales, o la “j” final; cfr. *Spinoza poema del pensamiento*, pp. 221 y 237. Por el momento, solo sumamos a aquel caso del verbo “דע” los de los sustantivos “רוח” y “נער”, mencionados por Wout Jac. Van Bakkum: “Quelques fois des mots hébraïques sont transcrits en latin et trahissent ainsi la prononciation sefardie de Spinoza. En a 96.10 /g iii 22.26, l’orthographe *ruagh* du mot hébreu רוה , « esprit », essaie d’imiter la prononciation de la lettre ה. Un exemple plus beau encore se trouve en a 376.23 /g iii 138.30, où le mot hébreu נער , « garçon » est transcrit par *nahgar*, conformément à la prononciation sefardie de la lettre נ.” En “Quelques remarques sur les mots et citation hébraïques dans le Tractatus theologico-politicus”, p. 141.

¹³ Las epístolas originalmente en holandés serían las 19, 21, 23 y 27 (correspondencia con Blijenbergh), 38 (carta a van der Meer), 44 y 48 (cartas a Jelles).

¹⁴ En el 27 de julio del año 1656, las autoridades sefardíes de Ámsterdam expulsaron al joven Spinoza de la comunidad. Dado que al día de hoy no se conocen las «abominables herejías» ni las «nefastas opiniones y obras» que habrían determinado esta decisión, los especialistas en la obra y vida del filósofo han especulado ríos de tinta sobre las razones históricas de este violentísimo *chérem*. A continuación, el texto completo en español del pronunciamiento: “Los señores del Comité directivo (*Mahamad*) hacen saber a sus señorías cómo hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; y que, no pudiendo remediarlo, antes al contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de las enormes obras que obraba; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos (*habanim*), decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión, con la excomunión siguiente: Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad Santa, y en presencia de estos santos libros (*sepharim*), con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su

de afirmar que Spinoza escribió (es decir, *pensó*) toda su obra en latín. Las razones que pueden argüirse de este hecho literario son varias y variadas.

En principio, la históricamente más evidente: que en el siglo XVII europeo, el latín aún predominaba como la lengua de la escritura filosófica o científica –y, en el caso particular de Spinoza, el latín era el «código común» con su interlocutor intencionado (el *philosophus lector* del prefacio a *TTP*, por ejemplo). También reconocemos que las lenguas vernáculas en las que Spinoza hablaba, leía y escribía (neerlandés y español, por supuesto; pero acaso también portugués¹⁵) en efecto no garantizaban una amplia circulación de sus ideas entre los lectores deseados. Un tercer motivo posible (quizás el que menos se ha tenido en cuenta entre estos, aunque ya fue

furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento, escritas en el Libro de la Ley. Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros (estáis) vivos hoy: advirtiéndole que nadie le puede hablar oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él.” En Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, pp. 185-186. Los capítulos 1 y 2 de *Spinoza's heresy. Immortality and the Jewish mind*, de Steven Nadler, arrojan una refrescante luz sobre esta cuestión.

¹⁵ Para Hanri Meschonnic, el español era la lengua “de infancia” de Spinoza; mientras que el neerlandés y el latín, sus lenguas “de pensamiento”, y el hebreo, la “de estudio” (Cfr. *op. cit.*, pp. 97-99, pp. 219-220, p. 235 y ss.) De acuerdo a Iiro Kajanto, el neerlandés fue la lengua “which he learned and used in his environment”; el portugués, “the language of his parents and the Jewish community in Amsterdam”; el español, “the language of instruction in the Jewish school he attended”. Sostiene, además, que el filósofo empezó a estudiar latín solo tras su ruptura con la colectividad judía. Apenas menciona su (autoconscientemente) pobre vínculo con el griego, y nada dice del hebreo (En. “Spinoza’s Latinity”, pp. 35-36). Específicamente respecto del latín, Jacqueline Lagrée comenta: “(...) le latín n’est pas pour Spinoza une langue vernaculaire mais une langue savante (...)”, lo que le acarrearía ciertos efectos harto patentes en su vocabulario y en sus *trópoi*: “(...) le vocabulaire et les tournures de phrases ou expressions toutes faites ont été assimilées tardivement en apprenant par coeur des textes entiers (...)” En “La citation dans le *Traité Théologico-Politique*”, p. 109. La exposición de Pierre-Françoise Moreau intenta ser más exhaustiva: “Spinoza a parlé d’abord le portugais et le espagnol ; son éducation juive lui a donné une certaine connaissance de l’hébreu et de l’araméen (...) Sa connaissance du néerlandais est d’abord liée à ses échanges avec les non-Juifs (...) mais c’est le latin qui devient pour lui la langue de discussion scientifique. Il dit explicitement qu’il ne sait pas l’anglais (...) et sa bibliothèque ne contient aucun livre en anglais ou en allemand. Quant au français et à l’italien, il doit en avoir une connaissance passive (...)”; En, *Spinoza et le spinozisme*, pp. 40-41. A fin de cerrar con el panorama de desacuerdos respecto del gastadísimo tópico de «las lenguas de Spinoza», citamos, *in extenso*, las conclusiones extremistas (y un tanto absurdas) de Yirmiyahu Yovel (*Spinoza and other heretics*, vol. 1, Epi., pp. 173-174): “In fact, it is unclear which, if any, of the languages he knew was predominantly his own. As a child, he evidently spoke Portuguese at home; at the same time he learned Spanish, which as an adult he liked to use for his casual reading (travels, drama, history, etc.) He later learned Latin, which he adopted for his philosophical studies. He knew Hebrew from an early age, but as the scholarly language of the classroom and the Yeshiva, not as a living tongue; and he seems to have picked up Dutch “by osmosis”, enough for all practical purposes but without making it his truly active language (...) What, then, was Spinoza’s language? In a word: he had none. Like many Jews, he was a polyglot, lacking a single language in which he was exclusively and genuinely at home and which dominated his life and semantic universe.”

GD-2022-06357897-UBA-DME#FFYL

mencionado por nosotros en §15), lo encontraríamos en que, en el siglo XVII, el latín brindaba, además, cierta seguridad a la hora de expresar posturas divergentes o disidentes¹⁶.

Con excepción de la primera, y por un grado de acuerdo académico con cierta fuerza axiomática, la verdad es que ninguna de aquellas razones resulta realmente concluyente; pero tampoco nos interesa demorarnos más que aquello en ellas¹⁷. Solo queríamos llegar a señalar nuevamente que, en medio de esta homogeneidad lingüística general de las *opera* espinosistas, *Tractatus Theologico-Politicus* se destaca de una manera particular: el *continuum* discursivo latino del tratado aloja decenas de líneas o palabras en hebreo, arameo, siríaco y griego.

El grueso de las presencias textuales actuales no-latinas bíblicas se da principalmente en los primeros capítulos del tratado, y van menguando en cantidad hasta casi desaparecer pasada la mitad de la obra (hacia el decimosegundo capítulo). El modo de ser en *TTP* de estas presencias se ajusta, como lo indicamos, al de *la cita*: ya sea con el motivo de ilustrar una explicación filológica o la definición de un concepto (aunque sin despliegue de mera erudición o vana ornamentación); ya sea con el fin de intervenir *post factum* como confirmación de una argumentación razonada o para legitimar la pertinencia de un análisis (pero sin voluntad de validación por alguna autoridad); ya sea en el seno del entramado de una argumentación encadenada, sea para amplificar la experiencia común a través de la experiencia histórica, estas líneas o palabras en una lengua no-latina se dan en forma de citas. Y aunque Spinoza sea usualmente juzgado como un autor que «cita muy poco»¹⁸, si el proyecto teológico-político ha de funcionar según lo expuesto en los capítulos anteriores, entonces se comprende que en este tratado no pueda no citarse la Biblia – y en su lengua «original».

¹⁶ Sobre este punto, remitimos una vez más al artículo de Iiro Kajanto, “Spinoza’s Latinity”.

¹⁷ Existe al menos una cuarta explicación posible. Remitimos a las bellísimas páginas de Henri Meschonnic en las cuales presenta y defiende la tesis según la cual, para Spinoza, y contra todo diagnóstico relativo a una lengua muerta, el latín fue la del *saber* y de la *invención* de un pensamiento. Cfr. *op. cit.*, pp. 228-235.

¹⁸ Cfr. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, pp. 107.

Ahora bien, ¿*qué es* una cita, en qué consiste citar? Para empezar a comprenderlo, citemos:

En latin classique le verbe *citare* signifie appeler, convoquer, plus particulièrement des juges, et finalement citer en justice, appeler à comparaître devant un tribunal. Le sens moderne de citer (un auteur) dérive du sens ancien par l'intermédiaire de la citation de quelqu'un devant le tribunal, non plus comme accusé mais comme témoin et garant. De fait le recours à la citation relève d'une problématique de l'*authenticité* et de l'*autorité* plus que de la *vérité* ; une citation n'est pas vraie ou fausse, la valeur de vérité de son contenu est mise entre parenthèses ; elle est authentique ou c'est une contrefaçon ; elle est strictement référenciée ou allusive ; elle provient d'un auteur qui fait autorité ou procède de la sagesse des nations (par exemple proverbes) ou si elle provient d'un auteur secondaire ou obscur, elle devient quasiment insignifiante et superfétatoire. (...) La citation est donc à la fois une relation intertextuelle et une relation entre différents auteurs, ou entre un auteur et une tradition déterminée dont il assume ou récuse l'héritage, selon les modalités et les usages de la citation.¹⁹

Para resumir (y asumir) la exposición de Jacqueline Lagrée: *citar* es fundamentalmente una relación intertextual, una que consiste en invocar y acoger una unidad discursiva dentro de otra, un texto de otro (o de otros) dentro de otro texto. En ese vínculo se juegan, a su vez, más relaciones —múltiples, por cierto: entre un autor y otro, entre un autor y toda una tradición, por ejemplo. Y su valor, sea la función que fuere la que la cita cumpla en el texto que la solicite, no es nunca *prima facie* el de la verdad: la cita vale por su *autenticidad*, acaso por *autoridad*, por la experiencia que encierra y se le demanda.

Como ya lo advertimos, de todas esas citas que Spinoza produce en *TTP*, nos interesa aquí detenernos sobre el casi centenar que hace de la Escritura²⁰ —y, de entre ellas, exclusivamente

¹⁹ Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, pp. 108-109.

²⁰ Lagrée las contabiliza y las cataloga de acuerdo a las fuentes referenciables: “*Qui* Spinoza cite-t-il et *quoi* ? Essentiellement l'Écriture Sainte (85 citations effectives – ou 91 si l'on inclut les citations présentes dans les *Adnotationes*, qui sont toutes de l'Ancien Testament – et dûment référenciées sans tenir compte des références à un passage pour expliciter le sens d'un mot comme *ruagh* ou *nabi*; 63 – ou 69 – del'Ancien Testament et 22 du Nouveau Testament). Les citations les plus nombreuses sont empruntées au *Deutéronome* (10), aux *Proverbes* de Salomon (7), à l'*Exode* (8), la *Genèse* (6), *Jérémie* (6) et pour le Nouveau Testament à saint Paul (15), plus particulièrement l'*Épître aux Romains* (9) ; 3 citations évangéliques seulement, toutes trois empruntées à Matthieu.” En *op. cit.*, pp. 112-113.

sobre aquellas en hebreo al *Antiguo Testamento*, pues son las que Spinoza reproduce con frecuencia en la lengua «original» en el texto del tratado y las que él mismo traduce al latín. Retomemos otra vez, a modo de primer modelo, el caso de *Génesis*, 18:24 propuesto ya desde §3:

Abrahamus etiam ignoravit Deum esse ubique, resque omnes praecognoscere: ubi enim sententiam in Sodomitae audivit, oravit, ut Deus eam non exequeretur, antequam sciret, num omnes illo supplicio essent digni; ait enim (vide Gen. cap. 18. vers. 24.) אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַמְּשִׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר *forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate (...)*²¹

Notemos que, en general, una *praxis* de cita actual-traducción actual, tal como la que encontramos en este caso, complejiza sensiblemente la relación intertextual que constituye *oe ipso* cualquier cita: entre el texto invocado y el texto que lo invoca y lo recibe, aparece una suerte de tercer texto, la traducción de aquel primero que se encuentra en un código diferente al del texto que lo invoca. Y Spinoza complejiza aún más esta relación complejizada, pues este particular citar-traducir se convierte en un citar-*en*-traducir-*hacia*: el tercer texto (la traducción de la cita, que no es propiamente cita, pero que, como ya se apreciaba, es usada como tal) pasa a ser un texto medio entre el texto invocado (la cita en hebreo, que es solo *traducida* o acaso también *comentada*) y el texto que invoca (el *torso* del tratado, escrito y pensado en latín, una suerte de *lingua franca*, y que marca el ritmo y el contenido de la obra). Este texto-*entre*-texto se inserta inmediatamente luego del primero, pero mientras es o se codifica en la lengua del segundo con el fin de, como ya se apreciaba en el ejemplo, *ser usado* en él –es decir, para hacerlo funcionar. Volveremos en breve sobre esta lógica; sin embargo, permítasenos ahora simplificarla en un esquema basado en el cuerpo de aquel, nuestro primer modelo:

Primer texto (el citado): “אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַמְּשִׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר”

²¹ *TTP*, II; G III 37:35.

Segundo texto (el *torso* del tratado): “(...) Abrahamus etiam ignoravit (...)” etc.

Tercer texto (la traducción del primero usada en y por el segundo como parte propia de él): “*forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate*”

Dado lo anterior, y en conjunción con lo anticipado en §24, podemos menos arriesgar que afirmar que “אולי יש המשים צדיקים בתוך העיר” y “*forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate*” se reconocen como la traducción uno del otro por cierto vínculo presupuesto de *equivalencia*—de lo contrario, Spinoza no podría usar el segundo *como si* fuera el primero. Ahora bien, ya habíamos adelantado que la naturaleza de esa equivalencia con probabilidad era, en principio, de orden semántico (véase §12): una *equivalencia de sentido*—es decir, no una formal (equivalencia entre *estructuras* sintácticas), y tal vez tampoco una de fuerza poética (equivalencia entre *efectos* de sentido). Este vínculo en el plano del *sensus* contrasta con rigor en su entorno, pues “*forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate*” y el cuerpo del tratado en latín se conectan evidentemente por una identidad de código, por una igualdad en el plano del *verbum* (o del «significante») e, intensivamente, se diferencian como discurso directo e indirecto por la marca gráfica de la cursiva²².

Si por lo que a fin de cuentas debemos preguntarnos es por esta equivalencia de *sensus* que posibilitaría la traducción, necesitamos, primero, saber si Spinoza sostenía o aceptaba o asumía alguna postura teórica o conceptual relativa a ella—y, de haberlo hecho, poder establecer cuál y cómo era. Pero para ello precisamos antes indagar un poco más dentro del plano del *verbum*, aquello que soporta y acaso cuide de aquel supuesto vínculo de significación (o de «significado»): la palabra latina (véase §§27-28, 31) y la palabra hebrea (véase §§29-31).

²² Este empleo de las cursivas (o *itálicas*), junto a la citación explícita, el nombre del autor, o la referencia precisa del texto fuente, responde al método instituido por los humanistas renacentistas en sus grandes ediciones, y evidencia la inscripción del tratado en el género científico. Cfr. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, pp. 109, 117.

Observación 1. En torno al latín empleado como una suerte de *lingua franca*²³ final, como una de un alcance más general, universal²⁴, podemos señalar un cambio (de) significativo en la vida personal de Spinoza – *personal*, pero *no privada*, puesto que de su nombre propio se trata.

A través de las firmas en sus epístolas y de otros documentos más mundanos²⁵, connotamos una translación inquieta hacia aquella calma universalidad: del “Baruj” hebreo (el nombre de la *b’rit milah*, el de la sinagoga, el del Pueblo, de la colectividad), pasando por el “Bento” portugués (el nombre del comercio, el civil, de la comunidad), al finalmente “Benedictus” latino (el nombre de lo eterno, el de la filosofía verdadera)²⁶. Tres *signa* que se traducen perfectamente el uno al otro por responder con un mismo objeto: el *sensus* de “el bendito”.

Observación 2. Comprobamos que, con su práctica de *cita-traducción*, Spinoza no escapa ni se separa menos de la tradición hebrea que con aquella otra *praxis* del *comentario* (véase §25, *in fine*, y la *Muestra 3*). En palabras de Leonard J. Greenspoon, esa *Judaeorum traditio* se registra en lo siguiente:

In Judaism (...) respect for the original Hebrew wording has been maintained through the intervening centuries. Even when substantial number of Jews have not understood Hebrew –as occurred during the Hellenistic period, when many adopted Greek as their primary language– those who translated the Hebrew text produced a versión that was markedly influenced by Hebrew phrasing, idiom, and syntax. This point to a distinctive feature of Judaism: the desired to preserve some familiarity with the Hebrew text and language in at least some part of the community. (...) Thus for Jews a translated Bible is an accompaniment to, not replacement for, the original Hebrew. This helps explain the prominence of Jewish versions that display the Hebrew and English (or other foreign language text) on facing pages. Even when the Hebrew text is not physically present in its entirety, it is typically brought to the reader’s attention through numerous notations and references.²⁷

²³ Tomamos tanto la expresión como la intención de Phillipe Cassuto. Cfr. *op. cit.*, p. 1.

²⁴ Cfr. Henri Meschonnic, *op. cit.*, p. 248.

²⁵ Cfr. Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, II, pp. 175 y ss; y *Spinoza. Correspondencia*, pp. 60 y ss.

²⁶ Cfr. Steven Nadler, *Spinoza. A life*, ch. 3 & 7

²⁷ En Leonard J. Greenspoon, “Jewish translations of the Bible”, p. 2091.

Que para Spinoza, en términos generales, una traducción o versión de la Biblia “acompaña y no sustituye” al original parece ser algo que ya pudimos ir adivinando hasta aquí, incluso sin haber ingresado todavía en los análisis del capítulo siguiente de nuestra tesina. Sin embargo, y por el funcionamiento propio del tratado, cuando desde la *Muestra 2* nos introduzcamos en la lógica de la “operación del *sive*”, acaso debamos repensar aquella intuición.

En la *Muestra 3*, además, observaremos que, por la insistencia en mantener ciertos modos propios del hebreo de las Escrituras, Spinoza se ve en la obligación de *comentar* sus propias versiones.

§27. A Spinoza le tocó vivir durante la madurez de un momento clave en la historia de las traducciones de la Biblia; un período de cuestionamientos y problematizaciones, particularmente alrededor de la versión atribuida a Jerónimo de Estridón (347-420)²⁸: *Vulgata*²⁹.

Hacia finales del siglo IV, el pontífice Dámaso I le encarga a Jerónimo una nueva traducción de la Biblia, una que fuese más precisa, más exacta que las versiones producidas y empleadas hasta la fecha (como la *Vetus latina* o *Itala*), pero que, a su vez, fuera menos lingüísticamente compleja, a fin de facilitar a los lectores (u oyentes) la comprensión del texto Sagrado. El producto resultó en *Vulgata editio* (382), una biblia vertida al latín vulgar o corriente (es decir, no clásico, no-ciceroniano) directamente desde el hebreo y del griego. Pero no fue sino hasta el 8 de abril de 1546 que, por el Concilio de Trento (1545-1563), la Iglesia Católica la decretara como la traducción «auténtica» de las Sagradas Escrituras, tanto para su lectura como para su estudio³⁰.

²⁸ Si bien suele imputársele a Jerónimo esta traducción latina fundamental para Occidente, no es en verdad enteramente correcto hacerlo. Cfr. Jacques Nieuviarts y Gérard Billon, *op. cit.*, pp. 15 y ss.

²⁹ Podría inscribirse esta situación histórica en una configuración epocal más amplia, una de un escepticismo vinculado no solo a los textos Sagrados, sino, también, a los dogmas de fe, en general, que esos mismos textos (ya sea por su materialidad o por su sentido) sostendrían. En palabras de Richard Popkin: “Another important kind of scepticism developed out of Bible studies in the sixteenth and seventeenth centuries. Exploring problems ascertaining the correct text of Scripture and the status of Scripture as a source of truth, it raised many problems, some that became very important in creating doubts about religious positions.” En *The History of Scepticism*, p. 219 y ss.

³⁰ Cfr. Jacques Nieuviarts y Gérard Billon, *op. cit.*, pp. 17-18.

Así, en 1592, la edición Sixto-Clementina de *Vulgata* vio la luz: una edición acorde a la orden del Concilio, y que se mantuvo como la definitiva por varios siglos. Sin embargo, esta versión “oficial”, “corregida y revisada” de la biblia de Jerónimo (junto a todas las medidas represivas que se tomaron y ejecutaron para su aceptación y circulación exclusiva³¹) no logró apaciguar ni controlar la voluntad crítica (y, para el papado, *herética*) que, desde humanistas como Lorenzo Valla o Leonardo Bruni (c. 1540), amenazaba con rehacer, parcial o totalmente, esas páginas tan visitadas y tan bien custodiadas.

Durante el período la Reforma (1517-1580) y la post-Reforma (1580-1720), proliferaron en Europa diferentes nuevas traducciones latinas de la Biblia, muchas de ellas directas del hebreo y del griego. Sus artífices fueron hebraístas, eruditos especialistas en la *koiné*, o en estudios bíblicos en general, y sus versiones fueron fruto de proyectos o emprendimientos individuales, no institucionales (es decir, sin respaldo religioso o político)³²; acaso las académicamente más célebres sean las producciones de Erasmo de Rotterdam, como el *Novum Instrumentum* (1516).

Las iglesias Reformadas y los luteranos por igual no suspendieron, sin embargo, el uso litúrgico de *Vulgata* ni su empleo en la instrucción escolar, aunque esa Biblia latina no gozara de una posición en verdad acreditada para el estudio serio. Esto último motivó que se la sometiera a severas y exigentes inspecciones de cotejo y contraste con los manuscritos disponibles en las lenguas de origen –procesos que desembocaban a menudo en extensas revisiones y, eventualmente, en correcciones (*emendationes*) o retraduccioncs parciales³³. En términos amplios, la razón de estas prácticas de inspección se justificaba por ciertos descubrimientos entre los humanistas que se habían demostrado bien competentes en las lenguas hebrea, aramea y griega: entre ellos,

³¹ “The Sixto-Clementine edition was issued in 1592 as the authentic Vulgate, in order to fulfil the decree of the council of Trent to print as emendated an edition as possible. Henceforward the authors, typographers, and sellers of revised editions were threatened with punishment and with excommunication.” En Josef Eskhult, “Latin Bible versions in the Age of Reformation and post-Reformation”, p. 34.

³² Cfr. Josef Eskhult, *op. cit.*, p. 31.

³³ Cfr. Josef Eskhult, *op. cit.*, pp. 35 y ss.

los que emprendieron una comparación entre *Vulgata* y los textos fuente de las Sagradas Escrituras, no demoraron en encontrar y denunciar tanto errores de traducción como de copistas.

En virtud de estos nuevos conocimientos histórico-filológicos, surgieron nuevas creencias respecto del texto de Jerónimo, nuevas posiciones escépticas, nuevas dudas. Por ejemplo, por un lado, estaban aquellos católicos o protestantes que ponían en tela de juicio que la *Vulgata* moderna fuese verdaderamente la de Jerónimo; por otro, aquellos que creían que el *textus receptus* había sido contaminado por versiones latinas anteriores. De este modo, la tarea de reestablecer o reconstruir (o reemplazar) el texto latino de esta Biblia de impuso: o bien *Vulgata*, por alguna razón (malas copias, adulteraciones voluntarias, etc.) había sido corrompida y se encontraba falseada; o bien, aunque copia fiel, contenía demasiadas secciones que se apartaban sensiblemente de sus correspondientes en los textos fuente. Las temidas consecuencias religiosas, teológicas e, incluso, políticas de basar las prácticas humanas sobre un texto tal, son todavía imaginables.

En ese revuelto contexto, los católicos optaron por solo revisar el texto de *Vulgata* a la luz de los antiguos manuscritos latinos disponibles y autorizados; la tendencia entre los luteranos, como ya señalamos, fue la de corregirlo desde el hebreo y el griego; los calvinistas, en cambio, inauguraron una tercera alternativa, más extrema, una un tanto más radical: rechazaron aquellos dos caminos de la *emendatio*³⁴, y se lanzaron a traducir completamente de nuevo la Biblia al latín

³⁴ Dice Silvia Magnavacca: “Tanto en latín medieval como en el humanístico, *emendatio* es sobre todo un término paleográfico. Puede indicar la acción de corregir un texto o el resultado de esa corrección, ya sea producto de una conjetura o de la restitución de una *lectio* manuscrita. (...) Los criterios de la *emendatio* entre los filólogos son la *ratio* y la *auctoritas*. Generalmente, la primera responde a las analogías con otros pasajes, es decir, a los lugares paralelos; la segunda, a la tradición de los escritores.” En *Léxico técnico de filosofía medieval*, p. 253. No olvidemos que el título original del famoso tratado incompleto «de juventud» de Spinoza es: *Tractatus intellectus emendatione*, es decir “Tratado de la emendación del intelecto” y no, como suele traducírsele, “Tratado de la reforma del entendimiento”. *Reformar* no es *emendar*: la emendación conserva lo ya dado (la *idea Dei* del TIE, por ejemplo), lo heredado o recibido, y lo emplea de criterio para «reparar» su entorno, la periferia que de él depende; en cambio la reforma (*reformatio*) amenaza con ser más que purgante. Y ambas prácticas, como vemos, estaban aún activas, repetidas, en la época de Spinoza, tanto en un plano lingüístico como religioso-institucional. Por eso, a fin de lograr una comprensión historicista, genética, del pensamiento del filósofo (y así evitar cualquier aberrante homogeneización del «contenido» o «concepto» de sus obras), sería prudente (o mejor: *cauto*), hasta interesante, comparar la *praxis* de la *emendatio* elaborada en aquel inconcluso tratado con la de “extirpación de prejuicios” buscada en TTP, de acuerdo a la carta 30 (véase §17 y su *Observación*).

desde los textos en sus lenguas originales³⁵. Immanuel Tremellius (1510-1580) y Franciscus Junius (1545-1602), a cuya segunda *Biblia Sacra* también nos hemos referido y empleado al menos desde §4, *Observación*, fueron dos traductores que se comprometieron con ese último tipo de versiones³⁶.

Spinoza, como a esta altura ya sabemos y bien apunta Philippe Cassuto, “ne donne jamais aucune traduction latine issue de la Vulgate”³⁷ (recordémoslo: la única versión «auténtica» de acuerdo al Concilio de Trento); de este modo, con su proceder en *TTP* respecto del *Antiguo Testamento*, el filósofo se pone en perfecta sintonía con la Iglesia Reformada: traducir de nuevo – otro punto de contacto, además de la lectura por *Scriptura sola* (véase §19), entre la exegética del filósofo y aquella hermenéutica de los calvinistas.

Esta *praxis* de traducir *de novo* (o, como tampoco sería errado pensarlo: *retraducir* sin más) no fue en absoluto simple. Su dificultad, tanto en el caso de Spinoza como en el de muchos eruditos protestantes de la época, residió en la combinación del *motto* humanista *ad fontes*, el principio reformista de la *Scriptura sola*, y la búsqueda de una traducción *verbatim*.

§28. En el Apéndice V de *Verdad y método*, Hans-Georg Gadamer apunta sobre la divisa *ad fontes*:

As a *philological* term the concept of *fons* was first introduced in the age of humanism, but there it does not primarily refer to the concept that we know from the study of sources; rather, the maxim "ad fontes", the return to the sources, is to be understood as a reference to the original undistorted truth of the classical authors.

Este imperativo del *ad fontes*, inexistente en el latín medieval, solicita entre los humanistas un *retorno* al «original» incorrupto de un texto, un retorno hacia aquello que les serviría de criterio y

³⁵ Cfr. Josef Eskhult, *op. cit.*, p. 34.

³⁶ Cfr. Josef Eskhult, *op. cit.*, pp. 51 y ss.

³⁷ Cfr. Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 69.

guía respecto de cualquier desviación o distorsión futuras. Sin embargo, la orden solo pesaba al principio sobre las producciones derivadas desde las de los autores clásicos del pasado grecorromano —es decir, aún no sobre las de la Biblia³⁸.

En una breve nota al pie a aquel fragmento recién citado, Gadamer agrega una genealogía posible de la expresión “ad fontes” —y de su fuerza:

I am indebted to E. Lledo for interesting evidence on the expression "ad fontes" in Spanish humanism: he shows its relation to the Psalms.

El Salmo en cuestión (que Gadamer no nombra) sería el 42 —pero en la traducción de Jerónimo. Leemos en su versículo 1:

quemadmodum desiderat cervus

ad fontes aquarum

ita desiderat anima mea

ad te Deus³⁹

Es decir, según la imagen del salmista, retornar a las fuentes sería *como* retornar a Dios: ir a beber a la fuente nos asegura que nos «hidrataremos con agua pura, incorrupta» —cuando el agua, para cualquier ser vivo, es condición necesaria a fin de permanecer en la existencia; volver a Dios sería la misma cosa, pero en algún sentido más radical del ser de los humanos que aquí no nos interesa desentrañar. Gadamer continúa así en el *torso* del apéndice:

³⁸ En algunos contextos, hoy suele usarse “t’shuva” (תשובה, en hebreo) como sinónima de la expresión “ad fontes”; por supuesto, esto es consecuencia de una interpretación más bien platónica de aquella práctica judía. Cfr. Diana Sperling, *Filosofía de cámara*, “En torno al retorno”, pp. 15-29.

³⁹ El mismo ícono-metáfora del *ad fontes* lo retoma Jerónimo en *Isaías*, 49:10: “non esurient neque sitient et non percutiet eos aestus et sol quia miserator eorum reget eos et ad fontes aquarum portabit eos”.

The transition of the concept into the technical meaning familiar to us doubtless retains something of the original connotation, in that the source is distinguished from a faulty reproduction or assimilation. This explains, in particular, why we use the concept of "source" only in regard to the tradition of literature. Only what has come down to us in language gives us constant and full information about what it contains; it is not merely to be interpreted, like other documents and remnants, but allows us to draw directly from the source —i.e., to measure later derivations against and by the source. (...) ⁴⁰

Lo que con pensadores como Erasmo de Rotterdam parece ceñirse solo sobre los textos considerados tradicionalmente profanos y literarios (*graecos et antiquos*), con Lutero, que vierte la Biblia a su lengua vernácula desde los originales hebreos y griegos, se expande sobre el campo de los textos Sagrados. De esta manera, si la base última de la fe cristiana son las Sagradas Escrituras, el razonamiento platónico que atravesó a luteranos y calvinistas por igual dictaba, en efecto, retornar a las fuentes más fundamentales y antiguas, pues de ellas dependía cualquier conocimiento sólido y firme respecto de la verdad revelada.

Immanuel Tremellius y Franciscus Junius, de cuya segunda *Biblia Sacra* (1590), como sabemos, Spinoza disponía un ejemplar en su biblioteca, se inscribieron en la tendencia descrita por la *praxis* traductológica de aquellos dos cristianismos reformados. Josef Eskhult resume las razones devocionales sobre las que estos dos traductores se despachan en el prefacio a aquella nueva edición de las Escrituras:

Tremellius and Junius explain that a reason for undertaking a versión is that the teaching of the Church ought to be scooped directly from the sources, in this case the original Hebrew (*Hebraica veritas*). ⁴¹

⁴⁰ *Truth and method*, pp. 502 y 505.

⁴¹ Cfr. Josef Eskhult, *op. cit.*, p. 52.

Es más, cuando los traductores allí abordan algunas consideraciones en torno a la metodología a la que se adhirieron al momento de producir sus versiones, nos encontramos con algunos principios y prácticas que podemos reconocer en Spinoza, ya sea por lo expuesto en el capítulo anterior, o por lo que trabajaremos en el siguiente:

(...) conveying the principles of translation, they primarily contend that nothing is of greater use for a good translator (*bonus interpres*) than that he comprehends the matter at issue and render it appositely (*apposite*). For a right understanding of the subject matters they declare that they have weighed the natural and proper meaning of the single words, compared syntactical constructions to similar ones in other passages, retain the Hebrew punctuation as useful for the matter, even though it was earlier commonly conceived as superfluous, and finally, investigated the line of argument in order to make the coherence of the verse evident. While translating everything appropriately and conveniently (*in quibus omnibus apte et accommodate reddendis*), they say that they have retained the word-order of the Hebrew language as far as possible in the Latin language (*etiam Hebraici sermonis ordinem, ut per Latinam linguam licuit, servavimus*), furthermore carefully retained specific and emphatic Hebraisms that cannot be altered, following the example of the Church Fathers, but tried to express other Hebraisms in Latin in the text, putting a word-for-word rendering in the margin, and avoided barbarisms (...) ⁴²

Esta expansión de la máxima de *ad fontes*, desde el Renacimiento hacia la primera modernidad, traería como consecuencia cierta disolución (por muchos religiosos indeseada) del límite que separaba la literatura profana de la Sagrada⁴³; este efecto, en *TTP*, es harto manifiesto.

La capital importancia que Spinoza le confiere a este modo lectura y estudio *ad fontes* de los textos Sagrados (es decir, sobre el texto *considerado* «el original», en la lengua *considerada* «la original»), la corroboramos no solo al encontrarla codificada y comprendida esencialmente en el primer paso del primer momento de su método exegético (*véase* §20), o en la realización de su

⁴² Cfr. *ibidem*.

⁴³ Cfr. Josef Eskhult, *op. cit.*, p. 42 y ss.

praxis de cita-traducción; la descubrimos, también, cuando el filósofo no puede siquiera ejecutar esa *praxis*.

Hacia el final del décimo capítulo de *TTP*, en un gesto de fina honestidad intelectual, el filósofo admite no conocer “de manera tan exacta la lengua griega” (*quia tam exactam linguae Graecae cognitionem non habeo*), lo que le impedirá hacer con el *Nuevo testamento* lo que hasta ese momento había hecho con el *Antiguo*⁴⁴. En efecto, no lo leemos citar ningún pasaje de los libros de aquella segunda parte de la biblia cristiana más que en traducciones latinas ajenas. Sin embargo, dado que el filósofo sostuvo que la versión original del *Nuevo testamento* era la siríaca o aramea (puesto que estaba convencido de que la lengua materna de los apóstoles había sido ésa), Spinoza cita siempre de la traducción latina obrada por Tremellius a partir del siríaco⁴⁵ —y la prefiere a la hecha por Teodoro de Beza, desde el griego (la segunda *Biblia Sacra* desplegaba las dos versiones). Esa práctica se perfila como una suerte de *ad fontes* «indirecto» —algo similar a lo que hacemos hoy al elegir a Vidal Peña o a Atilano Domínguez para «leer Spinoza»; a Caimi, para «leer a Kant»; a Magnavacca, para «leer Agustín»; o a Cortázar, para «leer Poe» —un voto de confianza, de fe, en los límites de la mera razón literaria.

§29. Retornemos a nuestras fuentes, entonces: al Spinoza que traduce directamente de las citas explícitas que hace de los textos hebreos del *Antiguo Testamento* y en hebreo. Esto último, que hoy, en plena pandemia del monolingüismo *à la* Google, puede resultarnos poco usual, incluso un poco demasiado erudito, estaba aún lejos de serlo en el siglo XVII.

⁴⁴ Cfr. *TTP*, X, G III 150:30 y ss.

⁴⁵ Cfr. *op. cit.*, XI, G III 151:30, nota.

Si bien otros filósofos y pensadores políticos harto conocidos y estudiados (por ejemplo, Hobbes y Locke) trabajaban o bien sobre *Vulgata* (por momentos, el caso de Hobbes⁴⁶) o bien sobre traducciones de la Biblia a lenguas vernáculas (el inglés, en el caso de estos dos, pero resulta particularmente fundamental en Locke⁴⁷), citar en hebreo no era por ese entonces algo excepcional en absoluto. Harry A. Wolfson dedica unas líneas a desacralizar el asunto en su introducción a la obra de Spinoza:

From the thirteenth century down through the seventeenth century it was quite fashionable for theologians and philosophers to quote Hebrew authorities by the side of Greek authorities, and those who followed the habit of quoting Greek sources in the original Greek also quoted Hebrew sources in the original Hebrew.

La razón es una de cuya negación histórica nuestras casas locales de estudio todavía no logran recuperarse:

(...) for in Spinoza's time Jewish philosophy had not yet been eliminated from European philosophy and relegated to the esoteric field of oriental wisdom.⁴⁸

⁴⁶ En la parte superior del frontispicio de la primera edición de *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), leemos la siguiente cita supuestamente tomada de *Vulgata*: “Non est potestas Super Terram quæ Comparetur ei” (cfr. Johan Tralou, “Leviathan, the Beast of Myth”, p. 63, y también Horst Bredekamp, “Thomas Hobbes's Visual Strategies”, p. 32); la referencia es a *Job*, 41:24. Sin embargo, en el texto de Jerónimo nos encontramos con: “non est super terram potestas quæ comparetur ei”. Ese cambio de posición sintáctica entre “super terram” y “potestas”, a los ojos del *philosophus lector*, se torna en algo bien significativo: la priorización de la *potestas* configura un puente conceptual fundamental con el elemento acaso menos aristotélico en el subtítulo de este otro tratado teológico-político: *the Power of*.

⁴⁷ Sería más que interesante exhibir cómo los argumentos sobre la propiedad, en *The second treatise* (1689), descansan y se traban sobre significantes deudores de la traducción inglesa de la Biblia, acaso solo de la de King James Version (1611): “Lord”, “Master” (ch. II), “Dominion” (ch. IV), por ejemplo, parecen configurar el marco conceptual dentro del cual aquel objeto de ley natural cobrará sentido.

⁴⁸ Harry A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, I, pp. 13-14.

En términos mucho más amplios, podemos hablar de cierta «secularización» de la lengua hebrea por parte de los humanistas, y comprender que aquello que Wolfson señala resulta consecuencia de esto. En palabras de Josef Eskhult:

The Hebraists of the sixteenth century challenged the Jews to the right of precedence of the interpretation of the Old Testament. In antiquity and during the Middle Ages the Jews were in a position of linguistic advantages, in so far as the knowledge of Hebrew was almost exclusively limited to them. This state of affairs changed when Hebrew was added to the humanistic educational program.⁴⁹

Susan James especifica, para el período de la producción literaria de Spinoza, aquella referencia histórica que apunta Eskhult:

As they [the earliest Christian reformers] and their students learned the languages in which the earliest available versions of biblical manuscripts were written, theologians began to use the Hebrew sources as a matter of course. On the whole, then, Calvinists would have regarded Spinoza's approach to decoding the Scriptures as entirely natural, and indeed unavoidable.⁵⁰

De lo anterior, derivamos al menos dos consecuencias relativas al trabajo de Spinoza: la primera, que el filósofo podía seguramente contar entre sus *philosophi lectores* con personas competentes en la lectura del hebreo —lo que a su vez significa que ellas serían personas capaces de cotejar las traducciones al latín producidas por el propio Spinoza con los fragmentos hebreos correspondientes (transcriptos o solo referenciados en *TTP*); en segundo lugar, que el inacabado *Compendium grammatices linguae hebraeae*, como obra literaria, respondería a aquella tendencia a la «secularización».

⁴⁹ Josef Eskhult, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁰ Susan James, *op. cit.*, p. 45.

El cambio en las *curricula* oficiado por el humanismo provocó, específicamente sobre la hermenéutica bíblica, otro gran desplazamiento. Eskhult lo resume así:

The medieval exegesis had been directed towards unfolding four meaning of the biblical text, viz. literal, allegorical, moral and anagogical. The Reformers laid all effort on identifying the literal meaning of the biblical text, a meaning which they equated with the prophetic sense, which, in turn, was conceived to be Christological, as taught in the New Testament (...) An accurate Latin version provided the exegetes with a good starting point.⁵¹

Si a este cambio de paradigma, que en la hermenéutica cristiana eleva el *sentido literal* al central, le sumamos el abandono de la correspondiente hermenéutica judía medieval cifrada en *PaRDeS*, entenderemos que el efecto de estos trastornos tuvo repercusiones en la exegesis bíblica hasta entonces inauditas, inimaginables; como tuvimos oportunidad de comprender en el capítulo precedente, esta nueva tradición se hace eco en *TTP*.

Ahora bien, aunque la de Spinoza sea una *praxis* exegetica inscrita en el *habitus* literario epocal, ello no la disuelve en ninguna masa homogeneizada de casos acordes producidos por el deber-ser de algún *canon* de corrección intelectual; muy por el contrario.

Ya anticipamos que el traducir el hebreo que Spinoza ejecutó es bastante particular; ahora comprobaremos que su citarlo, también; incluso, que él resulta coherentemente subversivo.

§30. Lo primero que resulta preciso apuntar es el hecho de que Spinoza cita el *Antiguo testamento* sin el ya por entonces aceptado *cum masora* relativo a los signos de pronunciación del texto Sagrado⁵² —esto es, sin los signos de vocalización, de cantilación y de división sintagmática

⁵¹ Josef Eskhult, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁵² Sostener un estricto binarismo lógico detrás de los usos preposicionales de una lengua como el latín podría llevarnos a pensar que decir “sin *cum masora*” peca de barroco, ya que sería equivalente a “*sine masora*” o a “sin *masora*”, expresiones mucho más económicas. Sin embargo, ceder a esa ecuación, a una diametral oposición entre *cum* y *sine*, conlleva el borramiento de la depuración que Spinoza opera, teológico-políticamente, sobre el el texto hebreo de la Biblia. A continuación, esto será más evidente.

inventados entre los siglos VII y X d.C. por los masoretas⁵³. Semejante actitud no solo lo determina funcionalmente en oposición a la tradición rabínica, sino que, además, se constituye en una expresión coherente de las críticas que en el séptimo capítulo de *TTP* Spinoza asesta contra la labor de los “ociosos masoretas”:

(...) Hebraei literas vocales non habent (...) nullis signis orationes distinguere solebant, neque exprimere sive intendere: & quamvis haec duo, vocales scilicet & signa, punctis & accentibus suppleri soleant, eis tamen acquiescere non possumus, quandoquidem a posterioris aevi hominibus, quorum autoritas apud nos nihil debet valere, inventa & instituta sunt: antiqui autem sine punctis (hoc est sine vocalibus & accentibus) scripserunt (ut ex multis testimoniis constat). Posterius vero, prout iis Biblia interpretari visum est, haec duo addiderunt; quare accentus & puncta, quae

⁵³ Para darnos una idea en términos históricos generales respecto de *qué es la masora*, leamos a Philip Birnbaum: “When Hebrew had ceased to be a spoken language it became imperative to devise a system of vowels, in the form of dots and dashes, so as to enable anyone to learn the mechanics of reading and pronouncing Hebrew correctly. This was accomplished by the Masorites whose activity extended from the sixth to the tenth centuries chiefly in Tiberias. (...) Originally, the Bible text was in continuous script, without breaks. Earlier Masorites divided it into words, phrases, verses, paragraphs, and books. The division into larger sections (*sidroth*) and smaller sections (*parashoth*), as well as into verses, was already known in ancient times, though the chapters and verses were not designated by numbers until the thirteenth century. A complete system of vowel and accent marks came into existence toward the end of the eighth century.” En *A book of Jewish concepts*, pp. 370-372.

El texto masorético (MT, por sus siglas en inglés: *Masoretic Text*), «cerrado» entre los siglos VII y X a.C., se convirtió así en la única versión autorizada de la Biblia para los judíos. En su cuerpo textual principal, a diferencia de los manuscritos antiguos que estaban solo constituidos por letras (en hebreo, las consonantes), encontramos dos importantes dispositivos a través de los cuales los masoretas fijaron la pronunciación de las palabras (los signos especiales de líneas y puntos) y la cantilación de las frases. De acuerdo a Daniel Colodenco, en esto residía “la gran novedad” aportada por estos custodios de la tradición: “El motivo de adopción de las vocales es doble: a) cuando las vocales no se escribían las lecturas alternativas se multiplicaban y b) los judíos ya vivían en un mundo donde los idiomas eran vocálicos. Hacia el siglo X a.C. fueron propuestos, tanto en la Tierra de Israel como en Babilonia, varios sistemas de vocalización, que usaban signos especialmente diseñados como subíndices y/o superíndices. El sistema más usado (y que terminó prevaleciendo) fue el de la escuela palestina de Tiberiades, llamada de los escribas o masoretas de la familia Ben Asher. Los otros sistemas fueron progresivamente abandonados y cayeron en desuso.” En *Génesis: el origen de las diferencias*, pp. 444-445.

¿Por qué los masoretas tuvieron que recurrir a estos dispositivos externos, y no introdujeron en el texto bíblico más letras, las necesarias para fijar las lecturas? La respuesta está vinculada a la actitud reverencial hacia el texto Sagrado (véase §21, *Observación*); Paul Auvray la desarrolla así: “N’eût-il pas été plus simple d’ajouter des voyelles dont usaient couramment, à la même époque, les Grecs et les Latins pour la plus grande utilité des lecteurs ? Sans doute ; mais n’oublions pas qu’il s’agissait d’un texte sacré auquel on n’avait pas le droit de toucher. Lorsque Jésus affirme l’importance du moindre petit trait de la Loi (Matthieu 5. 18 ; Luc 16. 17), il exprime son grand respect pour l’Écriture mais il fait écho en même temps à une opinion courante chez les rabbins : que le texte hébreu a été révélé par Dieu dans ses moindres détails, que notamment l’écriture hébraïque avait été dictée et ne pouvait être changée. Supprimer une lettre au texte traditionnel eût été un sacrilège, en ajouter une n’eût pas été moins grave.” En *L’hébreu biblique*, p. 13.

jam habemus, merae hodiernorum interpretationes sunt, nec plus fidei neque autoritatis merentur, quam reliquae authorum explicationes.⁵⁴

Esta última línea equivale tanto a un imperativo potenciado por el *ad fontes* como a una exigencia de autonomía intelectual y política: la libertad de pensamiento torna en insoslayable acercarse al texto de la Escritura por un *verbum*, por un significante tan limpio de interpretaciones impropias, ajenas o espurias como sea posible. Aquella exhortación oblicua, ese llamado a examinar *de novo* las Escritura a la luz de la duda arrojada sobre la puntuación y vocalización masoretas, podría inscribirse sin mayores ajustes bajo el primer motivo que Spinoza reconoce para escribir *TTP*: eliminar los prejuicios de los teólogos de las mentes de “los más sensatos” (véase §17 y ss).

En conexión con este no-uso del *cum masora*, tal vez sea oportuno destacar cierta preferencia de Spinoza en el tratado por la ortografía *plene* en lugar de la defectiva —un modo de vocalización del hebreo de la Biblia que, aunque de modesto alcance, es muchísimo más antiguo que el propuesto luego por los masoretas.

Advertimos, en más de una cita espinosista en hebreo, en *TTP* el uso de «letras vocales», también conocidas como *matres lectionis*:

י, ו, ה, א

⁵⁴ “(...) los hebreos no tienen letras vocales (...) no solían distinguir las oraciones, ni expresarlas o reforzarla con ningún signo. Y, aunque estas dos cosas, las vocales y los signos de puntuación, se los suela suplir por puntos y acentos, no podemos fiarnos de ellos, puesto que han sido inventados y establecidos por hombres de épocas posteriores, cuya autoridad nada debe valer para nosotros. Los antiguos, en efecto, escribieron sin puntos (es decir, sin vocales ni acentos), como consta por muchos testimonios. Esos signos fueron introducidos por autores posteriores, de acuerdo con su interpretación personal de la Biblia. Los acentos y puntos que ahora tenemos, son, pues, meras interpretaciones de los autores recientes y no merecen más crédito y autoridad que las demás explicaciones. (...) he querido (...) principalmente hacer ver cuán poco crédito hay que dar a los puntos y acentos actuales. Quien desee, pues, interpretar la Escritura sin ningún prejuicio, debe dudar de ellos y examinarla de nuevo.” En *TTP*, VII, G III 108. (Traducción de Atilano Domínguez.)

es decir, las consonantes que habían funcionado como «soportes» de lectura, «sostenes» de vocalización, y que desde el siglo XI a.C. se incorporaron, acaso inadvertidamente, en varias partes al texto⁵⁵. Cuando estas letras son empleadas en una palabra que las tolera, su ortografía es denominada “plene”; de lo contrario, se la llama “defectiva”. Demorémonos unos instantes en dos casos tomados de *TTP* que nos ayuden a comprender el fenómeno.

A modo de primer ejemplo de esta particularidad, transcribimos, tal como Spinoza lo copia, el fragmento de *Génesis*, 18:24, sobre el cual venimos trabajando desde el capítulo introductorio de nuestro trabajo:

אולי יש המישים צדיקים בתוך העיר

Compáreselo ahora con el texto correspondiente en la edición *standard* de la Biblia Hebrea (es decir, en una acorde con el *textus receptus*):

אולי יש חמשים צדיקים בתוך העיר

Ya habíamos llamado la atención sobre este caso en la nota 25 de §4, *Observación*: Spinoza emplea ortografía *plene* dos veces en este versículo. Primero escribe “המישים” en lugar del “חמשים” del *textus receptus* (o del de Bomberg); y “צדיקים”, en lugar de “צדיקם”. Sobre esa “י” en el “המישים” espinosista, Philippe Cassuto advierte algo importante:

⁵⁵ Cfr. J. Weingreen, *A practical grammar for Classical Hebrew*, ch. 1 & 11,

Spinoza donne une écriture pleine, alors que sa Bible a une écriture déficiente du Jot, pour ce mot qui signifie *cinquante*. Dans sa Bible, on ne trouve que l'écriture déficiente. L'écriture pleine de Spinoza évite de confondre cette forme avec הַמָּשִׁים (...) de Josué 1,14, qui signifie *armé*.⁵⁶

Sea nuestro segundo ejemplo un fragmento de versículo que abordaremos más adelante (véase §59, *Observación*): *Salmos* 33:15. Lo copiamos, tal como Spinoza lo anota en el tercer capítulo de *TTP* (III, G III 50:10):

הַיּוֹצֵר יַחַד לָבָם

Nótese el uso de la “י” en el participio “יוצר” (ortografía *plene*). Mientras que en una edición *standard* de la Biblia Hebrea, encontramos el mismo pasaje no solo con los signos vocálicos y acentuales de la *masora*, sino también con el mismo participio, pero escrito sin la “י” (ortografía defectiva)⁵⁷:

הַיּוֹצֵר יַחַד לָבָם

El recurrente empleo de *matres lectionis* por parte de Spinoza, acaso pueda ponérselo en conjunción con la «higienización» de toda marcación masorética, y así pensarlos juntos inscriptos dentro del movimiento *ad fontes*, tanto en sentido formal como, desde la perspectiva espinosista, materialmente: una rigurosa *praxis* de extirpación de prejuicios producidos y sostenidos por

⁵⁶ Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 111. Sobre la “י” el “צדיקים” Cassuto aporta algo no menor, pero que no comporta gran relevancia para nuestros fines: “Spinoza donne une écriture pleine, alors que sa Bible a une écriture déficiente du second Jot, pour ce mot qui signifie *Justes*. Dans sa Bible, on trouve trois écritures, pleine de deux Jot (par exemple Exode 23,8), déficiente du premier Jot (par exemple 2 Rois 10,9) et déficiente du second Jot (ici)”. En *op. cit.*, p. 115.

⁵⁷ Al respecto, Cassuto no suma mucho más: “Spinoza donne une écriture pleine, alors que sa Bible a une écriture déficiente du Vau, pour ce mot qui signifie créant. Dans sa Bible, on trouve les deux écritures, pleine (par exemple Jérémie 18,2) et déficiente (ici)”. En *op. cit.*, p. 111.

teólogos y predicadores –en este caso tan particular, cabe expandir o precisar: *producido* oralmente por rabinos, *fijados* textualmente por masoretas, y *sostenidos* institucionalmente por nuevos rabinos⁵⁸. Porque, en hebreo bíblico, una lengua cuya escritura solo cuenta con letras que se identifican como consonantes, *vocalizar equivale ya interpretar*. Incluso en *TTP*, Spinoza consigna ejemplos para dar cuenta de esta verdad. Acaso el más célebre sea aquel en torno a “מטה” en *Génesis*, 47:31: de acuerdo a cómo se la vocalice, puede traducirse por “lectus” o “bacillum” (G III 108:10 y ss.)⁵⁹ –lo que impacta sin más en el *sensus* de la frase, y luego en el uso paulino de ella en *Hebreos*, 11:21.

Todos estos procedimientos lingüísticos espinosistas quizás sean, si los imaginamos como «purgantes», menos un intento de recrear el texto hebreo al modo del de los rollos custodiados en las sinagogas, que uno por reconstruir una suerte de *Urtext* de la Biblia⁶⁰ –una suerte de «original» filológico. Aunque una conclusión de ese alcance y naturaleza, tal vez sea extrema; Philippe Cassuto la atenúa (incluso, la descalifica), al discurrir sobre el uso espinosista de *matres lectionis*:

L'écriture graphique des lettres d'un mot n'est pas, pour Spinoza, un élément grammaticalement pertinent. Il ne faut pas oublier que les citations bibliques du *TTP* son écrites sans vocalisation, ceci explique en partie les graphies non bibliques adopté par Spinoza.⁶¹

⁵⁸ Si Spinoza llevase su postura al extremo, debería haber descartado incluso el uso de la división en capítulos y versículos de los Textos Sagrados; sin embargo, como señalaremos *infra*, emplea la reproducida por Bomberg su segunda *Biblia Rabbinica*.

⁵⁹ Respecto de diferencias como ésta, harto conocidas en el contexto histórico de Spinoza, Richard Popkin comenta: “By the mid-seventeenth century it was being claimed that there were seven thousand variants in the biblical text.” En *op. cit.*, p. 220.

⁶⁰ Habría que colocar esto en el clima escéptico de la época, en el que se inscriben, además, los comentarios de Spinoza en los capítulos IX y X de *TTP* en torno a las obras masoretas.

⁶¹ Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 107.

Observación. Queda por apuntar al menos otra característica del «hebreo de» Spinoza —una que acaso se ubique en una incómoda tensión entre las dos recién comentadas.

De acuerdo a los estudios de orden ortográfico-comparativo llevados a cabo por Wout Jac. van Bekkum, resulta innegable que numerosos pasajes del *Antiguo Testamento* son citados por Spinoza de memoria⁶² en *TTP*. Con ese proceder (que habilita copiosas imprecisiones, algo opuesto a las demandas humanistas sobre la citación a las que Spinoza adhiere⁶³), el filósofo estaría rehabilitando y perpetuando, como el mismo van Bekkum señala, una práctica cara a la tradición rabínica —tradición que Spinoza abiertamente critica en el tratado, y de la cual, evidentemente, quiso desde muy joven diferenciarse.

No podemos darnos el lujo de ahondar en esta característica (quizás también quepa denominarla “contradicción performativa”); solo no queríamos dejar de señalarla, aunque luego tengamos ocasión de volver sobre ella cuando llegue el momento de pensar, en la *Muestra 4*, las referencias a *Génesis*, 1:2, en *TTP*. Urge ahora pasar a otros aspectos que, históricamente, acompañaron a esta *praxis* de traducir *de novo*: el de la literalidad como ideal.

§31. En *Qiddushín*, 49^a:11, en torno a la versión de la *Torah* atribuida a Onqelos, se cita a Rabí Yehudá bar Ilái (siglo II a.C.), discípulo de Rabí Aqiba, cuando sentencia:

Quien traduce literalmente un verso es un mentiroso; y quien le agrega [alguna cosa] es un impío y un blasfemo.⁶⁴

⁶² Compartimos esta conclusión de van Bekkum, además de las otras que extrae respecto de la ortografía de Spinoza en hebreo; las juzgamos tan interesantes como posiblemente verdaderas. Sin embargo, creemos que el argumento nuclear con el cual sostiene todas sus afirmaciones finales no solo carece de completa validez material, sino que, además, es profundamente ahistórico. Citamos la premisa que hilvana sus lucubraciones: “Une comparaison entre l’*editio princeps* du *Tractatus theologico-politicus* et l’édition standard de la Bible hébraïque, comme celle de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, présente souvent des disparités orthographiques.” (En *op. cit.*, pp. 139-140.) ¿Cómo puede comparar las citas en hebreo en *TTP* con una edición de la Biblia que vería la luz casi cuatro siglos después de la muerte de Spinoza? Más preciso y fructífero hubiese sido cotejar la ortografía de las citas bíblicas en hebreo en *TTP* con, por ejemplo, la de *Biblia Rabbinica*, de D. Bomberg, o de *Biblia sacra hebraica et chaldaica cum masora* de J. Buxtorf, o con la de *Biblia Hebraica*, de Lombroso —biblias, estas últimas, de las cuales además se inventariaron ejemplares en la biblioteca personal de Spinoza.

⁶³ Véase *supra*, nota 22.

⁶⁴ רבי יהודה אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף עליו הרי זה מקרר ומגדר

Con un fallo negativo tan exhaustivo, Rabí Yehudá parece reducir todo intento de traducción bíblica a una inviabilidad absoluta, ya sea de carácter semántico o moral. Sin embargo, sabemos bien que, a la hora de volcar las Sagradas Escrituras al latín, el camino visitado desde incluso antes de Jerónimo (y en adelante) fue el de la *verbatim*, el de la traducción literal —la por Cicerón tan desdeñada *verbum pro verbo*⁶⁵.

Fue en virtud del respeto y la inapelable reverencia por los Textos Sagrados, que a lo largo de los siglos los traductores de la Biblia, sea a la lengua que fuere, optaron por esta modalidad, la de la traducción literal. La razón última de la elección la encontramos en la creencia en que la literalidad consiste en una forma de la fidelidad al texto, o bien que cuida de ella⁶⁶. Y en ese fenómeno lingüístico coinciden, como dijimos, traductores tan diferentes como los de la *Vetus latina* con Jerónimo en *Vulgata*.

En los siglos XVI y XVII, la práctica de la traducción bíblica no varió en ese respecto: se sostuvo la devoción por la *literalidad*. De hecho, lo fue por una literalidad en principio sesgada por la distinción que Jerónimo habría establecido entre la literatura secular y la Sagrada:

Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque Scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbo e verbo, sed sensum exprimere de sensu.⁶⁷

De esta suerte, la Biblia requeriría de una traducción *verbum pro verbo*, porque en ella “incluso el orden de las palabras es un misterio” que habría que conservar; mientras que, para el resto de la literatura, a las versiones se les permite ser menos mecánicas: en ellas habría mucha más libertad

⁶⁵ Cfr. Jacques Nieuviarts y Gérard Billon, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁶ Cfr. Josef Eskhult, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁷ “Yo no solamente reconozco, sino que también a viva voz confieso que en la interpretación de los Griegos mas no así en la de las Sagradas Escrituras, donde incluso el orden de las palabras un misterio es, no palabra por palabra, sino sentido por sentido expreso.” En *Epistula* LVII, al senador Pamaquio (c. 395).

poética, dado que, en lugar de estar obligados a traducir cadenas de significantes, los traductores deberían verter los sentidos del texto de origen: *sensus pro sensu*.

Entonces, ¿en qué consistiría, específicamente, una traducción literal de la Biblia Hebrea *ad fontes*? En una que se adhiriese con fuerza a la sintaxis y a los giros expresivos de su original hebreo; en una que no emplease sinónimos en las ocurrencias frecuentes de una misma palabra en el texto de partida, que no anidase una subordinación (hipotaxis) allí donde en hebreo haya una yuxtaposición o coordinación (parataxis); en una que no se diese el permiso de expandir las expresiones que en hebreo son breves y concisas, ni de aliteraciones o cláusulas de ritmo a fin de embellecer el sonido del discurso en la lengua de llegada⁶⁸. En fin, consistiría en una traducción que reprodujese todas las idiosincrasias del «hebreo bíblico» en la lengua de destino.

Respetar «al pie de la letra» (es decir, *ad verbum* o *ad litteram*) las demandas anteriores, no puede sino producir, en la lengua de llegada (o de destino), *hebraísmos*: es decir, vocablos o frases o giros propios de la lengua hebrea en aquella a la que se traduce. Como veremos en algunos de las versiones en la *Muestra 3*, Spinoza, en latín y a fin de salvar el sentido en alguna traducción, no estuvo exento de sustanciar, consciente o inconscientemente, casos de este particular fenómeno lingüístico⁶⁹.

⁶⁸ Cfr. Paul Auvray, *op. cit.*, ch. III-V.

⁶⁹ Fuera de lo que concierne específicamente a sus traducciones de textos bíblicos, podemos reconocer en la obra de Spinoza una riquísima producción de hebraísmos. Henri Meschonnic, en *op. cit.*, señala al menos tres casos de relativa importancia. El primero, el neologismo “prophetizandum” al comienzo de *TTP* (*op. cit.* p. 66); el segundo, el uso del latín “historia” sobre el modelo de “תולדות” (*op. cit.* p. 244 y ss.); y, por último, “la violencia voluntaria del discurso a la lengua” cuando en sus textos el filósofo emplea “esse” como si fuera una mezcla entre *ser* y *existir* —es decir, al forzar el verbo latino según la interpretación rabínica del verbo “היה” (cfr. p. 300 y ss.). Harry A. Wolfson, por su parte, suma otro caso: el “facies” latino que emula el uso del “פנים” hebreo. Leemos, en *op. cit.*, I, 244: “The name given by Spinoza to that mediate infinite mode is “the fase of the whole universe” (*facies totius universi*). The phraseology of this expression is reminiscent of the Biblical manner of describing the totality or wholeness of a certain extent of territory. Thus when the Bible wants to say “over the entire earth,” it says “upon the face of all the earth,” which in the Vulgate is translated by *super faciem totius terrae* (Dan. 8, 5), or by *super faciem universae terrae* (Gen. 7, 3, I Sam. 30, 16), or by *super faciem omnis terrae* (II Sam., 18, 8, Zech. 5, 3).” Volveremos sobre un hebraísmo afín a éste en la *Muestra 3*, *infra*.

Llegó el momento de empezar a pensar en concreto el traducir de Spinoza en *TTP*. Y eso es lo que haremos desde el capítulo siguiente.

Observación. Hemos indicado *supra*, que resulta evidente que en *TTP* Spinoza cita en repetidas ocasiones el *Antiguo Testamento* de memoria⁷⁰. Ahora bien, cuando no lo hace, ¿cuál es su edición de referencia?

Si bien Spinoza no lo explicita, muy probablemente aquella haya sido su *Maqra'ot gedolot*, la segunda *Biblia Rabbinica*, de Daniel Bomberg (1524-1525). Esta edición del texto masorético, además de contener los *targumim* «oficiales» y los grandes comentarios rabínicos tradicionales: Rashí, Abraham Ibn Ezra, Nahmánides, etc., presenta demasiadas imprecisiones respecto de los inicios de los capítulos de cada libro, y no disponía de la numeración de versículos; «faltas» que el filósofo reproduce, a su modo, en el tratado⁷¹.

Demos un ejemplo. Leemos a Spinoza referenciar una y otra vez cada pasaje bíblico con el nombre del libro correspondiente, su capítulo y el número de versículo; sin embargo, recién señalamos que la biblia de Bomberg carece de la división ordinal de versos; entonces, ¿de dónde la toma el filósofo en cada ocasión? Phillipe Cassuto nos lo responde:

Dans la Bible qu'utilisait Spinoza, seuls les chapitres étaient numérotés. (...) Pour le numéro de verset, Spinoza comptait depuis le numéro du chapitre qui était généralement placé en face du premier verset.⁷²

Este procedimiento, tan trabajoso como rudimentario, provocó, como ya tuvimos (*véase* §25, nota 12) y todavía tendremos oportunidad de apreciar, cuantiosos deslices.

De acuerdo a lo que nos comunica Josef Eskhult, Spinoza, con su uso silenciado de la Biblia de Bomberg, no habría sino obrado como el grueso de sus contemporáneos:

⁷⁰ Cfr. Wout J. van Bekkum, *op. cit.*, p. 140.

⁷¹ Cfr. Philippe Casutto, *Spinoza et les commentateurs juifs*, introduction, §§5-6; y *Spinoza hébraïsant: l'hébreu dans le "Tractatus theologico-politicus" et le "Compendium grammatices linguae hebraeae"*, p. 242.

⁷² Philippe Casutto, *Spinoza hébraïsant*, p. 4, n. 2.

The authors of the Latin Bibles versions under consideration [aquellos que produjeron entre los años 1500 y 1750] do not, at least not in their prefaces, state which Hebrew Bible edition they used as the source text. This question must accordingly be settled through inferences. To begin with the two earliest translations, Pagninus, who commenced his translatorial work about 1497, must have used the first printed Hebrew Bible of Socino 1488 or the Brescia edition of 1494 (in octavo format). Luther used the Brescia edition when he began his German translation of the Old Testament. When Sebastian Münster began to translate the Old Testament into Latin in the early 1520's, he relied on the biblical text of the first rabbinical Bible, printed by Daniel Bomberg at Venice in 1516 (...) The subsequent translators in all probability started from the Masoretic text as available in Daniel Bomberg's second rabbinical Bible, printed at Venice in 1524-1525.⁷³

En las *Muestras* en el siguiente capítulo, para los casos de traducción sin cita transcripta, cotejaremos las versiones latinas con el texto hebreo de Bomberg.

⁷³ Josef Eskhult, *op. cit.*, p. 41.

CAPÍTULO V

LAS VERSIONES DE SPINOZA

(...) non in verbis, sed in rebus est.

SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, II, 16:3

§32. Al traducir lo comprendemos dentro del espectro que abarcan las prácticas del lenguaje; de ahí que una *teoría del traducir* pueda presentarse como subsidiaria de una *teoría del lenguaje*.

Laurent Bove reconoce la importancia ineludible para la filosofía de Spinoza de una teoría tal:

La théorie du langage est, chez Spinoza, la propédeutique à toute réflexion véritable (...) à toute entreprise philosophique véritable que se donne pour but la liberté tant individuelle que politique.¹

Aunque con vistas a la comprensión de las dimensiones epistemológica y política de un supuesto proyecto espinosista general e integral logremos sostener aquel *role* para una teoría del lenguaje, lo cierto es que Spinoza, a la hora de jerarquizar los momentos en la exposición o argumentación de su pensamiento en sus diferentes obras, se comportó muy de otro modo.

A diferencia de Thomas Hobbes, que en *Leviathan* le dedica por completo uno de los primeros capítulos al concepto de discurso²; o de John Locke, que en *An essay concerning human understanding* diserta a lo largo de todo un libro sobre las palabras³; las lucubraciones o teorizaciones de Spinoza sobre el lenguaje no las encontramos en capítulos de tratados ni en libros de

¹ Laurent Bove, “La théorie du langage chez Spinoza”, intro.

² Cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ch. IV. *Of speech*.

³ Cfr. John Locke, *An essay concerning human understanding*, Book III: *Of words*.

ensayos, sino dispersas, muy dispersas, en pasajes de, por ejemplo, *Cogitata Metaphysica*⁴ o de *Tractatus Intellectus emendatione*⁵, o también en algunos extensos escolios o definiciones en *Ethica*⁶. También, a nuestra suerte, en *Tractatus theologico-politicus*.

Para nuestro estudio de las versiones de Spinoza nos esforzaremos en limitarnos a las conceptualizaciones aledañas a una suerte de «teoría del lenguaje» que el filósofo haya deslizado en *TTP*. A continuación, apuntamos, a modo de siete tesis distintas (inducidas, generalizadas, restituidas), aquellas nociones o relaciones que, con fuerza axiomática, Spinoza más o menos explícitamente emplea en las argumentaciones u observaciones a lo largo del tratado:

- t₁. en un registro semántico, el *significado* corresponde a la unidad que es la palabra; el *sentido*, a las oraciones o frases⁷;
- t₂. el sentido de una oración o frase *depende* del significado de las palabras o expresiones que la componen⁸;
- t₃. el significado de las palabras está constituido por el *uso* que los hablantes hacen de ellas en frases u oraciones⁹; de ahí que exista la posibilidad de que palabras o frases completas adquieran, con el tiempo, el sentido contrario al que tenían, o bien dejen de tener sentido completamente¹⁰;
- t₄. una palabra puede ser *polisémica* (más de un significado posible)¹¹; una oración o frase, *ambigua*¹² (sentidos distintos con igual valor de posibilidad en una misma ocurrencia tomada *in abstracto*);

⁴ Por ejemplo, en I:1 o en I:6.

⁵ Por ejemplo, en §§19, 21, 64, 66, 85, 88, 96.

⁶ Por ejemplo, en II, prop. 18, Sch.; prop. 35; prop. 40, Sch, I; prop. 49, Sch.; III, *def.* 20 *affec.*

⁷ Cfr. *TTP*, VII, G III 100 y ss.; 105:20 y ss., por ejemplo. Spinoza a veces usa también sentido (*sensus*) y significado (*significatio*) como sinónimos.

⁸ Cfr. *op. cit.*, VII, G III 105:20 y ss., por ejemplo; aunque, en realidad, es algo que Spinoza acepta *passim* en el tratado.

⁹ Otra tesis con la que Spinoza se compromete en todo el tratado; cfr. *op. cit.*, VII, G III 101:30 y ss.; 105:20 y ss., 160:20 y ss., por ejemplo.

¹⁰ Cfr. *op. cit.*, XII, G III 160:20 y ss.

¹¹ Cfr. *op. cit.*, I, G III 21:30 y ss.

¹² Cfr. *op. cit.*, VII, G III 100:20 y ss.

- t₅. el *contexto* (tanto el enunciativo como el de enunciación) es lo único que determina el significado o sentido *in situ*, y resuelve, dentro de lo posible, la polisemia o la ambigüedad¹³;
- t₆. las verdades eternas u obtenibles por nociones comunes pueden ser expresadas en *cualquier lengua*, sin detrimento de su sentido o comprensión¹⁴; por esta sola tesis, Spinoza parece apostar por una comunidad más pentecostal que por una dispersión babélica;
- t₇. el sentido y la verdad de una frase u oración son entidades diferentes; así también *comprender el sentido* de una frase u oración no implica necesariamente conocer ni aceptar su verdad – aunque tanto conocer la verdad de una frase u oración como aceptarla sí implique haber comprendido su sentido¹⁵.

Alguien podría, por supuesto, objetarnos que hemos dejado fuera de estas siete tesis toda referencia a la noción de lengua o lenguaje o discurso (*lingua*) –y que, incluso, pudo haberse consignado alguna a modo de expansión de t₃. A esto responderíamos: en *TTP*, Spinoza no define en verdad “lengua” ni especifica jamás el objeto de ese término, aunque lo emplee tanto de modo genérico para referirse a lo que podríamos comprender como “las lenguas”, como de un modo particularísimo, cuando se refiere a la lengua hebrea (*lingua Hebraica*). Y si bien en el tratado nos encontramos con frases tan sustantivas como que “el vulgo la lengua junto a los doctos conserva, mientras que el sentido de las oraciones y los libros los doctos solamente” (*vulgus linguam cum doctis servat, sensus autem orationum & libros docti tantum*¹⁶), entendemos que el filósofo suele identificar la *lingua* (compuesta siempre de palabras y de frases cargadas de idiosincrasias, de valores culturales) con la expresión oral o escrita de un individuo social, o con la

¹³ Cfr. *op. cit.*, VII, G III 102 y ss. Por supuesto, los capítulos I y II del tratado, consignan sendas puestas en práctica de esta tesis.

¹⁴ Cfr. *op. cit.*, IV, G III 64 y ss.; VII, G III 111:20 y ss.

¹⁵ Cfr. *op. cit.*, VII, G III 100:30 y ss.; XIV, G III 176:20 y ss.; XV, G III 181 y ss., por ejemplo.

¹⁶ Cfr. *op. cit.*, VII, G III 105:30.

manera de expresarse de un grupo de hablantes particular. De ahí que Lorenzo Vinciguerra pueda expandir eso y sostener que, espinosistamente, una lengua sea

(...) la memoria viviente de toda una cultura. Conocer una lengua es algo bastante más complejo que dominar una gramática. Significa un modo de sentir y de percibir, una manera de trazarse un camino entre las personas y las cosas; significa un modo de habitar en el mundo.¹⁷

Por otro lado, pareciera que ya desde t₆ podríamos inferir lo que Jacqueline Lagrée: que las enseñanzas universales de la Biblia “sont valables en toute langue et ne souffrent pas d’être données en traduction”¹⁸. Y si bien ya habíamos adelantado que para Spinoza el traducir radique, muy probablemente, en conservar sentido (o significación; véase §§24-25), eso es lo que, con las *Muestras* que siguen, necesitamos y queremos mostrar, pero para *cualquier* traducción bíblica espinosista. De ahí que los casos a analizar, a su vez, deban responder a un *plus ultra* de los imperativos de la Doctrina Universal de la Escritura (véase §21) si es que pretendemos que, con nuestros estudios, aquellas *Muestras* nos sirvan de guía para pensar la *praxis* traductológica de Spinoza en *TTP*.

Las preguntas puntuales que nos urge ahora responder son las siguientes: ¿*Qué* traduce Spinoza? ¿*Qué* hace exactamente cuando traduce? ¿*Cómo* traduce el filósofo cuando lo hace? A fin de dejar de contestar *in abstracto*, o desde meros esquemas introductorios, procederemos al análisis en las tan prometidas *Muestras*, casos concretos de traducción o versión tomados del propio *Tractatus theologico-politicus*.

Las *Muestras* que a continuación estudiaremos nos permitirán entender *qué* traduce Spinoza cuando traduce del hebreo al latín el *Antiguo Testamento* en *TTP* (*Muestra 1*); *cómo* traduce

¹⁷ Lorenzo Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza*, pp. 119-120.

¹⁸ En Jacqueline Lagrée, “La citation dans le *Traité Theologico-Politique*”, p. 116.

cuando lo hace (*Muestra 2*, *Muestra 3*); y a través de estos últimos empezaremos también a comprender en qué consiste el *uso* que el filósofo le da a las versiones en el tratado.

Por supuesto, el marco conceptual dentro del cual se moverán los análisis de estas *Muestras* estará comprendido por el entramado de las siete tesis enunciadas *supra*.

Observación. ¿Por qué no perpetuamos la práctica acuñada por tantos especialistas, e intentamos ensayar una teoría espinosista del lenguaje sobre la base de todos los episodios de la obra del filósofo que aborden el tema? Lo que queremos evitar, desde ya, es incurrir en una versión de lo que Quentin Skinner denominó “mythology of coherence”¹⁹: no porque *TTP* y *Ethica*, por ejemplo, sean productos casi contemporáneos de un mismo autor, es decir, del escritor Baruj Spinoza, ambas deben ser perfectamente compatibles en sus supuestos, completamente coherentes en un *corpus* doctrinal único; eso equivaldría a configurar acríticamente una apariencia de sistema, de unidad orgánica, entre dos obras con las que tal vez no se pretendía producir uno. Insistir en una «armonía» de esta naturaleza nos hace correr el peligro de eliminar o descartar obras (completas o en parte) o declaraciones del autor en cuestión, con el objetivo de no herir la unidad sistemática imaginada y presupuesta —o también nos puede inducir a interpretar toda contradicción a nivel semántico en una obra o entre varias como algo superficial o aparente que debe ser diluido con una explicación pertinente (el mismo tipo de lectura que por tantísimos siglos las tradiciones judías y cristianas practicaron sobre la Biblia, y a la que Spinoza con mucha vehemencia se opuso). En fin, esta mitología, al proyectar la imaginada unidad intelectual de la persona histórica del autor sobre su «obra completa», no hace otra cosa sino (para emplear un término nietzscheano) «momificar» los textos con las vendas de los prejuicios del intérprete: niega la propia historicidad de las producciones literarias.

¹⁹ “It may be (and indeed it very often happens) that a given classic writer is not altogether consistent, or even that he fails altogether to give any systematic account of his beliefs. If the basic paradigm for the conduct of the historical investigation has been conceived as the elaboration of each classic writer's doctrines on each of the themes most characteristic of the subject, it will become dangerously easy for the historian to conceive it as his task to supply or find in each of these texts the coherence which they may appear to lack. Such a danger is exacerbated, of course, by the notorious difficulty of preserving the proper emphasis and tone of a work in paraphrasing it, and by the consequent temptation to find a “message” which can be abstracted from it and more readily communicated.” Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, p. 16.

Acudamos a un ejemplo muy concreto de esto (y uno bien apropiado a nuestra investigación) en la producción de Spinoza.

Nada nos justifica sostener que el filósofo se haya comprometido a lo largo de toda su vida literaria con el método de interpretación de las Sagradas Escrituras que expone y aplica en *TTP*; de hecho, si prescindimos de obrar de *mauvaise foi*, descubrimos que su posición respecto de la exégesis bíblica fue harto diferente, incluso opuesta, mucho más maimonídea, en un texto como *Cogitata metaphysica*²⁰. Lo que al menos significaría, acaso, que su manera de leer (por lo menos la Biblia) mutó a lo largo de su producción. No tener eso presente, o palmariamente negarlo a través de una coherencia deseada, es tan contraproducente para un estudio serio de la obra de Spinoza como ignorar la frecuente presencia del hebreo en sus citas bíblicas en *TTP*.²¹

²⁰ En *Cogitata metaphysica* (1662), el filósofo asume una posición exegetica, como señalábamos, más bien maimonídea, dado que allí para él la razón oficia menos de herramienta que de norma a la hora de interpretar las Escrituras (cfr. I, 331). Como indicábamos, esa posición se invierte diametralmente en *TTP*. Steven Nadler sugiere que aquella primera postura espinosista con probabilidad fue la que influyó en Lodewijk Meijer a la hora de escribir su *Philosophia S. Scripturae interpres*, de 1666. (Cfr. *A Book Forged in Hell*, pp. 113-114.)

²¹ Bajo la luz de esta advertencia, resultaría un enriquecedor ejercicio releer el célebre y repetidísimo análisis de Gilles Deleuze sobre la correspondencia entre Spinoza y Blijenbergh (“les lettres du mal”): el filósofo francés emplea, sin ningún tipo de cautela historicista, conceptos de obras de 1670 y 1677 sobre textos de 1664-1665, que a su vez refieren a otro, de 1662. Cfr. *Spinoza et le problème de l'expression*, II, 15; y *Spinoza: philosophie pratique*, III. Otra relectura que nos interesaría muchísimo emprender en la línea crítica de estas observaciones es aquella que Warren Montag propone en torno al método en la filosofía de Spinoza (*Bodies, masses, power. Spinoza and his contemporaries*, pp. 1-2): el *scholar* inglés mezcla, sin ningún tipo de empacho, fragmentos de *Tractatus intellectus emendatione* (circa 1665), *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) y *Ethica* (1677) para extraer conclusiones que aproximan demasiado a Spinoza a una posición hegeliana.

Muestra 1

Qué traduce Spinoza cuando traduce la Biblia

Éxodo, 24:17, *Deuteronomio*, 4:24

Éxodo, 34:14, *Deuteronomio*, 5:9

§33. Comencemos por un ejemplo que no solo es materialmente doble (o cuádruple, como se verá), sino también por uno cuya elección, por parte nuestra, podría llegar a resultar, además, sospechosa o poco convincente, pues Spinoza no transcribe el «original» hebreo ni refiere el versículo, capítulo o libro del *Antiguo Testamento* desde el cual traduce (de acuerdo a la tipificación de Cassuto, estaríamos frente a casos de (iv); véase §24). Se trata de las oraciones “Deus est ignis” y “Deus est zelotypus”²², en *TTP*, VII, G III 100:30 y ss.

Elegimos estos casos como *Muestra* no por mero azar o deliberado capricho, sino por el *role* protagónico, paradigmático, que el filósofo les concede en el séptimo capítulo del tratado: con ellos, Spinoza muestra cómo funciona su método exegético en algo tan esencial como lo es la atención exclusiva en la exégesis al *sentido* de las oraciones (y no a su *verdad*); y, en un mismo movimiento, muestra, además, cómo realizar lecturas que se adhieran a lo *literal* o bien que habiliten *de iure* una interpretación *metafórica*.

Sin transcripción ni referencia precisa (probablemente, en esta ocasión Spinoza esté citando de memoria), otras frases bíblicas acaso sean difíciles de ubicar en las Escrituras; mucho más si carecemos de un *index*, de un *lexicon*, o bien de Google. Sin embargo, éstas dos, no: por su personaje enunciador: Moisés, y por el contenido de la traducción proporcionada por Spinoza,

²² “Dios es fuego” y “Dios es celoso”, respectivamente.

podemos inferir que el filósofo está abrevando, para “Deus est ignis”, en [1] *Éxodo*, 24:17 y en [2] *Deuteronomio*, 4:24²³:

[2] יהוה אלהיך אש אכלה הוא / [1] יהוה כאש אכלה²⁴

Y, para “Deus est zelotypus”, en [3] *Éxodo*, 34:14 y en [4] *Deuteronomio*, 5:9:

[4] אנכי יהוה אלהיך אל קנא / [3] יהוה קנא שמו אל קנא הוא²⁵

Si no nos concentramos todavía en las patentes diferencias entre las construcciones sintácticas (quizás la más grosera sea la estructura de [1], donde, en efecto, nos encontramos frente a una *comparación* con el fuego, y no con una identificación copulativa con él), ya podemos hacer notar que Spinoza parte de al menos cuatro ocurrencias textuales en el «original» bíblico y llega, desde ahí, a solo dos enunciados:

[5] *Deus est ignis* / [6] *Deus est zelotypus*

Es decir, si [5] «traduce» [1] y [3], y [6] lo hace con [2] y [4] (en términos de Jakobson, dos casos de *translation proper*, de traducción interlingüística; véase §12), entonces Spinoza opera una doble

²³ La fuente *Decálogo*, *Éxodo*, 34:14, y *Deuteronomio*, 4:24, pero ya interpretadas *metaphorice* (es decir, como comprobaremos *infra*, una «reducida» a la otra), Spinoza recién la explicita en su discusión con las técnicas de lectura de Alfakhar, en *TTP*, XV, G III 183:30.

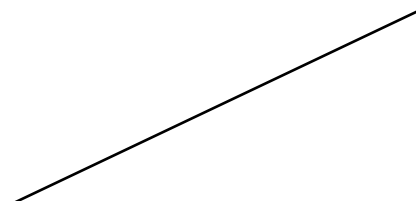
²⁴ [1] “[Y el ver el peso de] YHWH [era] como [un] fuego que ingiere” / [2] “YHWH, tus dioses, un dios [que es] un fuego que ingiere Él [es]”. De aquí en más, todas las citas bíblicas en hebreo que repongamos se ceñirán al «modo espinosista» descrito *supra*: sin *cum masora* y con grafía *plene*, cfr. §27, y con base en el texto de la segunda *Biblia Sacra* de Daniel Bomberg.

²⁵ [3] “YHWH «Celoso» su nombre [es]” / [4] “Yo [soy] YHWH, tus dioses, dios celoso [soy]”

reducción: pasa de cuatro a dos. En términos del esquema peirceano de Compagnon-Lagrée (véase §25), obtendríamos, para “Deus est ignis”, lo siguiente:

De [1] a [5]

Deus est ignis



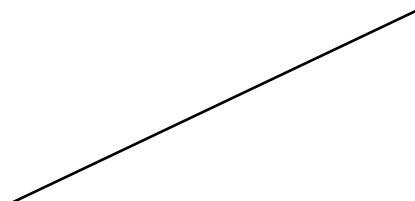
יהוה כאש אכלה

sensus de *Éxodo*, 24:17

y

De [2] a [5]

Deus est ignis



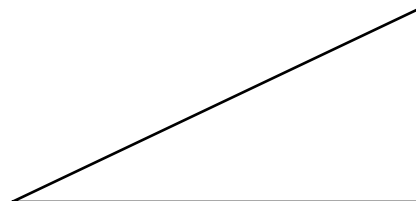
יהוה אלהיך אש אכלה הוא

sensus de *Deuteronomio*, 4:24

Por otro lado, para “Deus est zelotypus”:

De [3] a [6]

Deus est zelotypus



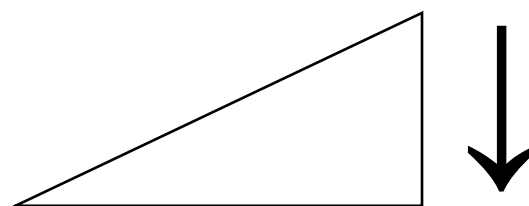
יהוה קנא שמו אל קנא הוא

sensus de *Éxodo*, 34:14

y

De [4] a [6]

Deus est zelotypus



אנכי יהוה אלהיך אל קנא

sensus de Deuteronomio, 5:9

Pero esto no termina ahí: el momento siguiente lo constituye una *nueva reducción*, una de dos a uno, y a través de una interpretación *metafórica* (véase §20, 2) de una de aquellas dos traducciones latinas proporcionadas por el filósofo.

Primero, Spinoza se pregunta si debe 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 *off the record* 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 que no²⁶; por lo tanto, cabe una lectura **metafórica** del texto.

Así, lo único que le resta averiguar es si el sustantivo “ignis” tolera, de acuerdo a los usos de la lengua hebrea en la Biblia, un significado que no sea el literal, es decir, un significado que no refiera al fuego natural. Spinoza entonces remata, a través de una apelación a *Job*, 31:12:

²⁶ Spinoza explicita recién en *TTP*, XV, G III 183:30 el elemento de juicio que le permitiría respaldar aquello: *Deuteronomio*, 4:12:

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

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

כִּי אֵשׁ הִיא עַד אַבְדּוֹן תֹּאכַל²⁷

que “ignis” puede interpretarse también por “zelotypia”; es decir, el filósofo encuentra en ese pasaje de *Job* algo así como una «construcción metafórica común» hebrea a través de la cual legitimar una lectura no-literal de “ignis”.

De este modo, Spinoza llega a una afirmación que, si la leemos literalmente, puede parecernos tan chocante como bizarra: que “*Deus est ignis, & Deus est zelotypus, unam eandemque esse sententiam*”, esto es, que [5] y [6] son «una y la misma sentencia». Es en este momento en el que se nos exige, como lectores, pasar a la *interpretación metafórica* de la propia escritura del filósofo.

Por supuesto, Spinoza no está afirmando aquella suerte de *ipseidad* en calidad de una identidad material, de una del orden del significante (si lo hiciese, los dos pasos exegéticos anteriores resultarían absurdos, bochornosos); debe necesariamente querer decir otra cosa. La pregunta resuena: ¿qué es esa otra cosa?

§34. Podemos ya asumir que Spinoza nos está posicionando en el plano de una identidad semántica, en una del orden del *sentido*; y en virtud de esa sola equivalencia [6] sería un caso de *rewording*, una *traducción intralingüística* de [5] (véase §11). Estaríamos habilitados a dar ese paso exegético, por un uso muy preciso que el filósofo hace de una palabra clave en su texto: “sententia”.

Warren Montag concluye de sus estudios de ese término:

Spinoza uses the term *sententia* which combines ‘meaning’ and ‘sentence’.²⁸

²⁷ “Porque fuego ella [será] sobre Abaddón que [ella] ingerirá”. Spinoza tampoco transcribe este fragmento, solo lo refiere, queda en una presencia virtual. La reposición corre por nuestra cuenta.

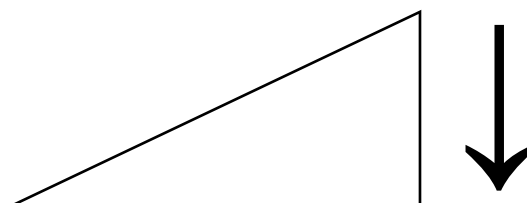
²⁸ Warren Montag, *op. cit.*, p. 11. Para la exposición de otras acepciones de “sententia” en *TTP*, cfr. Martin D. Yaffe, *Spinoza’s Theologico-Political Treatise*, p. 263.

Es decir, según esta observación de Montag, “sententia” en *TTP* significaría tanto *sentido* o *significado* como *unidad gramatical de pensamiento*. De ahí que a Spinoza le sea lícito afirmar que *Deus est ignis*, & *Deus est zelotypus*, unam eandemque esse sententiam: ambas oraciones-*sentencias* implican el mismo sentido-*sentencia*, el mismo significado.

Ahora bien, de ser lo anterior correcto, sus alcances lingüísticos resultarían mucho más vastos. Y así no solo [5] y [6], sino también con ellas [1], [2], [3] y [4], son «una y la misma *sentencia*» (es decir, se reducen a “*Deus est zelotypus*”), porque sus *sentidos* son uno y el mismo –y las reconocemos como «traducciones» entre ellas justamente por esa razón. De nuevo, en términos del esquema peirceano de Compagnon-Lagrée con el que nos comprometimos, esta nueva reducción se maquetaría de la manera siguiente:

De [5] a [6]

Deus est zelotypus



Deus est ignis

sensus [5], pero también
de [1], [2], [3], [4], y [6].

De esta suerte, comprobamos que **traducir** es, para Spinoza, *conservar el sentido* (determinado por la interpretación concomitante) en el paso de una cadena de signos a otra, sea entre dos lenguas diferentes (entre el hebreo y el latín: de [1] y [2] a [5], o de [3] y [4] a [6], por ejemplo), sea dentro de una misma lengua (sólo el hebreo, solo el latín: de [5] a [6], por ejemplo).

Observación. Lo más prudente, de acuerdo al método espinosista de lectura, hubiera sido proporcionar, antes de empezar con nuestro análisis en esta *Muestra*, una reconstrucción de la imagen que Spinoza va cincelando de Moisés a lo largo de todo *TTP*. Sin embargo, comprometerse en verdad con eso requeriría de muchas más páginas que las que podemos proporcionarle en esta tesina. De ahí que, para satisfacer en alguna medida aquella exigencia, hayamos decidido compartir las siguientes líneas de Pierre-François Moreau:

Moïse fascine Spinoza en ce qu'il incarne la figure du fondateur d'État. (...) Moïse est un homme d'imagination, comme tout prophète ; mais il a fait ce que n'a tenté de faire aucun autre prophète : il a fondé un État – et un État viable. Il a su conserver le pouvoir, aménager les rapports entre État et religion en tenant compte de la complexion propre de son peuple, telle que l'histoire l'avait formée, et organiser sa succession de façon que sa mort ne compromette pas l'édifice tout entier. Tout se passe comme si chez lui l'imagination, au lieu de se borner à des visions impressionnantes qui, communiquées aux hommes, les rappellent à la justice et à la charité, tendait vers un but pratique – la construction d'une société et d'une vie en commun.²⁹

Volveremos sobre la figura de Moisés hacia el final de la *Muestra 3*, en virtud de otra de las características distintivas de este profeta: su especial medio de comunicación con Dios –la voz verdadera (*vera vox*), el cara a cara (*de facie ad faciem*)³⁰.

§35. En el apartado anterior, nos concentramos exclusivamente en la *traducción*. Sin embargo, resulta fundamental no perder de vista que el objetivo de Spinoza con el trabajo sobre “Deus est ignis” y “Deus est zelotypus” era de naturaleza prioritariamente *interpretativa*.

El fin exegético de aquel análisis espinosista reside en proveer un marco práctico de referencia por el cual abordar pasajes en algún aspecto *oscuros* de la Escritura (*véase*, §20, 2). Tanto

²⁹ Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, p. 97.

³⁰ Cfr. *TTP*, I, G III 20:10, y 21:20.

“Deus est ignis” como “Deus est zelotypus” resultan sentencias completamente *claras* en sí, en decir, su *sentido* se comprende si nos limitamos al significado de las palabras que las componen, aunque sean, en calidad de afirmaciones, absurdas *en su verdad* tomadas literalmente. Vimos que luego de las varias instancias de reducción, el filósofo sostiene que “Deus est zelotypus” engloba el sentido en el cual hay que comprender “Deus est ignis” (tanto como sus originales hebreos); y esto porque “ignis” es una *metáfora hebrea común* de “zelotypia”. Y ese es el término, el final del análisis, porque Spinoza insiste en que “Deus est zelotypus” debemos comprenderla... *literalmente*, dado que no hallamos en el resto de las Escrituras pasajes que nos habiliten una lectura alternativa.

De esta suerte, lo que se concluye de acuerdo al método espinosista, es que debemos quedarnos con el sentido literal de “Deus est zelotypus”, aunque resulte absurdo sostener, fuera de las Escrituras, ese contenido. Y esto porque la intención de Moisés, al enunciarla así, era justamente afirmar que *Dios es celoso* (véase §20, 3). En otras palabras: no debemos (porque *no podemos*, según el *sola Scriptura*) recurrir a más lecturas metafóricas o a alguna alegórica a fin de hacer coherente con una concepción más racional de Dios el sentido de “Deus est zelotypus”. Esto no hace sino alejar a Spinoza una vez más de los estándares maimonídeos de hermenéutica bíblica (véase §20 y su *Observación*).

Ahora bien, ¿qué es realmente el *sentido literal* según Spinoza? ¿Cuál es el criterio para una *lectura metafórica* correcta? Hemos ya señalado algo *supra* sobre *qué no es* lo literal para el filósofo; y resta bastante por decir. Además, tampoco hemos aún tenido oportunidad de pensar en qué consiste su complementario en este contexto espinosista: lo **metafórico**³¹.

³¹ Cabe destacar que ni Sylvain Zac o Steven Nadler ni Susan James o Nancy Levene, a la hora de exponer el método exegético espinosista, se preocupan por estas cuestiones; tan solo las dan por sentadas.

§36. En cualquier manual, diccionario o enciclopedia de *elocutio*, la metáfora suele categorizársela como una especie del género *trópos* o del de las *figuras* retórica. En esa lógica, de acuerdo a Tzvetan Todorov, la conceptualización de “figura” implicó siempre una noción de *sustitución*:

Depuis Cicéron on définit les figures par rapport à autre chose qui n’est pas elles, par rapport à une autre expression qui aurait pu se trouver à leur place. Ce sont des théories substitutives qui reposent sur la possibilité de mettre en équivalence (sémantique) deux signifiants, l’un propre, l’autre figuré. Et le terme (...) [le propre] sera aussitôt assimilé à une norme, même si on ne s’accorde pas facilement sur sa nature.³²

Así, la metáfora encarnaría un *sentido figurado* que sustituiría otro, el *sentido propio*. De ahí que Paul Ricoeur pueda concluir que no hay novedad real en la lectura metafórica si se sostiene una tal ontología de la *sustitución*:

Hence the substituted signification does not represent any semantic innovation. We can translate a metaphor, i.e., replace the literal meaning for which the figurative word is a substitute. In effect, substitution plus restitution equals zero.³³

Sea aquello, en términos generales. Ahora bien, en términos específicos, a la metáfora, en calidad de figura retórica, se la caracteriza 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)³⁴. Spinoza habría procedido de esta manera al interpretar (y al *traducir*, para decirlo ya con Ricoeur) “ignis” por “zelotypus”: la sustitución quedó

³² Tzvetan Todorov, “Synecdoques”, II, p. 26.

³³ Paul Ricoeur, *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*, p. 49.

³⁴ Cfr. María Fernanda Cano, *Configuraciones. Un estudio sobre las figuras retóricas*, pp. 33 y ss., y 47 y ss.

establecida, muy platónicamente, 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; aunque, entre los significados de ambas, puede establecerse una relación de analogía: la de la ferocidad con la que consumen a sus otros tanto el fuego como los celos. De hecho, al menos la segunda *reducción* espinosista operada que analizamos *supra*, aquella que fue de “*Deus est ignis*” hasta “*Deus est zelotypus*” (véase §§33-34), oficiaría como contrapartida perfecta de este proceso de sustitución. Y esto parece ser lo correcto, porque, de acuerdo a María Fernanda Cano, la creación de *trópos* o de figuras retóricas

por parte del productor (sea autor o hablante) es correlativa a la reducción (...) que el receptor (sea lector u oyente) realiza. La sustitución supone que el productor siempre dice lo mismo, lo enuncie de una u otra manera, opte por el sentido propio o por el figurado. Y eso único que dice es lo que el lector debe traducir mediante la reducción. Más aún, se supone que el productor siempre sabe lo que dice, que gobierna el sentido (concepción subsidiaria de una determinada idea de autor) y que no puede decir, a la vez, otra cosa.³⁵

Ahora bien, aquel (o cualquier) sentido propio, parece ser, al menos para Spinoza, el resultado de una lectura literal. Pero, ¿en qué consiste ese sentido, verdaderamente? ¿En uno etimológico, en un sentido habitual, determinado por el uso? ¿Es acaso el *sensus genuinus*, el *verus sensus* o cuál otra es su naturaleza?

Recordemos (véase §20, 2) que, según Spinoza, una declaración (*sententia*) se la considera *clara* u *oscura* (o *ambigua*) en relación a su contexto de ocurrencia: que una frase sea *clara* significa que su sentido (*sensus*) se desprende fácilmente de su contexto, mientras que una frase *oscura* es aquella cuyo sentido, por alguna razón histórica, objetiva, no logramos aprehenderlo. Esta suerte

³⁵ María Fernanda Cano, *op. cit.*, p. 25.

de sentido inferido, **sincategoremático**, resulta pensable o posible ya que, para Spinoza, el contexto efectivamente «tiene bordes»: no hay ningún *regresus ad infinitum* en la derivación de sentidos o significados desde el contexto textual dado, porque las palabras del hebreo en la Biblia conservarían, por alguna parte supuesta como incorrupta de **la tradición de los judíos** (*Judaeorum traditio incorrupta*), su significado. Es decir, por un *algo* o *alguien* determinante, y desde el afuera, que oficiaría de límite, de transcendentalidad, y por trascendencia respecto del texto³⁶. El argumento *quasi ad absurdum* espinosista que sostiene aquello nos es bien conocido: a nadie pudo nunca resultarle nada beneficioso modificar el significado de una palabra (*nam nemini unquam ex usu esse potuit, alicujus verbi significationem mutare*).

De esta manera, para Spinoza, el *sentido propio* radicaría, en principio, en uno derivado de la tradición de la lengua hebrea, de su uso, una suerte de sentido habitual (corroboraremos esto en breve). En efecto, de acuerdo a Susan James, la técnica exegética espinosista no consistiría en otra cosa sino en reducir los significados a lo que ahora podríamos comprender como este sentido propio; el método operaría al decodificar las metáforas de los profetas a fin de dar con el *sensus genuinus* de las Escrituras:

The interpretative approach that Spinoza outlined is designed to capture what he describes as the foundations and principles of our knowledge of the Scriptures. As long as exegetes stick conscientiously to his historical method, they will be able to understand the teaching of the Bible as well as it can be understood. Rather than distorting its meaning and enhancing superstition, their efforts will enable them to decode the prophets' metaphors and affirm its central message.³⁷

³⁶ Cfr. *TTP*, VII, G III 105:20.

³⁷ Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, p. 161.

La incógnita por el sentido propio, ahora, reaparece como nueva, y un paso más allá: ¿a través de qué dispositivos, técnicas o institución Spinoza accede a los significados y sentidos conservados por la tradición judía, si los productores originarios de esta lengua (*antiqui linguae Hebraicae cultores*) no nos habrían dejado ni diccionario ni gramática ni retórica (*non ullum Dictionarium, neque Grammatica, neque Rhetorica*)³⁸?

Probablemente, el filósofo lo logró a través de algunos diccionarios o léxicos o gramáticas de los que disponía en su biblioteca privada, como el *Thesaurus grammaticus linguae sanctae Hebraeae*, de Johannes Buxtorf, o el *Dictionarium absolutissimum complectens omnes voces hebraeas, chaldaeas, talmudico-rabinicas*, de Philippus Aquinas (ambos de 1629); o el *Sefer musaf be'aruk*, de Nathan ben Jehiel (1655), o el *Sefer diduck*, de Moses Kimchi (1519), o la *Institutio elementalis in hebraicam linguam*, de Elías Levita (1543), o el *Sefer yair netiv haniqra belaaq qonqordansiyas*, de Nathan Mardochoi (1580)³⁹. Aunque, aún más probablemente, sus *copia verborum* y *copia figurarum* los haya empezado a adquirir por «fuentes orales»: a través de su paso por la escuela Etz Hayyim, en Ámsterdam (véase §20, 1) —o también allí, pero por otras «fuentes escritas», algunas que lo acompañarían toda su vida, como los grandes comentadores en las *Miqra'ot gedolot* (véase §31, *Observación*). Esta cuestión de las «fuentes» de los significados y sentidos en las interpretaciones bíblicas de Spinoza se convierte así en una tarea, ineludible, por pensar.

Observación. El movimiento por el cual se recurre al libro de *Job* a fin de justificar la “decodificación” de “ignis” como metáfora de “zelotypus”, resultaría hasta cierto punto ilegítimo incluso para el propio Spinoza (si él se endureciese exegéticamente tanto como lo demanda en términos generales, por supuesto). Porque, durante aquella reducción, no solo apela a una línea de un libro de los *Ketuvim* para explicar unas líneas de la *Torah* (lo que presupondría cierta *homogeneidad lingüística* a lo largo de la Biblia que el mismo

³⁸ Cfr. *TTP*, VII, G III 106:20 y ss.

³⁹ Cfr. Atilano Domínguez, *Biografías de Spinoza*, pp. 203-220.

filósofo exhibe como insostenible⁴⁰); sino que, además, recurre a un texto del cual ni siquiera, según él, puede demostrarse que ha ya sido escrito originalmente en hebreo o no⁴¹. Sin embargo, este proceder puede tener su razón de ser, y una muy fuerte, en aquella *Judaeorum traditio* —aunque quizás no, en su parte más “incorrupta”.

Y es que Spinoza lleva adelante el análisis de “Deus est ignis” *antes* de empezar a aplicar *stricto sensu* su método exegético, en vistas a la hechura histórica, sobre el *Pentateuco* y sobre el resto de los libros de la Biblia. De ahí que esté, en cierta medida, justificado comprometerse, al menos de manera instrumental o provisoria, con una creencia propia de los rabinos talmudistas y también de Maimónides: que el libro de *Job* fue escrito por Moisés⁴². Después de todo, el filósofo opera de la misma manera en torno a la posibilidad de los milagros: al no poder recurrir a su metafísica para demostrar que, especialmente en sentido ontológico, son un craso absurdo, asume los presupuestos de los teólogos y del Rambám (como que *la voluntad y el intelecto de Dios son una y la misma cosa*) con el fin derivar desde ahí las implicaciones buscadas —es decir, lo contrario de lo que estos judíos y muchos cristianos afirman⁴³. Si lográsemos aceptar aquella «salvedad», entonces la ilegitimidad que recién patentábamos acaso pueda deflacionarse hasta, incluso, computarse en despreciable.

§37. Desde esta *Muestra*, podemos empezar ya a apreciar los vínculos de la *praxis* de traducción espinosista con t_6 (*las verdades obtenibles por nociones comunes pueden ser expresadas en cualquier lengua*), e incluso con t_7 (*el sentido y la verdad de una frase u oración son entidades diferentes; véase §32*); es decir, los vínculos entre estas dos tesis y las observaciones generales sobre el traducir enunciadas recién, en §34. Pero adivinamos aún mucho más que pensar en ese orden de cosas.

Cuando Spinoza se preguntaba si “ignis” soporta solo el sentido de “ignis naturalis”, en realidad, el sustantivo protagonico no era, en efecto, el latino “ignis”, sino el hebreo “אֵשׁ”. Y

⁴⁰ Cfr. *TTP*, VIII, G III 117 y ss.

⁴¹ Cfr., *op. cit.*, III, G VII 110:30, *in fine*

⁴² Cfr. *op. cit.*, X, G III 144:10 y ss.

⁴³ Cfr. *op. cit.*, VI, G III 82:30 y ss

cuando afirmaba que “ignis” puede interpretarse también como “zelotypia”, en verdad, lo que estaba concluyendo era que “אש” admite el mismo significado que “קנאה”. Entonces, al menos en principio, el latín sería acaso solo un *medium*, una suerte de vehículo metalingüístico, para describir qué ocurre en el hebreo. O, también, otra posibilidad: quizás Spinoza esté «forzando» el latín, *hebraizándolo*, puesto que aquellas palabras latinas en verdad no necesariamente soportan, *dentro* del «sistema» del latín, la misma interpretación que sus correspondientes hebreos, *en* el hebreo (véase §31, especialmente nota 69). O una tercera alternativa: tal vez Spinoza esté también allí operando otra reducción metafórica, comprendida además en términos de *salto* y *semejanza* —“אש” e “ignis” (tanto como “קנאה” y “zelotypia”) pertenecen a dos espacios lingüísticos diferentes (uno, al del hebreo; otro, al del latín), pero cabría entre ellos una analogía que los conectaría, semánticamente. Sin embargo, faltaría allí la distinción entre un *sentido propio* y uno *figurado*: a los ojos del filósofo, el hebreo no parece estar en mejores condiciones que el latín a la hora de implicar un sentido bíblico, ya sea uno moral o de otra especie; es decir, toda lectura *metaphorice* sí es, en efecto, una reducción; pero no toda reducción es una lectura *metaphorice*: hay, además, *traducir*.

Lo innegable en lo anterior lo encontramos en que, para Spinoza, que conduce aquellos dos exámenes recién referidos sólo en latín, es evidente que la distinción entre discursos en códigos distintos parece resultarle bastante indiferente: parece que no le importara en qué lengua (*lingua*) elabore su exégesis, siempre y cuando el sentido (*sensus*) se conserve en la *sustitución* de unas expresiones por otras —una sustitución menos *salva veritate*, por supuesto, que *salva sensu*.

Este proceder no solo resulta coherente con las observaciones generales que *supra* enunciamos desde nuestro análisis de esta *Muestra 1*; comprobaremos que, también, lo será con las conclusiones que obtengamos desde nuestro estudio de los próximos.

§38. Descubrimos en esta *Muestra 1* una serie de implicaciones no menores en el marco general de la filosofía de Spinoza. Por un lado, una suerte de *priorización exegética* del sentido por sobre las instancias particulares de la materialidad textual; esto acompaña el movimiento crítico hacia los «adoradores de la Letra» de la Escritura (*véase* §21, *Observación*). Por otro lado, aquel *reduccionismo* de las cadenas significantes (de «las carnes» a una sola que no implique sino lo mismo que su propio «espíritu», como en breve veremos), de un *múltiple* de frases posibles (incluso en diferentes *linguae*) al *uno* del sentido (más material que materializado), resuena al menos de manera triple.

En primer lugar, en la demanda de tomar la multiplicidad interna e inherente y constitutiva de un conjunto textual como lo es la Biblia, y reorganizar sus sentencias en una serie finita de temas (*véase* §20, 2). En segundo lugar, una resonancia de naturaleza política: si la razón es, en efecto, una, la moral de la caridad y la justicia que ordene al *vulgus* también debe ser una (*véase* §21), *catholica*. Y, por último, la que con seguridad sea la más elemental de todas: la resonancia ontológica.

Al respecto, ya Pierre Macherey había recurrido a la imagen de la traducción para dar cuenta del *quid* de los atributos de la sustancia absolutamente infinita en la metafísica de *Ethica*:

(...) la substance effectue la totalisation de tous ces genres d'être qui, en elle, sont soumis à un identique principe de nécessité par lequel ils sont en quelque sorte unifiés à leur source, et ceci absolument. En percevant des essences de substance ou attributs, c'est comme si l'intellect appréhendait la substance à travers une pluralité de grilles de déchiffrement, entre lesquelles une traduction simultanée doit toujours être possible, mais qui produisent des textes complètement autonomes et s'offrant à la compréhension à travers des critères de lisibilité qui sont propres à chacun ; ces textes s'équivalent dans la mesure où ils ne se mélangent pas entre eux, mais expriment une unique réalité, celle de la substance qui est Dieu, à chaque fois dans le langage qui leur est spécifique (...) ⁴⁴

⁴⁴ Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie, la nature de choses*, p. 40, n.1.

Unos años antes, Henry E. Allison, sobre las huellas de Emile Bréhier, había apuntado una comparación similar, y con los mismos fines:

Many analogies suggest themselves at this point, none of which is satisfactory ultimately. One is to conceive the substance-attribute relationship as analogous to the relationship between a proposition and its expressions in different languages.⁴⁵

Pareciera que esta secuencia de ensayos, en los cuales se exhibe la tendencia a *otra reducción*: la ontológica, nos condujese, como de la mano, a una pregunta que no puede sino ser de naturaleza metafísica, también: ¿*qué es el sentido (sensus)*, para Spinoza?

La respuesta a ella, notémoslo bien, deberá ser más elemental que la que contesta por la esencia del *sensus genuinus*, del *verus sensus*, o por la naturaleza del sentido literal o del metafórico —estos, por supuesto, suponen aquél.

§39. Para quienes recuerden con nervio dogmático el famoso ejemplo de Irving Copi en su *Introduction to logic*, la respuesta a esta instancia de la pregunta: ¿*qué es el sentido?*, acaso resulte inmediata, evidente:

Sentences are always parts of some language, but propositions are not tied to English or to any given language. The four sentences

It is raining. (English)

Está lloviendo. (Spanish)

Il pleut. (French)

⁴⁵ Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: an introduction*, p. 50.

Es regnet. (German)

are in different languages, but they have a single meaning: all four, using different words, may be uttered to assert the very same proposition. Proposition is the term we use to refer to what it is that declarative sentences are typically used to assert.⁴⁶

Es decir, según este enfoque, el *sentido* de una oración se identifica con la *proposición* que ella afirma o niega –y, así, lo que se conservaría de lengua a lengua en una traducción sería justamente eso, el contenido proposicional. Sin embargo, esto presentaría al menos un problema: aunque “Deus est ignis” y “Deus est zelotypus” lo sean, no todo lo que se traduce son oraciones declarativas; se vierten, además, preguntas e imperativos (y estos últimos son de vital importancia en la *doctrina universal de la Escritura*). Pero acaso este enfoque sea practicable, y acaso también tenga sus ventajas. Y, en efecto, quien tomó este derrotero de «lo proposicional» para la filosofía de Spinoza fue Jonathan Bennett, en su *A study of Spinoza's Ethics*.

Allí, Bennett, al discurrir sobre los usos de la palabra “idea” por parte de Spinoza, sostiene:

(...) an ‘idea’ is a logical item, a constituent of propositions, something thinkable by many people. Much of the time Spinoza takes ideas to be propositionally structured, i.e., to be of the form ‘that P’, where P stands for a sentence (...)⁴⁷

Acompañar a Bennett por este camino nos comprometería no solo a afirmar que las oraciones, para Spinoza, significarían ideas (algo que no se explicita ni sugiere claramente en ningún capítulo de *TTP*) –sino, además, probablemente a reducir el significado a una naturaleza referencial⁴⁸.

⁴⁶ Irving Copi, *Introduction to logic*, I, p. 4.

⁴⁷ Jonathan Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, §14.1. Véase, también, *op. cit.* §39.5.

⁴⁸ Cfr. Jonathan Bennett, *op. cit.*, §37.2.

El artículo de David Savan, “Spinoza and language”, y el de G. H. R. Parkinson, “Language and knowledge in Spinoza”, dos estudios hoy tan clásicos como ineludibles a la hora de abordar la «teoría del lenguaje» en la filosofía de Spinoza, también pecan de esta última limitación: tienden a reducir a una concepción referencial, cognoscitiva, la naturaleza del lenguaje⁴⁹, lo que nos dificulta de sobremanera pensar la distinción entre *sensus* y *rerum veritas* con la que Spinoza nos comprometa a la hora de trabajar sobre las Escrituras⁵⁰ (véase. §20, 1).

Evidentemente, necesitamos buscar en otros lugares.

§40. En las primeras páginas de *Why does language matter to philosophy?*, Ian Hacking lanza una, para muchos profesionales de la filosofía hoy en actividad, durísima advertencia general:

(...) the pure theory of meaning does not matter to philosophy, although language does.⁵¹

⁴⁹ Leemos en el texto de David Savan: “Words are nothing more than bodily motions. These motions are the responses of the human body to the actions upon it of external bodies. The idea of such a motion will be mutilated, confused, and inadequate, since it can be properly understood only in conjunction with the ideas of the external motions which induced it (...) In this way, words arise from experience and refer to experience” (p. 61); “Spinoza’s theory of language is inadequate. He is so concerned to associate words and language with imagination that he offers no theoretical account of how words can convey ideas (...) or of the proper function of language in the communication of philosophical truth” (p. 68), por ejemplo. Y si bien en el artículo de G. H. R. Parkinson se le concede cierta importancia a la noción de uso (*usage* –la cual de inmediato patentaremos que resulta fundamental para comprender el *sensus*), también notamos en él esta tendencia a interpretar el lenguaje principalmente en términos referenciales o cognoscitivos: “To attend to the sense of the words, as opposed to their shape, is to attend to them “in so far as they are images of a sort (...) This does not mean that Spinoza thought that words refer only to ideas. In *E. II*, xlix, S., he speaks of “the words by which we refer to things,” and in Chapter 5 of his *Compendium ob Hebrew Grammar* he seems to relate words to things rather than to ideas (...)” (p. 80), por ejemplo. Por otro lado, el otro gran inconveniente con los textos de Savan y Parkinson, lo encontramos en que ellos abordan las múltiples teorizaciones o conceptualizaciones espinosistas sobre el lenguaje repartidas a lo largo de todas las obras del filósofo como si fueran fragmentos de una misma teoría, completa y consistente y aplicada. Es decir, en términos de Quentin Skinner, producen algún mito: el “mythology of coherence”.

⁵⁰ Cabe destacar, sin embargo, el contenido de una nota al pie (p. 93, n. 69) que Parkinson, lamentamos decirlo, no desarrolla: “It might be argued that even if what Spinoza says [in the *Ethics*] is consistent, and that he thought to be so, it does not follow that he thought it to be true; he might simply regard it as a story which is coherent, but false.” Allí Parkinson se compromete sin duda alguna con la distinción entre *sensus* y *rerum veritas*, pero la juzga tan marginal como contraria a la naturaleza de *Ethica*.

⁵¹ Ian Hacking, *Why does language matter to philosophy?*, p. 2.

En efecto, Hacking sostiene que, al menos para la tradición filosófica anglosajona, antes de mediados del siglo XX los filósofos discutían en torno al lenguaje siempre en función de problemas no-lingüísticos —la ética, la percepción, o la mente humana, por ejemplo. Con esa evidencia, se entiende que, respecto de Thomas Hobbes, llegue a deslizarse que “it is posible that he did not have a theory of meaning at all”⁵² —o que luego pueda abrigar la misma sospecha respecto de la obra de otros pensadores, como de la de George Berkeley o John Locke⁵³.

El *role* que en *TTP* Spinoza les concede al hebreo y a la interpretación de las Escrituras (hasta el punto de haber inventado un método para llevarla adelante) resulta ya prueba suficiente para acordar con la afirmación de Hacking: el lenguaje importó a la filosofía de Spinoza en virtud de aplicaciones a determinados problemas filosóficos (teológico-políticos, en este caso), no por una «pura teoría del significado» —y acaso, como Hobbes, tampoco haya jamás sostenido una teoría del *sensus*. Sin embargo, hay quienes insisten y se esfuerzan en racionalizar algo así como una «teoría del sentido» en Spinoza.

Laurent Bove, al ensayar la distinción entre lo verdadero y el sentido (*le vrai et le sens*) en la obra del filósofo, comenta:

Si le vrai et le réel sont une seule et même chose, le vrai, qui n'est pas discours sur le réel, n'enveloppe ainsi *aucune signification*. L'idée adéquate — comme la nature elle-même — n'a ni principe, ni fin, ni signification, ni valeur. L'homme qui agit en fonction d'une fin, qui parle et signifie le monde est bien cependant un homme réel ; mais cette réalité est celle, comme effet, de la constitution imaginaire de *sa* réalité (qui elle-même s'explique suivant des causes efficientes qui n'enveloppent aucune signification). Il n'y a donc de sens que dans et par le discours et (...) que du point de vue des causes efficientes de l'agencement collectif (pratiques, usage commun, contexte...) comme condition de possibilité de l'énonciation d'un discours signifiant.⁵⁴

⁵² En *op. cit.*, p. 22.

⁵³ Cfr. *op. cit.*, p. 43 y ss.

⁵⁴ Laurent Bove, *op. cit.*, 2.III

El lenguaje, según Bove, es el vehículo del sentido, y, de acuerdo a la cita anterior, solo puede haber sentido “en y por” el discurso, cuyas causas o condiciones de posibilidad son el uso común de una lengua, las prácticas colectivas significantes, el contexto de enunciación. Al respecto, Lorenzo Vinciguerra tiene muchísimo para aportarnos.

§41. La explicación de Vinciguerra sobre el sentido y el significado de los signos, según la filosofía de Spinoza, da con su punto de partida en un estudio del escolio a la proposición 18, de la segunda parte de *Ethica*. Y si bien hemos denunciado en más de una ocasión en este trabajo lo inadecuado de compaginar las emisiones sobre un supuesto mismo tema en diferentes obras de Spinoza (o de cualquier otro pensador) como si se tratasen de fragmentos de una única teoría coherente, Vinciguerra esquivo muy inteligentemente el problema: de acuerdo con él, *TTP* presupone los desarrollos gnoseológicos de *Ethica*⁵⁵, y eso sería demostrable, además, por referencias conceptuales cruzadas, o con analogías o identificaciones que radican esencialmente en el vocabulario empleado por el filósofo en los ejemplos consignados en ambas obras⁵⁶.

Antes de continuar, nos convendría recordar la parte que concierne a los signos en el escolio de aquella proposición 18 (las cursivas caen bajo nuestra responsabilidad):

Atque hinc porro clare intelligimus, cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem *incidat*, quae *nullam* cum priore *habet similitudinem*, ut ex.gr. ex cogitatione *vocis pomi homo romanus* statim in cogitationem fructus incidet, qui *nullam* cum articulato illo sono *habet similitudinem nec aliquid commune*, nisi quod ejusdem hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit, hoc est, quod ipse homo saepe vocem pomum audivit, dum ipsum fructum

⁵⁵ Cfr. Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, pp. 103 y 144 y ss.

⁵⁶ Para esto, resulta decisiva la nota 16 en la página 115, de su *La semiótica de Spinoza*, donde exhibe las equivalencias materiales entre el *miles* y el *rusticus* de *Ethica*, II, y el *miles Joshua* y el *Ezechiel ut rusticus*, en *TTP*: “[t]odas figuras que encarnan un intérprete”.

videret, et sic *unusquisque* ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque *consuetudo in corpore ordinavit*. Nam *miles* ex. gr. visis in arena equi *vestigiiis* statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis et inde in cogitationem belli etc. incidet. At *rusticus* ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri etc. incidet, et sic *unusquisque*, prout rerum imagines consuevit hoc vel alio modo *jungere et concatenare*, ex una in hanc vel in aliam incidet cogitationem.⁵⁷

Ya el primer ejemplo en este escolio le alcanza a Vinciguerra para encontrar afinidades entre una teoría de los signos espinosista y la de Charles S. Peirce (véase §23); afinidades que radican, fundamentalmente, en *la relación triádica del signo*.

Allí, en ese ejemplo, hay un *qué*, una traza (la *vox* “pomum”) que, como *representamen* (es decir: al devenir en signo por ser interpretada), *significa* algo (un *fructus*) para un *quién*, para alguien (para un *homo Romanus*), el intérprete⁵⁸. Vinciguerra rebautiza estas tres categorías semióticas con los siguientes cultismos⁵⁹:

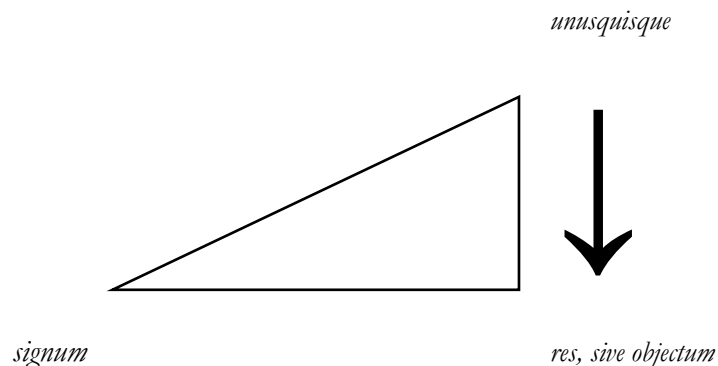
1. *signum*: lo representante, la traza interpretada;
2. *res, sive objectum*: lo representado, la cosa a la cual remite el *signum*;
3. *unusquisque*: lo interpretante, aquello en virtud de lo cual se anuda la relación que es la significante.

Y transpuesto al esquema peirceano de Compagnon-Lagrée con el que nos comprometimos:

⁵⁷ Cfr. *Ethica*, II, prop. XVIII, Sch., G II 148. A continuación, la traducción de Vidal Peña al español: “Y según esto entendemos claramente, además, por qué el alma pasa inmediatamente del pensamiento de una cosa al de otra que no tiene ninguna semejanza con la primera. Por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum*, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera.”

⁵⁸ Cfr. Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 108 y ss.

⁵⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 139.



Aquel vínculo o relación de significación es, de acuerdo a Spinoza, un pasar, un inferir o un «caer» (*incidere*) de un pensamiento a otro, según una unión o concatenación (*iunctum, concatenatio*) establecida de cierto y determinado modo (*in certo & determinato modo*) entre la idea de una imagen y otra, de acuerdo a la costumbre o hábito (*consuetudo*) del intérprete, a partir de cierta disposición afectiva frecuente de su cuerpo. Es decir, el *significado* de una cosa se determina por la concatenación con otra; la cosa significa solo para el intérprete que opera desde ella, y a través de su hábito, aquella concatenación, en virtud de la cual orienta el sentido y forma los significados. *Interpretar* se define, de esta suerte, como la *praxis* de concatenar imágenes que no tienen entre ellas nada en común⁶⁰ (*nullam habent similitudinem*), como la *vox* “pomum” y el fruto.

Ahora bien, aquel *hábito* no se da en el vacío: él, como *praxis* de un cuerpo individual, es figura de una *forma de vida*, de la costumbre de un cuerpo colectivo de intérpretes. Vinciguerra no se cansa de llamar la atención sobre este hecho, que el signo “implica una comunidad de sentido”⁶¹; con esto, su insistencia en efecto apunta al aspecto público del *signum*: si el signo “lograr dar cuerpo a un hábito, representar una ley”, es decir, si en verdad “encarna una regla de

⁶⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 108.

⁶¹ Cfr. *op. cit.*, p. 135.

interpretación”⁶² de la cual el significado depende, puede hacerlo solo bajo y por el control del *uso común* —es decir, no hay mucho lugar para la anarquía o capricho individuales ahí; las leyes particulares de concatenación se ven forzadas a compaginar con la ley general de significación, la cual, a su vez, es inmanente a los usos particulares⁶³. Es por eso que Spinoza enuncia que *vulgus linguam cum doctis servat, sensus autem orationum & libros docti tantum*⁶⁴, que nadie puede cambiar una palabra en la práctica de la lengua y no padecer la resistencia y la fuerza del *usus vulgi* contra ello y sobre él.

Una de las primeras certezas que Vinciguerra nos hace notar de este escolio es que los fenómenos lingüísticos son incluidos como parte propia de una suerte de *teoría general de la imaginación*⁶⁵ —esto es, no son abordados independientemente, no comportan tal exclusividad en el pensamiento gnoseológico espinosista (lo que varios *scholars* pretenden, Laurent Bove entre ellos). Lo cual explica la ausencia de las condiciones de posibilidad de una supuesta «teoría del lenguaje» autónoma referidas en §32. Por eso mismo, de acuerdo a este pasaje de *Ethica*, dos instancias tan disímiles como la *vox* “pomum” (fenómeno lingüístico, vínculo “arbitrario” entre significado y significante) o los *vestigia* de caballo (fenómeno natural, un índice), en calidad de *signa*, responderían a las mismas leyes de significación recién descriptas⁶⁶: algo, una traza, deviene en signo (*signum*) porque significa otra cosa (*res, sive objectum*) para alguien (*unusquisque*) de acuerdo a un hábito comprendido dentro de una forma de vida.

Este segundo ejemplo, el de los *vestigia*, le permite a Vinciguerra reforzar aún más y calibrar mejor las afinidades entre el signo, según Spinoza, y el signo, según Peirce⁶⁷.

⁶² Cfr. *op. cit.*, pp. 129-130.

⁶³ Cfr. *op. cit.*, p. 144.

⁶⁴ Cfr. *TTP*, VII, G III 105:30.

⁶⁵ Cfr. Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 105.

⁶⁶ Cfr. *op. cit.*, p. 115.

⁶⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 115 y ss.

Frente a una misma materialidad, frente a una misma traza, diferentes interpretes (es decir, diferentes hábitos encarnados, individuos moldeados por distintos modos de vida) significarán cosas diferentes, vincularán la traza o imagen *qua* signo con distintos interpretantes: un soldado (*miles*) inferirá de las huellas un jinete, y luego la guerra, etcétera; un campesino (*rusticus*) pasará de las huellas al pensamiento del caballo, y de éste al del arado, y de este último, al del campo, etcétera. Cada uno de estos intérpretes, con los interpretantes que disponen y que no constituyen sino sus interpretaciones posibles, la sustancia específica de su significar, está “investido de una práctica imaginativa que encarna y activa, a su manera, un entero *mundo de sentido*”⁶⁸: sea el *homo Romanus*, el *miles*, el *rusticus*, o incluso un *homo Hebraeus* bíblico, cualquiera de ellos emerge en la existencia determinado por una lengua, en una cultura, coaccionado por instituciones y leyes, en una “forma de vida que actúa en él ese modo particular de interpretar el sentido”⁶⁹.

Aquel mismo fenómeno semiótico, ya lo habíamos sugerido, ocurre en el seno de la interpretación de las Escrituras (véase §23): un rabino leerá en ellas algo diferente respecto de lo que haría un calvinista o un católico; un Maimónides, respecto de un Spinoza, y así cada cual (*unusquisque*). Porque cada cual habita el mundo de modos diferentes, atravesado de experiencias diversas, de imágenes distintas, y cada cual pertenece a diferentes comunidades de sentido. De esta suerte, la interpretación (o traducción) de Spinoza de un pasaje bíblico, sea por caso la posibilidad de interpretar “שן” como metáfora en “שן” a través de *Job*, 31:12, por más objetivo que se esfuerce en la formulación de su método y aplicación, está ineludiblemente afectada —en lo esencial, de sus experiencias, de sus lecturas anteriores: de los talmudistas y de Maimónides

⁶⁸ Cfr. *op. cit.*, pp. 112, 135.

⁶⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 119.

(véase §36, *Observación*); o bien sea por caso la exégesis espinosista de *Génesis*, 1:2: como veremos en la *Muestra 4*, afectada por las lecturas de Rashí, de Abraham Ibn Ezra e, incluso, de Ovidio.

Ahora bien, el “hacer sentido” es, según Vinciguerra, consustancial a la vida de la Naturaleza; de esta manera, la interpretación, como muestra el autor, no se queda en “una prerrogativa de los seres humanos”⁷⁰: todo modo de la Sustancia, con potencia imaginativa, puede (y está coaccionado a) significar, tanto un hombre como una hormiga, tanto un gusano como un girasol⁷¹.

Así, de acuerdo a Vinciguerra, el *sentido* deviene en un *continuum ad infinitum*, como la mismísima producción causal de la Naturaleza: en el caso del *miles* y del *rusticus*, “[e]l término *etcétera* no debe subestimarse”⁷², dado que su función es no clausurar la cadena de significación, sino abrir el proceso de semiosis (virtualmente) al infinito. Y ese sentido es lo que se reviste de *significados*, y esos significados se establecen, como ya indicamos, de cierto y determinado modo por una concatenación entre imágenes en el cuerpo del intérprete y producida de acuerdo a un hábito inscripto en un modo de vida particular —el cual a su vez está reproducido por semióticas concretas, por las prácticas significantes, prácticas interpretantes de sus individuos. De esta suerte, la interpretación del sentido produce los significados como unidades semánticas⁷³, y el significado de una cosa no resulta de otra causa sino de una concatenación viva que, en el fondo, responde a una práctica y se asienta, como señalamos, en una comunidad de sentido.

En el caso particular de una palabra o expresión, su concatenación específica está configurada por el *empleo* que se les dé por los individuos en la comunidad de sentido de la que se

⁷⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 109.

⁷¹ Cfr. *op. cit.*, p. 117 y ss.

⁷² Cfr. *op. cit.*, p. 115.

⁷³ Cfr. *op. cit.*, pp. 118-119.

trate⁷⁴; y con eso volvemos a t_3 (véase §32): *el significado de las palabras está constituido por el uso que los hablantes hacen de ellas en frases u oraciones.*

§42. Una palabra, entonces, significa en virtud de que en sus usos particulares se activa una regla de significación, que es la expresión de la ley general de su uso común, que a su vez oficia de fijadora del sentido en sus significados. Y es ahí en donde podemos encontrar una razón que empiece a dar cuenta de la *Judaeorum traditio incorrupta* que sostiene los significados propios o genuinos de las palabras o expresiones de la Biblia, especialmente de acuerdo a las interpretaciones de Spinoza (véase §36). Es decir, desde allí podríamos intentar pensar la *traditio* en calidad de comunidad de sentido: Spinoza se habría inscripto en ella o hecho de ella no por mero nacimiento, sino por la adopción que comportan las prácticas de lectura y escritura, las prácticas de discusión, exégesis y traducción; lo que nos invitaría a indagar menos por las «fuentes orales» o las «fuentes escritas» de las significaciones prácticas de Spinoza, que a determinar cuál es la tradición de lectura en la cual el filósofo habitó. Algo al respecto podremos vislumbrar en la *Muestra* 4.

Ahora bien, esa ley inmanente a la *concatenatio* que es el hábito o la costumbre, ¿no tiene acaso algún otro resorte más singular, más «esencial» en el individuo en el que se encarna? Vinciguerra responde que la costumbre o el hábito es el fin pragmático del sentido, y que esto resulta de que el deseo (*cupiditas*, *apetitus*) en realidad lo es.

Concatenar es la práctica que “gobierna y orienta” las imágenes, que forma significados en su direccionar el sentido; pero eso mismo no es sino un caso de *deseo*, la esencia del ser humano, según Spinoza⁷⁵: una disposición a actuar, a gobernar y ordenar una determinada práctica

⁷⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 111.

⁷⁵ Cfr. *Ethica*, IV, prop. LIX, G II 480.

de las cosas (según la alegría o tristeza que imaginamos que nos producen o puedan producirnos)⁷⁶. El “aspecto semántico está desde siempre tomado y comprendido ya en una pragmática”⁷⁷; de ahí que el significado de las palabras se establezca por el uso; de ahí que, a fin de conocer el sentido de las Escrituras, sea ineludible una *historia* que dé cuenta, fundamentalmente, de la biografía de los autores y de sus libros (véase §20, 3): el *sentido* del texto se reduce a la *intención* (al deseo) de sus escritores, interpretable desde la materialidad (las trazas) de los volúmenes que de ellos hemos heredado, se identifica con ella.

En esta línea, Vinciguerra da un paso más, y resignifica las nociones dualistas de “significante” y “significado”:

Así como las imágenes se concatenan unas con otras en el atributo extensión, otro tanto hacen sus ideas en el atributo pensamiento. (...) Las ideas, los significados, significan y prosiguen en la mente, así como las imágenes afirmadas por ellas, o sea, los significantes, se concatenan en el cuerpo. (...) significado y significante son en realidad una sola y misma cosa, a veces considerada bajo el atributo del pensamiento, a veces considerada bajo el atributo de la extensión.⁷⁸

Esta resemantización en clave cosmológica, en principio, parece reenviarnos a una tesis defendida por Jonathan Bennett: los significados son ideas (véase §39). Sin embargo, la insistencia en la concatenación como productora de significaciones en el sentido interpretado, concatenación constituida por un hábito, por una práctica, por un uso que determina (y es determinado por) el modo de vida en el cual se inscribe, aleja la lectura de Vinciguerra de la propuesta proposicional del analítico neozelandés.

⁷⁶ Cfr. Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 142.

⁷⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 143.

⁷⁸ En *op. cit.*, p. 112.

Observación. En §20, cuando desarrollamos la analogía que Spinoza establece entre su método exegético y aquel que se encarga del estudio de los fenómenos naturales, elucidamos cuáles eran esos *data et principia certa* que constituyen la propuesta espinosista: los *data* los identificamos en todo aquello de lo que necesitamos para reconstruir el sentido de los textos bíblicos; y los *principia* no serían otra cosa sino las enseñanzas de sus autores en las sentencias o declaraciones que hallemos en esos mismos textos. Steven Nadler se arriesga a ir un poco más allá de esto; en clave ontológica, acaso.

Al exponer aquella analogía, Nadler nos explica cuál es el correspondiente de las *esencias* de las ciencias de la naturaleza en el método exegético de Spinoza:

What Spinoza has in mind (...) are the elements of an empirical scientific method (...) [b]y “definitions”, Spinoza means essences or natures, or the basic properties constitutive of all kind of things. (...) The discovery of theses essences proceeds by formulating (on the basis of the controlled observational data) the universal principles that govern natural phenomena, such as laws of motion that covers all bodies. (...) Individual phenomena are then subsumed under these principles, generating a clear causal conception of them. (...) the essences of natural phenomena discovered by scientists (...) are the equivalent within natural science of what meanings are for hermeneutic science.⁷⁹

Así, mientras los *data* se reducen a las sentencias o declaraciones comunicadas por cada uno de los autores de los libros de la Biblia, y los *principios*, equivalen a las enseñanzas generales de esos autores; las *esencias* en ciencia (que las definiciones obtenidas por inferencia capturan) se corresponden a los *sentidos* de los textos⁸⁰.

Luego de esta especificación de Nadler, resulta harto tentador ensayar un camino similar al de la *Wesensschauung* de Edmund Husserl⁸¹ a fin de continuar pensando la traducción, en *TTP*, como

⁷⁹ Steven Nadler, *A Book Forged in Hell*, pp. 132-133.

⁸⁰ Podemos anotar, desde aquella elucidación de Nadler, otra gran diferencia entre el método de interpretación de la Escritura y aquel de explicación de la naturaleza: “(...) le but de cette interpretation (...) n’est pas, comme dans l’interprétation de la nature, de dégager des relations de causalité, mais de formuler des relations de signification.” En Sylvain Zac, *Spinoza et l’interprétation de l’Écriture*, p. 33.

⁸¹ Cfr. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 23 y ss.

conservación de sentido. Pues si éste, el *sensus*, se identifica con la *esencia* de un determinado texto (lo *Wesen*, en el sentido de Husserl, o el *eidos*), acaso cada traducción, cada versión de él no sea sino solo un modo, una modulación, una *variación* de ella —y así, únicamente por la secuencia de variaciones imaginables, podríamos descubrir con precisión los límites de un sentido en cuestión. Después de todo, ese procedimiento constructivo, este proceso de implicación-explicación, no fue en absoluto extraño al barroco: por ejemplo, lo encontramos en la forma musical de las *differenzias* o de *aria avec variations*, que da con su cénit en 1741 con *aria mit verschiedenen Veränderungen* (también conocida como “variaciones Goldberg”), la cuarta entrega de *Clavier-Übung*, de Johan Sebastian Bach (1685-1750).

Esta obra, en efecto, ofrece una particularidad muy especial al respecto. La encontramos en que sus variaciones son, en realidad, variaciones no del aria (como era costumbre, tanto para Bach como para Händel o Corelli o Byrd, o para muchísimos otros), sino del *bajo* del aria —de acuerdo tanto a su melodía como a su progresión armónica; según la canónica edición de 1938 de Ralph Kirkpatrick:



Esta particularidad constituye el aria en una suerte de variación de sí misma y a aquél, su bajo, en el verdadero *sentido* que es variado, modulado, «traducido»⁸². Es decir, una secuencia de versiones, un plano

⁸² Cfr. Heinz-Klaus Metzger y Reiner Riehn, *Johann Sebastian Bach. Las variaciones Goldberg*, capítulos I y III.

(virtualmente infinito) de traducciones, donde cada variación sería “*unam eandemque esse sententiam*”⁸³.

§43. Por esta *Muestra*, logramos establecer *qué es* lo que Spinoza traduce cuando traduce la Biblia: sentido (*sensus*). Según lo expuesto, para el filósofo, **traducir** es conservar, guardar, cuidar del sentido determinado en virtud de la interpretación implicada sobre el texto de partida, un traslado *salva sensu* (y no, *salva veritate*) de una cadena de *signa* a otra (en otra lengua, o en la misma), y en un marco signifiante dado por la *Judaeorum traditio incorrupta et recepta*. También tuvimos ocasión de pensar *en qué consiste ese sentido*, y en qué sus derivados: el *propio* y el *figurado*, el *literal* y el *metafórico*. Sin embargo, nuestro estudio y exposición anteriores, por tan analíticas, quizás nos hayan proporcionado una imagen del sentido demasiado descarnada; el *sensus* otra vez como una parte, tal vez interior, del *signum*. No importaría la insistencia sobre el *habitus* y el *usus*, sobre los modos de vida, la intención o el deseo, de la que hayamos podido hacernos eco con Vinciguerra; el *sensus* parece haber quedado reducido, una vez más, a aquello, a una parte de un vetusto binarismo, al espíritu menos de una unidad que de una unión. Pero sabemos que Spinoza no estaría de acuerdo con una limitación semejante; para el filósofo, el sentido es más, mucho más que la ceca de la cara-significante.

Respecto de la razón por la cual Moisés en ciertos pasajes del *Pentateuco* enuncia que *Dios es fuego*, en lugar de que *Dios es celoso*, Laurent Bove apunta:

⁸³ Luego de la interpretación de “sententia” de Warren Montag (véase §34), y de las imágenes ontológicas de Pierre Macherey y Henry Allison que compartimos (véase §38), cabe preguntarse en qué se distingue “*Deus est ignis*” de “*Deus est zelotypus*”; es decir, fuera de las evidentes diferencias en el orden del signifiante, ¿qué tipo de distinción opera entre esas dos frases distintas que, a su vez, implican el mismo *sensus*? ¿Una *distinción real*, una *modal*, una *numérica*? Es más, si respondiésemos que la *intención* es lo que cambia entre ellas, entonces deberíamos asumir que sentido e intención son dos cosas diferentes, o bien al menos que ambos no componen la misma entidad, en términos ontológicos. Encontramos material para, en un futuro, desarrollar una respuesta provisoria en *Spinoza et le problème de l'expression*, I, 1, de Gilles Deleuze.

(...) pourtant lorsque Moïse préfère substituer à l'enseignement littéral de la jalousie de Dieu l'affirmation « Dieu est un feu », il donne à son énonciation une dimension « oratoire » qui enveloppe des effets de fascination et de crainte que la première affirmation [« Dieu est jaloux »] ne recelait pas.”⁸⁴

En esta distinción de Bove, el *sensus* no se identifica plenamente con el contenido proposicional, *eidético* o con el significado de una expresión instituido por el uso; el sentido es, fundamentalmente, significación, *efecto de sentido*. Y en eso, *sensus* y *signum* están intrínsecamente vinculados, unidos —hasta el extremo de poder afirmar, espinosistamente, y junto con Vinciguerra, que son una y la misma cosa, modo-cuerpo y modo-idea (*véase* §42, *in fine*). Como ya citamos:

(...) significado y significante son en realidad una y la misma cosa, a veces considerada bajo el atributo del pensamiento, a veces considerada bajo el atributo de la extensión.⁸⁵

En esta línea, Montag sostiene que, en el Spinoza de *TTP*, el sentido de la Escritura

(...) is not only, or even primarily, determined by the meaning the usage imposes on it; it is also determined by the effects produced by the arrangement (...) of words.⁸⁶

En términos más generales, pero sin perder de vista la naturaleza modal de toda escritura:

Thus writing, whether sacred or not, is fundamentally corporeal, not only in its being but in its effects: writing can affect bodies (...) Writing is part of nature, a body among other bodies, and, if it is effective, ‘moves’ other bodies to act or to refrain from action, or, more properly, moves bodies and minds (...) to act and think simultaneously: no belief without action, no action without belief (...)⁸⁷

⁸⁴ Laurent Bove, *op. cit.*, 1, n.10.

⁸⁵ Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁶ Warren Montag, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁸⁷ Warren Montag, *op. cit.*, p. 21.

Si seguimos a Montag, la observación de Bove acertaría en que no da lo mismo afirmar que *Dios es fuego* (o, en realidad, que יהוה אש) o que *Dios es celoso* (o, en realidad, que יהוה קנא): el *efecto de sentido* de una sentencia no equivale, sobre cierto y determinado *vulgus Hebraeum* (de acuerdo a la *Judaeorum traditio incorrupta*), al de la otra; aquella primera les producirá miedo y fascinación, mientras que esta segunda acaso solo los informe, adevierta, sobre un aspecto del carácter de Dios imaginado como un juez.

Sabemos bien que, en términos de equivalencia, podemos imaginar también una traducción *expresiva*, una que se juegue por trasladar los *efectos de sentido* (o la fuerza poética) en el discurso de partida al de llegada (véase §12). Sin embargo, como tendremos ocasión de comprender en breve (en la *Muestra 3*), a Spinoza aquella posibilidad no solo no le inquieta, sino que ni siquiera intenta practicarla. Lo que no quita que la traducción comprendida en calidad de un cuidado o una conservación *salva sensu* no dé con sus condiciones de posibilidad en aquella unión ontológica, metafísica, entre significante y significado.

Ya Montag nos había advertido que “Spinoza uses the term *sententia* which combines ‘meaning’ and ‘sentence’” (véase §34). Este empleo del término ‘sententia’, ese modo bifronte, adquiriría una potencia de mayor contundencia en medio de aquella fuga respecto de la lógica tradicional biplana del *signum*. En efecto, Montag, acaso inspirado por Susan Sontag⁸⁸, para respaldar aquel uso doble del término latino, agrega algo que, de tan extremo, puede parecer un tanto exagerado:

⁸⁸ Cfr. Susan Sontag, “Against interpretation”, §§3-4.

(...) the doctrines that Scripture ‘contains’ cannot be separated from the literal form in which they are materialized, the sentences which we might otherwise regard as mere envelopes, *praetexta* (...) the meaning is immanent in its literal materiality, irreducible to anything outside the text (...) ⁸⁹

Si un lego se tomara demasiado literalmente esas apreciaciones, no podríamos culparlo de derivar de ellas pensamientos tan ingenuos como que cualquier traducción termina siempre y necesariamente en una traición –o bien que la traducción en sí es imposible; límites absolutos de los cuales, debemos aceptar, Spinoza descrea (de hecho, la *t₆* apunta, de alguna manera, en contra de ellos). Sin embargo, existe una vía por la cual obtener un auténtico provecho a la propuesta de Montag.

Si el sentido es *inmanente* a la materialidad literal de la letra, como «causa», no existe por fuera de ella ni es anterior a ella; si el *sensus* (como vimos que arriesga Steven Nadler) es *essentia*, entonces el texto *implica* el sentido del texto –de la misma manera en la que un modo-mente implica su objeto, de la misma manera en la que un modo cualquiera implica la naturaleza de la Sustancia absolutamente infinita (véase §38). Más específicamente: si el Texto₂ (*de destino*) es una traducción del Texto₁ (*de origen*), entonces debe comportar una configuración material tal, que le permita implicar el mismo sentido que el otro, su punto de partida, ya implica –el mismo sentido sería, de esta manera, inmanente a la materialidad literal de ambos textos. Y en ello consistiría, en términos ontológicos, la conservación *salva sensu*. Y si todavía nos perturba, en términos generales, la pregunta: *¿qué es el sentido, en Spinoza?*, incluso sobre la base tanto de los desarrollos de Warren como de los de Vinciguerra podríamos repensarlo como una *configuración mental*, la concatenación de imágenes que, ontológicamente, no sería otra cosa sino la configuración de cuerpos-significantes que, en una interpretación particular comunitariamente enmarcada, la implican.

⁸⁹ Warren Montag, *op. cit.*, pp.11-12

En las *Muestras* que siguen, a través de nuevas versiones tomadas de *TTP*, pasaremos a investigar el *cómo* de ese traducir, sus formas precisas —y, fundamentalmente, cómo Spinoza en sus traducciones se limita a la equivalencia semántica.

Muestra 2

Cómo traduce Spinoza cuando traduce la Biblia

Isaías, 48:16^b

(y *Salmos*, 33:15)

§44. Encontramos, hacia el final del primer capítulo del tratado (G III 27:25 y ss.), un caso arquetípico para empezar a comprender *cómo* traduce Spinoza: la segunda (y última) parte de *Isaías*, 48:16 (según la tipología de Cassuto, éste sería un caso de (ii); véase §24). En unas pocas líneas, el filósofo nos ofrece el privilegio de acceder a su *cuisine du* traducir, al proceso exegético metodizado por el cual se obtiene una versión «correcta» de un trozo de la Escritura.

El fragmento en cuestión, tal como Spinoza lo cita, es el siguiente:

ועתה יהוה אלהים שלחני ורוח⁹⁰

⁹⁰ “Y ahora YHWH Elohim ha enviado a mí, y el Espíritu de Él.” Philippe Cassuto compara esta cita de Spinoza con el texto de *Isaías* en la segunda *Biblia Rabbinica*, y descubre algo que podemos también hoy corroborar con el *textus receptus* masorético: donde Spinoza transcribe “יהוה אלהים”, en aquella Biblia se lee “אֲדֹנָי יְהוֹה”; de esta divergencia se desprenden varias consecuencias que nos permiten pensar la importancia que Spinoza le concedió a la escritura de la Escritura, a su grafía, y, especialmente, a su lectura. Sostiene Cassuto: “La lecture est la même dans le deux cas. Pourtant, les deux mots écrits par Spinoza sont différents des deux mots écrits dans le text de sa Bible. Le **TTP** nous donne le Tétragramme (le nom propre de Dieu) suivi du mot אֱלֹהִים *Elohim*, Dieu. Sa Bible nous donne אֲדֹנָי *Adonai*, Seigneur, suivi du Tétragramme. Nous sommes donc en présence de deux graphies différentes dont la lecture est identique, le non-respect de la graphie par Spinoza indique que ces différences ne sont pas lexicalemment, ni grammaticalemment pertinents. Ce type de divergence sur l’écriture du Tétragramme est assez courant dans les manuscrits de la Bible hébraïque au Moyen-Age. Par ailleurs, Spinoza traduit ici *Dominus Deus*, ce qui traduit de façon indifférente la lectura des deux grafies.” En *Spinoza bébraïsant*, p. 108.

Solamente de esta línea, el filósofo nos abre a tres posibles versiones al latín, tres casos de *translation proper*, de traducción interlingüística (véase §11):

- (1) *at nunc Dominus Deus me misit, ejusque Spiritus*⁹¹
- (2) *at nunc Dominus Deus me misit, ejusque animus / misericordia*⁹²
- (3) *at nunc Dominus Deus me misit, ejusque mens* [in Lege revelata]⁹³

La (1), si bien nació de puño y letra de Spinoza, es solo ilustrativa o didáctica: verter “רוח” mecánicamente por “Spiritus”, no representaría sino las interpretaciones y traducciones «tradicionales» (o las *Vulgi*, como sentencia el filósofo). En efecto, concluiríamos también aquello si comparásemos esta versión (1) con las de Jerónimo y la de Junius-Tremellius:

<i>Vulgata</i>	et nunc Dominus Deus misit me, et spiritus ejus.
<i>Biblia Sacra</i>	nunc enim Dominus Iehovi mittit me, & spiritus ejus.
<i>TTP</i>	at nunc Dominus Deus me misit, ejusque Spiritus

En este caso, la traducción «ilustrativa», «provisoria» de Spinoza se encuentra mucho más próxima a la de Jerónimo que a la de Junius-Tremellius; y lo está por elementos que luego permanecerán en (2) y (3).

En primer lugar, observamos que Jerónimo y Spinoza se ciñen rigurosamente al orden sintáctico del doble nombre de Dios en el fragmento de versículo tal como el filósofo lo transcribe: “Dominus Deus” por “יהוה אלהים”. Algo de lo que Junius-Tremellius no solo se aleja, sino

⁹¹ “pero ahora el Señor Dios me envió, y el Espíritu de él.”

⁹² “pero ahora el Señor Dios me envió, y el entendimiento / la misericordia de él.”

⁹³ “pero ahora el Señor Dios me envió, y la mente de él [en la Ley revelada].”

que transforma de un modo que, si solo consideramos el fragmento tal como Spinoza lo escribe, y no el del *textus receptus* masorético, resulta poco ortodoxo: proponen un quizás redundante “Dominus Iehovi”⁹⁴.

En segundo lugar, tanto Jerónimo como Spinoza vierten el *Qal qatal* de la 3era persona del singular del verbo “שלח” por el *perfectum* indicativo activo de “mittēre”, en la misma persona y mismo número; mientras que Junius-Tremellius, por razones no muy evidentes, prefiere el presente indicativo activo de “mittēre” para versionar aquel “שלח”.

En lo que a conjunciones respecta, tal vez el *efecto de sentido* producido por la versión de Spinoza en virtud del “at” sea el de un ritmo discursivo mucho más continuo y dinámico, frente al timorato “enim” de Junius-Tremellius o al tosco y mecánico “et” de Jerónimo; retomaremos más adelante, y con detalle, este punto en particular, aunque por razones menos poéticas que semántico-pragmáticas (véase §58, *in fine*).

Suficiente, por el momento, de estas comparaciones; pasemos a lo que más nos interesa en el marco de nuestra investigación: las traducciones (2) y (3).

§45. Entonces, de las tres versiones derivables de *Isaías*, 48:16^b, según *TTP*, únicamente (2) y (3) son las propuestas auténticas del propio Spinoza. Aunque de las dos, luego de «probar» ambas y juzgarlas de acuerdo a un criterio de coherencia (o “de consonancia” o “de conveniencia” o “de armonía”: *consonantiae*⁹⁵) —más tarde codificado en el séptimo capítulo del tratado (véase §20, 2)—, el filósofo sugiere optar por la primera de las suyas, es decir, por la (2). Volveremos sobre este criterio en breve, por supuesto (véase §57). Ahora, comencemos por lo más evidente en este caso,

⁹⁴ Como por el estudio de Philippe Cassuto sabemos, esta traducción se ciñe a otras versiones del texto hebreo, entre las cuales se cuenta el *textus receptus*. Véase §44, nota 90.

⁹⁵ Spinoza no emplea esta sustantivización; solamente cualifica la traducción más adecuada con el adjetivo “consonus”. Una supuesta priorización allí implicada de la prosodia o el ritmo en la Escritura y en su traducción (“sonar con”) nos invitaría, en otro trabajo, a retomar este punto de la mano de Henri Meschonnic.

por lo más inmediato: ¿qué es lo que en principio varía entre estas tres versiones posibles de *Isaías*, 48:16^b?

Lo determinante de esas variaciones en las traducciones lo encontramos, como era imaginable, en las *interpretaciones* subyacentes (véase §13 y ss.) del sustantivo hebreo “רוח” *in situ* –o, más específicamente, en la exégesis del complejo “רוח אלהים”. Es justamente ahí en donde radica la diferencia entre la posibilidad de verter “רוח” al latín (in)correctamente por (1) “Spiritus”, menos *stricto sensu* que mecánicamente; o por (2) “Dei animus” (o “misericordia”); o bien por (3) “mens”.

Spinoza no extrae *ex nihilo* ante nuestros ojos la posibilidad de estas tres posibilidades: el rigor de su método exegético puesto en práctica es el que urdió el camino hasta ella.

§46. El recorrido hasta esa posibilidad de aquellas tres posibilidades comienza en medio del primer capítulo del tratado (G III 21:25), cuando Spinoza se propone inquirir qué significa en la Escritura, en general, la expresión “רוח אלהים” (luego, en G III 24:15, el filósofo muestra, muy al pasar, que “רוח אלהים” y “רוח יהוה” resultan, para él, sinónimas⁹⁶).

⁹⁶ Por supuesto, Spinoza reconoce varias diferencias conceptuales entre “אלהים” y “יהוה” implicadas tanto por sus significantes particulares como por sus usos bíblicos, litúrgicos y teológicos; es decir, reconoce en concreto que cada uno de esos nombres divinos nombra diferentes «aspectos» de lo que Dios es. Cfr. *TTP*, G III 18 y ss; 168 y ss. Sin embargo, al mismo tiempo acepta que cada uno de esos nombres (como otros tantos apelativos de Dios señalados a lo largo de *TTP*), en calidad de términos sustantivos, refiere, a su manera, a una misma y única entidad. En efecto, según Spinoza (*TTP*, XIII, G III 169), que al respecto adopta la interpretación *midrásbica*, “אלהים” (plural de “אל”), designa a Dios en tanto que “potente” (*potens*), es decir, señalaría no un mero aspecto de la esencia divina, sino solo un propio de la divinidad: un nombre que conviene a Dios solo en cuanto se lo considera *en relación a* las cosas por Él mismo creadas o a través de las cuales Él mismo se manifiesta (*quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur, vel per ipsas manifestatur*); mientras que para “יהוה”, el Tetragrámaton, el nombre propio del Dios hebreo, el Nombre, Spinoza se acerca a la interpretación metafísica de Maimónides (aunque más, en verdad, a la de Rabi Jehuda Halevy en *Sefer HaKutziariy*): “יהוה” nombra la esencia absoluta de Dios, *sin relación a* las cosas por Él creadas (*Dei absolutam essentiam, sine relatione ad res creatas indicet*). Cfr. Wout Jac. Van Bakkum, *op. cit.*, p 141; y Sylvain Zac, *op. cit.*, p. 73 y ss. Traducido a los términos de *Ethica*: mientras que “אלהים” se emparenta con el *Deus, sive Natura*, “יהוה” lo hace con el *Deus, sive Substantia*.

¿Cuál es la necesidad argumental de dar ese paso en este primer capítulo del tratado? El mismo filósofo es quien allí nos la explicita:

Hic jam quaerendum est, quidnam Sacrae Literae intelligant per Spiritum Dei Prophetis infusum, vel quod Prophetiae ex Dei Spiritu loquebantur (...)⁹⁷

Es decir, dar con el *geniunus sensus* de “רוח אלהים” se presenta como un momento ineludible en la tarea de comprender cabalmente en qué consiste la *profecía* y en qué, un *profeta* —y de lograrlo en términos no rabínicos ni maimonídeos. Susan James resume la relevancia de este momento del siguiente modo:

[Spinoza has] to discredit the view he is trying to overturn—that revelation is caused by supernatural as opposed to natural means. As he acknowledges, exponents of this position are bound to retort that the Bible repeatedly describes the prophets not simply as people of exceptional imaginative power, but as instilled with the spirit of God. His next task is therefore to consider what this means.⁹⁸

Es decir, un problema teológico clásico de orden ontológico-gnoseológico, Spinoza comienza por reducirlo a una base de naturaleza netamente semántica y, como comprobaremos, pragmática. Pero, a fin de cuentas, un problema no menor en este contexto literario: el filósofo está ensayando comprender lo determinante y definitorio en un *profeta*, es decir, en alguien como

⁹⁷ “Lo que ahora debemos cuestionar es qué distinguen las Sagradas Letras por el Espíritu de Dios a los Profetas insuflado, o bien que los Profetas desde el Espíritu de Dios hablaron (...)”. En esta cita, algo más, que ya empezamos a pensar *supra* (véase §36), se evidencia, y con carácter apodíctico: el latín trabaja en el tratado al modo de una «lengua franca». Es decir, Spinoza afirma tener que investigar, por ejemplo, qué entienden las Sagradas Escrituras por “Spiritus Dei”; sin embargo, él sabe bien que en las Escrituras *jamás* se lee tal cosa, sino de “רוח אלהים” o de “רוח יהוה”. Lo que comprenderemos a través del citar en hebreo e, inmediatamente, volver al latín, es cómo funciona el proceso de búsqueda y calibración de sentidos, de adecuación al texto de origen. El latín como suelo común, como punto de partida, pero también como dispositivo de conservación de sentidos y significados, deviene entonces en una de las condiciones de posibilidad del estudio y exposición, propios del filósofo, de los significados del texto de las Escrituras.

⁹⁸ Susan James, *op. cit.*, pp. 47-48.

Isaías, quien enuncia, a su vez, el versículo en cuestión –versículo que contiene como uno de sus elementos claves, protagónicos, el *nombre* de aquello determinante y definitorio.

Donde cualquier lego distinguiría solo dos partes en la frase “רוח אלהים” (es decir, “רוח”, por un lado, y “אלהים”, por otro), Spinoza discierne tres:

- (a) “רוח”
- (b) “אלהים”
- (c) y la *relación* entre “אלהים” y “רוח”

Sin embargo, ni en las páginas de este primer capítulo ni a lo largo del tratado, en general, el filósofo se ocupa de (b). Sí de (a) y de (c), como señala James, “on a close textual analysis, and examining individual passages with an almost gleeful attention to diversity”⁹⁹. Desde §47 a §52, nos acercaremos a (b) sobre los pasos de Spinoza; de §54 a §56, y del mismo modo los haremos a (c).

Observación. ¿Por qué razón Spinoza no problematiza nunca en *TTP* la naturaleza de Dios ni la traducción de su nombre “אלהים” (o “יהוה”)? Acaso sea difícil dar con una respuesta indiscutible, satisfactoria.

Quizás no lo hace por ajustarse a los presupuestos literarios de la Escritura, donde habría mito de Dios, pero no *mitología*¹⁰⁰ o *teogonía*. O tal vez aquello resulte de un resabio de la ausencia de ciertos dogmas en la organización del credo de los antiguos hebreos¹⁰¹. O acaso, y más probablemente, esta no-problematización responda a una de las principales conclusiones exegéticas del tratado: la *revelación*

⁹⁹ En Susan James, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁰ Cfr., de Nahum Sarna, *Understanding Genesis*, ch. 1, 9.

¹⁰¹ Cfr., de Salomon Schechter, *Studies in Judaism*, first series, ch. VI.

profético-apostólica no tiene por objeto el conocimiento especulativo de Dios, sino hacernos obedecer, y fundamentar esa obediencia¹⁰².

No es todavía para nosotros relevante esta cuestión, al menos no en el análisis de la *Muestra* que nos convoca; esperamos disponer de una oportunidad de pensar un poco más sobre esto en otro momento. Retengamos, por ahora, al menos lo siguiente: *primero*, que cada vez que en el tratado ocurre el sustantivo “אלהים”, Spinoza lo vierte por “Deus” (“יהוה”), solo en muy pocas ocasiones y en consonancia con la tradición hebrea, lo traduce por “Dominus”¹⁰³; pero a veces por “Jehova”, y la mayoría de las veces por “Deus”¹⁰⁴; y, *segundo*, que la primera caracterización concreta sobre la naturaleza de Dios (que es *omnipresente, omnisciente, eterno*, que *dirige* todas las acciones humanas por decreto, etc.), aparece recién en G III 37:20 y ss., y de manera muy oblicua –se la da al modo de una lista de los aspectos de la divinidad que los profetas ignoraron.

Pasemos ahora entonces a las partes de “רוח אלהים” de las que sí se ocupa Spinoza; es decir, pasemos a su estudio de (a) y de (c), de “רוח”, y de la relación entre “רוח” y “אלהים”.

§47. Apenas comienza Spinoza a encargarse de (a) “רוח” (*TTP*, I, G III 21:35 y ss.), con su *praxis* reconoce algo que todavía hoy a muchísimas personas les cuesta entender o aceptar: si nos disponemos a leer la Escritura por la Escritura misma (véase §19 y ss), es decir, si nos comprometemos a ello, debemos permitir que la palabra «hable por ella misma», de acuerdo a su uso *in situ*, en sus contextos lingüísticos de ocurrencia (véase §32, t_3 y t_5), y, según Spinoza, determinada por la tradición “incorrupta” conservada (véase §36). Esto quiere decir, ya lo sabemos, que no

¹⁰² Cfr. *TTP*, XIII, fundamentalmente.

¹⁰³ Luego de *Vulgata*, de Jerónimo, “Dominus” se instituyó definitivamente en el sustituto latino del hebreo “אדני”, es decir, del *Qere* del *Kethibh* “יהוה”. Ya para los antiguos hebreos, el nombre propio de la divinidad (“יהוה”, algo que Spinoza reconoce también como tal; cfr. *TTP*, II y XIII) era considerado *supremamente* sagrado como para ser pronunciado; de ahí que las letras de ese nombre las encontremos escritas en el *Tanaj* (evento lingüístico que se denomina “Kethibh”), pero que se las lea como “אדני” (es decir, por su *Qere*). Cfr., por ejemplo, Joseph Weingreen, *A practical grammar for Classical Hebrew*, ch. 15.c.

¹⁰⁴ Para una lista con referencias exhaustivas, en la que además se consideren estos sustantivos en todos los “casos” gramaticales ocurridos en el tratado, cfr. Philippe Cassuto, *op. cit.*, pp. 263 y 277.

debemos endilgarle significados *externos*, significados nacidos de nuestros dogmas, de nuestras metafísicas, teologías, políticas, ignorancias, u otras instituciones en efecto ajenas al texto. Y, a su vez, si aquél va a ser nuestro modo de lectura, tampoco podemos pretender o fijar *a priori* que cada palabra posea un significado *único*, esencial, transcendental.

Es ésa la doble actitud crítica que detectamos ya desde la primera línea dedicada por el filósofo al asunto de la רוּחַ:

(...) quaerendum prius, quid significat vox Hebraea רוּחַ *ruagh*, quam vulgus Spiritum interpretatur.¹⁰⁵

Notemos que con esto Spinoza no está sancionando la imposibilidad de verter “רוּחַ” por “Spiritus”, en absoluto —en efecto, como veremos, “Spiritus” se convertirá en su «muletilla» en la lengua de destino, en el «significante vicario» entre el hebreo y las interpretaciones y versiones adecuadas, correctas, en latín (véase §51). Lo que en realidad el filósofo nos está ya advirtiéndolo es que el *signum* no es como el *Vulgus* lo interpreta¹⁰⁶: Spinoza, desde el principio de *TTP*, nos insinúa que en el mundo del *signum* (o, también, en “el registro simbólico”, en la dimensión que luego será la de las leyes o mandatos morales, religiosos), no hay significados unívocos (véase §32, t₄), sino sólo equívocos, diferentes, múltiples¹⁰⁷ (o, como diría Gilles Deleuze, no hay *univocidad* en el signo, sino sólo *equivocidad*¹⁰⁸). Y si bien esta equivocidad es un hecho que cualquier persona

¹⁰⁵ “(...) debemos cuestionarnos primero, qué significa la voz hebrea רוּחַ *ruagh*, la cual el vulgo [como] Espíritu interpreta.” *TTP*, I, G III 21:30.

¹⁰⁶ Philippe Cassuto muestra, con una admirable precisión quirúrgica, cómo en este contexto Spinoza insiste en distinguir, axiológicamente, entre *interpretare* (y su constelación) y *significare* (y sus derivados): el *vulgus* interpreta, la palabra significa. Cfr. *op. cit.*, pp. 31-33, y 141. Si bien ese trabajo de Cassuto resulta más que enriquecedor, no podemos comprometernos en estas páginas con su desarrollo; y eso, por dos razones: la primera, nos faltaría espacio; la segunda, porque con su perspectiva, atenta directamente contra algunas posiciones sostenidas por Sylvain Zac con a las que suscribimos en los capítulos anteriores de nuestra tesina.

¹⁰⁷ Como vimos con Lorenzo Vinciguerra (véase §40-41), los ejemplos aducidos en el esolio a la proposición XVIII en *Ethica*, II, son una clara confirmación de la vigencia de esta tesis en la producción literaria de Spinoza.

¹⁰⁸ “Car l’essentiel, pour Spinoza, c’est de séparer le domaine des signes, toujours équivoques, et celui des expressions dont la règle absolue doit être l’univocité.” En *Spinoza et le problème de l’expression*, p. 307. Aunque citemos ese único fragmento que se encuentra hacia el final del texto de Deleuze, señalemos que la tesis ahí enunciada recorre todo el

podía entonces y puede hoy más o menos constatar al recorrer distraídamente las entradas de un diccionario o al escuchar un chiste, tanto en el tiempo de Spinoza como incluso en estos días, una porción importantísima de las personas no se acostumbra a vivir los textos Sagrados (y, a veces, ningún otro discurso) a través de ella.

Pero aún hay más en aquella riquísima línea introductoria que recién citamos. Al señalar-nos que “debemos cuestionarnos qué significa X”, Spinoza dice también que hay que *ir por* esos significados diferentes en cada palabra, *buscarlos* metódicamente, *descubrirlos* justificadamente *en y por* el texto.

§48. Sabemos ya que una lectura comprometida con el texto de la Escritura no puede endosarle a ésta significados *externos* a ella. Sabemos ya también que no podemos pretender que cada palabra tenga un significado *único*, esencial, trascendental, uno válido absolutamente para todas y cada una de sus ocurrencias. Ahora bien, ¿quién es entonces ese vulgo (*vulgus*) que con su interpretación produce y reproduce de manera habitual estos desvíos contaminantes y empobrece-dores –particularmente con “רוח”?

El *vulgus*, según Warren Montag, para Spinoza se identifica con “the common people who live in a state of ignorance and are driven by their passions”¹⁰⁹. Sin embargo, parece que en *TTP* no debemos entender por “vulgus” sólo la masa, la multitud, ese común del hombre. Martin Yaffe señala que, en el tratado, “vulgus” designa específicamente el conjunto de todos aquellos no-filósofos (¿o “de todos aquellos no-espinosistas”?), acaso de aquellas personas que, en nuestro caso, no emprendan una lectura ni una traducción de las Escrituras desde un método

libro, como una nervadura ineludible. La misma idea la encontramos también en otra de sus obras, en *Spinoza*, pp. 96-97: “[l’ordre de signes conventionnels] se caractérise déjà par son équivocité, c’est-à-dire par la variabilité des chaînes associatives où elles entrent (...) L’unité de tous les signes consiste en ceci, qu’ils forment un langage essentiellement équivoque et d’imagination, qui s’oppose au langage naturel de la philosophie, fait d’expressions univoques.”

¹⁰⁹ En Warren Montag, *op. cit.*, p. 6.

exegético riguroso, objetivo —es decir, aquellos que no interpretan la Biblia desde la técnica de lectura elaborada y aplicada en el tratado¹¹⁰. Entonces, bajo ese título de “vulgar” sería preciso incluir también (y tal vez especialmente) a los hermeneutas que se disponen a hacer interpretaciones automáticas presuntamente *ad litteram*.

Aquella práctica vulgar, mitigatoria, es lo que late cada vez en una ecuación léxica del tipo רוּחַ = *Spiritus*, donde con “Spiritus” quizás no se quiera designar sino un ser sobrenatural como el *Sactus Spiritus* o, tal vez, el alma inmaterial e inmortal de un ser humano. Porque sostener que “רוּחַ” significa siempre y únicamente “Spiritus”, y en virtud de ello verterla de manera mecánica y sistemática así en cada una de sus ocurrencias en el texto de la Escritura, espinosistamente resulta más un síntoma de estrechez exegética o de dogmatismo que de responsabilidad para con la lectura y los modos de vida derivados de esa lectura: hace hablar nuestros preconceptos y prejuicios a través de “Spiritus” más que a “רוּחַ” por sí misma en cada una de sus apariciones en el texto. Esas versiones devienen, como señalábamos, en un falaz *ad litteram* que cae menos del lado del hebreo como lengua de origen que del latín, como lengua de destino.

De esta suerte, aquel modo de interpretación y traducción se convierte enseguida en una de tipo *ilícito*, aunque *no ilegal*: reduce contingentemente su multiplicidad posible de posibles a una y sólo una de sus posibilidades.

Observación. Parece probable que en las filas de este *vulgus* ostentando por Spinoza, debamos incluir a Rabí Moshé ben Maimón —es decir, al Rambam, al gran Maimónides.

En el capítulo 40 de su *Moreh nevukhim*, el Rambam se encarga, desde una «teología dogmática y lingüística», del término “רוּחַ” en “sus varias acepciones” —y, de una manera especial, de éste “aplicado a

¹¹⁰ “When applied to human beings, the term “vulgar” refers to non-philosophers. The term “philosopher” is often ambiguous, however (...) In Latin, the verb *vulgare* (“spread”) —meaning to publicize widely in speech or writing— is cognate with “vulgar” as well as “Vulgate”, the traditional Catholic translation of the Bible into Latin.” En Martín D. Yaffe, *op. cit.*, p. 264.

Dios”. La cantidad de aquella polivalencia Maimónides la cifra muy vagamente en cinco: “aire” (o “soplo” o “viento”: al parecer, el más básico de todos sus sentidos), “espíritu vital”, “espíritu incorruptible”, “inspiración” e “intención” (o “voluntad” o “designio”). Para cada una de esas significaciones, el Rambam aduce ejemplos bíblicos bastante esclarecedores.

Sin embargo, el *rab* nos advierte que cuando “רוח” se refiere a Dios, debemos siempre comprenderlo de acuerdo a la acepción “inspiración” —es decir, “la inspiración del intelecto divino que se derrama sobre los Profetas, mediante el cual profetizan”. Y si bien la *Môrèb* fue escrita originalmente en árabe y traducida inmediatamente al hebreo, David G. Maeso, su traductor al español más prestigioso hasta la fecha, nos deja algo bien en claro sobre esta acepción:

Su traducción latina, *spiritus*, aparte del género distinto en una y otra lengua, se acomoda bastante bien a la semántica, rica y variada, de la voz hebrea¹¹¹.

§49. Recordemos que en el séptimo capítulo del tratado (*véase* §20), Spinoza le explica a su *philosophus lector* que, a la hora de leer la Biblia por *Scriptura sola*, se debe hacer frente a una exigencia exegética fundamental: no podemos comprender *ad litteram* ni de ningún otro modo, por ejemplo, la expresión “רוח”, sin conocer bien la lengua y la cultura, el contexto de enunciación o producción, en los cuales la expresión ocurre, es decir, en donde fue usada. Y junto a esto, también lo habíamos apuntado, Spinoza advierte una no menor dificultad: que la antigüedad no nos heredó un diccionario o léxico con las definiciones de todas las palabras del hebreo (mucho menos, con equivalencias posibles al latín).

Por supuesto, entre los autores y compiladores de la Escritura y Spinoza, hubo cientos, miles de comentadores y traductores (incluso de diferentes credos de origen), cientos, miles de *soferím*, de *nomikoi*, de *interpretes*, que dedicaron gran parte de sus días a explicar con detalle el

¹¹¹ En Maimónides, *Guía de perplejos*, parte I, capítulo 40, n.107, p. 127.

significado de las palabras de la Escritura. Sin embargo, lo sabemos, para el filósofo no son todos de fiar absolutamente: operaron más desde el dogma o desde los delirios filosóficos helenizantes que desde el texto¹¹².

Pero, ¿acaso no había disponible para Spinoza algún material bibliográfico más moderno que compensara esos hiatos histórico-filológicos? Si bien hacia fines del siglo XVI ya circulaban importantes y voluminosos léxicos del hebreo bíblico, como los dos de los que él disponía ejemplares en su biblioteca: *Dictionarium*, Aquinas, y el *Concordantiae*, de Nathan Mardochai (véase §36), el filósofo no explicita en las páginas de *TTP* haberlos consultado; y tampoco sugiere a su *lector interpres* hacerlo.

De esta suerte, con todas estas advertencias, salvedades y restricciones, parece que el único camino que le queda al filósofo por andar es el de indagar el sentido y el significado de las expresiones de la Escritura por *el uso* que en la Escritura se les da, de acuerdo a la *configuración textual* y *contexto epocal* de sus ocurrencias —y según aquella huérfana *Judaeorum traditio incorrupta et recepta* (véase §§35 y 42). Es decir, Spinoza asume (como lo hace casi cualquier persona que hoy se dedique a la composición de léxicos o diccionarios de cualquier lengua) que el significado de las palabras y frases en la Escritura está determinado y establecido por su uso de esas palabras y frases *en* la Escritura (véase §32, t_3 y t_3). Y dado que las maneras en las que se las usa (metafóricas o idiomáticas o técnicas), los contextos en los cuales aparecen (distintos libros o pasajes de la Escritura), y los agentes de su empleo (profetas, el Pueblo, los paganos) son esencialmente diferentes y muchos, resulta *de facto* imposible que para cada palabra haya solo una única lectura y

¹¹² Contra Jonathan Israel, que declara que Spinoza rechaza “the entire corpus of previous Biblical interpretation” (cfr. *Radical Enlightenment*, p. 447), Warren Montag exhibe una buena cantidad de evidencia contundente que le permite desmentir o matizar aquella afirmación categórica: en *TTP*, Spinoza cita recurrentemente, como soporte de sus exégesis bíblicas, tanto a Rashí como a Abraham Ibn Ezra o Gersónides; incluso, en algún momento, también a Maimónides. Cfr. “Interjecting empty spaces”, p. 165. Volveremos sobre esto en unos párrafos, y lo insustancial de la posición de Israel se volverá incluso más evidente.

traducción legítimas. Es decir, una vez más: no puede en absoluto haber univocidad en el plano del *signum* (véase §32, t₄):

Se nos preguntará si a pesar de todo no subsisten signos por naturaleza unívocos, es decir, signos que pueden prescindir de ser interpretados o al menos cuya interpretación sea susceptible de ser siempre la misma. Spinoza no lo concederá jamás.¹¹³

§50. ¿Cómo se descubre el significado de una palabra cuando se decide abordar la realidad textual de su uso? Estudiando los tipos generales y casos particulares de sintagmas en los que ocurre, detectando con qué otras palabras se las conecta o se compone, armando constelaciones de sentido por asociaciones de descomposición o de sustitución, posibles antónimos y sinónimos.

Para el ejemplo de “רוח”, que es un sustantivo (femenino y singular), este *modus operandi* exegético adopta otras formas, más específicas. Habrá que preguntarse: ¿con qué palabras establece una relación de constructo? ¿Qué verbos toma? En esta ocurrencia, ¿lo hace en calidad de sujeto, de objeto? ¿Y en otras, cómo? ¿Ocurre alguna vez como nombre propio? ¿Adopta el artículo definido?

Aunque podamos sospechar con cierta seguridad que uno similar al anterior fue más o menos el recorrido emprendido en este caso, Spinoza no nos hace partícipes del proceso inquisitivo por el cual desde “רוח” llega a otras varias acepciones en latín, fuera de la de “Spiritus”. No sabemos con verdadera precisión, tampoco, de qué comentarios o léxicos partió, de qué enseñanzas orales, de qué comentarios, de qué otras traducciones, ya sea para adoptarlas o apartarse definitivamente de ellas. Lo que nos queda de todo ese silencioso proceso de elaboración es su paradigmático producto; es decir, lo que resumimos en la siguiente tabla¹¹⁴ (agregamos una

¹¹³ Lorenzo Vinciguerra, *op. cit.*, pp. 115-116.

¹¹⁴ La tabla siguiente está construida sobre lo expuesto en *TTP*, I, G III 22 y ss. Spinoza nos da a entender que esta lista de acepciones brindada en este momento del tratado no es exhaustiva: “*Sumitur enim (...)*”.

columna con las referencias «bibliográficas» que Spinoza invoca en calidad de contexto del enunciado cuando establece cada acepción):

רוח	referencia bíblica
0. <i>ventus</i>	<i>genuinus sensus</i> (sin referencia)
1. <i>halitus</i>	<i>Salmos</i> , 135: 17
2. <i>animus</i> / <i>respiratio</i>	<i>I Samuel</i> , 30:12
3. <i>animositas</i> / <i>viri</i>	<i>Josué</i> , 2:11 <i>Ezequiel</i> , 2:2
4. <i>virtus</i> / <i>aptitudo</i>	<i>Job</i> , 32:8 <i>Números</i> , 27:18
5. <i>animi sententia; voluntas animi</i> / <i>decretum animi; appetitus animi, impetus animi; animi pasiones</i> / <i>superbian, humilitas, odium, melancholia, benignitas.</i>	<i>Números</i> , 14:24 <i>Proverbios</i> , 1:23, 16:32 y 25:28 <i>Ezequiel</i> , 1:12 <i>Isaías</i> , 29:10, 30:1 y 33:11 <i>Jueces</i> , 8:3
6. <i>mens</i> / <i>anima</i>	<i>Eclesiastés</i> , 3:19, y 12:7
7. <i>mundo plagae</i>	<i>Ezequiel</i> , 37:9, y 42:16-9

El cuadro anterior y, por lo tanto, el texto de Spinoza en *TTP*, evidencian el compromiso con varias de las tesis enunciadas en §32. En primer lugar, con t₄: “רוח” es en verdad una palabra *polisémica*. Pero, también, con t₅: la polisemia de “רוח” no está activa en todo texto, el sentido actualizado e implicado del sustantivo en cada caso se determina por el *contexto* de su ocurrencia, del enunciado, de su uso en un determinado discurso.

El grado cero, el *genuinus sensus* o significado originario de “רוח” sería “ventus”, porque, según Spinoza, de él son derivadas (*derivantur*) todas las otras acepciones reunidas en los siete grupos sucesivos. Sin embargo, de aquel sentido básico, lamentablemente el filósofo no da, en este apartado, referencia textual alguna que lo justifique o ejemplifique o explique.

Otra cuestión relativa a lo anterior, e ineludible para tener en cuenta en nuestro análisis, es la siguiente: en ninguno de los ocho grupos enlistados recién, nos encontramos con la acepción del *vulgus* para “רוח”. Es decir, Spinoza no enlista “Spiritus” dentro de las traducciones posibles. ¿Por qué ocurre esto? ¿Es que el filósofo la habrá olvidado? ¿Será porque la considera negativamente, una mera «interpretación» del *vulgus*? La respuesta a estos interrogantes nos conducirá a empezar a comprender no solo *cómo* traduce Spinoza cuando traduce, sino, también, *cómo funciona* lo traducido en el tratado.

Observación. Notamos que, con el ejercicio sobre “רוח”, el trabajo de Spinoza adopta una orientación *lexicográfica* antes que pretensiones de confección de una suerte de diccionario. Es decir, con el caso de “רוח”, produce menos una definición (una clasificación y especificación compleja de una palabra, que a su vez enliste y dé cuenta de sus múltiples sentidos) que una *glosa* (equivalencias, esta vez al latín, de los sentidos particulares del término tal como fue empleado en ciertos contextos dados). Esto se evidencia aún más cuando, en primer lugar, logramos comprender que toda su exposición se da bajo “רוח” no en calidad de palabra, sino de *lema* (una forma básica, bajo la cual se discuten todos los sentidos y casos gramaticales que interesan) –y cuando también logramos darle al “sumitur” (*es tomado, elegido, seleccionado*) de apertura de la exposición (TTP, I, G III 21:37) y al “&c” (*etcétera*) de cierre (G III 23:5) sus auténticos valores argumentativos.

Si quisiésemos además calibrar la autenticidad u originalidad del trabajo lexicográfico de Spinoza, podríamos comparar su minucioso estudio sobre “רוח” con el que Johannes Buxtorf ofrece en su *Lexicon hebraicum et chaldaicum* (1607) para el mismo término.

En la página 712 de ese voluminoso *vademecum*, Buxtorf enlista solo los siguientes equivalentes latinos de “רוח”: *Spiritus, Ventus, Flatus, Animus, Plaga mundi*. Como vimos, Spinoza registra unos cuantos más, aunque deja afuera “flatus” (y, como sabemos, también “Spiritus”; pero discutiremos sobre eso en el párrafo siguiente).

Los contextos de ocurrencia por los cuales Buxtorf justifica su lista son, recategorizados y en orden de aparición, los siguientes: *Eclesiastés*, 3:19, *Eclesiastés*, 12:7, *Proverbios*, 29:11, y *Eclesiastés*, 7:10, para “spiritus”; *Oseas*, 9:7, *1 Reyes*, 19:11, y *Jeremías*, 49:36, para “ventus”; *Jeremías*, 52:23, y *Ezequiel*, 42:20, para “plaga mundi” –más cuatro referencias a la sección aramea de *Daniel*, porque esta entrada de “רוח” le dedica un apartado a sus usos caldeos¹¹⁵. Es decir, solo existen tres coincidencias con los fragmentos empleados por Spinoza: *Eclesiastés*, 3:19 & 12:7, además de *Ezequiel*, 42:20 (aunque el filósofo lo referencie a medias).

Por último, cabe observar que Buxtorf consigna tres referencias para “ventus”, el, según Spinoza, *genuinus sensus* de “רוח” –allí donde el filósofo no proporciona ninguna.

§51. ¿Por qué entonces Spinoza no incluye “Spiritus” dentro de las traducciones posibles de “רוח”? Sospechamos que esto queda justificado por un motivo muy especial: por el *role* que el filósofo le reserva a esa palabra durante su exposición de las acepciones posibles de ese sustantivo hebreo. Iluminemos esta particularidad con algunas citas tomadas de este momento del primer capítulo de *TTP*:

Item Ezechiel. cap. 2 v. 2. ותבא בי רוח ותעמידני על רגלי *venit in me Spiritus* (seu vis), *qui me fecit instare pedibus meis*.

Item Prov. cap. 1. v. 23. לכם רוחי אביעה *eloquar vobis Spiritum* (hoc est mentem) *meum*.

¹¹⁵ Como ya indicamos (*supra*, §6, *Observación*), si bien el *Tanakh* «está en hebreo», cuenta con unas tantas breves secciones en arameo. Son las siguientes: *Génesis*, 31:47; *Jeremías*, 10:11; *Daniel*, 2:4-7:28, y, por último, *Esdras*, 4:8-6:18, 7:12-26. Como también ya señalamos, en *TTP*, Spinoza emplea tanto pasajes de *Daniel* como de *Esdras* comprendidos en esas secciones.

(...) ut Ezechiel. cap. 1. v. 12. שמה הרוח ללכת ילכו אל אשר יהיה *quo erat Spiritus* (seu voluntas) *eundi, ibant*.

Et cap. 29. vers. 10. יהוה רוח תרדמה כי נסך עליהם *quia fudit super ipsos Deus Spiritum* (hoc est appetitum) *dormiendi*. Et Judic. cap. 8. vers. 3. אז רפתה רוחם מצליו *tunc mitigatus est eorum Spiritus*, sive impetus. Item Prov. cap. 16. v. 32. עיר *qui dominatur Spiritui* (sive appetitui) *suo, quam qui capit civitatem*.¹¹⁶

(...) ut Eccles. 3. vers. 19. ורוח אחד לכל *Spiritus* (sive anima) *eadem est omnibus*

Luego de la evidencia anterior, repreguntamos: ¿por qué en todos estos fragmentos Spinoza traduce “רוח” una y otra vez por “Spiritus”, cuando ya nos había advertido que esa era la interpretación del *vulgus* –y cuando “Spiritus” no aparece en la lista de acepciones posibles de “רוח” derivadas del *genuinus sensus*? Si releemos con atención, el conjunto de citas recién transcripto nos revela la respuesta.

Expresiones, *rewordings* (véase §11) como “Spiritus (seu vis)”, “Spiritus (hoc est mentem)”, “Spiritus (seu voluntas)”, “Spiritus (hoc est appetitum)”, “Spiritus, sive ímpetus” o bien “Spiritus (sive appetitui)” ejecutan, a nivel de la palabra, algo que, desde §3, quizás ya podíamos empezar sospechar que ocurría en el nivel de los sintagmas: André Tosel, sobre los hombros de Leo Strauss, lo llama “opération du « Sive »” (o también “stratégie du SIVE”¹¹⁷), y Warren Montag, tras los pasos de Tosel, “operation of the *sive*”¹¹⁸.

¹¹⁶ Proverbios, 16:32, es uno de los tantos casos en los que la edición de Carl Gebhardt falla en la cita en hebreo: olvida copiar el participio “ומושל”; lo hemos repuesto luego de cotejarlo con la edición de Fokke Akkerman. Vale doblemente la pena esta reposición: no solo para completar la cita que Spinoza inmediatamente vuelca al latín, sino, además, para observar otro caso en el cual el filósofo prefiere la ortografía *plene*: elige escribir “ומושל” frente a la masorética “ומשל”. Véase §30.

¹¹⁷ Cfr. André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, pp. 55 y 148.

¹¹⁸ Cfr. Warren Montag, *Bodie, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, p. 4 y ss.

De acuerdo a Tosel¹¹⁹, Spinoza es “le penseur du « Sive »”: por las fórmulas del tipo “X, *sive* Y” (cuyo caso más conocido es el de *Ethica: Deus, sive Natura*¹²⁰), el filósofo opera translaciones, transformaciones de problemáticas fundamentales, y de un modo muy particular:

L'hérétique ou le dissident ne peut pas ne pas s'installer dans le langage de la tradition dominante, l'épouser, le parler. C'est là le seul moyen pour maintenir le contact avec son public. Le lecteur philosophe, tout désireux qu'il soit de la vraie science, demeure prisonnier des préjugés de la communauté. Le philosophe ne peut, ne doit pas briser cette communauté de langage. Le T. T.P. se situe sur le terrain de l'onto-théologie judéo-chrétienne ; il n'introduit aucun mot nouveau, il accepte verbalement tous les concepts de la tradition. Il va donc avoir à transformer ce langage commun en langage vrai.¹²¹

De este modo, la **operación del *sive*** (así la denominaremos nosotros), una estratégica de transformación, de conversión¹²², de transición¹²³, de redefinición¹²⁴, pero, sobre todo, una práctica de *traducción crítica*¹²⁵, es la técnica de pervisión filosófica del lenguaje del *vulgus* (el cual el filósofo, al estar inscripto en él, no puede ni pretende destruir, el medio por el cual se conecta con su público), de pervisión de las categorías tradicionales (por las cuales el hereje es un hereje, y un disidente, un disidente) con vistas a producir, para la comunidad lectora, un discurso sobre la verdad —o bien, en el caso de las Escrituras, sobre el *genuinus sensus*.

Por la operación del *sive*, Spinoza no se inventa palabras nuevas; él trastoca el sentido de aquellos significantes que ya están en uso, ya sea por el *vulgus* o por los doctores —ambos, aquellos que, como sabemos, cuidan de la *lingua*¹²⁶. De ahí que, por ejemplo, para el caso de *Ezequiel*, 2:2,

¹¹⁹ Cfr. André Tosel, *op. cit.*, p. 168.

¹²⁰ Cfr. *Ethica*, IV, *praefatio*.

¹²¹ André Tosel, *op. cit.*, p. 55.

¹²² Cfr. André Tosel, *op. cit.*, p. 262.

¹²³ Cfr. André Tosel, *op. cit.*, p. 211.

¹²⁴ Cfr. André Tosel, *op. cit.*, p. 165.

¹²⁵ Cfr. André Tosel, *op. cit.*, p. 163.

¹²⁶ Cfr. *TTP*, VII, G III 105:30.

recién citado, רוח = *Spiritus*, si, y solo si, ahí, *Spiritus, sive vis*: “*Spiritus*” devine en solo un «significante vicario», un *medium* por el cual conectar con el *vulgus* y con la tradición, y para llevarlos, subrepticamente, hacia otras profundidades, hacia otras alturas u horizontes. Es decir, Spinoza, como probablemente cualquier otro filósofo que no produzca neologismos, no cuida de la lengua en la que escribe (o que traduce): la transforma, la retuerce, la reinventa.

Con lo anterior, podemos comprender ahora que, en efecto, las tres versiones de *Isaías*, 48:16 (véase §44), propuestas por Spinoza: (1), (2) y (3) probablemente sean, a fin de cuentas, solo dos: *ahí*, en *Isaías*, 48:16, רוח = *Spiritus* (1), si, y solo si, *Spiritus, sive animus/misericordia* (2), o bien *Spiritus, sive mens* (3).

Tosel, respaldado por Strauss, historiza el empleo espinosista de esta operación del *sive*¹²⁷: en Spinoza ella fue, en parte, consecuencia de haber pensado y escrito bajo amenazas de persecución política y religiosa en el contexto social descrito en el capítulo II de esta tesina. Ello es lo que habría producido en *TTP* equivalencias como la ya trabajada en §21: *Scriptura, sive Spiritus Sancti mens*; pero también otras como: *ius, sive potentia*; *ratio bene vivendi, sive vera vita*; *Religio toti humani generis universal, sive catholica*; o bien la primerísima: *Prophetia, sive Revelatio*.

§52. Warren Montag, con un espíritu mucho más analítico que el de André Tosel, nos proporciona una pormenorizada identificación de aquella operación espinosista¹²⁸.

De acuerdo a Montag, la operación del *sive* es una maniobra retórico-filosófica definida por las siguientes tres características:

1. es una forma elíptica de argumentación;

¹²⁷ Cfr. André Tosel, *op. cit.*, p. 50 y ss.

¹²⁸ Para la siguiente exposición, abrevaremos en dos textos diferentes de Warren Montag, ambos ya empleados en este trabajo: *Bodies, Masses, Power*, pp. 4-5; e “Interjecting empty spaces”, pp. 166-167.

2. es una estrategia tanto de traducción (*translation*) como de desplazamiento y sublimación (*displacement*);
3. no es, *sensu strictu*, una ecuación, aunque sugiera una equivalencia o, incluso, una identidad entre los términos implicados.

El caso espinosista que Montag invoca para ilustrar el juego entre estas tres características es, por supuesto, *Deus, sive Natura*.

En términos de una *argumentación elíptica*, afirmar “Deus, sive Natura” deviene en una manera de excluir tanto trascendencia como jerarquía entre dos entidades que la tradición no solo había diferenciado, sino, además, vinculado en una relación de dependencia ontológica inapelable. En efecto, según Spinoza, no hay que ir más allá de Dios para encontrar a Dios: Dios es su «creación», Dios es su producción.

Además, “Deus, sive Natura” *traduce*: lo que el *vulgus* interpretó como “Deus” (un ser infinito, omnipotente, omnipresente, etc.), Spinoza nos explica que significa “Natura”. Aquél no es un mero *slogan* espinosista: este caso de la operación del *sive* resumiría tanto el contenido como la forma de la metafísica de *Ethica*. Y hasta tal punto esto sería así, que incluso André Tosel, con no poca *bravura*, propone:

Si Spinoza lui-même écrit la célèbre équation « Deus sive natura », on doit pouvoir réécrire l'Ethique en se passant du mot Dieu. Une lecture moderne de l'Ethique devrait pouvoir se dispenser de toutes les références à la formulation traditionnelle. Elle devrait se situer dans le registre de la traduction, du « sive ».¹²⁹

Por último, “Deus, sive Natura”, si bien sugiere una equivalencia, *no es una ecuación*. En efecto, el principio de funcionamiento de una ecuación es la reversibilidad entre los términos a

¹²⁹ André Tosel, *op. cit.*, p. 121.

cada lado del “=” (o bien, para nuestro caso, a cada lado de la conjunción *sive*). Sin embargo, por “Deus, sive Natura” la naturaleza nunca deviene Dios: “Deus” es el término traducido, y así desplazado, por “Natura”, el sublimado. Apliquemos ahora estas tres características de esta particular operación al caso en *Ezequiel*, 2:2 (véase §51).

Habíamos enunciado así la operación del *sive* implicada en la traducción de Spinoza de aquel pasaje del libro del profeta Ezequiel: רוּחַ = *Spiritus*, si, y solo si, ahí mismo, *Spiritus, sive vis*. Pero ya podemos simplificar: רוּחַ, *sive vis*. Así, la elipsis implica la perversión del término *vulgi*, tradicional, “Spiritus”, y a su vez lo retira al instituirlo en un mero «significante vicario»: vicario en tanto que conexión del discurso filosófico-exegético espinosista con la lengua del *vulgus* o de la tradición, pero vicario, también, en la instancia lingüística de soporte de aquella relación sociohistórica: vicario entre “רוּחַ” y “vis”. Pero por esa misma conjunción *sive*, “vis” también por supuesto traduce “רוּחַ”, pero no es el caso de que “רוּחַ” lo haga con “vis”, no hay reversibilidad: en efecto, el sustantivo latino y sublimado desplaza al hebreo al implicar su significado en el entramado textual material de *TTP*, por componerse “vis” con el discurso del tratado, al pertenecer aquel sustantivo a la *lingua franca* que constituye el *torso* de éste (véase §26).

Ahora bien, el alcance de la operación del *sive* que tan bien caracterizan Tosel y Montag, ¿cubrirá también los casos de la traducción sintagmática (*sentidos*) —o solo es válida en casos de traducción léxica (*significados*)?

§53. Por la *Muestra 1*, con nuestro trabajo logramos determinar que, en *TTP*, traducir es una *praxis* que guarda, que cuida de la equivalencia semántica, una conservación *salva sensu*: el texto que traduce, en virtud de su constitución material, debe implicar el mismo sentido que el texto traducido —es decir, un mismo *sensus* sería inmanente a ambas piezas de texto. La pregunta que

ahora mismo nos acomete es la siguiente: ¿podemos pensar también esa *praxis* como articulada, realizada, por una operación del *sive*?

Retomemos el caso introducido desde §3: *Génesis*, 18:24, en *TTP*, II, G III 37:35:

Abrahamus etiam ignoravit Deum esse ubique, resque omnes praecognoscere: ubi enim sententiam in Sodomitae audivit, oravit, ut Deus eam non exqueretur, antequam sciret, num omnes illo supplicio essent digni; ait enim (vide Gen. cap. 18. vers. 24.) אולי יש המשים צדיקים בתוך העיר *forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate* (...)

¿Nos es lícito afirmar que este ejercicio de traducción implica una operación del *sive*? Concretamente: אולי יש המשים צדיקים בתוך העיר, *sive forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate*. Si así fuera, entre ambos sintagmas se articularía una elipsis argumentativa, una estrategia de desplazamiento y sublimación, y la imposibilidad de cualquier reversibilidad (véase §52).

¿Qué contendría la elipsis, de haber una? Ya lo habíamos adelantado en la *Observación* de §4 (véase también §13 y su *Observación*): toda traducción implica al menos una interpretación, una lectura; aquella, en particular, la que sostiene que el patriarca Abraham, en calidad de profeta, ignoraba dos de los *propria* divinos: que Dios es omnisciente y que es omnipresente. Por esta característica, la de la elipsis en la operación del *sive*, comprendemos la relevancia para la traducción del método de lectura espinosista explicado en el capítulo séptimo de *TTP*—y expuesto por nosotros desde §20; especialmente, en lo que al conocimiento de la lengua hebrea y de la tradición respecta.

En esta traducción de *Génesis*, 18:24, también encontramos la estrategia de desplazamiento y sublimación. Con “*forte reperiuntur quinquaginta justi in illa civitate*”, Spinoza se despidió del texto hebreo al trasladar el sentido interpretado a un sintagma que se formula en la *lingua franca* del tratado: el latín. Y al emplear el sintagma latino en el entramado argumental de *TTP*,

ya no existe posibilidad alguna de reversibilidad: no puede volverse al hebreo de partida y que el aparato teológico-político del tratado continúe con su funcionamiento.

Pero esta *praxis* espinosista sobre *Génesis*, 18:24, además de desplazar “צדיקים בתוך העיר” y de sublimar “forte reperiuntur quinquaginta iusti in illa civitate”, saca de juego, como vimos, a otras traducciones (junto con las interpretaciones que ellas impliquen); por ejemplo, la de *Vulgata*: “si fuerint quinquaginta iusti in civitate”, o la de *Biblia Sacra*: “sunt fortassis quinquaginta iusti in civitate illa” –ni Jerónimo ni Junius-Tremellius habrían interpretado correctamente lo que *Génesis*, 18:24, significa; o, si lo hicieron, no pudieron conservar ni guardar o cuidar del *genuinus sensus* del versículo en sus traducciones. Dejamos a cargo de nuestros lectores el análisis por operación del *sive* sobre “יהוה אש”, *sive Deus est ignis*” y “יהוה קנה”, *sive Deus est zelotypus*” (véase la *Muestra 1*):

Si aceptásemos generalizar para toda traducción en *TTP* nuestras observaciones anteriores, entonces habríamos ganado algo: poder pensar que en cada equivalencia semántica espinosista, en cada una de esas *praxis* de conservación o cuidado *salva sensu*, hay una operación *sive* trabajando.

Ya es momento de que retomemos el caso central de esta *Muestra 2*: *Isaías*, 48:16^b.

§54. El siguiente paso en la determinación de las posibilidades en la traducción de *Isaías*, 48:16, yace en fijar el plexo de sentidos posibles desprendidos de la especial relación entre “רוח” y “אלהים” en el sintagma sustantivo “רוח אלהים” –el punto (c) en §46.

En términos gramaticales, una relación de esta naturaleza entre palabras es un tipo de atributiva *ad nomen*: el **estado constructo**¹³⁰. Se lo reconoce por el acoplamiento o adhesión

¹³⁰ Para nuestra siguiente exposición, nos respaldamos en diferentes gramáticas hebreas modernas y artículos académicos afines: J. Weingreen, *A practical grammar for classical Hebrew*, pp. 43-49; Emil Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §89, p. 247 y ss; Paul Joüon, *A grammar of biblical Hebrew, volume II, part 3: syntax*, §129, p. 463 y ss; y Bill T.

de un primer término, denominado *nomen regens* (e.g. “רוח” en “רוח אלהים”) a uno segundo, el *nomen rectus* o *genitivo* (e.g. “אלהים” en “רוח אלהים”); dicho acoplamiento o adhesión se da a través de un desplazamiento prosódico, o un frecuente acortamiento vocálico y modificación morfológica del primer término hacia el segundo. Respecto de aquella nomenclatura designativa (y, luego, de los presupuestos que de ella puedan seguirse), advertimos que esta relación entre una palabra y otra comprendida a través del par *regens-rectus*, la encontramos ya en el *Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebraeae* (1629), de Johannes Buxtorf, del cual Spinoza disponía un ejemplar en su biblioteca:

De Syntaxi Nominum, quâ unum regit alterum.

(...)

REGULA PRIMA

*Substantivum regit substantivum diversae rei in genitivo casu.*¹³¹

A fin de dar mejor cuenta de este vínculo atributivo entre sustantivos, introduciremos un nuevo ejemplo:

1. הוא מלך (“él [es] un rey”)
2. הוא מלך ישראל (“él [es] el rey de Israel”)

Arnold, John H. Choi, *A guide to biblical Hebrew syntax*, p. 8 y ss. También en Eran Cohen, “Attributes in Biblical Hebrew”, 1. El estado constructo (y esto Spinoza lo desarrolla con detalle en su *Compendium*) no se da solo o exclusivamente entre sustantivos. Sin embargo, en nuestra exposición nos limitaremos a estados constructos compuestos únicamente por sustantivos, dando que tanto “רוח” como “אלהים” los son.

¹³¹ “Sobre la sintaxis del nombre, en cuanto que uno rige a otro. (...) Primera regla: Sustantivo rige sustantivo por motivos diversas en caso genitivo.” Cfr. Johannes Buxtorf, *Thesaurus grammaticus linguae sanctae hebraeae*, libro II, capítulo III, p. 355.

Tanto en (1.) como en (2.) ocurre el sustantivo “מֶלֶךְ” (*rey*). Sin embargo, la posición sintáctica (y pronunciación¹³²) de una ocurrencia difiere especialmente de la de la otra; en virtud de ello, la misma palabra, en cada enunciado, adquiere un valor distinto.

En (2.), “מֶלֶךְ” depende del sustantivo siguiente, “יִשְׂרָאֵל” (*Israel*), de manera tal, que entre ambos constituyen una sola idea compuesta (incluso, una sola palabra¹³³) que, ahí, expresa posesión: מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, *el rey de Israel*. En este caso, se dice que “מֶלֶךְ”, el sustantivo adherente, y que recibe modificaciones morfológicas o de pronunciación, se encuentra en *estado constructo*, y que es el *nomen regens* de la frase; y también se dice que “יִשְׂרָאֵל”, el sustantivo no afectado por modificación alguna y sobre el cual se adhiere “מֶלֶךְ”, es el *nomen rectum* o el *genitivo*, y se encuentra en *estado absoluto*. Tal como ocurre con “מֶלֶךְ” en (1.): en virtud de su posición sintáctica (y pronunciación), es independiente, y está en *estado absoluto*. Buxtorf también recoge en su *Thesaurus* esas designaciones latinizantes:

¹³² Leemos en la gramática de Gesenius (p. 247): “(...) the *construct state* is not strictly to be regarded as a *syntactical and logical* phenomenon, but rather as simply *phonetic and rhythmical*, depending on the circumstances of the tone.” En efecto, como apunta Paul Joüon: “The *construct state* is the formal expression of the genitival relationship [which] is expressed by the close phonetic union of the two nouns, the first of which is said to be *constructed* on the second.” En *op. cit.*, p. 463. La secuencia de palabras que constituye un estado constructo se reconoce, fundamentalmente, por una contigüidad sonora tal, que produce una articulación en una unidad en la cual cabe un solo acento para el conjunto en la última palabra de la cadena. No tenemos espacio para desarrollar en estas páginas esta característica; y, además, la exposición teórica que hace Spinoza del estado constructo en *Compendium* (de la cual nos valdremos en breve) tampoco se sostiene desde ahí: el filósofo insiste fundamentalmente en la relación de relatividad, y en los cambios consonánticos y acortamientos vocales.

¹³³ “En hébreu (...) on obtenait ainsi un mot composé, quelquefois avec un trait d’union (...)” En Paul Auvray, *L’hébreu biblique*, p. 36. Ese “trait d’union” (que, a propósito, Spinoza en *TTP* no emplea) es el símbolo masorético *maqeph* (מקף): una línea horizontal de posición superior (“—”) que, en hebreo, une dos o más palabras cuando éstas están íntimamente vinculadas en lo que a su significado respecta; por ejemplo, en “בְּרִיאֲבָרָהֶם”. Respecto del uso de *maqeph* en el estado constructo, leemos a Weingreen: “The construct state has, at times, a Maqeph after it (and, in the Bible, always otherwise a continuation accent). The Maqeph (and the continuation accent) indicate that the word (in the construct) is united with the one after it.” En J. Weingreen, *op. cit.*, p. 44. Según Michel Mathieu-Colas, Nina Catach sostiene que el empleo moderno del guion procedería menos del ἑνωτικόν griego que del *maqeph* hebreo: “D’autre part le *macaph* ou *maqeph* hébreu (« encerclant »). Il s’agit cette fois d’un petit trait horizontal reliant plusieurs mots brefs entre eux. « Du point de vue de la grammaire, ils ne forment qu’un seul mot » (...) C’est à lui que nous devons, selon N. Catach (...) notre signe actuel.” En *Les origines du trait d’union*, p. 16. De comportar esto alguna relevancia, nos obligaría, entre otras cosas, a repensar la unión en la expresión “theologico-politicus” en el título del tratado de Spinoza.

Forma haec vocatur vulgo *Statu constructus*, *Status Regiminis*, vel simpliciter *Regimen*: Formam autem integram Nominis extra constructionem positi, vocant *Statum absolutum*, *Formam absolutam*.¹³⁴

En el capítulo VIII de su inconcluso *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*, Spinoza, en la línea expuesta por Buxtorf, denomina al constructo “estado de régimen del nombre” (*status regiminis nominis*), e inmediatamente lo define como uno *relativo* frente a aquel *absoluto* (el que está determinado por la independencia sintáctica y prosódica en su significación). Notemos cómo el filósofo no se compromete *ipso facto* con el par *regens-rectus*: parece ir reduciendo el primero a lo *relativum*; en breve, tal vez comprendamos por qué.

En esta diferenciación entre *relativum-absolutum*, Spinoza encuentra además una suerte de ventaja muy particular en el estado constructo en relación a su complementario:

Res vel absolute significantur, vel ad alias relatae, ut clariùs, & expressiùs indicentur (...) ¹³⁵

Según el filósofo, no obstante ser el principal empleo de los sustantivos significar en modo absoluto (*primus, & praecipuus Nominis substantivi usus sit res absolute, non autem relativè indicare*¹³⁶), una palabra en estado constructo (o *relativo*) resulta más clara, más expresiva o vivaz, incluso más eficaz (*efficaciùs*) que una en aquel primero. Esto se comprende mejor en virtud de la precisión semántica que este vínculo sintáctico-prosódico-rítmico construye: es mucho más preciso hablar, por ejemplo, del *rey de Israel* que de *un rey* cualquiera. Es decir, el estado constructo, al poner la cosa en cuestión *en relación con* otra diferente, le otorga una determinación o especificidad mucho mayor, mucho más rigurosa, que la que puede obtener por su uso en estado absoluto.

¹³⁴ “A esta forma el vulgo la llama ‘estado constructo’, ‘estado régimen’, o, más simplemente, ‘régimen’. Pero a la forma íntegra del nombra puesta fuera de la construcción la llaman ‘estado absoluto’, ‘forma absoluta’.” Cfr. Johannes Buxtorf, *op. cit.*, libro II, capítulo III, p. 356.

¹³⁵ “Las cosas o bien absolutamente significan, o bien por relación a otras, y claridad y expresión indican (...)” Cfr. *CGLH*, VIII, G I 25:28

¹³⁶ Cfr. *CGLH*, VIII, G I 27:27

Tanto aquella caracterización como estas valoraciones están presentes, como ahora mismo comprobaremos, en el análisis que Spinoza hace del *status regiminis nominis* de “רוח” en la expresión “רוח אלהים”.

§55. Antes de determinar el abanico de sentidos posibles de “רוח אלהים”, en donde, ya lo sabemos, “רוח” se encuentra en estado constructo (*nomen regens*), y “אלהים”, en absoluto (*nomen rectum*, genitivo), Spinoza advierte que es imperioso indagar qué significados toma una cosa cuando es referida a Dios (*ad Deum refertur esse*) o cuando se dice que es de Dios (*Dei dicitur esse*)¹³⁷. Esto es, el filósofo nos propone investigar los significados generales que adopta un sustantivo cualquiera en posición de constructo, de *nomen regens*, cuando su *nomen rectum* o genitivo es o bien “אלהים” o bien “יהוה” (o bien alguno de los otros nombres del dios hebreo). En fin: ¿qué significa X, en, por ejemplo, “X אלהים”?

Confeccionaremos otra tabla, pero una que no puede asemejarse en verdad a aquella propuesta en §50 para “רוח”: esta vez, Spinoza no aporta siempre las referencias bíblicas para ejemplificar todas las acepciones, y algunos ejemplos los da en hebreo, y otros, solo en su traducción latina; sin embargo, confiamos en el valor ilustrativo de la disposición, por más incompleta que resulte:

¹³⁷ Cfr. *TTP*, I, G III 23:5.

Significado	Ejemplo	Referencia
1. que pertenece a la naturaleza de Dios, que es como una parte de Él	כח יהוה (<i>potentia Dei</i>) עיני יהוה (<i>oculi Dei</i>)	
2. que está en la potestad (<i>potestas</i>) de Dios, y que actúa “por un guiño” (<i>nutu</i>) de Dios	שמי יהוה (<i>coeli Dei</i>) <i>flagellum Dei</i> (por “Asiria”) <i>servus Dei</i> (por “Nabuconodosor”)	
3. que ha sido dedicado a Dios	היכל יהוה (<i>templum Dei</i>) לכם יהוה (<i>panis Dei</i>) נזיר יהוה (<i>Nazarenus Dei</i>)	
4. que ha sido entregado a través de los profetas, que no es revelado (<i>revelata</i>) por la razón	<i>Lex Dei</i> (por “la Ley de Moisés”)	
5. para expresar el grado superlativo de algo	מהפכת אלהים (<i>subversio Dei</i> , i.e., “que fue memorable”) פחד יהוה (<i>metus Dei</i> , i.e., “que fue terrible”) הררי אל (<i>montes Dei</i> , i.e., “altísimas”) תרדמת יהוה (<i>somnus Dei</i> , i.e., “profundísimo”) אזרי אל (<i>cedri Dei</i> , i.e., “enormes”) גערת יהוה (<i>inrepatio Dei</i> , i.e., “una tempestad”) <i>Etc.</i>	<i>Amos</i> , 4:11 <i>I Samuel</i> , 11:7

De acuerdo a una gramática hebrea moderna¹³⁸, el primero de aquellos significados expuestos por Spinoza cae dentro del estado constructo con valor *posesivo*; el tercero (e, incluso, el cuarto) podría ubicarse bajo esa categoría, también. El segundo, sin embargo, ostenta un valor *de medio*; el cuarto, uno *explicativo o de relación*; y, el quinto, uno *superlativo*.

Sobre esta quinto y último significado, Spinoza apunta algo que será fundamental para su abordaje de los milagros en el sexto capítulo de *TTP*:

Et hoc sensu omnia, quae captum Judaeorum superabant, & quorum causas naturales tum temporis ignorabant, ad Deum referri solebant. (...) Hac etiam de causa miracula opera Dei vocantur, hoc est, opera stupenda.¹³⁹

Es decir, que un fenómeno sea considerado como milagro es consecuencia de una capacidad cognitiva (*captum*) circunstancialmente (*tum temporis*) limitada: en la naturaleza no hay sino fenómenos naturales.

Incluso algunas expresiones latinas el filósofo también las introduce en ese quinto apartado, el que engloba los superlativos, pero menos por razones de una ignorancia implícita que por el gusto por las hipérboles entre sus enunciadore:

Quin etiam apud Latinos nihil frequentius; nam quae affabre facta sunt, dicunt ea divina manu fuisse fabricata (...)¹⁴⁰

¹³⁸ Cfr. Bill T. Arnold, John H. Choi, *op. cit.*, pp. 8-13.

¹³⁹ “Y en este sentido todas las cosas, que la capacidad de captación de los judíos superaba y cuyas causas naturales en el momento ignoraban, a Dios referirlas solían (...) Así también por esto a los milagros obras de Dios son llamadas, esto es, obras estupendas.” Cfr. *TTP*, I, G III 23 *in fine*.

¹⁴⁰ “Y además entre los latinos nada más frecuente; porque las cosas que ingeniosamente hechas fueron, se dicen que por divina mano fueron fabricadas (...)” Cfr. *TTP*, I, G III 24:11.

Solo queda combinar los significados reorganizados en nuestra tabla para “רוח” con aquellos dispuestos en la de “אלהים X”, y obtendremos así todos los sentidos posibles de la frase profética “רוח אלהים”.

Observación 1. Tanto en el tratamiento teórico del estado constructo en *Compendium* como en su análisis aplicado en *TTP*, encontramos elementos más que interesantes para pensar el traducir de Spinoza; pero, también, su escritura filosófica –en particular, en lo que toca a algunas expresiones muy peculiares en el desarrollo de la ontología en *Ethica*.

Los ejemplos con los cuales Spinoza inaugura la exposición del *status regiminis nominis* en *Compendium* (CGLH, VIII, G I 25:29 y ss.) son los siguientes:

ex. gr. *mundus est magnus*. Mundus in statu absoluto significatur; at *mundus Dei est magnus*, tum mundus est in statu relativo (...) atque hic Status Regiminis vocatur.¹⁴¹

Como leemos, ocurre allí algo quizás inesperado: los dos ejemplos están en latín, aunque nos hallemos en medio de un compendio de gramática de la lengua hebrea. Y lo que intensifica aún más esta perplejidad: aquello que Spinoza analiza en el segundo de esos ejemplos (el caso del *quid*) parece solo valer para su «equivalente» (digámoslo así) hebreo, y bajo ninguna circunstancia para éste que él propone.

En “mundus est magnus”, en efecto, “mundus” está, como lo señala el filósofo, en el estado absoluto del sustantivo, y en caso nominativo. Pero en “mundus Dei est magnus”, “mundus” seguiría en estado absoluto, por ser el núcleo gramatical de la frase sustantiva “mundus Dei”. Mientras que, en ella, el sustantivo afectado por un cambio morfológico en virtud de la función de complemento especificativo

¹⁴¹ “Por ejemplo, *mundus est magnus*. ‘Mundus’ en estado absoluto significa; pero [en] *mundus Dei est magnus*, entonces ‘mundus’ está en estado relativo (...) y que a eso Estado de Régimen se llama.”

es “Dei” –lo que lo vuelve gramaticalmente dependiente de “mundus”. Es decir, parece que en aquel ejemplo de estado constructo sucede exactamente lo contrario de lo que Spinoza apunta¹⁴².

Prima facie, podríamos sospechar que, mientras escribe aquello, Spinoza «estaría pensando», en realidad, en una versión hebrea de la segunda oración latina de sus ejemplos: “עולם אלהים גדול”, donde “עולם”, es decir, “mundus” (y el filósofo traduce aquella palabra por ésta siempre en *TTP*¹⁴³) es el *nomen regens*, se encuentra en estado constructo, relativo, «régimen» –y “אלהים”, el *nomen rectum*. Sintáctica y morfológicamente, no parece estar errado creerlo así –es más, estaríamos justificados a hacerlo: “עולם” *se adhiere* a “אלהים”; de alguna forma, le pertenece, significa de manera relativa a él, en relación a él.

Este probable cruce o mezcla entre lenguas en el análisis de un texto por parte del filósofo ya no debería a nosotros sorprendernos, por supuesto (*véase* §37). Sin embargo, de ser cierta aquella inversión, esta vez las consecuencias quizás resulten diferentes de las que obtuvimos en la *Muestra 1* con los casos de “אש” e “ignis”, de “קנא” y “zelotypus”. Porque podríamos ahora, sobre la base de aquello, preguntarnos: “mundus Dei est magnus”, ¿extravía acaso el *sensus* de “עולם אלהים גדול” por la inversión recién descrita en el paso de una sentencia a otra? No parece ser el caso. Y tampoco parece que necesitemos todavía comprometernos con aquella hipótesis, medio deleuzeana, de un pensar-en-hebreo-escribir-en-latín espinosista¹⁴⁴.

¹⁴² “Toutes les langues connaissent ce rapport élémentaire [le simple rapport de possession]: le cheval du roi ; mais elle diffèrent dans la manière de l’exprimer. Le latin, le grec, utilisent normalement les cas de la déclinaison, mettant au génitif le nom du possesseur : equus regis. Le français et les langues dérivées du latin utilisent généralement une tournure analytique, avec préposition : français : de ; italien : di ; espagnol : de. L’allemand offre le choix entre la préposition (von), le génitif, et le nom composé (qui intervertit l’ordre des mots). L’anglais de même peut employer la préposition (of), un certain « cas possessif », qui est une variété de génitif, et les mots composés. L’hébreu est différent. Il procède, ici encore, par simple addition (...) il faut se rappeler (...) qu’en hébreu c’est le nom du possédé seul qui est modifié [l’état construit], tandis que celui du possesseur, celui qui se trouverait au génitif en latin, reste à son état normal, l’état absolu.” En Paul Auvray, *op. cit.*, pp. 36-37.

¹⁴³ Cfr. *TTP*, V, G III, 80:1; VII, G III 113:17 y ss., por ejemplo.

¹⁴⁴ El Spinoza de *Ethica* del último Deleuze funciona bajo esa hipótesis: “Les scolies sont ostensifs et polémiques. S’il est vrai que les scolies renvoient aux scolies, le plus souvent, on voit qu’ils constituent par eux-mêmes une chaîne spécifique, distincte de celle des éléments démonstratifs et discursifs. Inversement, les démonstrations ne renvoient pas aux scolies, mais à d’autres démonstrations, définitions, axiomes et postulats. Si les scolies s’insèrent dans la chaîne démonstrative, c’est donc moins parce qu’ils en font partie que parce qu’ils la coupent et la recourent, en vertu de leur nature propre. C’est comme une chaîne brisée, discontinue, souterraine, volcanique, qui vient à intervalles irréguliers interrompre la chaîne des éléments démonstratifs, la grande chaîne fluviale et continue. Chaque scolie est comme un phare qui échange ses signaux avec d’autres, à distance et à travers le flux des démonstrations. C’est comme une langue de feu qui se distingue du langage des eaux. Sans doute c’est le même latin en apparence,

En efecto, si leemos atentamente aquellas líneas de *Compendium*, comprenderemos que Spinoza tiende a reducir *status regiminis nominis* a *status relativus* –e, incluso, lo identifica, lateralmente, con el *genitivum regere* y el *relative significare*¹⁴⁵. Es decir, por más que “mundus” sea sintácticamente independiente por su posición de núcleo en la frase “mundus Dei” (como señalamos, un sustantivo en estado absoluto), su significado, como recién apuntábamos para su equivalente hebreo, es *relativo* al de “Deus”, está especificado por él, por el genitivo. Comprobaríamos así que Spinoza, incluso si concibiera traducidos estos casos de ejemplo, persistiría en la conservación del *sensus*, tal como concluimos en la *Muestra 1*: que se habría esforzado por lograr un *salva sensu* de esa naturaleza semántica (y compromiso ético-político) en cada una de sus versiones de los pasajes bíblicos. Sin embargo, estas justificaciones nuestras nos dejan un amargo sabor más a *ad hoc* que a verdadera explicación.

Cuando en el apartado recién comentado de *TTP* (véase §55), Spinoza despliega los significados posibles de la fórmula de constructo “אלהים X”, sobre lo que en primer lugar indaga es acerca de qué significados toma una cosa cuando *es referida a Dios* (*ad Deum refertur esse*). Con esto, la dificultad que creíamos haber solucionado reaparece, con insistencia: por “עולם אלהים גדל”, el עולם *es referido a Dios*, tanto como por “רוח אלהים”, la רוח también *es referida a Dios*. ¿Qué valor entonces debemos computarle a este *referre* –verbo que, a pesar de ser protagónico también en, por ejemplo, *Ethica*, I, proposición XXXI, no tiene entrada independiente en *Lexicon Spinozanum*, de Emilia Giaconetti Boscherini?

Hacia fines de 1675, Spinoza le advertía a su amigo Henry Oldenburg *que no puede explicarse con categorías europeas un texto oriental*:

Loca denique Euangelii Johannis & Epistolae ad Hebraeos iis, quae dixi, repugnare credis, quia Linguarum orientalium phrases Europaeis loquendi modis metiris, & quamvis Johannes suum Euangelium Graecè scripserit, hebraizat tamen.¹⁴⁶

mais on croirait dans les scolies que le latin traduit de l'hébreu.” En Gilles Deleuze, “Spinoza et les trois Éthiques”, en *Critique et clinique*, p. 181.

¹⁴⁵ Cfr. *CGLH*, VIII, G I 34:25.

¹⁴⁶ “Estos pasajes, por ultimo, del *Evangelio de Juan* y de *Epístola a los hebreos*, a lo que dije repugnan cree [usted], porque las frases de las lenguas orientales a los modos de hablar europeos [usted] limita, y aunque Juan su *Evangelio* en griego escribió, hebraíza sin embargo.” Cfr. *Epistolae*, LXXV, G IV 315:30.

GD-2022-06357897-UBA-DME#FFYL

Probablemente sea eso lo que, junto a las gramáticas hebreas “europeas” consultadas (el *Thesaurus* de Buxtorf incluido), hicimos, por ejemplo, al tratar de «salvar» el “mundus Dei est magnus” de Spinoza en calidad de ejemplo de estado constructo a través del *sensus* semántico: sometimos a una perspectiva gramatical latina el probable texto hebreo subyacente. Porque, notemos bien esto (véase §54): desde una mirada latinizante, decimos que “עולם” «rige» (*nomen regens*) o «gobierna» en “עולם אלהים גדל” a “אלהים”, que, a su vez, es el «rigido» (*nomen rectum*) o «gobernado»; por una forzada analogía semántica con el latín, además decimos que este último es un genitivo¹⁴⁷. Como pudimos apreciarlo, Spinoza no escapa de estas categorizaciones (de hecho, todo su *Compendium*, en mayor o menos medida, es víctima de ellas y de su universo). Sin embargo, el vínculo del *relative significare*, e incluso el del *referre*, parecen cobrar mayor peso que los esquemas «importados» o impuestos –en especial, porque aquel *significare* es el que produce las celebradas virtudes del *status regiminis nominis* que parecen no ser susceptibles de reducirse al orden del sentido semántico –y hasta tal vez, como podemos entrever, lo perviertan¹⁴⁸.

Al estado constructo o, en la jerga en la que elije inscribirse Spinoza: al *status regiminis nominis*, se lo reconoce en las gramáticas tradicionales hebreas del hebreo¹⁴⁹ como סמיכות (*proximidad, cercanía, asociación, densidad*¹⁵⁰). De acuerdo a Joël Askénazi, su “racine exprime à la fois la fait de « s’appuyer sur » et le fait de « fortifier quelqu’un ou quelque chose »”¹⁵¹. De esta suerte, lo que desde la perspectiva latina es rector (*nomen regens*), para ellas es *lo soportado* (בסמך, *nis’makh*); y lo que desde el latín es lo regido (*nomen*

¹⁴⁷ Varias de las gramáticas modernas consultadas sostienen que hubo un morfema de caso genitivo en el hebreo bíblico, aunque de esto no queden en rigor registros.

¹⁴⁸ En el apartado de *TTP* sobre “אלהים X”, como *supra* pudimos observar, Spinoza consigna ejemplos del *status regiminis nominis* tanto en hebreo como en latín. Notemos algo que no tendremos el espacio suficiente para elaborar aquí, lo propio de la *fuera poética* del estado constructo: que todos los ejemplos aquellos que están en hebreo, al traducirlos al latín, acaso pierdan tal vez no su *sensus*, sino el vigor, la claridad y la eficiencia que el filósofo tanto celebra en su *Compendium* respecto de este peculiar caso gramatical de la palabra hebrea (véase §54). Y esto por las razones gramaticales que recién señalábamos: en cada versión latina, “אלהים”, independiente en «el original», pasa al genitivo de su «equivalente», se convierte en el complemento “Dei”; es decir, el equivalente en latín de algún nombre hebreo de Dios, sea “אלהים” o bien “יהוה”, pasa a, gramaticalmente, «depender de» otro sustantivo (de aquel cuyo «original» se encuentra en estado constructo). Ahora bien, esta «traición» poética de la traducción latina respecto del hebreo, este «límite» discursivo, quizás dé con una suerte de prótesis, de soporte *ad hoc* o de sustituto en otros registros del pensamiento espinosista; eso es lo que intentaremos explorar en la *Observación 2* siguiente.

¹⁴⁹ Cfr. Paul Joüon, *op. cit.*, p. 464; y Eran Cohen, *op. cit.*, intro. & 1; Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 100-101.

¹⁵⁰ Cfr. R. Alcalay, *The complete Hebrew-English dictionary*, p. 1786.

¹⁵¹ En *Spinoza. Abrégé de Grammaire Hébraïque*, p. 85, nota 1.

rectum) o genitivo, desde la perspectiva gramatical hebrea es *lo soportante* (סומך, *somekh*). Esta inversión diametral con un eje entre *lo activo y lo pasivo*, entre *el agente y el paciente*, entre *lo dependiente y lo independiente*, entre *lo relativo (o referido) y lo absoluto*, la comprendemos con mayor nitidez por las caracterizaciones de rabí Abraham Ibn Ezra en su gramática *Sefer Moznayim*, 9:19-20¹⁵² (texto que probablemente Spinoza, directa o indirectamente, conociera en su paso por *Talmud Torah*):

Los *constructos* [הסמוכים] son los que no se mantienen a menos que se apoyen en la palabra que les sigue. Los *absolutos* [המוכרחים] son los que se mantienen por sí solos.¹⁵³

Lo que desde la óptica latina *gobierna*, desde la hebrea, *no se sostiene solo*; lo que desde la óptica latina *es gobernado*, desde la hebrea es *independiente y autosuficiente*¹⁵⁴. Así entendida, esta inversión tampoco escatima en efectos sobre el caso de nuestro *Observación*: nos ayudaría a comprender la insistencia espinosista en el *relative significare*, o sobre el *refertur esse* —que se identifican, porque en eso radica lo que emparenta un término con el otro: lo *relativus* asciende a lo *relatum*.

Lo relativo espinosista en estas construcciones adquiere un nuevo valor, de un orden que acaso deba inscribírsele al menos en un **registro lógico**: si por “עולם אלהים גדול” el *mundus*, el עולם, *es referido a* Dios, el significado de “עולם” *es relativo al* del absoluto “אלהים” —se asiste a un *sensus* por el cual se afirmaría (véase §32, t₇) que el ser de עולם *es soportado por* el de אלהים, que el עולם (el mundo) *es sostenido por* אלהים (Dios) —no lo gobierna, no lo rige. (El lector puede comprobar sin mayores dificultades la misma inversión en “רוח אלהים”). Y nuestras conclusiones parecen no ser para nada una exageración ni algo sin sustento: como Joël Askénazi¹⁵⁵ y Philippe Cassuto¹⁵⁶ señalan, y Tzvi Langermann con detalle exhibe¹⁵⁷, la

¹⁵² A continuación, citamos de la traducción de Lorenzo Jiménez Patón y Ángel Sáenz-Badillos.

¹⁵³ והסמוכים שלא יעמדו עד שיסמכו למלה אחרת. והמוכרחים הם העומדים לבדם (...).

¹⁵⁴ Entre las páginas 100 y 105 de su *Spinoza hébraïsant*, Philippe Cassuto también desarrolla los límites de los abordajes latinizantes sobre el estado constructo hebreo, y los choques que ellos producen dentro del pensamiento gramatical espinosista. Y si bien el autor lo hace de un modo diferente del nuestro, enfocándose en otro aspecto (la aplicabilidad de la gramática por casos al hebreo) y persiguiendo otros fines, en términos generales, acordamos con sus críticas y conclusiones, por supuesto.

¹⁵⁵ Cfr. Joël Askénazi, *op. cit.*, p. 85, nota 1, *in fine*.

¹⁵⁶ Cfr. Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 100.

¹⁵⁷ Cfr. Y. Tzvi Langermann, “Logic in a Pre-Tibbonian Hebrew Philosophical Dialogue”, 3.

סמיכות (*s'mikbuth*) ya había sido empleada por los filósofos judíos durante la Edad Media para designar o traducir la *categoría lógica de la relación*.

Por todo esto, antes que aquella hipótesis de un Gilles Deleuze que imagina a un Spinoza pensando en hebreo y traduciendo al latín, probablemente sea más fructífero arriesgar, con Henri Meschonnic, que hay en Spinoza *un retorno del latín al hebreo*:

Y hay también hebreo en su latín. En su *Tratado Teológico-político* (XVII), a propósito de “Judas llamado el *Fiel*” puesto para *Judas el Creyente*, Yovel muestra que “ni en español ni en latín los vocablos *creyente* y *fidus* presentan parentesco etimológico, mientras los dos correspondientes en hebreo (*ma'amin* y *ne'eman*) tienen efectivamente una raíz común (*amn*) y resultan estar unidos fuertemente. El error de Spinoza muestra hasta qué grado de profundidad estaba habitado por la lengua hebrea. (...) [el latín es] la lengua en y por la cual ha pensado su pensamiento (...) al mismo tiempo veía el hebreo como la lengua que gramaticalizaba su pensamiento.”¹⁵⁸

Volveremos sobre esto, cuando abordemos hebraísmos en la *Muestra 3*.

Observación 2. Ya sea que en lo anterior adoptemos la lectura de Deleuze, ya sea la de Meschonnic, parece que por esta vía estamos ingresando en un sendero que habíamos prometido no desandar (*véase* §4): los **compromisos ontológicos** implicados en las exégesis de la Biblia por mano de Spinoza. O, para ser más precisos y generales: estaríamos abrigando la posibilidad de una existencia real de ciertos vínculos muy íntimos entre la gramática del hebreo, tal como Spinoza la comprendió y expuso, y alguna metafísica. Warren Zev Harvey apuesta explícitamente por ese camino:

¹⁵⁸ Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, pp. 244 y 301. Lejos estamos de proponer fantasías tan estériles como la de Ferdinand Alquié: “(...) nous sommes convaincus que l'œuvre de Spinoza serait plus claire si, au lieu d'avoir été rédigée en latin, langue que Spinoza apprit tard, et a toujours maladroitement maniée (contrairement à Descartes ou à Leibniz), cette œuvre avait été rédigée en hébreu, langue dans laquelle elle fut peut-être pensée.” En *Le rationalisme de Spinoza*, II, IV, *in fine*. Philippe Cassuto, sobre razones más que discutibles, desliza una sospecha similar en *op. cit.*, p. 171.

While the *Compendium* is a technical Hebrew grammar, replete with declension and conjugations, it has an intriguing metaphysical dimension.¹⁵⁹

De acuerdo a Harvey, la preocupación de Spinoza en *Compendium* se desdobra: por un lado, el filósofo pretendería comprender la relación entre lenguaje y mundo; pero, a la vez, también querría dar cuenta de la lengua misma por su relación con la *Weltanschauung* de sus hablantes. Harvey ejemplifica esta última ambición a través de algunas «explicaciones» que encontramos a lo largo de este particular compendio:

- la forma verbal *hifil*, cuyo sentido es causativo, refleja el hábito de los hebreos a referir todo a una *causa principale*;
- en el sistema verbal hebreo *no hay presente*, dado que sus hablantes tienden a pensar el momento actual como un mero punto que es tanto el fin del pasado como el inicio del futuro;
- la tendencia de todo hablante (en especial de los hebreos) a antropomorfizar la naturaleza, a personificarla, es la razón real de los *géneros gramaticales*;
- dado que a los hebreos la ambigüedad realmente no les perturbaba, en su lengua fungieron muchísimos *homónimos*.

Y si bien esta suerte de interés «sociolingüístico» de Spinoza fue innegablemente innovador para su época y promisorio incluso para la nuestra, aquí, a la hora de abordar los supuestos compromisos ontológicos en el estado constructo, nos concierne y conviene solo aquel primer tanteo espinosista, el intento de vincular lenguaje y (algún aspecto de la) realidad —o al menos una conceptualización ontológica sobre ella.

¹⁵⁹ Warren Zev Harvey, “Spinoza’s Metaphysical Hebraism”, p. 109.

Existirían, de acuerdo a Hervey, algunas asombrosas y fundamentales correspondencias entre lo que Spinoza escribe sobre la lengua hebrea en *Compendium* y aquello que piensa sobre el mundo en *Ethica*. Podemos ordenar esta intuición del autor en dos grupos: (1) paralelos generales tendidos desde las *categorías de palabras*; y (2) correspondencias singulares descubiertas solo en ciertas *palabras o expresiones particulares*.

Los paralelos o isomorfismos del primer grupo, aquellos ubicables desde las *categorías de palabras y sus posibles relaciones sintácticas*, el mismo Spinoza nos los señalaría desde su propia definición de “nomen” (*nombre*) en el quinto capítulo de *Compendium*:

Per nomen intelligo vocem, qua aliquid, quod sub intellectum cadit, significamus, vel indicamus. Cum autem quae sub intellectum cadunt, sunt vel res, rerumque attributa, modi & relations, vel actiones, actionumque modi, & relations, hinc Nominum genera facile colligimus.¹⁶⁰

Esta definición se dispone como el germen desde el cual brotará la categoría general de “palabra” hebrea según Spinoza: salvo por algunas partículas, y por unas pocas conjunciones e interjecciones, en hebreo todo sería nombre (*nomen*), toda palabra: sustantivo, adjetivo, preposición, participio, infinitivo y adverbio, en su medida, se arrogaría la potencia de un nombre¹⁶¹.

Pero Spinoza no sucumbe ante una generalización irrestricta: si *todo es nombre*, alguna *diferencia* sustancial entre palabras debe de existir. Y es ahí en donde encontramos el primer puente que se tendería entre lenguaje y metafísica: los sustantivos nombran cosas (*res*), los adjetivos nombran atributos de las cosas (*attributa rerum*), los participios nombran modos de las cosas (*modi rerum*) —lo que resultaría en un

¹⁶⁰ “Por ‘nombre’ distingo una voz, por la cual, lo que cae bajo un entendimiento, significamos o, lo que es lo mismo, indicamos. Dado que aquellas [cosas] que bajo el entendimiento caen, son o bien cosas, y atributos de cosas, modos y relaciones, o bien acciones, y acciones de modos y relaciones, de ahí los géneros de los Nombres con facilidad colegimos.” Cfr., *CGLH*, V, G I 17:15.

¹⁶¹ Compárese esto con la afirmación parentética de Spinoza en *TTP*, II, G III 22:30: “(nam Hebraice frequentius substantivis, quam adjectivis utimur)” (“(dado que en hebreo con mayor frecuencia sustantivos que adjetivos usamos)”).

mapeo gramatical de la ontología en *Ethica* de la Cosa única (*Deus, sive substantia*), de los atributos de la Cosa (*Deus, sive essentia absoluta*), de los modos de los atributos de la Cosa (*Deus, sive Natura*)¹⁶².

Ahora bien, aquel segundo grupo, el de las correspondencias singulares descubiertas solo en ciertas *palabras o expresiones particulares*, se configura ciertamente por fuera de los límites de *Compendium*. Recorramos solo cinco (o seis) ejemplos rastreables a lo largo de la obra del filósofo. Harvey encuentra los siguientes tres (o cuatro):

- según *TTP*, II, 38:20 y XIII, 169:20, la palabra “יהוה”, dado que en hebreo expresaría los tres tiempos verbales, designaría la esencia absoluta de Dios, es decir, la esencia de un Ser que siempre existió, que existe y que siempre existirá; otra verdad eterna de la ontología espinosista hallada en la lengua de las Escrituras;
- de acuerdo a una de las últimas cartas enviadas a Oldenburg (*Epistolae*, LXXIII, G IV 307), en un breve comentario a lo que será el contenido de la proposición XV de *Ethica*, I, los antiguos hebreos (*antiqui Hebraei*) habrían sostenido nociones metafísicas correctas sobre el *espacio* y la *totalidad* a través de los usos de los nombres “מקום” y “כל”, respectivamente –pero probablemente solo a la hora de pensar la *omnipresencia* de Dios¹⁶³;

¹⁶² Una contundente crítica sobre este particular intento de conexión entre lenguaje y metafísica la encontramos ya en Harry Austryn Wolfson: “The thought that may occur to one that the planned application of the geometrical form to the Hebrew grammar may somehow be connected with a metaphysical conception of language which students of Spinoza maintain to have detected in his theory of the priority of nouns to adjectives and verbs in the Hebrew language may be dismissed as a passing fancy. Spinoza himself does not explicitly link his grammatical view as to the relation of adjectives and verbs to nouns with his metaphysical view as to the relation of modes to substance, and if he did ever link them at all in his mind, it must be in the nature of a literary analogy.” En *The philosophy of Spinoza*, I, pp. 54-55. En efecto, los ejemplos que Spinoza ofrece en el capítulo V de *Compendium* podrían ser acaso leídos en calidad de “a literary analogy”: “איש” es un nombre-sustantivo, porque un איש es una cosa (*res*); “חכם” es un nombre-adjetivo, dado que refiere el atributo de una cosa (*attributum rei*); “הולך” es un nombre-participio, porque indica el modo de ser de una cosa (*modus rei*), etc.

¹⁶³ No podemos dejar de señalar la glosa de Wolfson sobre este pasaje específico de la epístola 73: “Similarly by the ‘ancient Hebrews’ Spinoza does not refer only to the teachings of the Hebrew Bible but also, and perhaps more particularly, to the teachings of Judaism at the time of Paul, in its Palestinian and Hellenistic branches, for the omnipresence of God is emphasized by both of these branches of Judaism. The classic expression on this point, used by both the rabbis and Philo, is the statement which is quoted constantly in the Middle Ages by Jewish as well as Christian philosophers, namely, that God is the place of the world.” En *op. cit.*, I, pp. 296-297.

- en el escolio a la proposición XXXVI de *Ethica*, V, Spinoza sostiene que *nostra salus*, es decir, la *beatitudo*, o bien la *libertas* (o, según el enunciado a demostrar: el *amor Dei intellectualis*) no es otra cosa que el כבוד de las Sagradas Escrituras;

A estos de Harvey, les sumamos los dos casos siguientes:

- en *Cogitata metaphysica*, II, 6, 260:20, Spinoza explica qué es la vida de Dios (*vita Dei*) y en qué se diferencia esa vida de la de otros entes: mientras que Dios *es* vida (*Deus vita est*), las cosas *tienen* vida (*res vitam habent*). Así, porque la vida de Dios no se distingue de Dios mismo, los judíos (*Judaei*) solían jurar por la fórmula “חַי יְהוָה”, pero con la palabra “חַי” vocalizada con *pathakh* (ַ): *vivus Jehova* —es decir, por una relación atributiva adjetiva entre “חַי” (vocalizada como adjetivo) y “יְהוָה” (sustantivo); y no con “חַי” con *hireq* (ִ): *vita Jehovae* —es decir, por una fórmula en *estado constructo*, donde “חַי” se posicionaría prosódica y sintácticamente como *nomen regens* y “יְהוָה”, como su *nomen rectus*. El filósofo refuerza esta lectura, que no encuentra sino otra verdad metafísica fundamental en los discursos de los antiguos hebreos, con el ejemplo del juramento de José (probablemente Spinoza esté pensando en *Génesis*, 42:15): “חַי רַעַה”, con la palabra “חַי” vocalizada con *hireq* (ִ): *vita Pharaonis*¹⁶⁴;
- en otro escolio en *Ethica*, en aquél a la proposición XVII de la parte cuarta, luego de concluir que el deseo originado del verdadero conocimiento del bien y del mal, en cuanto

¹⁶⁴ No estaría de más comparar esto que Spinoza apunta con aquello que Maimónides sostiene respecto de la misma cuestión en *Guía de perplejos*, I, 68: “(...) quiero referirme al hecho de que Él es «uno» solamente, y nada puede añadirsele, o sea que nada hay «eterno» fuera de Él. Por eso se dice: «Hay Yj» («Por el Dios vivo») y no «Hé Yj» («Por la vida de Dios»), puesto que Su «vida» no es otra cosa sino Su «esencia» (...)” Traducción de David Gonzalo Maeso.

que versa sobre contingencias, puede ser cohibido incluso con mayor facilidad por el deseo de otras cosas que están presentes (*cupiditas quæ oritur ex vera boni et mali cognitione quatenus hæc circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coerceri potest cupiditate rerum quæ præsentibus sunt*), Spinoza cita, en su propia traducción al latín y sin referencia explícita, *Eclesiastés*, 1:18^b: *qui auget scientiam, auget dolorem* (וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מְכַאֵב). ¿Con qué fines lo hace? Encuentra en esa sentencia bíblica un apoyo a fin de incentivarnos en la búsqueda de la determinación de la potencia y de la impotencia de la razón en lo que a la modulación de los afectos concierne¹⁶⁵;

Estos ejemplos, y otros que acaso podríamos sumar¹⁶⁶, no tienen en absoluto la capacidad (ni la intención) de afirmar que por momentos Spinoza haya sostenido que la Biblia sea una obra que desarrolle y soporte racionalmente verdades de naturaleza fundamentalmente ontológica o metafísica o científica. De hecho, como vimos, *TTP* resulta de un enorme esfuerzo intelectual por mostrar que las Escrituras no pueden ser leídas de manera correcta como un libro filosófico, sino que es nuestra obligación abordarlas como uno que contiene, principalmente, unos cuantos preceptos (*præcepta*) morales, útiles y universales. Y en ello reside la tajante distinción espinosista entre *philosophia* y *vera religio*: la primera, se encarga de la verdad de las cosas (*rerum veritas*), mientras que, la segunda, busca la obediencia (*obedientiam intendere*). Lo que sí podemos apreciar desde estos cinco (o seis) casos recién apuntados es una sorprendente, una

¹⁶⁵ Es notable la constelación de sentido que teje Spinoza en esas pocas líneas: *boni et mali cognitio*, y la *scientia* latina como traducción de la דַּעַת hebrea. Es difícil no pensar en *Génesis*, 2:9, en el impotente Adán y en el fatídico טוֹב וְרָע —el árbol del conocimiento (o de la ciencia) del bien y del mal; en efecto, en *Ethica*, IV, LXVIII, *Sch.*, el filósofo versiona aquella famosa y gastada expresión hebrea por “arbor cognitionis boni et mali”.

¹⁶⁶ Al menos en *Ethica*, son rastreables dos candidatos a nuevos ejemplos: uno, en II, prop. 7, *Sch.*; y, el otro, en IV, prop. LXVIII, *Sch.* En el primero de estos, encontramos el célebre pasaje en el que Spinoza afirma que “lo que algunos hebreos como si por una niebla parecen haber visto, quienes claramente sostienen que Dios, el intelecto de Dios y las cosas por él inteligidas uno y lo mismo son” (*quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse*). Sin embargo, descartamos este texto de la lista anterior dado que seguimos a Wolfson, a Guérout y a Parkinson en la interpretación del pasaje recién citado: Spinoza se referiría a Maimónides, y no a los que él en otros pasajes llama “los antiguos hebreos” (Cfr. H. A. Wolfson, *op. cit.*, II, pp. 24 y ss.; M. Guérout, *Spinoza, II-L’âme*, p. 85, n.74; G. H. R. Parkinson, *Spinoza’s Ethics*, pp. 270-271, respectivamente). Deleuze, en cambio, no se compromete con ningún nombre propio específico, y señala que “les Hébreux invoqués par Spinoza sont des philosophes juifs aristotéliens” (Cfr. Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 89).

llamativa *constante* a lo largo de toda la obra del filósofo: en repetidas oportunidades, y desde los intersticios de sus maquinarias especulativas, Spinoza vindica aquellos contenidos conceptuales que los antiguos hebreos, en sus relatos o narrativas (*historiae*), pudieron «concebir» adecuadamente. Esta evidencia nos abre por fin el camino a preguntarnos: además de la posible naturaleza *lógica* apuntada en la *Observación* anterior, ¿habrá algo en la manera en la que el filósofo lee un *estado constructo* de la forma “אלהים X”, que quepa enlistar entre aquellos cinco (o seis) ejemplos –alguna verdad metafísica, algún aspecto *ontológico* o *gnoseológico* implicado en sus usos posibles?

Ya habíamos señalado en *Observación* anterior que el verbo *referre* era un inadvertido protagonista en la proposición XXXI de *Ethica*, I –aquella que horadará definitivamente la posibilidad real del intelecto creador del Dios judío o cristiano¹⁶⁷. En efecto, el enunciado a probar allí es:

Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.¹⁶⁸

Tanto Vidal Peña como Atilano Domínguez vierten ese “referri debent” (y también el que ocurre en la demostración) por “deben ser referidos”. Sin embargo, este cognado resulta más bien en uno falso antes que en uno pertinente –y, por lo tanto, en uno que convierte el texto de Spinoza, en traducción española, en algo que raya en lo incomprensible: porque, ¿qué significa que algo *debe ser referido* a Dios? ¿Que se debe dar a conocer, que se debe dirigir o encaminar hacia Dios? Suenan a muy poco espinosistas todas esas alternativas de diccionario.

Si recordamos que una fórmula del tipo “אלהים X”, en calidad de estado constructo, se emplea en la Biblia para expresar (véase §55) que una cosa X «es referida a» Dios (*ad Deum refertur esse*); y si tenemos además presente que un caso de ese «ser referido» consiste en afirmar que esa una cosa X pertenece a la naturaleza de Dios, que es como una parte de Él (*quia ad Dei naturam pertinet, & quasi pars est Dei*)¹⁶⁹;

¹⁶⁷ Cfr. Martial Guérout, *Spinoza, I-Dieu*, pp. 354-360; y Pierre Macherey, *op. cit.*, pp. 185-192.

¹⁶⁸ “El intelecto en acto, sea este finito o bien infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., a la *natura naturata*, y no en verdad a la *naturante* deben ser referidos.”

¹⁶⁹ Cfr. *TTP*, I, G III 23:6

entonces comprenderemos no solo que la versión de Mario Caimi de aquella proposición XXXI, en su reciente traducción de *Ethica*, resulte probablemente la más adecuada hasta la fecha (las cursivas son nuestras):

El intelecto en acto, ya sea finito en infinito, así como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., *deben contarse entre lo perteneciente a la naturaleza naturada, y no a la naturante.*

sino que, también, habremos vislumbrado una instancia más de aquel «retorno del latín al hebreo» del que nos habla Henri Meschonnic –y, con algo de suerte, otro ejemplo de conexión entre gramática y metafísica.

Frente a toda la evidencia por él recolectada de una heurística de verdades espinosistas en frases o palabras del hebreo bíblico, Harvey formula dos preguntas: una quizás vieja, gastada, trillada; la segunda, más nueva, casi inexplorada:

Is Spinoza's *Compendium* merely his projection of Spinozism onto the Hebrew language? (...) Is Spinoza's *Ethics* merely his projection of the Hebrew language onto God or Nature?¹⁷⁰

Acaso con nuestro abordaje de la concepción espinosista del estado constructo hayamos colaborado a responder alguna de las dos.

§56. El siguiente y último paso para determinar los sentidos posibles de “רוח אלהים” consiste en combinar los significados posibles de “רוח” con varios y diferentes sentidos del constructo de la forma “אלהים X”.

¹⁷⁰ Warren Zev Harvey, *op. cit.*, p. 111.

De acuerdo a Spinoza, “רוח אלהים” (o “רוח יהוה”)¹⁷¹ en las Sagradas Escrituras significa: o bien [a] **un viento vehementísimo, sequísimo y fatal** (*ventus vehementissimus, siccissimus, & fatal*), como en *Isaías*, 40:7; o bien [b] **un viento fuertísimo** (*ventus fortissimus*), como en *Génesis*, 1:2; o bien [c] **un espíritu humano magno** (*animus magnus*), como en *Jueces*, 6:34; o bien [d] **una fuerza superior** (*vis supra*), como, por ejemplo, en *Éxodo*, 31:3, o en *Isaías*, 11:2; o bien [e] **la mente humana** (*hominis mens*), como, por ejemplo, en *Job*, 27:3, o en *Ezequiel*, 37:14; o bien [f] **la mente de Dios** (*mens Dei*), como en *Isaías*, 40:13; o bien, en directa vinculación con el significado anterior, [g] **la Ley de Moisés** (*Lex Moysi*), como en *Isaías*, 63:11, en *Nehemías*, 9:20, o en *Salmos*, 143:10; o bien [h] **el hálito de Dios** (*Dei halitus*), en el sentido de la potencia productora, de la fuerza o de la virtud divinas (*Dei potentia, vis, sive virtus*), como en *Salmos*, 33:6, o en *Job*, 33:4. Por último, “רוח אלהים” significa también [i] **los afectos anímicos de Dios** (*animi Dei affectus*): la bondad, la misericordia, la gracia (*benignitas, misericordia, gratia*), como en *Miqueas*, 2:7, en *Zacarías*, 4:6, o en *Ageo*, 2:5.

Sobre la batería de significados recién determinados de “רוח אלהים” según el uso de esa frase nominal profética en las Escrituras, Spinoza debe establecer el *sensus* de *Isaías*, 48:16^b. Si el versículo en cuestión en virtud del caso es *ambiguo*, entonces “רוח אלהים” en él tolerará al menos dos significados; pero, si es *claro*, podrá, por contexto, reducirse a uno (véase §20, 2).

Observación. Spinoza en ningún momento explicita cuáles son las combinaciones entre los significados de “רוח” y del constructo “רוח אלהים X” por las cuales obtiene los nueve recién enumerados; podemos reconstruir las siguientes:

[a] (רוח = (0) viento) + (5) אלהים X = grado superlativo → un viento muy vebemente, sequísimo y fatal

¹⁷¹ Cfr. *TTP*, I, G III 24:25 y ss.

- [b] (רוח = (0) *viento*) + (5) אלהים X = *grado superlativo* → *un viento fortísimo*
- [c] (רוח = (3) *ánimo*) + (5) אלהים X = *grado superlativo* → *un alma magna*
- [d] (רוח = (3) *fuerza*) + (5) אלהים X = *grado superlativo* → *una fuerza superior*
- [e] (רוח = (6) *mente*) + (1) אלהים X = *que es como una parte de Dios* → *la mente humana*
- [f] (רוח = (6) *mente*) + (1) אלהים X = *que pertenece a la naturaleza de Dios* → *la mente de Dios*
- [g] (רוח = (6) *mente*) + (4) אלהים X = *que ha sido entregado a través de los profetas* → *la Ley de Moisés*
- [h] (רוח = (1) *aliento*) + (1) אלהים X = *que pertenece a la naturaleza de Dios* → *el aliento de Dios*
- [i] (רוח = (5) *afectos del alma*) + (1) אלהים X = *que es como una parte de Dios* → *los afectos anímicos de Dios*

Desde una observación de corte cuantitativo, podemos concluir que encontramos una fuerte tendencia en Spinoza a «desencantar», a «naturalizar» la expresión “רוח אלהים” (o “רוח יהוה”) en la Biblia; tal vez el caso más emblemático y chocante para la tradición teológica sea el de traducirla por “ventus fortissimus” en *Génesis*, 1:2 (véase la *Muestra 4*).

Lo segundo que podemos observar (y esto tal vez resulte, a primera vista, de lo más problemático) concierne a las traducciones específicas diferentes derivadas de las mismas combinaciones de significados, como aquellas en [a] y en [b], o en [c] y en [d], o en [e] y en [f]: si la particularidad de cada versión no estuviese determinada por su contexto, Spinoza no solo faltaría allí a su propio método exegético, sino que, además, no sabríamos de dónde el filósofo habría tomado esos significados. El caso de las traducciones posibles de *Isaías*, 48:16^b, como comprobaremos a continuación, nos proporciona una respuesta satisfactoria a esta última cuestión.

§57. Una vez encontrados todos los sentidos de “רוח אלהים” (o “רוח יהוה”), en general, Spinoza debe establecer cuál es o cuáles son aquellos viables en *Isaías*, 48:16^b, en particular. Por lo que adelantamos hacia el principio de esta *Muestra* (véase §44), sabemos que el filósofo reduce los nueve sentidos posibles en general (posibles en todo contexto bíblico) a solamente dos

candidatos en esa breve línea de *Isaías*: [g] *Dei animus* o *misericordia*, o bien [i] *mens* (*in Lege revelata*); o, en términos de la operación del *sive* (véase §§51-53), רוח אלהים = *Dei Spiritus*, si, y solo si, *Dei Spiritus*, *sive Dei animus/misericordia*, o bien *Dei Spiritus, sive mens*.

El procedimiento para determinar cuál de aquellos dos, si [g] o [i], es el más correcto, se desprende del propio método de *Scriptura Sola* espinosista: el *sensus* de la *sententia* se constituye singategoremáticamente, debe desprenderse del contexto textual y de uso en el texto, según la *Judaeorum traditio incorrupta* heredada (véase §20, 2). Como también ya señalamos (véase §45), por esa razón resulta coherente que el criterio de corrección de un significado así establecido lo califique a éste de “armonioso”, o de “conveniente”, o de “consonante” (*consonus*)¹⁷²: el *sensus* adecuado al *in situ* de ocurrencia del *signum*.

Spinoza va a ofrecer «argumentos» o «pruebas» a favor de interpretar y, en efecto, de traducir “רוח אלהים” por “misericordia” (o “*Dei animus*”), y, también, a favor de una versión por “mens”; no habrá, en verdad, nada consignado en contra de una ni de la otra: solo el grado de *consonantia* semántica será lo que defina la cuestión.

Observación. Antes de ingresar en la última parte de nuestro análisis en esta *Muestra*, acaso convenga señalar algunos aspectos y características del texto en el cual ocurre el fragmento de versículo bíblico que estamos estudiando.

Este trozo de la Escritura que Spinoza traduce pertenece, lo sabemos, al capítulo 48 del libro de *Isaías*. A ese capítulo suele hoy identificársele como “el discurso de clausura” de la primera sección del Deutero-Isaías¹⁷³ –un profeta (o una profetiza) diferente del Isaías ben Amós, y que habría escrito al menos los capítulos 34-35, y 40-53 de este libro de los *Nevi'im* hacia el final del exilio babilónico y durante el primer período persa o post exílico¹⁷⁴. Probablemente Spinoza notase las diferencias temáticas y

¹⁷² Cfr. *TTP*, I, G III 27:15.

¹⁷³ Cfr. *The Jewish Study Bible*, pp. 862-864.

¹⁷⁴ Cfr. Benjamin D. Sommer, “Isaiah”, en *The Jewish Study Bible*, pp. 765-766.

estilísticas entre un escritor y otro, y ello inconscientemente pesara en su inclinación por traducir “**רוח**” por “misericordia” antes que por “mens” en el versículo en cuestión (*véase infra*).

Respecto de los contenidos teológicos y del estilo poético en este bloque de capítulos del Deutero-Isaías (y de aquellos posteriores, cuya autoría es atribuida a un tercer Isaías), Benjamín Sommer comenta:

Addressed to a despondent exilic and postexilic audience who have experienced a catastrophe or live in its aftermath, they attempt to convince the Judeans that the God of Israel is still powerful and still loyal to the people of Israel. Deutero-Isaiah (...) proclaims in an especially insistent manner that only one God exists; this deity alone created the world and brings redemption.¹⁷⁵

Estas últimas características resultan patentes a lo largo de toda esta primera sección del Deutero-Isaías, no menos que en su cierre, el capítulo 48 –uno cuyo tono es particularmente excitado y esperanzador, tanto en la amonestación como en la consolación, tanto al predecir la restauración de Sion (nombre con el cual el profeta designa a Jerusalén) como la caída de Babilonia de la mano de Ciro, el rey persa. Ahora bien, ¿qué sostuvo Spinoza exactamente sobre Isaías e *Isaías*?

De acuerdo al filósofo, Isaías comenzó su labor profética durante el reinado de Ozías (*TTP*, X, G III 142:20); fue un profeta “cortesano” (II, G III 34), que escribió con elegante estilo (II, G III 33:30), y al cual Dios se le reveló por imágenes o palabras (I, G III 20:5) y le encomendó, de manera expresa, predicar a los israelitas (XI, G III 164:5). Un profeta que, como el resto de ellos, contó con señales o signos que les garantizaban a terceros las imágenes a través de las cuales profetizaba (II, G III 30:30); uno que, también como todos los otros profetas, ignoraba cuantiosas cuestiones metafísicas o científicas (II, G III 36:20). En cuanto a los contenidos de sus profecías, Isaías entona las desgracias y la restauración no solo de Israel, sino, también, de otros pueblos (III, G III 51:10); su instrucción más evidente consiste en enseñar que la ley universal, aquella grabada en el corazón (o mente) de los seres humanos, es la ley

¹⁷⁵ Benjamin D. Sommer, *op. cit.*, p. 765, *in fine*.

divina, la única capaz de dar la felicidad; y que esta ley consiste solo en promover una manera recta de vivir, la verdadera forma de vida (caridad, sinceridad), y en absoluto en las ceremonias (V, G III 69:25; XII, G III 162:20). Además, según Spinoza, Isaías habría sido, entre todos los profetas, quien más claramente enseñó aquellas verdades (V, G III 71:15).

Por otra parte, según las lucubraciones del propio Spinoza, *Isaías* formaba parte de *Crónicas de los reyes de Judá e Israel*, y ofició de fuente del célebre relato de Ezequías (IX, G III 129:25).

§58. El argumento a favor de la interpretación de “רוח אלהים” por “misericordia” (o “Dei animus”), lo encontramos en el siguiente pasaje de *TTP* (I, G III 27):

Quod autem Esaias cap. 48. vers. 16. ait יהוה אלהים שלחני ורוחו *at nunc Dominus Deus me misit, ejusque Spiritus, potest quidem intelligi per Dei animum, & misericordiam, vel etiam per ejus mentem in Lege revelatam; nam ait a principio* (hoc est, cum primum ad vos veni, ut vobis Dei iram, ejusque sententiam contra vos prolata praedicarem) *non occulte locutus sum, ex tempore, quo ipsa* (prolata) *fuit, ego adfui* (ut ipse cap. 7. testatus est), at nunc laetus nuncius sum, & Dei misericordia missus, ut vestram restaurationem canam (...)¹⁷⁶

El fragmento que Spinoza ahí traduce a fin de defender esta exégesis, eso que el profeta “dice” (*ait*), se halla en la segunda de la primera parte del mismísimo versículo *Isaías*, 48:16:

לא מראש בסתר דברתי מעת היותה שם אני¹⁷⁷

¹⁷⁶ “En cambio, *Isaías*, 48, 16: *pero ahora me ha enviado el Señor Dios y su espíritu*, se puede entender (traduciendo *espíritu*) por ánimo o misericordia de Dios o también por su mente revelada en la Ley. En efecto, el mismo texto añade: *desde un principio* (es decir, cuando vine a vosotros por primera vez para anunciaros la ira de Dios y la sentencia que Él había pronunciado contra vosotros) *os he hablado sin rodeos; en el mismo momento en que fue* (pronunciada), *me presenté* (como ha acreditado en el capítulo 7); mas ahora soy mensajero feliz, enviado por la misericordia de Dios para cantar vuestra restauración.” Traducción de Atilano Domínguez.

¹⁷⁷ “(...) no desde el principio en un secreto hablé; desde el tiempo que llegó [ella] a ser, ahí yo [era] (...)”

Por supuesto, podríamos demorarnos en analizar en detalle esa traducción de Spinoza que corresponde casi exactamente al resto del versículo del cual tomamos el caso para esta *Muestra 2*; pero eso excedería con creces los límites que nos impusimos para nuestro modesto trabajo¹⁷⁸. Sin embargo, cabe agregar la siguiente observación, porque nos oficiará de guía en lo inmediato: para el ojo atento y experimentado, se vuelve patente que Spinoza (quizás muy a su pesar; o, mejor: muy al pesar de los especialistas adictos a la lectura del *radical enlightenment*) aborda *Isaías*, 48:16 al modo de un *p'rush* (o *parshanut*¹⁷⁹) en la técnica de un comentario lineal rabínico (es decir, no *midráshico*¹⁸⁰), tal como la practicaron, por ejemplo, Rashí (1040-1105), Abraham ibn Ezra (1089-1164), Rabí David Qimbi (Radaq; 1160-1235) o Moshé ben Najman (Rambán; 1194-

¹⁷⁸ Anotemos solo cuatro puntos al respecto para quienes sientan algo de curiosidad. El primero: Spinoza aprovecha el femenino de la tercera persona del singular del infinitivo constructo en *Qal* de “היה” para introducir, un tanto subrepticamente, el término “sententia” en su elucidación-traducción –algo que, por supuesto, el texto hebreo no habilita, o al menos no con facilidad o legitimidad semejantes. Como veremos, esta introducción va a encontrar respaldo en exégesis rabínicas anteriores de este mismo versículo –exégesis que muy, muy probablemente Spinoza consulta y adopta. Segunda observación: sobre las dos traducciones distintas (¡en menos de un versículo!) de la proposición “מן”. Spinoza la vierte primero por “a(b)” y, luego, en su segunda ocurrencia, por “ex”. Con eso, no solo destruye el evidente paralelismo retórico y la sonoridad, la prosodia y el ritmo, la fuerza poética en el original hebreo –sino que, además, la segunda versión le permite hacerse en latín de la expresión jurídica “ex tempore”, que le soporta, semánticamente, el “sententiam contra vos prolatam praedicarem” y el “sententiam prolata fuit” en su elucidación pseudo rabínica (como señalaremos *infra*, Philippe Cassuto ve en ese “sententia” una traducción directa del término “גזרה” en el comentario de Rashí a este versículo). Este pequeño enorme movimiento parece además configurado en sintonía con el retrato que el filósofo nos va cincelando de los profetas a lo largo de los dos primeros capítulos del tratado: personas que, aunque honestas y humildes de corazón, imaginaron a Dios de las maneras más deformes –por ejemplo (lo que bien conviene al caso), como un juez o soberano que obra en virtud de su caprichoso arbitrio.

Tercer punto: es notorio el fuerte vínculo semántico que el filósofo establece (que *se inventa*) entre “היותה” y el copulativo (repuesto desde el juego entre “שם” y “אני”) a través del contraste sonoro que él mismo produce al verter la forma verbal por “fui”, y el existencial restituido por “ad fui”: impone, en el contenido de la profecía, una simultaneidad temporal entre el pronunciamiento de la «sentencia» divina (es decir, del decreto, del fallo, del dictamen) y la presencia del profeta Isaías –(co)presencias que, a su vez, se intensifica por el *modus* jurídico de ese pronunciamiento: *ex tempore*, que, así, queda subordinado al “a principio”.

En cuarto lugar y por último, algo quizás menor y que no aleja al filósofo-traductor en absoluto de la tradición: cómo distribuye y limita el alcance del adverbio “לא” sobre “דברתי”, lo que evidencia un cierto ceñimiento a la cantilación masorética.

¹⁷⁹ Una *parshanut* (פְּרִשְׁנוּת, en hebreo) puede hoy ser pensada tanto en calidad de una *interpretación* como también de una *elucidación* –es decir, como un texto suplementario o protésico orientado a iluminar o a hacer más comprensible un trozo o fragment bíblico, a través de frases o palabras más accesibles. Cfr. Philip Birnbaum, *A book of Jewish concepts*, pp. 383-386.

¹⁸⁰ Estamos usando el término “midrash” (מִדְרָשׁ, en hebreo) como equivalente de una *interpretación*, pero de una que toma distancia respecto de la *ad litteram* o *p’shát*; es decir, un comentario *midráshico* consiste en una exégesis “más abierta” (por expansiva, alegórica, parabólica, etc.) que aquella que se identifica con la *exégesis* o *traducción* directa o simple, la más llana, la «más apegada» a la letra del texto. Cfr. Fred Skolnik-Michael Berenbaum, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, pp. 182-185; y Philip Birnbaum, *op. cit.*, pp. 335-337.

1270) *–p’rushím* que hoy podemos (tal como el filósofo pudo) leer en cualquier edición de una Biblia en *Miqra’ot gedolot*¹⁸¹.

Si reordenamos (y completamos) en ese estilo de comentario el fragmento correspondiente en el pasaje de *TTP* recién citado, aquello se vuelve aún más evidente:

texto bíblico	traducción & comentario de Spinoza
מראש	<i>a principio</i> hoc est, cum primum ad vos veni, ut vobis Dei iram, ejusque sententiam contra vos prolatam praedicarem
לא (...) בסתר דברתי מעת היותה	<i>non occulte locutus sum, ex tempore, quo ipsa fuit</i> היותה = ipsa [sententia Dei] fuit prolata
שם אני	<i>ego adfui</i> ut ipse cap. 7. testatus est ¹⁸²

Explicitamos concretamente esto ahora, en virtud de las derivaciones a las que nos conduciría o que nos sugiere: los grandes *parshaním* o *meforshím* como las posibles fuentes de esta particular exégesis espinosista.

En términos específicos, comprendemos que Spinoza no sigue a Abraham ibn Ezra ni a Radaq: ambos, en sus comentarios a *Isaías*, 48:16, interpretan el “רוח” en cuestión como significando “מלאך”, es decir, “ángel” o “mensajero de Dios”; nada más lejos que eso de esta lectura

¹⁸¹ En efecto, también Philippe Cassuto advierte (y muestra con material visual muy convincente) esta innegable analogía entre «el formato» de *TTP* y el de una Biblia Rabínica; él la denomina “ressemblance dans leur agencement spatial”. Cf. Philippe Cassuto, *Spinoza hébraïsant*, pp. 19-21.

¹⁸² Spinoza habría aquí referenciado mal una vez más: no estaría pensando en el séptimo capítulo de *Isaías*, sino en el sexto. Philippe Cassuto nos advierte de este desliz: “Par suite d’une erreur typographique, Spinoza cite le chapitre 7 d’Isaïe. Nous proposons de le corriger en chapitre 6 à cause du mot “envoie-moi” présent dans le verset 8 et que l’on retrouve dans le verset précédemment cité (Isaïe 48,16). De plus, Spinoza a déjà cité ce chapitre 6 (...)”. Philippe Cassuto, *Spinoza et les Commentateurs Juifs*, p. 124.

espinosista. En cambio, el filósofo sí parece adherir a la lectura resolutive y pragmática de su admirado Rashí. Reorganicemos solo el núcleo de su comentario:

texto bíblico	comentario de Rashí ¹⁸³
קרבו אלי שמעו־זאת	<i>Acérquense a mí, escuchen esto</i> que les profetizo sobre la caída de Babilonia y sobre la rendición de ustedes
לא מראש בסתר דברתי	<i>Al principio no dije en secreto</i> no dije aquello [lo decretado]
מעת היתה	<i>Desde el momento en que fue</i> en el que el Santo, bendito sea, decretó el decreto
שם אני	<i>Abí yo estaba</i> esto enseña que desde el tiempo del decreto, el Santo, bendito sea, había designado al profeta, quien debería profetizar en lo concirniendo al asunto en el secreto de la corte de los cielos, aunque todavía no hubiera sido creada.

Suman al menos dos las razones por las cuales podemos sospechar que Spinoza sigue al gran comentarista rabínico francés. Por un lado, Rashí, en sus glosas a *Isaías*, 48:16, acusa tanto a rabí Yonatan ben Uziel (el mismo que el del *Tárgum*; véase §5) como a rabí Tanhuma principalmente de confundir, de mezclar los sujetos enunciadores en los enunciados en ese versículo: según ambos, unas partes las diría Dios, otras las diría el profeta, y así. La «solución» que el *Parshandatha* propone para no recaer en aquellos infructíferos enredos se resume en leer todo el

¹⁸³ קרבו אלי שמעו זאת שאני מתנבא לכם על מפלת בבל וגאולתכם לא מראש בסתר דברתי אותה מעת היות' שגזר הקב"ה להביא' שם הייתי לומד (ס"א למדת) שמשעת הגזירה הקב"ה מעמיד הנביא שעתיד להנבא על הדבר בסוף פמליא של מעלה ואע"פ שעדיין אינו נוצר

versículo como si fuera enunciado solo por el profeta; y esa es exactamente la vía que sigue Spinoza. Agreguemos que esta salida, así propuesta, es a la que, de un modo u otro, se apegan, sin problematizarla, tanto Abraham ibn Ezra como en Radaq.

La segunda razón la tomamos de una conexión descubierta por Philippe Cassuto. Él ve en el término “sententia” (*decreto, fallo, dictamen*) elegido por Spinoza en su elucidación del versículo en cuestión, otro uso del término (*véase* §34), uno diferente, nuevo: la traducción del sustantivo “גזרה” (*decreto*) en el comentario correspondiente de Rashí¹⁸⁴. Expandamos ahora nosotros esa advertencia del especialista.

Tanto el gran comentador medieval francés como el filósofo reponen (como si de rellenar una elipsis o una laguna textual se tratara) que Dios pronuncia una sentencia o un decreto (*profert sententiam*, en el caso de Spinoza). El contenido de esa sentencia o decreto, según Rashí, parece concentrarse en la profecía tanto de la caída de Babilonia como de la redención del pueblo de Israel; pero, según Spinoza, equivaldría solo a un dictamen contra los hebreos —probablemente, aquel que «justificaría» el castigo sobre los israelitas y exilio babilónico: haber adorado ídolos y no haber sabido reconocer el poder de Dios; justamente a estos alegatos es a lo que está dedicada la primera parte del capítulo 48 de *Isaías*.

De esta suerte, la reposición de esa *sententia*, y su caracterización como un dictamen o fallo adverso (término de valor *negativo*), configuran el primer miembro de la antítesis que Spinoza necesita para verter “רוח” por “misericordia” (término de valor *positivo*). Ahora bien, con eso, solo se disponen los extremos oponentes descarnados, desvinculados, por así decirlo: por un lado, el dictamen de la *condena* de Israel; por otro, la misericordia hacia su *restauración*; el pivote

¹⁸⁴ Cfr. Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 123.

que conecta y efectúa el contraste real reside en la traducción de “וְעַתָּה” de *Isaías*, 48:16^b por “at nunc”.

El filósofo reconoce en el mismísimo tratado que la semántica de la partícula de conjunción hebrea “וְ” es harto problemática, pues tolera diversas (inclusive contrarias) interpretaciones: *et* (*et*), *sed*, *autem*, *tum*, etc¹⁸⁵. De todas ellas, Spinoza elije darle en este caso, y por la interpretación efectuada de su contexto de ocurrencia, un valor que denote *oposición*, incluso *contradicción* o *limitación*; y lo materializa en la conjunción latina “at” —y no en una mecánica “&”, un “et” como el de Jerónimo (véase §44), el equivalente del “y” español o del “and” inglés o del “et” francés o del “und” alemán, que son hoy las monedas corrientes para ese “וְ” en este versículo, como podemos comprobar en versiones contemporáneas a lenguas modernas del libro de *Isaías*¹⁸⁶.

Si a esa antítesis le advertimos los *tempi* rescatados por Spinoza en sus traducciones: el de la *sententia* es *a principio*; el de la *misericordia*, *nunc*; entonces obtendremos el cuadro completo de cómo el filósofo defiende que la רוּחַ אֱלֹהִים en *Isaías*, 48:16 es *misericordia* (o el *Dei animus*): *a principio sententia*, *at nunc misericordia*.

Antes de avanzar con el análisis del argumento siguiente, insistimos en dos puntos. Primero, es notable cómo Spinoza, a pesar del respaldo que parece encontrar en los comentarios rabínicos tradicionales, calibra los significados de las palabras en su traducción de *Isaías*, 48:16^b (en especial, los de “רוּחַ” y “וְ”) sobre la base del contexto, especialmente del anterior (*Isaías*, 7, & 48:16^a) en calidad de determinante. En esto el filósofo procede de una menara completamente coherente con lo exigido por él mismo en su método de *Scriptura Sola* (véase §20, 2). En segundo lugar, notemos lo crucial que resulta la traducción de “וְעַתָּה” por “at nunc”: si “וְ” pasase por

¹⁸⁵ Cfr. *TTP*, VII, G III 107:15.

¹⁸⁶ “Y ahora el Señor Yahvé me envía con su espíritu” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1976); “And now the Lord God has sent me, endowed with His spirit” (*The Jewish Study Bible*, 2006); “et maintenant le Seigneur Yahvé m’a envoyé avec son esprit” (*Bible de Jerusalem*, 1998); “von der Zeit an, da es ward, bin ich da. Und nun sendet mich der HERR HERR und sein Geist” (*die Heilige Schrift*, Luther, 1912).

“et”, y no por “at”, el contraste entre la *sententia* y la *misericordia* devendría en algo impracticable, se disolvería, y, por esa misma razón, el argumento entero a favor de la primera traducción posible de “רוח אלהים” en este versículo se desmoronaría.

§59. El segundo «argumento» del caso, aquel a favor de interpretar “רוח אלהים” por “Dei mens [in Lege revelata]”, resulta mucho más lacónico, casi elusivo —y, esta vez, su técnica exegética parece volverse un poco más laxa y abierta. Transcribimos a continuación el pasaje correspondiente de *TTP* (I, G III 27:10) en la edición de Gebhardt:

Potest etiam, uti dixi, per Dei mentem in Lege revelatam intelligi, hoc est, quod ille jam etiam ex mandato Legis, nempe Levit. cap. 19. vers.17. ad eos monendum venit. Quare eos iisdem conditionibus, & eodem modo, quo Moses solebat, monet. Et tandem, ut etiam Moses fecit, eorum restaurationem praedicendo desinit.¹⁸⁷

Como leemos, Spinoza, a diferencia de lo que elabora en su «argumento» para soportar interpretar “רוח אלהים” por “misericordia”, aquí se sale, no solo de *Isaías*, sino también de los *Nevi'im*, y pasa, salta a la *Torah*: construye su exégesis sobre una peculiar lectura de *Levítico*, 19:17:

188. לא־תשנא את־אחיך בלבבך הוכח תוכיח את־עמיתך ולא־תשא עליו חטא:

Según el filósofo, podría entenderse que Isaías llega, por mandato divino, a amonestar a los israelitas; y es ése el *sensus* que Spinoza le atribuye a aquel versículo de *Levítico*: un llamado a la amonestación, a la reprimenda, al regaño (*monère*), el imperativo que regiría sobre la *praxis* de este

¹⁸⁷ “Pero ese texto también se puede entender (traduciendo espíritu), como hemos dicho, por mente de Dios revelada en la Ley; es decir, que él también viene a ellos por mandato de la Ley (*Levítico*, 19, 17), esto es, para amonestarles. Y por eso, les amonesta en las mismas condiciones y del mismo modo que solía hacerlo Moisés, y finaliza, como también hiciera Moisés, predicando su restauración.” Traducción de Atilano Domínguez.

¹⁸⁸ “No odiarás a tu hermano con tu corazón; amonestar amonestarás a tu socio, pero no cargarás por él culpa.”

profeta. El filósofo establece así también un paralelo entre la tarea de Isaías y la obra de Moisés como legislador: primero, amonestar al pueblo; luego, anunciar su restauración.

Como adelantamos, esta exégesis de *Levítico*, 19:17, o alguna otra afín, no la encontramos en Rashí (quien se concentra sobre el *modus* por el cual amonestar a otro sin incurrir, a la vez, en falta); ni en Abraham ibn Ezra (quien advierte sobre la posibilidad de que nuestras sospechas sobre el obrar de un otro no coincidan con la realidad); ni en el Rambán (quien, además de desdoblar el versículo en dos preceptos distintos, los lee por la línea de la prohibición del odio y la venganza). Philippe Cassuto pretende explicarnos esta especial interpretación espinosista de la siguiente manera:

[Dans le T. TP] Spinoza cite les versets 17 et 18 de ce chapitre (...) Le verset 18 contient en particulier le fameux commandement : “Et tu aimeras vers ton prochain comme toi-même”. Le verset 17 ordonne de prévenir son prochain afin qu’il ne commette pas un péché. En effet, s’il ne sait pas, s’il n’a pas été averti que c’est un péché qu’il va commettre, il ne peut être en faute, d’où cette obligation.¹⁸⁹

Cassuto lee en *Levítico*, 19:17 un llamado de instrucción al prójimo: advertirle, enseñarle que algo de lo que va a realizar es un pecado; así se establece la naturaleza general de la falta de la cual ese algo sería un caso, y la obligación de no cometerla. Ahora bien, ¿es eso exactamente lo que Spinoza encuentra en este versículo? ¿Fue Isaías, según el filósofo, un profeta-instructor de esas características?

Con todo esto último, acaso no estemos sino extraviando el punto por el cual comprender este nuevo argumento: ¿cuál es el vínculo rastreable entre “Dei mens” y este texto de *Levítico* que a Spinoza le sirva para justificar su remisión a él? Probablemente sea la manera en la que el filósofo interpreta “לֵב” (*corazón*) en las Escrituras: como la sede del alma, del intelecto (*TTP*, III,

¹⁸⁹ Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 129.

G III 50:10). Si recordamos que, en términos otra vez latinizantes, la preposición inseparable “ב” puede interpretarse tanto como una que construye complementos de lugar (*in*) como de causa o instrumento (*per*, *cum*, o bien un ablativo)¹⁹⁰, entonces el filósofo quizás esté pensando “בלבבך” en *Levítico*, 19:17 menos como “in tuum cordem” (*en tu corazón*) que como “cum tuo corde” (*con tu corazón*) o “per tuum cordem” (*por tu corazón*): *por* la Ley inscrita en tu corazón, no odiar, y amonestar en la justa medida.

Sin embargo, aquello que arriesgamos (incluso, lo propuesto por Cassuto) no tiene la capacidad de atravesar el umbral de las meras especulaciones. Y quizás tampoco dispongamos de mayor asidero para continuar hipotetizando: Spinoza va cerrando la posibilidad de la traducción de “רוח אלהים” por “Dei mens” en la línea inmediatamente siguiente del tratado:

Attamen prima explicatio mihi magis consona videtur.¹⁹¹

Pero, ¿por qué esto? ¿Por qué la explicación de “misericordia” le resulta al filósofo mejor opción que la de “Dei mens” para traducir “רוח אלהים” en *Isaías*, 48:16?

Spinoza no se expide de manera más explícita sobre las razones de la adecuación más justa, de la mayor coherencia o armonía (*consonantia*) de “misericordia” en este fragmento de la Escritura. Podemos, sin embargo, imaginar las siguientes justificaciones: la *prima explicatio* se ciñó sobre los textos en *Isaías*, y solo sobre ellos, de acuerdo a un conocimiento preciso de la lengua en la que fue escrito, y en concordancia con la reconstrucción espinosista de las *historiae* tanto del profeta como de su texto (*véase*, §57, *Observación*): un profeta hebreo, de escritura elegante, que anunció tanto la caída como la salvación, etc. Es decir, Spinoza produjo una

¹⁹⁰ Spinoza emplea copiosamente estas posibilidades en el tratado, por ejemplo, en *TTP*, I, G III 25:8 y también en III, G III 49:14.

¹⁹¹ “Sin embargo, la primera explicación para mí mejor consonada parece.”

traducción y una interpretación de *Isaías*, 48:16, de acuerdo a todas las exigencias de su propio método exegético (véase, §20, 1-3).

Una última nota, en absoluto marginal. Obsérvese la honestidad intelectual de Spinoza, su *cautela* exegética, en el “mihi” de su cierre sobre su breve disquisición en torno a este versículo de *Isaías*: «a él» le parece mejor verter “רוח אלהים” por “misericordia”; en absoluto el filósofo sostiene que la suya es la última palabra al respecto. No existe allí voluntad de clausura de sentido, mucho menos de dogma¹⁹².

Observación. En los primeros tres capítulos de *TTP*, asistimos a las elucidaciones de tres términos clave de la lengua de la Escritura: primero, a un filológico comentario sobre “נביא” (*profeta*)¹⁹³; luego, al nutrido estudio en torno a “רוח” (el gran protagonista de esta *Muestra* 2); y, finalmente, una breve explicación del sustantivo “לב” (*corazón*)¹⁹⁴. Spinoza, y esto pudimos comprobarlo para el segundo de estos casos, aduce las citas bíblicas que considera necesarias y suficientes a fin de ilustrar sus esclarecimientos de vocabulario específico. A ese tipo de citas, las más «neutrales» y las que mayor presencia detentan a lo largo del tratado, Jacqueline Lagrée las denomina “citation-symbolle”, o también: *exemplum*¹⁹⁵.

En el párrafo anterior, en un intento por comprender la razón en virtud de la cual Spinoza refiere a *Levítico*, 19:17 en su interpretación de “רוח אלהים” por “Dei mens” en *Isaías*, 48:16, hicimos una referencia a esa contundente elucidación espinosista de la palabra “לב” ocurrida en el capítulo III de *TTP*. Nos interesaría detenernos un momento más sobre ella en esta nueva *Observación*, porque, entre otras

¹⁹² Luego, por ejemplo en *TTP*, III, G III 49:30, leemos que Spinoza ya traduce automáticamente “רוח אלהים” por “misericordia”, sin “sive” ni construcción parentética alguna.

¹⁹³ *Op. cit.*, I, G III 15:5, *Adnot.* I –y véase §§67-68.

¹⁹⁴ *Op. cit.*, III, G III 50:5.

¹⁹⁵ Cfr. Jacqueline Lagrée, *op. cit.*, p. 111, y 117 y ss. Según Lagrée, como decíamos, aquellas son la especie de cita que cuenta con mayor presencia a lo largo del tratado; tenidas por las más «neutrales» (las menos subjetivamente determinadas por la psique o cultura de quien las invoca), engloban las que podemos encontrar también en un libro de gramática cualquiera, o de matemáticas. En este tipo de citación, se privilegia la relación entre dos enunciados de un mismo valor de verdad, por eso los nombres de los autores pasan a un segundo plano.

cosas, puede abrirnos el camino a futuras investigaciones en torno de los *usos* de las traducciones al latín en el tratado.

Transcribimos el fragmento de *TTP* correspondiente al caso (III, G III 50:5):

In Psal. 33. vs. 15. clare dicitur Deum omnibus eundem intellectum dedisse, his scilicet verbis **הַיּוֹצֵר יְחַד לָבָם** *qui format eodem modo eorum cor*. Cor enim ab Hebraeis sedes animae, & intellectus credebatur, quod omnibus satis esse notum existimo.¹⁹⁶

Este fragmento es tan rico en posibilidades analíticas y en alcances sintéticos, que merecería constituir una *Muestra* independiente. Primero, una frase como “quod omnibus satis esse notum existimo” nos permitiría indagar sobre la especificidad de los lectores del tratado que Spinoza tenía en mente: ¿quién es ese *philosophus lector* que conoce lo suficiente sobre cultura hebrea como para dar crédito de la corrección de esta cita?¹⁹⁷ ¿O debemos entender además esa cadencia como una instrucción, como una suerte de *speech act* que informa al lector sin competencias en el tema? En segundo lugar, las posibles escandalosas derivaciones que la traducción de “יצר” por “formare” cuando el objeto de la acción denotada es el alma o el intelecto de los hombres: ¿acaso Dios *forma* los espíritus humanos del mismo modo en el que *forma* los cuerpos, de elementos anteriores? ¿Hay en esa versión también un eco de la psicología espinosista desarrollada en *Ethica*, II?¹⁹⁸ Etcétera. Pondremos todo aquello entre paréntesis para concentrarnos solo en este **לָב**, en el corazón de Spinoza.

¹⁹⁶ “En *Salmos*, 33:15, claramente se dice que Dios a todos el mismo intelecto dio, por supuesto con estas palabras **הַיּוֹצֵר יְחַד לָבָם** *qui format eodem modo eorum cor*. El corazón, en efecto, por los hebreos silla del alma, y del intelecto, era creído, como para todos suficientemente es notorio, estimo.”

¹⁹⁷ Steven Nadler, por ejemplo, identifica al *philosophus lector* nombrado por Spinoza en el *praefatio* del tratado con los miembros de las facultades universitarias y con los intelectuales independientes; los distingue de los teólogos, los predicadores, y de las masas (*vulgus*). Cfr. *A Book forged in Hell*, pp. 22-25.

¹⁹⁸ Esto podría resultar incluso más subversivo si lo que señala Sylvain Zac fuera cierto, dado que aproximaría la lectura espinosista de las Escrituras a las del *Sefer Yetzirá*: “Spinoza sometimes maintains that to create (**בָּרָא**) in the Bible really means to work out (**יָצַר**). But if this were true, there would be no difference between the Jews and the Greeks”. En “On the idea of Creation in Spinoza”, p. 241. Lamentablemente, el hermeneuta francés no ofrece evidencia alguna para sostener lo que afirma; nosotros tampoco la encontramos en la obra del filósofo.

En el pasaje de *TTP* recién citado, el filósofo invoca el versículo 15 del *Salmo 33* a modo de *exemplum*, a fin de sostener la tesis de acuerdo a la cual, según las Escrituras, Dios dio (*dare*) a todos el mismo intelecto –tesis que le sirve en ese capítulo para horadar la exclusividad de los hebreos de ser considerados tradicionalmente como “el pueblo elegido”. Si leemos con atención, comprobaremos que, tal como el filósofo lo vierte al latín, ese versículo no afirma que Dios haya dado algo (dice que “lo forma”) ni que eso sea el entendimiento (dice “corazón”), y tampoco que sea el mismo para todos (dice que lo formó “del mismo modo”). Pero ni el primero ni el último de esos dos deslices son los que ahora nos interesan; queremos solo concentrarnos en la interpretación de aquel corazón, del sustantivo “לב”.

Para que la cita al *Salmo* funcione en ese contexto, es decir, para que sea un verdadero *exemplum*, Spinoza se ve urgido de explicar qué significaba para los hebreos, de acuerdo a la *Judaeorum traditio incorrupta*, el לב: *sedes animae, & intellectus*. ¿Está leyendo ahí el filósofo “לב” *metaphorice*, es decir, en el mismo modo en el que lo hizo con “אש”, tal como lo analizamos en §33? ¿O está forzando un hebraísmo, como los que analizaremos en la *Muestra 3*? Ni lo uno ni lo otro parece ser el caso; Spinoza estaría traduciendo algo propio de la *Weltanschauung* de los antiguos hebreos: *que el corazón es el lugar del alma y del intelecto* (es decir, Spinoza haría con “לב” lo que con “קנא”: detenerse ahí; véase §35). En palabras de Jean Chevalier y Alain Gheerbrant:

Le cœur tient une très grande place dans la tradition hébraïque. Faire attention se dit : sim lev, c'est-à-dire mettre son cœur, et la médiation signifie : parler à son cœur. (...) Dans la Bible le mot cœur est employé une dizaine de fois pour désigner l'organe corporel alors qu'on retrouve plus de mille exemples dans lesquels son interprétation est métaphorique. Le mémoire et l'imagination relèvent du cœur, ainsi que la vigilance (...) Le cœur tient un rôle central dans la vie spirituelle : il pense, il décide, il ébauche des projets, il affirme ses responsabilités. Prendre le cœur de quelqu'un, c'est lui faire perdre le contrôle de soi. (...) Le cœur est associé à l'esprit et parfois les termes se mélangent en raison de leurs significations identiques. (...) Le cœur est toujours plus lié à l'esprit qu'à l'âme.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, pp. 263-268. Johannes Buxtorf, en su *Lexicon Hebraicum et chaldaicum* (p. 383), consigna, en este orden, dos principales acepciones de “לבב”: *Cor, Animus*. Maimónides, por su parte, en *Moreh nebukim*, I, 39, había registrado los siguientes: principio de vida de todo ser dotado de corazón;

Acaso ningún filósofo (con la honrosa excepción de Aristóteles²⁰⁰) ubicó la inteligencia o el espíritu en el corazón; y tampoco Spinoza lo está haciendo con este movimiento exegético: recordemos que su método de lectura se concentra solo en el *sensus*, no en la *rerum veritas*. Sea lo que fuere, sin embargo, podemos formular aquello con un nuevo caso de la operación del *sive* (véase §51-52): *לב, sive cor, sive sedes animae, & intellectus*. Aunque (y es aquí en donde cobra su valor verdadero esta *Observación*) sospechamos que, esta vez, el concatenado del *sive* debe ser incluso más extenso —una constitución sincrética de instancias tanto de *rewording* como de *translation proper* (véase §11).

En las primeras líneas del capítulo XII de *TTP*, cuando comienza por introducir su primer tema: *de vero Legis divino syngrapho*, Spinoza compendia lo que podríamos comprender como la base tanto gnosológica como teológica de su concepción moral:

Nam tam ipsa ratio, quam Prophetarum & Apostolorum sententiae apertè clamant Dei aeternum verbum & pactum, veramque religionem hominum cordibus, hoc est, humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit.²⁰¹

Es decir, tanto la *razón* (la «luz natural») como la *revelación* completa: desde Moisés hasta los apóstoles, pasando por todos los profetas y por Cristo, confirman la misma verdad: que Dios grabó en el corazón humano su Ley, su pacto, la verdadera religión de la justicia y la caridad²⁰². Y ahí mismo asistimos a una nueva actualización de la operación del *sive* que, a esa altura del tratado, ya podíamos adivinar o esperar: *hominum corda, hoc est, humanae mens*.

centro de una cosa; pensamiento; opinión; voluntad; y, por último, inteligencia. Es decir, ni Maimónides ni Buxtorf asocian, *prima facie*, el *לב* con el *intellectus* o *animus*.

²⁰⁰ Cfr. Aristóteles, *De partibus animalium*, III, 4.

²⁰¹ *TTP*, XII, G III 158:10. “En efecto, tanto la misma razón como las opiniones de los profetas y de los apóstoles proclaman abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que esta es el verdadero original de Dios, que el mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de su divinidad.” Traducción de Atilano Domínguez.

²⁰² Acaso en *Second Treatise of Government*, de John Locke, ciertas amenazantes imágenes como “with a sword at their breasts” o “with a pistol at my breast” (en XVI, §186) respondan menos al excesivo peso de las armas inglesas en los años de la Ilustración que a una idea similar a la que abriga Spinoza.

Ahora bien, en lo que a la revelación respecta, esta nueva instancia espinosista de la operación del *sive* solo estaría parcialmente justificada: sabemos, sí, que לָב, *sive cor, sive sedes animae, & intellectus*, y eso valdría únicamente para cubrir el arco que va desde Moisés hasta los últimos profetas; para Cristo y los apóstoles, ¿basta, para ampliar el alcance de aquella fórmula, con sostener que los escritores del *Nuevo Testamento* hablaban originalmente el hebreo, y, por lo tanto, hebraizaban (*TTP*, VII, G III 100:10)? Spinoza sabe que no, que, directa o indirectamente, necesita pasar por el griego neotestamentario, y por eso preparó el terreno con, por ejemplo, *Mateo*, 13:10: Dios confirma y afianza la Ley al imprimirla sobre los corazones (IV, G III 63:10); y luego lo reconfirma con *2 Corintios*, 3:3: la letra de Dios está escrita no ya con tinta, sino con el espíritu, y no más en tablas de piedra, sino sobre las tablas de carne del corazón humano (XII, G III 162:2). Y todo eso se ve reforzado con una interpretación casi cristológica tanto de *Deuteronomio*, 30:6 como de *Jeremías*, 31:33: tanto Moisés como el profeta anunciaron que, en el futuro, Dios escribiría su Ley en el corazón de los hombres (XII, G III 159:5). Es decir, nos encontraríamos frente a una instancia de la operación del *sive* aún más ampliada: לָב, *sive cor, sive καρδιά sive sedes animae, & intellectus*. Aunque Spinoza no dominara el griego de los evangelistas y de los apóstoles, de modo oblicuo se compromete con cada eslabón de esta cadena de *sives*.

Con esta breve *Observación*, queríamos empezar mostrar las posibilidades de pensar los *usos* (políticos, teológicos) de las traducciones espinosistas de la Biblia en el tratado. Lo cual, a su vez, nos habilita a preguntarnos: estas versiones de Spinoza, ¿pueden ser también empleadas como traducciones independientes, es decir, podemos creerlas viables *fuera de* su contexto textual de ocurrencia y producción? ¿O, por su determinación funcional y su íntimo vínculo con los argumentos de *TTP*, no gozarían de una autonomía de esa naturaleza? Este punto quedará abierto para ser investigado en un futuro.

§60. ¿Qué provecho logramos de nuestro trabajo sobre esta *Muestra 2*? Creemos que nuestra promesa fue, en buena medida, satisfecha. A través del caso de *Isaías*, 48:16, nos introdujimos en el **cómo**, en el *modus operandi* espinosista de versionar de la Biblia en *TTP*. En nuestro recorrido, logramos comprender varios puntos que presentamos como elementales de aquél; en

especial, que toda *praxis* espinosista de traducción implica una **operación del síve** al modo de un dispositivo que resignifica, que trastoca términos de uso vulgar o tradicional. También observamos algo que se tornará incluso más prominente en la *Muestra 3*: a la hora de traducir, Spinoza acompaña frecuentemente sus versiones con **comentarios** que van fijando el sentido del texto comentado. De manera casi colateral, además, descubrimos que Spinoza piensa el **estado constructo** menos por los pares tradicionales *regens-rectus* o *constructo-absoluto* que por el onto-gnoseo-lógico *relativum-absolutum*. Y hasta pudimos avizorar, a través de un breve análisis del caso de *Salmos*, 33:15, la manera general en la que Spinoza **usa** sus propias traducciones para fines teológico-políticos fundamentales a lo largo de *TTP* –esto es, la manera en la cual las traducciones espinosistas *funcionan* en el tratado y *lo hacen funcionar*.

En la próximo y última *Muestra*, complementaremos los resultados de éste con un breve estudio del trato que Spinoza les da a los hebraísmos.

Muestra 3

Hebraísmos

Proverbios, 16:22

Isaías, 58:8

(y *Deuteronomio*, 34:10)

§61. En esta nueva *Muestra*, la última de esta serie, queremos concentrarnos en la producción o tratamientos de *hebraísmos* en las versiones de Spinoza en *TTP*. Para hacerlo, nos aplicaremos una vez más al estudio de ciertos comentarios escritos por el filósofo sobre algunos pasajes de la Biblia por él traducidos en el tratado.

Los comentarios que en *TTP* Spinoza interpola entre sus traducciones latinas del texto hebreo bíblico pueden dividirse, según Philippe Cassuto²⁰³, en dos nutridas clases. Los primeros corresponden a las **glosas explicativas** orientadas a determinar el sentido de una palabra, de una expresión o de una frase en un contexto dado (en términos de la lingüística moderna: el campo *sincrónico*); y, en segundo lugar, tenemos las **notas lexicales**, aquellas dispuestas con la intención de situar un término según su desarrollo histórico (el campo *diacrónico*). De glosas contextuales analizamos al menos dos casos en la *Muestra 2*: el comentario un tanto rabínico a *Isaías*, 48:16, y acaso la fructífera precisión del significado de “לֵב”; podríamos, por supuesto, agregar la lacónica exégesis que Spinoza desliza de *Levítico*, 19:17. Y, por otro lado, abordamos también al menos un caso de especificación lexical: el densísimo comentario sobre “רוח אלהים” (con cada uno de sus pasos necesarios). En nuestro siguiente estudio en torno a los hebraísmos, predominarán los comentarios de este segundo tipo.

Trabajaremos, primero, sobre *Proverbios*, 16:22 (véase §62), y, luego, sobre *Isaías*, 58:8 (véase §63). Ambos casos de *translation proper* (o de traducción interlingüística; véase §12), y ambos caerían bajo la categoría (i) de la taxonomía de Philippe Cassuto (véase §24): una cita actual y completa en hebreo de un versículo, y luego su traducción completa al latín –aunque, en rigor, en el caso de *Isaías*, 58:8 que trabajaremos, Spinoza por muy poco no llega a completar su versión, y la cierra con un “&c”.

Observación. Antes de abordar *Proverbios*, 16:22, probablemente convenga exponer, de manera breve, qué imagen Spinoza nos comunica del Salomón bíblico en *TTP*. Ya habíamos adelantado algo al respecto, como que en el tratado se le atribuyen a él (y a Pablo de Tarso) haber enunciado verdades propias de la

²⁰³ Cfr. Philippe Cassuto, *Spinoza hébraïsant*, pp. 185-198.

razón (véase §22, *Observación*). Y si bien el filósofo no se interesa mucho en su biografía, sí construye un perfil bastante detallado del tercero de los reyes hebreos.

A lo largo de *TTP*, Spinoza identifica en Salomón no solo al autor de *Proverbios*, sino, también, al de *Eclesiastés*. En su versión espinosista, este hijo de David, como ya sabemos, habla más por «la luz natural», es decir, por la razón, que desde su imaginación (*TTP*, IV, G III 66:20). Esto es así hasta un punto tal, que a él se le adjudica un conocimiento y una sabiduría extraordinarias, superiores a los del promedio de su época (I, G III 23:25), si bien no descollaba en el don profético (II, G III 29:20). Salomón ignoró, como cualquier otro obrero o constructor entre sus contemporáneos, el valor exacto de π (II, G III 36:25), y hasta llegó a sospechar que los fenómenos naturales suceden por mera casualidad (VI, G III 87:35). Sin embargo, de nada de eso se sigue demérito alguno para él o sus enseñanzas. De hecho, su discurso sobre Dios fue tan acorde con la verdad (II, G III 41:20), que Spinoza mismo no duda *passim* en llamarlo “philosophus” (antonomasia que la escolástica reservaba a Aristóteles). Y aunque se le reconozca haber cometido no pocos excesos cuando rey, la instrucción que imparte Salomón habla siempre desde la eternidad: en *Eclesiastés*, por ejemplo, enseñó que los bienes fortuitos son vanos; y, en *Proverbios*, que el intelecto comporta la única verdadera felicidad de los hombres, que solo los sabios y los justos viven con el ánimo en paz, y que los impíos no tienen tranquilidad ni descanso por lo turbada que está su mente (IV, G III 67:10) —o, también, que la felicidad de quien cultiva la razón no depende de la fortuna, sino de la virtud interna (IV, G III 68).

De esta suerte, Spinoza encuentra en Salomón enunciados por los cuales confirmar sus propias opiniones o conclusiones; incluso, en más de una ocasión, nos advierte que va a tomar su estilo para expresarse, o que va a parafrasearlo. Pierre-François Moreau encuentra en esto un problema gnoseológico no menor hacia el interior del sistema espinosista:

(...) un certain nombre des textes attribués à Salomon lui paraissent incarner d’autres termes une philosophie proche de la sienne [de Spinoza] : éternité des lois de la nature (...), vanité de biens usuels. Ce qui ne va pas sans poser un problème : la vraie philosophie pouvait-elle être découverte indépendamment des mathématiques ? (...) Comment est-ce possible dans ce régime de crainte qu’est la théocratie ?

E inmediatamente imagina una posible solución a él:

La réponse est peut-être fournie par une remarque de Spinoza : Salomon n'occupe pas une place commune dans ce régime, il est placé à son sommet – c'est-à-dire dans la première forme de dégénérescence du modèle qu'est la monarchie ; cette place lui permet de se croire (et effectivement de se placer) au-dessus de la Loi ; c'est certes un tort sur le plan éthique, mais sans doute une chance sur le plan épistémologique. En desserrant les liens de la crainte universelle, cette infraction permet à Salomon d'accéder à une connaissance interdite à ses sujets.²⁰⁴

§62. Spinoza invoca tres veces en *TTP* de manera explícita *Proverbios*, 16:22: en II, G III 41:27, IV, G III 66:25 y en IV, G III 68:25. En los tres casos, la intención argumentativa no varía: reforzar con una verdad salomónica el valor del intelecto, y contrastarlo con el castigo o suplicio que implica para un ser humano abandonarse a la necesidad. Sin embargo, solo en la segunda y en la tercera ocurrencia de este fragmento en el tratado, el filósofo proporciona una transcripción del versículo en hebreo y luego una traducción al latín; pero únicamente en la segunda, la transcripción y la traducción del versículo son completas. Trabajaremos, entonces, sobre este segundo caso.

A continuación, facilitaremos, una vez más en la disposición de un cuadro de doble entrada, el texto en hebreo correspondiente tal como Spinoza lo copia e, inmediatamente, las traducciones de Jerónimo, la de Junius-Tremellius y, por supuesto, la del filósofo:

²⁰⁴ Pierre-Françoise Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, p. 98.

מקור חיים שכל בעליו ומוסר אילים אולת²⁰⁵

<i>Vulgata</i>	Fons vitæ eruditio possidentis; doctrina stultorum fatuitas
<i>Biblia Sacra</i>	Scaturigo vitæ est intelligentia possidentis ipsam: at eruditio stultorum scaturigo stultitiæ.
<i>TTP</i>	fons vitæ (est) intellectus sui domini, & supplicium stultorum est stultitia

Sobre todo aquello que resultaría motivo de análisis en una comparación entre estas tres bien diferentes versiones del versículo en cuestión, vamos a limitarnos a la porción del versículo que Spinoza denomina “un hebraísmo” (*hebraismus*).

Las precisiones lexicales de Spinoza suelen aparecer de manera muy frecuente en las notas a pie de página de *TTP* (las que fueron agregadas por puño y letra del filósofo, no las notas marginales; véase §17). En el primer caso que nos convoca, la especificación Spinoza la opera en una nota sobre “sui domini”, la frase por la cual el filósofo traduce la construcción hebrea “בעליו”:

Hebraismus. Qui rem aliquam habet vel in sua natura continet, ejus rei Dominus vocatur: Sic avis Dominus alarum Hebraice vocatur, quia alas habet. Dominus intellectus, intelligens, quia intellectum habet.²⁰⁶

Frente a la elección común de Jerónimo y Junius-Tremellius de verter “בעל” por “possidens”, Spinoza opta por “Dominus”. Es decir, en lugar de volcar en su traducción directamente la interpretación del hebraísmo, el filósofo se decide por una suerte de *ad litteram* que, *prima facie*, produce un enunciado bastante artificial en latín, para luego calibrar el significado de la expresión

²⁰⁵ “El manantial de la vida [útil] [es] el entendimiento del maestro de él; y la disciplina de los necios, la necesidad.” Y una vez más, Spinoza adopta la ortografía *plene* en lugar de la defectiva. En este caso, en la palabra “אילים”: hace emerger una *yod* en calidad de *mater lectionis* allí donde la *Biblia Sacra* no la inscribe, en medio de “אילים”.

²⁰⁶ “Hebraísmo. Alguien que cosa alguna tiene o bien en su naturaleza contiene, de esa cosa ‘Señor’ es llamado. De esta manera a un ave ‘Señor de alas’ en hebreo es llamado, porque alas tiene. ‘Señor del intelecto’, al que entiende, porque intelecto tiene.”

en cuestión. La nota al pie, así, oficia de limitador semántico de este particular modismo hebreo, de la misma manera en la que si hoy alguien tradujese el *idiom* inglés “It’s not rocket science” al español por la hartos artificial “No es ciencia de cohete”, y después aclarase que en el rioplatense equivaldría a algo así como “No hay que ser un genio para (...)”.

Observación. Luego de proporcionarnos su traducción al latín de *Proverbios*, 16:22, Spinoza introduce una muy llamativa glosa en el *corpus* del texto de *TTP*; es decir, no en una nota al pie. Leemos en ella:

(...) ubi notandum, quod per vitam absolute Hebraice vera vita intelligatur, ut patet ex Deut. cap. 30. vers. 19.²⁰⁷

Este comentario se refiere, como podemos comprender por el contexto en el que ocurre, a la expresión “fons vitae”, que traduce la frase hebrea “מקור חיים” en el versículo en cuestión.

A la hora de verter aquella glosa, Atilano Domínguez traduce el “absolute” latino espinosista por “en sentido general”; Charles Appuhn, por “absolument parlant”; Michael Silverthorne y Jonathan Israel, por “certainly”; Alessandro Dini, por “in censo assoluto”; y Julius Heinrich von Kirchmann, por “ohne Zusatz”. En virtud de nuestras conclusiones en torno al estado constructo hebreo, tal como lo explica y emplea Spinoza, en la *Muestra 2*, estamos ahora en condiciones de afirmar que todas aquellas traducciones son pésimas, derivadas de una interpretación errada del texto del tratado.

¿Qué significa “per vitam absolute”? Spinoza, nuevamente, está gramaticalizando en hebreo mientras escribe en latín (véase §54 y §55, *Observación 1* y *Observación 2*): creemos, junto a Martin D. Yaffe²⁰⁸, que “absolute”, allí, se opone a “relative”. Es decir, el filósofo está reponiendo el significado de “vita” en *estado absoluto*, por una contraposición oblicua a “vita” en *estado relativo* (como vimos, el equivalente espinosista del *estado constructo* hebreo). Aquella glosa cobra sentido y fuerza dado que, en latín, esa precisión no funciona bajo ningún aspecto propio: en “fons vitae”, “vita” está en genitivo –y se adhiere,

²⁰⁷ “(...) donde debe ser notado que por vida de manera absoluta en hebreo verdadera vida se entiende, como se patenta de *Deuteronomio*, 30:19.”

²⁰⁸ Cfr. Martin D. Yaffe, *op. cit.*, p. 50, nota 26.

depende de “fons”, el sustantivo que se encuentra en una suerte de estado absoluto; mientras que, en hebreo, “חיים” en “מקור חיים” sí se encuentra en estado absoluto, y “מקור”, en relativo –y éste se construye, se sostiene sobre aquel “חיים”. Así, “per vitam absolute” habría que verterla al español en “por ‘vida’, en estado absoluto”, a fin de precisar que “vida” (es decir, “חיים”, porque Spinoza, otra vez, discute el hebreo en latín), en estado absoluto, no significa otra cosa sino *una vida verdadera*.

Nuestra propuesta de lectura (y de traducción) se ve reforzada por la referencia que Spinoza hace a *Deuteronomio*, 30:19 hacia el final de aquella glosa:

העידתי בכם היום את־השמים ואת־הארץ החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה²⁰⁹

En efecto, en este fragmento de la *Torah*, encontramos tres *merismos*: el primero, “השמים והארץ” (*los cielos y el terreno*); el segundo, “החיים והמות” (*la vida y la muerte*); y el tercero y último en ese versículo, “הברכה והקללה” (*la bendición y la maldición*). Es decir, encontramos tres totalidades nombradas, cada una, a través de los dos elementos extremos, *absolutos*, que las componen completamente como tales. De ahí que sea preciso comprender la *vera vita* (החיים) como la que se opone a la (acaso también *vera*) *mors* (המות)²¹⁰. Además, las palabras de Moisés con las que se cierra este versículo intensifican este sentido de “חיים”:

ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך²¹¹

²⁰⁹ “Invoqué como testigos contra ustedes este día al cielo y a la tierra; la vida y la muerte puse delante del rostro de ustedes [para que eligiesen], la bendición y la maldición.”

²¹⁰ Que el sustantivo “חיים” en estado absoluto necesariamente se componga por el morfema del plural masculino regular (“ים”), y que en su ocurrencia en *Deuteronomio*, 30:19, se encuentre afectado por el artículo que lo define y determina (“ה”), no son cuestiones despreciables para una exégesis –incluso mucho menos, en la lectura que Spinoza establece de *Proverbios*, 16:22. Lamentablemente, no disponemos del espacio necesario para desarrollar estos puntos en la presente tesina.

²¹¹ “Y elegirás la vida, porque vivirán, tú y tu descendencia.”

§63. En el capítulo cinco de *TTP*, Spinoza invoca en hebreo y traduce al latín *Isaías*, 58:8 (G III, 71:15) con el crucial fin de distinguir lo universal y necesario de la ley que constituye la doctrina universal de la Escritura (véase §21), de la contingencia y exclusividad de las leyes de las ceremonias de los hebreos.

En su versión de este versículo, Spinoza avanza exactamente de la misma manera que recién desandamos con *Proverbios*, 16:22. Organizaremos la base de nuestra comparación entre la versión de Jerónimo, la de Junius-Tremellius y la del filósofo en un nuevo cuadro:

	אז יבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה תצמח והלך לפניך צדקך כבוד יהוה יאספך ²¹²
<i>Vulgata</i>	Tunc erumpet quasi mane lumen tuum ; et sanitas tua citius orietur, et anteibit faciem tuam justitia tua, et gloria Domini colliget te.
<i>Biblia Sacra</i>	Tunc erumpet velut aurora lux tua, & sanitas tua protinus efflorescet, & anteibit te justitia tua, gloria Iehovæ extremum agmen tuum aget.
<i>TTP</i>	tunc erumpet sicuti aurora lux tua, & tua sanitas protinus efflorescet, & ibit ante te justitia tua, & gloria Dei te aggregabit &c.

Esta vez, la nota al pie carga sobre “gloria Dei te aggregabit”, que traduce “כבוד יהוה יאספך”:

Hebraismus, quo tempus mortis significatur, aggregari ad populos suos, mori significat, vide Genes. cap. 49. vers. 29. 33.²¹³

De nuevo, Spinoza prefiere traducir “כבוד יהוה יאספך” por esa suerte de *ad litteram* que es “gloria Dei te aggregabit” —e inmediatamente aclarar que nos encontramos frente a un modismo hebreo

²¹² “Entonces se desatará como el alba tu luz, y tu sanar velozmente brotará y caminará frente a tu rostro tu rectitud, el peso de YHWH será tu retaguardia.” Otro nuevo caso en el cual Spinoza adopta la ortografía *plene* antes que la defectiva. Escribe “וארוכתך” en lugar de “וארכתך”: incluye allí una *waw* en calidad de *mater lectionis*.

²¹³ “Hebraísmo, que tiempo de la muerte significa, ‘agregar a su gente’ significa ‘morir’, véase *Génesis*, 49:29-33.”

y precisar su sentido en una glosa—, antes que verter directamente una interpretación, como Jerónimo hace por “gloria Domini colliget te”, y Janius-Tremellius, con la aún más trabajosa “gloria Iehovæ extremum agmen tuum aget”. Sin embargo, ¿cuál es el verdadero hebraísmo ahí: la frase completa, solo el verbo y su objeto, o qué?

Para resolver esa cuestión, resulta significativa la referencia a *Génesis*, 49:29-33 en este contexto: la glosa de Spinoza, en efecto, cobra verdadero sentido únicamente si tenemos presentes aquellos tres versículos que corresponden al epílogo del discurso de Jacob, en los cuales se describe el momento de la muerte del patriarca. Porque es solo ahí en donde aparece (aunque en primera persona del singular) el hebraísmo “אסף אל עמיו” —es decir, lo que en la nota al pie Spinoza traduce por “aggregari ad populos suos”. Con esto, parece que nos encontramos frente a un caso similar al que analizamos en la *Muestra 1* con la cita a *Job*, 31:12 (véase §36, 8): Spinoza recurre, de manera bastante ahistórica y acrítica, a un texto demasiado lejano respecto del tiempo y las formas de aquél cuyo sentido quiere iluminar con su referencia. Nahum M. Sarna nos da la posibilidad de entender el porqué de esa distancia:

This phrase [“אסף אל עמיו”], peculiar to the Torah, is also used of Ishmael, Isaac, Jacob, Aaron, and Moses. An analysis of the contexts in which it is found reveals that it is to be distinguished from death itself because the action follows the demise. It is not the same as burial in an ancestral grave, because it is employed of Abraham, Aaron, and Moses, none of whom was buried with his forefathers. It is also not identical with interment in general because the report of burial follows this phrase, and the difference between the two is especially blatant in the case of Jacob, who was interred quite a while after being “gathered to his kin.” It would seem, therefore, that the existence of this idiom, as of the corresponding figure “to lie down with one’s fathers,” testifies to a belief that, despite his mortality and perishability, man possesses an immortal element that survives the loss of life. Death is looked upon as a transition to an afterlife where one is united with one’s ancestors.²¹⁴

²¹⁴ Nahum M. Sarna, *The JPS Torah commentary. Genesis*, p. 174.

Entonces, ¿es correcta la precisión que Spinoza hace respecto de “כבוד יהוה יאספך” (*gloria Dei te aggregabit*) en *Isaías*, 58:8? ¿Alcanza con la sola ocurrencia del verbo “אסף” en este versículo para que adopte una significación próxima a la que encontramos en *Génesis*, 49:29-33? Así planteada la cuestión, la respuesta es un “no” rotundo, tanto a la primera como a la segunda pregunta. De hecho, abordado con otros ojos, con unos un poco más críticos, parece estar ocurriendo muy otra cosa allí, en este fragmento de *Isaías*.

Si leemos como una unidad la última parte de este versículo, de acuerdo a la división masorética (y, como pudimos observar en la *Muestra 2*, probablemente Spinoza la haya tenido incorporada, consciente o no, en sus lecturas), descubriremos una suerte de *merismo* compuesto por las posiciones espaciales del צדק y el כבוד, de la *justicia* y de la *gloria* —la primera, *delante*, la segunda, *detrás*:

והלך לפניך צדקך כבוד יהוה יאספך

“Y caminará frente a tu rostro la justicia, y la gloria de YHWH será tu retaguardia”. De hecho, ésa es la lectura que Abraham Ibn Ezra propone de este fragmento, cuando en su comentario sostiene que “habrá protección desde cada lugar” (כמו מאסף לכל המחנות והנה יהיה שמור). Entonces, ¿por qué Spinoza se esforzó en leer allí un hebraísmo —en producirlo en su traducción? Volvemos a concluir algo que venimos sospechando desde §4, *Observación* —y que empezamos a corroborar en la *Muestra 2* con el caso de “לב”: el filósofo traduce, no solo de acuerdo a su exégesis, sino que su interpretación y, por lo tanto, su traducción están al servicio de su argumentación.

Para el caso de *Isaías*, 58:8, esto se patenta si tan solo avanzamos un par de líneas más en el tratado:

Videmus itaque Prophetam pro libertate, & charitate mentem sanam in corpore sano, Deique gloriam etiam post mortem promittere (...)²¹⁵

Su traducción de aquel versículo de *Isaías* le permite a Spinoza afirmar que el cumplimiento de la ley de la doctrina universal de la Escritura trae, por un lado, *mens sana in corpore sano*, y, por otro, participar de la *Dei gloria*. Si captamos el guiño referencial a los consejos o instrucciones terrenales de Juvenal²¹⁶, y recordamos que probablemente por “gloria”, es decir, por “כבוד”, el filósofo esté pensando en algo más «terrenal», más próximo a la *nostra salus*, la *beatitudo* o *libertas* (véase §55, *Observación 2*), entonces podremos imaginar que esta versión de Spinoza apunta a engranarse en un argumento que funciona sobre la base de una deflación o disolución de las lecturas cristianas que encuentran promesas de trascendencia (especialmente mesiánica) en *Isaías* (y este capítulo 58 puede leerse con soltura en esa clave²¹⁷). Mucho más aún: si el marco teológico-político en el cual se inscribe aquella traducción, lo pensamos con atención en su contexto histórico de producción, entonces aquello cobra aún mayor valor.

Allí mismo (*TTP*, VI, G III 71:5), Spinoza insiste en algo que ningún religioso ni teólogo o predicador cristianos desmentirían: que *Isaías* fue el profeta que enseñó las consecuencias del cumplimiento de la ley con la mayor claridad (*inter Prophetas nemo clarius quam Esaias hoc docuit*); por otra parte, su libro es, además, el más citado en el *Nuevo Testamento*. Aquello primero, por supuesto, no desconoce que *Isaías* comporta de un peso cristológico propio en las religiones

²¹⁵ “Vemos entonces que el Profeta por la libertad, y la caridad una mente sana en un cuerpo sano, y de Dios la gloria también después de la muerte promete (...)” Cfr. *TTP*, IV, G III 71:21.

²¹⁶ Cfr. *Sátiras*, X, 356.

²¹⁷ En efecto, el capítulo 58 de *Isaías* da comienzo a la tercera sección del Deutero-Isaías: un discurso con nuevas amonestaciones hacia Israel, pero también con justificaciones frente a los reclamos por la demora de la redención completa del pueblo, y con abundantes profecías sobre el retorno de los exiliados a la tierra prometida y también acerca de la presencia de Dios en Jerusalén (que traería especial regocijo a los fieles, incluyendo a los de las otras naciones). El versículo que Spinoza traduce (y cuya versión estamos comentando) contiene el principio de una repetición condicional de la promesa de la presencia de Dios en Sion: Ella llegará a Jerusalén solo cuando el comportamiento de los judíos lo garantice. Cfr. *The Jewish Study Bible*, pp. 881-882.

mesiánicas; también sabe del temor milenarista de su época, de un siglo holandés en el que, tanto grupos judíos como cristianos, esperaban con vehemencia y delirio la llegada del mesías²¹⁸ —ni se desentiende del contexto europeo general, en donde circulaba un Shabbatai Zevi, personaje tan pintoresco como peligroso²¹⁹.

De esta suerte, no debemos sorprendernos frente a estas traducciones espinosistas como la de *Isaías*, 58:8: como expusimos en el capítulo II de esta tesina, la desactivación de las exegesis calvinistas (lo teológico) repercutiría inmediatamente en la organización social de la Holanda del momento (lo político). Y ese libro profético es, evidentemente, una pieza clave en ese entramado.

§64. Este proceder de calibración lexical que pudimos apreciar tanto en nuestro análisis del *Proverbios*, 16:22 como en el del *Isaías*, 58:8 espinosistas, el filósofo lo repite una y otra vez a lo largo de *TTP*. Podríamos, por supuesto, seguir trabajando casos similares, pero creemos que con aquellos es suficiente para darnos una idea general sobre la cuestión: por dos puntos, puede tenderse una línea.

Las razones de esta *praxis* espinosista de traducción una tanto *ad litteram*, que inmediatamente da lugar a esa suerte de desmentida que son las glosas con precisiones lexicales, acaso

²¹⁸ “An ardent desire to hasten God’s kingdom on earth was far from uncommon in seventeenth-century Holland. Among both Christians and Jews, groups of believers lived in the conviction that the Messiah was (depending on the religion in question) about to arrive or return. Moreover, it was for many of these people an item of faith that the Messiah would only rule once God’s promise to re-establish a Jewish kingdom had been fulfilled. The project of either literally or metaphorically returning the Jews to Jerusalem was therefore one of a number of factors that sustained a complex set of connections between the two communities.” En Susan James, *op. cit.*, p. 76.

²¹⁹ “As Spinoza was well aware, self-proclaimed prophets regularly appeared, and sometimes contested the power of existing religious institutions. To take a particularly florid example, a charismatic Ashkenazi Jew from Smyrna called Shabbatai Zevi had arrived in Amsterdam in 1666 announcing himself to be the Messiah. Under his influence a section of the Jewish community gave up work in order to spend its time in celebration and prayer, while a number of individuals, both Christians and Jews, sold their property and made plans to decamp to Jerusalem. A sense of the international stir that Zevi aroused is conveyed in a letter to Spinoza from Henry Oldenburg who reports a rumour that the Jews ‘having been dispersed for two thousand years, are to return to their country’. What have the Jews of Amsterdam heard about the matter, he asks, and ‘how they are affected by such an important announcement, which if it were true would seem to bring a crisis on the whole world?’ As matters turned out, Zevi did not live up to his followers’ expectations, and they were rudely disillusioned when, captured by the Ottomans, he converted to Islam. But other self-proclaimed prophets arose to take his place.” En Susan James, *op. cit.*, p. 41-42. La carta que James refiere es la epístola 33.

resulten difíciles de asir. Philippe Cassuto describe su valor, en este marco teológico-político, de la siguiente manera:

Les précisions lexicales sont importantes pour ne pas laisser libre cours à des interprétations issues d'idées extérieures au texte. Ils s'agit au contraire d'une traduction littérale. En effet, littérale, dans ce cas, signifie laisser la porte ouverte à toute interprétation, or c'est ce que veut empêcher Spinoza. (...) [ils] vient à chaque fois préciser la traduction. (...) Cette compréhension du lexique évite les contre-sens, souvent voulus par l'interprète.²²⁰

Y si bien luego de haber abordado con detalle los casos en la *Muestra 1* y en la *Muestra 2*, ya nos encontrábamos en condiciones de concluir que las versiones de Spinoza no constituyen traducciones literales, acaso el *Proverbios*, 16:22 y el *Isaías*, 58:8 espinosistas nos provocaron alguna duda al respecto. Aquellas notas de Cassuto apuntan a reafirmar nuestra primera intuición: como la lógica de las versiones de Spinoza no escapa, en términos amplios, de una *praxis* de traducción-comentario lexical (o bien de glosa contextual), ellas no deben ser calificadas de “literales”. ¿Cómo podemos identificarlas, entonces? Según el mismo Cassuto, precisamos pensarlas como “traducciones lingüísticas”:

Spinoza cesse de considérer l'hébreu biblique comme un langage codé pour le faire accéder à tout autre statut. Ainsi, Spinoza n'est pas attaché à la lettre, et dans ce sens ses traductions ne sont pas littérales, ce ne sont pas des transcriptions mystiques de toutes les lettres. (...) si l'on devait qualifier les traductions latines de Spinoza, il ne faudrait pas utiliser le terme de littéral, occupé par un sens qu'il rejette, mais tout simplement, il faudrait les nommer des traductions linguistiques, la langue étant leur fil directeur.²²¹

²²⁰ Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 193.

²²¹ Philippe Cassuto, *op. cit.*, p. 189.

Una versión lingüística, este *traducir-comentar* espinosista, antes de adherirse a la letra del origina, antes de respetarlo «al pie de la letra» (es decir, *ad verbum* o *ad litteram*), se rige por la lengua, por el discurso, desde el cual traduce, por sus usos, y por los sentidos determinados por esos usos. Con esto no solamente volvemos a la primera exigencia del método exegético de *TTP*: conocer la lengua en la cual fue escrito el texto a leer (véase §20, 1), sino que también reafirmamos nuestras conclusiones en la *Muestra 1*: traducir, para Spinoza, es pasar de un sintagma a otro *salva sensu*.

De esta suerte, el filósofo se rebela contra de la tradición súbdita del *imperium* de Jerónimo: a la hora de traducir la Biblia, lo hace *sensus pro sensu* antes que *verbum pro verbo* (véase §31) – y un *sensus* determinado por una letura metódica del texto original, y de acuerdo a la *Judaeorum traditio incorrupta*. Es decir, sobre las Escrituras, Spinoza opera como lo haría sobre cualquier obra literaria humana, demasiado humana.

Observación 1. Vemos surgir en el horizonte de esta línea de investigación, una nueva cuestión: si dispusiésemos de los recursos materiales en esta tesina para ampliar, sobre la *Muestra 3*, los alcances de algunas de las conclusiones a las que llegamos en la *Muestra 2*, podríamos preguntarnos por la posibilidad de la existencia de una relación entre la *versión comentada* y el *comentario a la versión* a través de la operación del *sive* (véase §51 y ss.). Dar con una respuesta a esa cuestión nos permitiría determinar con mayor precisión el *modus operandi* de Spinoza, pero no ya solo en su traducir o en su interpretar en *TTP*, sino en su escribir, en su pensar en general.

En segundo lugar, algo que apuntábamos hacia el final de aquella *Muestra 2* (véase §59, *Observación*), se potencia en este escenario: las dudas en torno de la autonomía de las traducciones bíblicas de Spinoza en el tratado. Porque la insistente *praxis* de Spinoza de comentar sus versiones (especialmente aquellas como las recién estudiadas), nos habilita a preguntarnos si ellas son o pueden ser independientes de su enunciación en el tratado; o bien si ellas se sostienen solas, sin aquellas glosas. Por supuesto, la investigación sobre esta incógnita también quedará postergada.

Observación 2. Antes de cerrar esta *Muestra* sobre hebraísmos, creemos que merece unas líneas un caso que, muy probablemente, a Spinoza (como le ocurre hoy a cualquier otra persona) le haya pasado por inadvertido. Nos referimos a “de facie ad faciem” por “פנים אל פנים”.

A fin de desarrollarlo, tomemos la versión que Spinoza nos ofrece de *Deuteronomio*, 34:10, en el capítulo 1 de *TTP* (encontramos otra traducción de este pasaje más adelante en el tratado, sin variaciones sustanciales respecto de aquella²²²). No está de más recordar que este versículo comporta, además, cierto peso específico para la propuesta exegética espinosista, pero por razones diferentes de aquellas a las que vamos a referirnos: pertenece a las últimas doce líneas de la *Torah* (las que relatan la muerte de Moisés), el fragmento que Spinoza considerará en el capítulo VIII como uno de los elementos de juicio para apropiarse y ampliar (y pervertir) las sospechas de Abraham Ibn Ezra sobre la autoría mosaica del *Pentateuco*²²³.

Leemos en la edición de Gebhardt de *TTP*, I, G III 20:25:

Quare non dubitandum est, reliquos Prophetas vocem veram non audivisse, quod magis adhuc confirmatur ex Deut. cap. 34. v. 10., ubi dicitur פנים אל פנים יהוה אשר ידעו כמשה אשר יבא עוד בישראל כמשה אשר ידעו פנים אל פנים *et non constitit* (proprie *surrexit*) *unquam Israëlī propheta sicut Moses, quem Deus noverit de facie ad faciem*; quod quidem intelligendum est per solam vocem; nam nec Moses ipse Dei faciem nunquam viderat (Exodi cap. 33).²²⁴

Respecto de este pasaje, Atilano Domínguez comenta algo muy interesante que, incluso, puede ser un punto de partida para comprender qué es lo que está haciendo Spinoza aquí cuando traduce:

²²² Cfr. *TTP*, VIII, G III 121:20.

²²³ Estos doce versículos finales Spinoza los piensa como uno de los posibles referentes del “misterio de los doce” (*mysterium duodecim*) nombrado por Abraham ibn Ezra. Cfr. *TTP*, VIII, 119. Para una introducción al tema, véase Synvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, II; y Richard Popkin, “Spinoza and the Bible Scholarship”, p. 386 y ss.

²²⁴ “Por eso de dudar no es, el resto de los Profetas una voz verdadera no oyeron, lo que mejor se confirma por *Deuteronomio*, 34:10, donde se dice פנים אל פנים יהוה אשר ידעו כמשה אשר יבא עוד בישראל כמשה אשר ידעו פנים אל פנים *et non constitit* (propriamente *surrexit*) *unquam Israëlī propheta sicut Moses, quem Deus noverit de facie ad faciem*; por lo cual esto entender se debe por sola voz; ya que tampoco Moisés el mismo rostro de Dios nunca había visto (*Éxodo*, 33).”

En contra de lo que dicen varios traductores de Spinoza (que Moisés conoció a Dios), éste interpreta correctamente el texto hebreo en sentido inverso (...) ²²⁵

Es claro que esta nota de Domínguez resulta, cuanto menos, oscura; y acaso la haya construido de esa manera adrede. Por un lado, asienta una contradicción que, a fin de cuentas, no es más que aparente: se nos dice que Spinoza interpreta “correctamente” “en sentido inverso” el texto hebreo de *Deuteronomio*, 34:10. Por otro (y lamentablemente), no nombra a esos “varios traductores” que critica.

La contradicción no es más que aparente. Porque el “sentido inverso” resultaría tal, solo respecto de la labor supuestamente equivocada de los innombrados varios traductores, siempre y cuando Spinoza estuviese en lo correcto y únicamente hubiese dos sentidos posibles en los cuales interpretar este versículo. No sabemos si en verdad Domínguez (no lo explicita) está cotejando la traducción al latín que produjo Spinoza con el texto en hebreo correspondiente; sin embargo, su comentario nos da una pista desde la cual pensar el caso: evidentemente, ese versículo de *Deuteronomio* es problemático, su letra acaso habilite al exégeta, al lector, a emprender caminos de *sensus* diferentes, opuestos: o bien (a) *Moisés conoció a Dios cara a cara*, o bien (b) *Dios conoció a Moisés cara a cara*.

Dos de esos traductores no nombrados por Domínguez muy probablemente podamos identificarlos en Julián de Vargas y Antonio Zozaya²²⁶. Leemos en el pasaje correspondiente a su versión del tratado:

Está, pues, fuera de duda que los demás profetas no oyeron nunca su verdadera voz, lo cual se confirma en el *Deuteronomio* (cap. XXXIV, vers. 10). *Nunca hubo profeta en Israel que conociera a Dios frente a frente como Moisés*; lo cual debe entenderse no del rostro sino de su voz, puesto que Moisés tampoco vio la faz de Dios (*Éxodo*, cap. XXXIII).

Si comparamos esta traducción con la que Domínguez propone para el mismo texto, entenderemos mucho más fácilmente el supuesto “sentido inverso”:

²²⁵ En Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, nota 31.

²²⁶ Cfr. Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, introducción, IV, 2, a).

No cabe duda, pues, de que los demás profetas no oyeron una voz verdadera. Lo cual se confirma, además, por *Deuteronomio*, 34, 10, donde se dice: *nunca existió* (propiamente *surgió*) *en Israel profeta como Moisés, a quien Dios conoció cara a cara* (esto hay que referirlo solamente a la voz, ya que tampoco Moisés había visto nunca el rostro de Dios: *Éxodo*, 33).

Mientras que de Vargas y Zozaya con su traducción de la traducción de Spinoza de *Deuteronomio*, 34:10, implican que (a) *Moisés conoció a Dios cara a cara*, Domínguez, con la suya, hace que Spinoza sostenga que (b) *Dios conoció a Moisés cara a cara*.

Aquella versión por de Vargas y Zozoya (que muy probablemente sea sustancialmente casi la misma que la de Reus Bahamonde) es no solo errónea, sino también pésima, y por varias razones. A continuación, enumeramos las más evidentes entre las que encontramos:

1. Los traductores omiten negligentemente la glosa de Spinoza sobre el desplazamiento, acaso solo metafórico, al verter “קָם” por “constituit”: “(proprie *surrexit*)”. Ese paréntesis rectificador (que no se repite en *TTP*, VIII, G III 121:20) resulta fundamental, como señalamos en la *Muestra 3*, para comprender el *modus operandi* de traducción al cual se suscribe el filósofo: *traducir-comentar*²²⁷.
2. Los traductores logran reducir *ad absurdum* la advertencia de Spinoza hacia el final del fragmento (*quod quidem intelligendum est per solam vocem; nam nec Moses ipse Dei faciem nunquam viderat*): vierten las dos primeras ocurrencias de “facies” (“de facie ad faciem”) por

²²⁷ Alguien podría objetar, por supuesto, que ni de Vargas y Zozoya ni Bahamonde pudieron disponer de la edición de Gebhardt citada más arriba y que, por lo tanto, tal vez aquella que tomaron en calidad de fuente no contenía el paréntesis en cuestión u otras de los aspectos materiales que vamos a ir mencionando en este apartado. A fin de deshacernos de esa posible objeción, consideremos lo siguiente: por un lado, ni de Vargas y Zozoya ni Bahamonde explicitan cuál es su texto fuente (muy probablemente haya sido la edición latina de Bruder); por otro lado, todas las ediciones del tratado publicadas a lo largo del siglo XIX que consultamos: entre ellas, las de Bruder (1843), Gfroerer (1830), van Vloten-Land (1882), *todas* contienen el paréntesis.

“frente”, y solo la tercera, por “rostro”, lo que hace que la aclaración de Spinoza roce lo ininteligible. En breve señalaremos que esa discriminación entre la traducción *ad litteram* de “facies” y su valor de hebraísmo constituyen también un momento potente para comprender la *praxis* espinosista de traducción.

3. Por último, la traducción que de Vargas y Zozoya proponen de la traducción que Spinoza hace de *Deuteronomio* 34:10 desemboca en algo completamente erróneo: no encuentra ningún sostén morfosintáctico en el texto de origen. Nombremos ahora solo los aspectos que nos competen para invalidar la lectura resultante (es decir, que *Moisés conoció a Dios cara a cara*): si “nunca hubo profeta en Israel que conociera a Dios frente a frente como Moisés” fuera una traducción más o menos fiel de la traducción “et non constitit unquam Israëli propheta sicut Moses, quem Deus noverit de facie ad faciem”, entonces el término correspondiente a “Dios”, es decir, “Deus”, debería caer en acusativo, es decir, tendría que ser “Deum”, por funcionar como objeto directo de “noverit”; sin embargo, leemos “Deus” en la traducción del propio Spinoza, es decir, está en nominativo (o bien, en vocativo), lo que lo determina como el sujeto de algún verbo en 3ª persona del singular (muy probablemente, por supuesto, del verbo “noverit”)²²⁸.

Con el horizonte configurado por estas tres falencias gravísimas, la traducción de Domínguez es, por supuesto, absolutamente preferible. Ambas versiones comparten, sin embargo, algo que denunciamos ya en las primeras líneas de nuestro trabajo: tanto de Vargas y Zozoya como Domínguez acometen la supresión completa de las citas en hebreo presentes en el texto de origen, como también el silencio sobre la existencia de ellas allí.

²²⁸ Para que no se piense que esto constituye una cuestión privativa de las traducciones al español, compárese la de de Vargas y Zozoya con la de Charles Appuhn: “Il faut donc de admettre comme non douteux que les autres Prophètes n’ont pas entendu une voix réelle ; et cela est confirmé encore davantage par le Deutéronome (chap. XXXIV, v. 10) où il est dit : *et il n’y eut* (proprement *il ne se leva*) *jamais aucun Prophète d’Israël qui comme Moïse connût Dieu face à face (...)*”

Pasemos ahora de las traducciones de la traducción a la traducción producida por el mismo Spinoza. La oscura, oblicua nota de Domínguez acerca de la interpretación “correcta” y “en sentido inverso” de Spinoza sobre *Deuteronomio*, 34:10, en conjunción con el inexcusable desliz entre sujeto y objeto directo por parte de Vargas y Zozoya, nos plantean al menos dos preguntas: ¿pudo el filósofo haber traducido ese versículo en hebreo hacia el final de la *Torah* de otra manera, incluso en un “sentido inverso” al que lo hizo? Si esto hubiese resultado posible, ¿por qué eligió aquel, plasmado en la traducción al latín que hoy conocemos?

Para poder responder al menos a la primera pregunta, necesitamos examinar si la gramática del sintagma que compone el versículo 10 de *Deuteronomio*, 34, soporta las dos lecturas, una en una dirección (*Moisés conoció a Dios cara a cara*), y otra, en la opuesta (*Dios conoció a Moisés cara a cara*). Citamos:

ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו יהוה פנים אל פנים

Este versículo está constituido por una oración de las llamadas «complejas», en la que encontramos dos subordinaciones: una *comparación* (...כמשה...) y una de tipo *sustantiva* (...אשר...)²²⁹. El verbo de la cláusula principal lo ubicamos en “קם”, equivalente aproximado al latín “surrexit” (y al español “se levantó”, “se irguió”); y el verbo de la cláusula sustantiva subordinada es “ידעו”, más o menos equivalente al latín “noverit” (y al español “conoció”)²³⁰.

El hebreo no se caracteriza por ofrecer una variedad nutrida de pronombres relativos; la partícula “אשר” hace a veces de “que” o de “quien(es)” –y, bajo una construcción apropiada de verbo + sufijo pronominal, de “a que” o “a quien(nes)”, por ejemplo. Éste último es el caso en la subordinada de *Deuteronomio*, 34:10: el verbo “ידעו” está afectado por “ו”, que funciona como sufijo pronominal para indicar el objeto directo (la partícula “את”, el marcador de objeto directo, también tolera sufijos con esa función); el número que “ו” significa es el *singular*, y, su género, el *masculino*. En términos de cohesión textual, su

²²⁹ Véase Bill T. Arnold, John H. Choi, *op. cit.*, p. 162 y ss.

²³⁰ Spinoza, como señalamos *supra*, propone otras traducciones de ese mismo verbo. Véase §25, nota 12.

significación puede ser *anafórica*, y entonces, en aquel sintagma, su referente lo ubicaríamos en משה, en Moisés; o bien *catafórica*, y su referente lo identificaríamos con יהוה, es decir, con Dios, puesto que, en hebreo, ambos son nombrados por sustantivos singulares y masculinos. Sin embargo, el orden sintáctico que *passim* reconocemos en la lengua del *Antiguo Testamento* es menos el de sujeto-verbo (SV) que el de verbo-sujeto (VS); además de que, si fuera catafórica la referencia, se reduplicaría el objeto directo, fenómeno lingüístico extraño al hebreo. Por lo tanto, Moisés debe ser el referente de “ו”, el objeto directo de “ידע” –lo que, literalmente, significaría que *Dios conoció a Moisés cara a cara*.

Pero los comentaristas rabínicos en las *Miqra’ot Gedolot* no estuvieron siempre de acuerdo en aquella lectura *ad litteram*. Por ejemplo, Najmánides acusa a Rashí de haber interpretado en su glosa exactamente al revés la subordinada en *Deuteronomio*, 34:10 (i.e., sostuvo que *Moisés conoció a Dios cara a cara*), como Domínguez acusaría del mismo error a de Vargas y Zozoya. Sin embargo, el Rambán agrega algo más que interesante al respecto: que si dos personas se encuentran “cara a cara” (es decir, si se encuentran “פנים אל פנים”), tanto una como se conocen de la misma manera (i.e., establecen una relación biunívoca de conocimiento); y también que el hecho de que *Deuteronomio* afirme que Dios conoció a Moisés cara a cara constituye más bien una fórmula de respeto, de la cual se desprendería que Moisés también lo conoció a Él cara a cara.

De esta suerte, llegó el momento de avanzar sobre el *quid* de este última *Observación*: el “cara a cara”, que es lo que se mantiene entre las dos interpretaciones de esta subordinada. Y lo que, al parecer, resulta fundamental en la lectura de Spinoza. En efecto, Philippe Cassuto destaca aquello entre todo lo que el filósofo comenta en torno a este versículo de *Deuteronomio*:

Spinoza insiste maintenant sur le face à face. Ce qui relie cette citation à la précédente est bien sûr le verbe ‘connaître’ désignant la relation entre Dieu et Moïse en opposition avec la relation divine avec les autres prophètes. Dieu connaît donc Moïse par ‘son nom’ et ‘face à face’.²³¹

²³¹ Philippe Cassuto, *Spinoza et les commentateurs juifs*, p. 47.

Abraham Ibn Ezra, en su comentario a *Deuteronomio*, 34:10, remite a su explicación, en 5:4, de la expresión “פנים אל פנים”. Allí apunta algo que, juzgamos, resultará crucial para comprender la lectura de Spinoza: “cara a cara” significa “sin intermediario”, es decir, “hablar directamente con otro”, incluso si la otra persona no puede ver al hablante. Lo que ibn Ezra de manera iluminadora explicita son el elemento del *habla*, y el de la posible *no-visión* del interlocutor, ambos presentes en la exégesis de Spinoza. De hecho, Jeffrey H. Tigay les daría la razón a los dos:

This clause [ידעו פנים אל פנים] is probably elliptical, meaning “singled out by speaking to him face to face”. That God spoke to Moses face to face is stated in Exodus 33:11, which adds “as one man speaks to another,” and Numbers 12:8 stated that God spoke to Moses “mouth to mouth, plainly [lit., “(in) appearance”] and not in riddles, and he beholds the likeness of the Lord.” (...) But whereas Numbers 12:8 states that Moses actually saw God, Deuteronomy does not use “face to face” literally. (...) In Deuteronomy, then, the phrase is an idiom meaning “in person”, “directly”, “without mediation” (...) The point of the text is that Moses had the most direct contact with God of any prophet, and hence had the clearest knowledge of Him and His will.²³²

Que Spinoza, en algún grado, sienta la fórmula “פנים אל פנים” como un modismo o metáfora, se evidencia por la glosa que le anexa inmediatamente a su traducción: que por aquella expresión debemos entender “por la sola voz” (*quod quidem intelligendum est per solam vocem*), y no literalmente “cara a cara”. Sin embargo, el filósofo, esta vez, no encuentra al parecer ahí un hebraísmo; y no debe sorprendernos que no lo haga, porque es uno ya tan incorporado no solo al latín, sino también al español (*cara a cara*), al inglés (*face-to-face*) o al francés (*en face à face*), que lo naturalizamos. Su origen textual se lo debemos a la traducción de Jerónimo: *facie ad faciem*²³³. De hecho, esa idea de *presencia*, de *copresencia*, está completamente ausente en el latín clásico: podemos recorrer todas las acepciones que la entrada “facies” registra en, por

²³² Jeffrey H. Tigay, *The JPS Torah commentary. Deuteronomy*, p. 340.

²³³ Philippe Cassuto confirma esto: “(...) le français a hérité de l’expression face à face qui est directement issue de l’hébreu פנים אל פנים, panim el panim, par le biais de la Vulgate. Il ne s’agit pas d’une expression latine (...)”. En *Spinoza hébraïsant*, p. 203.

ejemplo, el *Oxford Latin Dictionary*, que no vamos a encontrar nada parecido. Esa noción de *presencia* (o *copresencia*) proviene, en efecto, del hebreo. Citamos una vez más a Jean Chevalier y Alain Gheerbrant:

Le mot face (pânîm) est toujours employé au pluriel en hébreu. La face de l'homme désigne son visage, sur lequel s'incrinvent ses pensées et ses sentiments. Est-il orienté à la lumière, il peut resplendir de clarté. La face de Dieu se rapporte à son essence. C'est pourquoi il est impossible de la contempler. (...) La vision face à face est réservée à la vie éternelle. (...) La face est le symbole d'être même de Dieu ou d'une personne humaine, dont elle est la manifestation.²³⁴

Para cerrar, cabe notar algo, no menor, en la traducción de Spinoza. El filósofo vierte la fórmula hebrea “פנים אל פנים” por una suerte de *ad litteram* que, si no fuese por los cientos de años de uso, sedimentación y naturalización en las lenguas europeas de las expresiones de *Vulgata*, debiera resultar artificial en el latín ciceroniano. Sin embargo, no es un calco de lo acontecido en aquella versión cristiana de la Biblia: donde Jerónimo traduce “facie ad faciem”, Spinoza lo hace por “de facie ad faciem”. Esa proposición “de” (*desde arriba, desde lo alto*) que encabeza la traducción no solo intensifica el *sensus* de la copresencia, sino que además traza una direccionalidad con cierta y determinada orientación: *desde* un rostro que, por posición espacial, o de autoridad, se encuentra más alto que el de aquel *a* quien habla o mira; definitivamente, entonces, *Dios conoció a Moisés*, fue Él quien le habló.

Todo esto, por supuesto, también da cuenta de *cómo* Spinoza traduce. Probablemente, la modificación grosera que de Vargas y Zozoya (y también Appuhn) introducen en su traducción, y que falsea de sobremanera el texto del tratado, haya encontrado su razón de ser en motivos de coherencia semántica; en particular, en buscar una armonización entre el pasaje de *TTP* que recién trabajamos con otros dos: I, G III 20:21 y 21: 20, en los cuales sí se afirma que Moisés *contempló* a Dios y lo *vio* cara a cara, respectivamente. Sin embargo, si hacemos caso omiso del obrar de aquellos traductores, y leemos la versión que el filósofo nos proporciona de *Deuteronomio*, 34:10, volvemos a encontrarnos con una exigencia

²³⁴ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 429.

metodológica cumplida (véase, §20): Spinoza vierte al latín el *sensus* interpretado según el enmarque de la letra hebrea, sin importar si el enunciado en cuestión resulta incoherente, incompatible con otros. Pero, entonces, ¿en dónde reside el valor de invocar y traducir un versículo lógicamente problemático? Solo (y no es poco) en sostener que Moisés, en calidad de intérprete de Dios (*Dei interpres*) no fue como los demás profetas: él, como otro gran *Dei interpres*: Spinoza, fue único.

CONCLUSIONES

SPINOZA, *SIVE* נביא



REMBRANDT, *Das Gastmahl des Belsazar* (1635)

מתנתך לך להוין ונבזביתך לאחרך הב

ברם כתבא אקרא למלכא ופשרא אהודענה:

Daniel, 5:17¹

§65. Llegó el momento de mirar hacia atrás, y de reunir los frutos de nuestro trabajo. ¿Qué provecho obtuvimos? ¿Qué sabemos ahora que antes no? ¿Qué pudimos descubrir que a su vez nos contribuya a empezar a comprender el *traducir* de Spinoza –su traducir la Biblia en *Tractatus Theologico-Politicus*?

Desde las primeras páginas de esta tesina, nos habíamos propuesto explícitamente acercarnos a una de las versiones de Spinoza menos trabajadas e, incluso, menos consideradas por los especialistas en su filosofía: el *Spinoza traductor*; y nos habíamos comprometido a hacerlo solo a través de sus versiones, es decir, de un puñado atentamente seleccionado de traducciones bíblicas, por él producidas, en *TTP*. Con nuestro trabajo queríamos, en principio, conocer *qué traduce* Spinoza cuando traduce la Biblia; *cómo traduce* cuando traduce, y también iniciarnos en la comprensión del *uso* de esas, sus traducciones, dentro del tratado. Todo ese conocimiento acarrearía, además, algunas otras consecuencias en absoluto poco estimables en vistas de un abordaje académico del filósofo.

En primer lugar, con nuestro estudio contribuiríamos a dar un paso hacia la «visibilización» del hebreo en la obra de Spinoza y, con ello, empezar a recuperar, de otros modos, otras raíces de su pensamiento. Lo que, de continuar y avanzar investigaciones futuras por ese camino

¹ “Tú puedes quedarte con tus dádivas para ti, y dar tus regalos a otros. Pero yo leeré el texto para el rey, y haré que su sentido sea conocido para él”. Traducimos de la versión directa del arameo de Lawrence M. Wills, en *The Jewish Study Bible*.

(ya inaugurado por Philippe Cassuto y, antes, tal vez también por Henry A. Wolfson), se salvaría la producción del filósofo (especialmente, en sus traducciones a lenguas modernas) de la asimilación definitiva en la empobrecedora neutralidad moderna del pretendido Hombre Universal de conocimiento también Universal –transnacional, transcultural.

En segundo lugar, con nuestro trabajo esperábamos descubrir, además, los andamiajes ontológicos y los compromisos éticos y políticos menos en las traducciones de Spinoza que en su *traducir*, entendido en calidad de *praxis* literaria.

Pasemos ahora revista a las conclusiones obtenidas en cada una de las *Muestras*, en particular –y de su conjunto, en general–, a fin de evaluar si nuestros logros respondieron (o no) a nuestras expectativas y promesas.

§66. En la *Muestra 1*, con nuestro estudio de la aplicación del método exegético espinosista sobre las versiones parciales de *Éxodo*, 24:17 y *Deuteronomio*, 4:24, en conjunción con las de *Éxodo*, 34:14 y *Deuteronomio*, 5:9, mostramos que **traducir** la Biblia, para Spinoza, se limita a conservar, a guardar, a cuidar del *sensus*: este versionar suyo se concentra menos en la equivalencia formal o expresiva que en la semántica, su *praxis* consiste en el paso *salva sensu* (no necesariamente *salva veritate*) de un enunciado a otro diferente (en otra lengua, o bien dentro de la misma). En esa *Muestra*, también, descubrimos cómo se obtiene y qué es ese *sensus*: se establece por la exégesis metódica del texto material de partida, es decir: en nuestros casos de *Muestra*, del texto bíblico en hebreo, y en el marco de los significados determinados por los usos custodiados en y por la *Judaeorum traditio incorrupta et recepta*.

A través de nuestro recorrido sobre las traducciones de Spinoza de *Isaías*, 48:16^b y de *Salmos*, 33:15, en la *Muestra 2* pudimos enfocarnos tanto en el *modus operandi*, en el **cómo** del traducir de Spinoza, como en introducirnos a los **usos** de sus traducciones en *TTP*. Respecto de

sus modos, pudimos descifrar que, en cada acto de traducción, sea de una palabra o bien de un enunciado, trabaja una «operación del *sive*»: en los mismos textos, esa operación trastoca y transforma inapelablemente los sentidos y significados dados de expresiones propias de los discursos del *vulgus* o de la tradición. La guía para nuestro análisis supimos encontrarla, como no podía ser de otra manera, en la **רוח אלהים**. Y aquella misma «operación del *sive*» sobre el caso de “לב” en *Salmos*, 33:15, nos permitió iniciarnos en la comprensión de los usos de las versiones de Spinoza dentro del tratado: el caso del corazón que aloja al alma (o al intelecto) y que es la mente que guarda la ley en la que consiste la doctrina universal de la Escritura. Así, al desandar el camino de esa exégesis de “לב” hasta los principios morales, empezamos a comprobar que la traducción bíblica del filósofo en el tratado *sirve* a los propósitos argumentales en el marco teológico-político. Esta conclusión, como ya lo indicamos *supra*, nos abre a la sospecha de que sus versiones no se presentarían, acaso, como traducciones independientes, viables *fuera de* su contexto textual de ocurrencia y producción: tal vez no gozan de una autonomía semejante; este punto queda abierto, por investigarse.

En la *Muestra 3*, sobre la base de nuestros estudios de las traducciones espinosistas de *Proverbios*, 16:22, de *Isaías*, 58:8 y de *Deuteronomio*, 34:10, también insistimos sobre el *cómo* del traducir de Spinoza —particularmente, sobre su producción o tratamiento de **hebraísmos**. Allí logramos comprender que, muy frecuentemente, el versionar de Spinoza se configura por una *praxis* doble: traducir-comentar, y que ese traducir suyo es menos *verbum pro verbo* que *sensus pro sensu* —menos literal que lingüístico o literario. De esta suerte, el filósofo se aparta de los imperativos del canon de traducción bíblica institucionalizado desde Jerónimo: Spinoza traduce la Biblia como si tradujese cualquier otro libro —cualquier otro libro, acaso, que incluya una exhortación a la obediencia, a vivir en justicia y caridad.

En esta última *Muestra*, también, reapareció la duda en torno de la autonomía de las traducciones bíblicas de Spinoza en *TTP*: la insistente práctica del filósofo de comentar sus versiones (especialmente aquellas con modismos hebreos), nos obliga a preguntarnos si ellas son independientes de la enunciación del tratado, o bien si ellas se sostienen solas, sin aquellas glosas; esto quedará también para una investigación futura.

Por supuesto, y como ya lo señalamos, hemos derivado otras varias conclusiones en nuestro recorrido por estas tres *Muestras*; algunas de ellas especialmente próximas a los vínculos entre gramática y metafísica, como las concernientes al *estado constructo* del sustantivo hebreo en la *Muestra 2* —una humilde observación a través de la cual poder reevaluar algunas expresiones latinas de Spinoza tanto en el tratado como en otras de sus obras.

Nos faltó, de más está decirlo, abordar muchísimos otros aspectos de este traducir del filósofo: por ejemplo, su *estilo* en el latín «de llegada», las razones de sus variadas formas de citar la Biblia (*versículo completo o incompleto actual*, *versículo virtual*), sus modelos de comentarios, la (im)pureza en la aplicación de su método exegético, entre muchas otras cosas. Tampoco dispusimos del espacio necesario para lograr determinar si los comentarios que Spinoza hace a sus traducciones pueden ser reducidos a operaciones del *sive* —y nos quedó por descifrar el contenido de la mentada *Judaeorum traditio incorrupta*, y los modos de acceso que el filósofo tuvo a ella. Sin embargo, entre todas estas deudas, aún persiste, con cierta independencia, la gran ausencia de algo que habíamos prometido en la introducción a esta tesina —y que recordamos en los párrafos precedentes: revalorar la quizás más olvidada entre las versiones de Spinoza —el Spinoza traductor.

§67. Spinoza metafísico, Spinoza psicólogo, Spinoza ético, Spinoza político, Spinoza físico, Spinoza teólogo, Spinoza exégeta y hebraísta, y, ahora, una vez más: *Spinoza traductor*. ¿Podemos

agregar algo, otro aspecto que a su vez unifique, en esta otra *versión de Spinoza*, todo lo que hemos concluido sobre su traducir a través de sus traducciones? ¿Hay alguna imagen que sintetice toda esa *praxis* riquísima de exégesis y versión, sin que se pierda ninguna de sus articulaciones y matices en toda su especificidad y multiplicidad?

Giorgio Agamben, en su breve y arduo ensayo “Creación y salvación”², sostiene que, en la Edad Moderna, la filosofía se constituyó en la heredera de la obra profética –obra que “ya en la esfera sagrada había sido confinada a la exégesis”³. Las condiciones históricas de este desplazamiento radical, el italiano las resume así:

Los profetas desaparecen pronto de la historia de Occidente. (...) en el interior del judaísmo operan de manera precoz fuerzas que tienden a limitar el profetismo en el ejercicio y en el tiempo. La tradición rabínica tiende así a encerrar el profetismo en un pasado ideal, que se termina con la primera destrucción del Templo en el año 587 a.C. (...) sin embargo, los mensajes celestiales [le llegan a Israel] a través de (...) la tradición oral y el trabajo de comentario y de interpretación de la Torá (...) En el mismo sentido, el cristianismo reconoce la función esencial de la profecía y, más aún, construye la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en términos proféticos. Sin embargo, desde el preciso momento en que el Mesías apareció en la Tierra y cumplió sus promesas, el profeta ya no tiene razón de ser (...) También aquí, quien de algún modo quiere vincularse con la profecía solo puede hacerlo a través de la interpretación de las Escrituras, leyéndolas de un nuevo modo o restituyéndoles su significado original perdido. Como en el judaísmo, también en el cristianismo (...) la profecía puede ejercerse sólo en la forma de la interpretación.⁴

Spinoza, en calidad de filósofo moderno, según este avanzado argumento de Agamben, habría recibido en herencia la tarea profética ya devenida en *praxis* interpretativa.

² En Giorgio Agamben, *Desnudez*, pp. 5-16.

³ Cfr. *op. cit.*, §5, p. 10.

⁴ Cfr. *op. cit.*, §1, p. 5-6.

Warren Zev Harvey también retoma, en una dirección similar a la de Agamben, la *figura* del profeta, aunque según la particular caracterización de ella en *TTP*:

In his note in the Theologico-Political Treatise on the word *nabi* (prophet), he [Spinoza] confidently distinguishes between Hebrew meaning and biblical usage: *nabi* means “translator” in Hebrew, although in the Bible it is always used in the sense of “prophet” (i.e., one who translates God’s revelations to the people).⁵

En efecto, en el contexto en el que ocurre la *Adnotatio* que Harvey invoca, el filósofo se esfuerza por mostrar, y con elementos de juicio objetivos (medibles, comprobables): los usos registrados de la *Judaeorum traditio incorrupta et recepta*, que el *נביא* (*propheta, sive interpres*) y la *נבואה* (*prophetia, sive revelatio*) se refieren a determinada generalidad: la profecía se constituye en un conocimiento cierto (*certa cognitio*) de algo; el profeta, el agente de la profecía, en quien interpreta o traduce esas cosas a quienes, por no poder tener un conocimiento cierto de ellas, las aceptan por simple fe (*mera fides*) —a quienes solo pueden creer. Solo en su uso bíblico, “*נביא*” adquiriría, según Spinoza⁶, un sentido específico: *Dei interpres*⁷, el *intérprete de Dios*, el *traductor de la divinidad*.

De esta suerte, concluimos que Spinoza, de acuerdo a su propio canon de figuras literarias en el tratado, de acuerdo a su propia interpretación y traducción, sería entonces un *נביא*, un *naví*, es decir, un *interpres*, al menos en su significación hebrea general: alguien que, entre (*inter*) dos extremos (el hebreo y el latín, por ejemplo) trafica (**pret-*) *sensus*, opera un irreversible paso *salva sensu* entre signos, entre palabras sueltas o enunciados. En efecto, en *TTP*, además de aquello

⁵ En Warren Zev Harvey, “Spinoza’s Metaphysical Hebraism”, p. 108. Harvey se refiere allí a *Adnotatio* I, en el primer capítulo de *TTP*.

⁶ Cfr. *TTP*, I, G III 15 y ss.

⁷ En latín, este sentido específico está especificado por un especificativo: el genitivo de “Deus”. Si hacemos tender aquella expresión, “*Dei interpres*”, hacia el hebreo, y recordamos y aplicamos sobre ella lo concluido en §55, *Observación 1* y *Observación 2*, este comentario filológico de Spinoza sobre “*נביא*” cobrará otras profundidades y matices.

apuntado por Harvey, en la *Adnotatio* XXVI Spinoza incluso sostiene que un *interpres vertit*, es decir, que un *traductor vierte*, que un *intérprete versiona*; si hacemos la inversa, que un *נביא traduce*.

Pero la figura del *נביא* valdría en el filósofo también por su significación bíblica específica, no solo por aquella hebrea general: Spinoza se constituye, además, en un *Dei interpres*; porque, ¿no tradujo él, a lo largo de *TTP*, las revelaciones divinas en las Sagradas Escrituras para el *vulgus* —para todos? ¿Acaso no leyó los signos y nos hizo conocer sus sentidos, como Daniel hiciera para Baltasar y sus convidados con el texto escrito en la pared? ¿No nos interpretó también en el tratado (y en *Ethica*, v.g.) los decretos de ese mismísimo Dios? Incluso lo hizo de la misma manera en que lo hiciera, miles de años antes que él, Moisés: *פנים אל פנים*, *cara a cara*, sin intermediarios: en *TTP*, Spinoza fue y es el *inter*, el *entre*; sin teología, sin predicadores, sin delirios helenísticos u onqélicos —lo hizo directamente sobre el texto a leer, a interpretar y traducir y divulgar.

Y nos arriesgamos una vez más a afirmar que en eso reside el *valor ético y político* de su traducir la Biblia, de las versiones de Spinoza: el método exegético que lo convoca y lo respalda asegura para el lego que no sabe hebreo, o para una enorme parte del vulgo que ni siquiera puede (o quiere) leer, que el *sensus* en el que se concentra la Escritura, su néctar, es *el amor al prójimo* —nos dispensa de gastarnos y enquistarnos en fantasías teológicas, en pretensiones metafísicas o científicas, y nos señala que el mensaje genuino de la Biblia no es sino el de una obediencia moral que produce la justicia y la caridad.

§68. Esta *otra* versión de Spinoza, el *Spinoza traductor*, sería entonces la de un Spinoza *נביא*: su trabajo filosófico, conceptual sobre las Escrituras, sobre el lenguaje, lo determinarían como tal. Ahora bien, y a fin de completar esta nueva identificación y síntesis, ¿en qué consiste específicamente la labor privativa de un *profeta*, según *TTP* —que no es sino el discurso de partida desde

donde, con Harvey y por el guiño de Agamben, tomamos aquella figura literaria para entender la *praxis* del filósofo de *traducir* la Biblia?

Sabemos ya que un נביא funciona como una suerte de forma vicaria, alguien que interpreta y traduce los decretos de Dios y otras *res Dei revelatae* para aquellos que solo pueden creer en ellas (*TTP*, I, G III 15 y ss) en virtud de la autoridad del intérprete y en la medida que le otorguen su fe (I, G III 16 y ss). Ahora bien, ¿qué se requiere en verdad para ser un נביא? Como Dios (se) revela por *palabras* o *figuras*, es decir, por *imágenes*, el profeta necesita, para constituirse como tal, menos de un intelecto elevado y penetrante que de una *imaginación rica y activa* (I, G III 21:20 y ss); una imaginación que, incluso, como ya habíamos indicado (véase §22, *in fine*), suele trascender los límites de lo racional —si bien sus causas se reducen siempre a algo natural e inteligible, aunque frecuentemente ignoto (I, G III 28). De ahí que la profecía (o la interpretación o traducción), al ser un producto de la imaginación, demande cada vez un *signo* que la acompañe y la garantice, dado que ella sola no implica jamás su propia certeza (II, G III 30:10).

Hasta aquí, entendemos que la figura del נביא sintetiza el *traducir* bíblico de Spinoza. Por la *Muestra 1*, no solo comprobamos que esta *praxis* del filósofo se limita a un cuidar del *sensus* en el paso de una cadena de significantes a otra —comprendimos, también, que esas cadenas y que ese *sensus*, en calidad de *concatenatio* mental, son partes propias de la imaginación antes que entidades independientes o al margen de ella. Por la *Muestra 2*, evidenciamos que en el *traducir* de Spinoza la actividad de esta imaginación resulta menos que fundamental: tanto en la elección del léxico específico y la disposición sintáctica de las versiones, o en el juego de reducciones y desplazamientos, como en cada instancia de la operación del *sive*, el ejercicio que se le exige a la imaginación se revela en términos de lo más creativos. Y, por la *Muestra 3*, comprobamos que en la producción y trato de hebraísmos, el objetivo exegético y traductológico está fijado en comunicar y hacer comprender a otros el *sensus* de las Escrituras. ¿Y qué *signum* se esgrimiría en garante

de la traducción bíblica de Spinoza? Sospechamos que no otro sino la *Judaeorum traditio incorrupta et recepta*.

Y si bien el filósofo probablemente renegaría en parte de nuestras conclusiones afirmadas desde sus propias *praxis* de traducir: especialmente porque, según él, existiría una relación inversamente proporcional entre la potencia imaginativa y la potencia intelectual⁸; lo más grave no sería que hayamos encontrado una excepción en el mismo Spinoza a su propia regla geométrica sobre las *potentiae* cognitivas humanas —más interesante, más desafiante sería emprender el estudio de otras interpretaciones, de otras traducciones, de otras versiones de Spinoza en *TTP*, y descubrir en ellas que el filósofo hubo operado allí menos como un נביא que como un *turguemán*; es decir, al modo de un rabí Yonatan ben Uziel, por ejemplo (véase §5).

Pero aquel desafío, por más tentador que se nos presente, debe ya ser emprendido en otra investigación —en una que quizás continúe esta nuestra que acaba de terminar.

§69. Una investigación futura que se conecte con esta nuestra que llega ahora a su fin, no solo podría hacerse cargo de las deudas que dejamos pendientes y enunciamos recién en §66; además deberá, a través de otras versiones de Spinoza también tomadas de *TTP*, poner a prueba las conclusiones que obtuvimos desde nuestros análisis de las tres *Muestras*, contrastarlas, y determinar hasta qué punto se corroboran o bien se refutan. La tarea es inmensa, pero, lo sabemos bien, *omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*⁹.

⁸ Cfr. *TTP*, II, G III 29:20.

⁹ En *Ethica*, V, prop. XLII, Sch.

APÉNDICE

EL CASO DE *GÉNESIS*, 1:2

The rest is chaos.

IAN MCEWAN, *Nutshell*, XX

Lo que sugerimos en §68, *in fine*, por honestidad intelectual, debemos reconocerlo: que aquella figura del מַבְיֵא o *interpretes*, aplicada a Spinoza, se desdibuja, se diluye en algunos casos muy puntuales de traducción en *TTP*. Ilustraremos esto con una nueva *Muestra: Génesis*, 1:2, y, luego de exhibir los problemas con los que este límite desafía a nuestras conclusiones recientes, daremos por finalizado nuestro escrito.

Muestra 4

Génesis, 1:2

⌘ La primera aparición de esta línea de *Génesis* en *TTP*, la encontramos en su primer capítulo:

Et Geneseos cap. 1. vers. 2. *Et ventus Dei* (sive ventus fortissimus) *movebatur super aquam*.¹

Y, luego, una segunda, en el segundo capítulo del tratado:

¹ “Y en *Génesis* cap. 1 vers. 2 y [un/el] *viento de Dios* (o bien, [un] viento fortísimo) *estaba siendo movido sobre el agua*”. Cfr. *TTP*, I, G III 24:20.

[Moses] docuit praeterea, hoc ens mundum hunc visibilem ex Chao (vide cap. 1. Gen. vers. 2.) in ordinem redegit (...)²

Y eso es lo único que hallamos en todo *TTP* de o sobre el relato bíblico de la Creación.

Lo que inmediatamente podemos inferir de lo anterior es que carecemos de una exégesis o traducción espinosistas, para decirlo de algún modo, «completas» de este celeberrimo relato hebreo. Si ampliamos la perspectiva sobre el caso, descubriremos que de esta situación textual se derivan aún más consecuencias —relevantes, por supuesto a la hora de pensar la relación que establece el filósofo con estos tipos de relato.

Únicamente dos referencias, y de un mismo versículo, en toda una obra de la cual casi en un 75% está volcada a la interpretación bíblica (como vimos, tanto en un sentido práctico-operativo como en uno teórico-metodológico), podría ya computarse no solo en un guarismo despreciable en calidad de materia prima o punto de partida para un estudio sobre esta exégesis ya incompleta —sino que, además, podría leerse como un índice o síntoma del patente desinterés del filósofo (al menos en el marco de su proyecto político) sobre estos singularísimos pasajes bíblicos.

La verificación aquella se intensifica si comparamos, cuantitativamente, la suma de estas dos referencias con las tantísimas otras, copiosas citas que el filósofo hace a lo largo del tratado de diferentes partes de *Génesis* —o del resto de la Biblia, por supuesto. Y, como si todo aquello anterior fuera poco, esta situación de miseria empírica llega a su paroxismo si leemos el texto de *Génesis*, 1:2, en el «original» hebreo que Spinoza encontraba en la Biblia de Bomberg:

² “[Moisés] enseñó además, [que] ese ente el mundo este visible del caos (véase *Génesis*, 1,2) a un orden redujo (...)”. Cfr. *TTP*, II, G III 39:10.

וְהָאֶרֶץ הָיְתָה תִּהְיוּ וְנִבְהוּ וְחָשָׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:³

Si observamos la *etnachta* (o *athnach*)⁴ debajo de “תהום”, comprenderemos que el versículo está dividido en dos partes, que suelen denominarse “a” (הָאֶרֶץ הָיְתָה תִּהְיוּ וְנִבְהוּ וְחָשָׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם) y “b” (רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם). Para quien maneje un poco de hebreo y otro de latín, no resultará difícil entender que el texto en cursiva que acompaña a la primera referencia a *Génesis*, 1:2, en *TTP* (aquella en 24:20: *et ventus fortissimus movebatur super aquam*) puede pensarse, sin mayores inconvenientes, como una traducción de la parte *b* de este versículo —y una en perfecta sintonía con nuestras conclusiones en el capítulo anterior. Sin embargo, el texto que rodea la segunda remisión a esa línea bíblica (aquella en 39:10: *Moses docuit praeterea, hoc ens mundum hunc visibilem ex Chao in ordinem redeigisse*), resulta muchísimo más problemático: ¿cómo debemos entenderlo? ¿Como una glosa, como una *parshanút* o un *midrash*? ¿O bien como una traducción *demasiado* libre? Si esto último fuera el caso, ¿de dónde toma Spinoza las nociones de Caos (*chaos*), de mundo visible (*mundus visibilis*) o de orden (*ordo*)? Pues, a simple vista, no encontramos correspondencia textual alguna de cada una ni de alguna de ellas en el fragmento hebreo al que se remite. Además, este segundo texto ¡no está en cursiva, como ocurre con el primero —y como tantísimos otros en el tratado que, en efecto, sí son sin duda traducciones! ¿Deberíamos, entonces, tal vez ensayar otro camino, y creer que aquel singular segundo texto se trata solo de un comentario, inscribible la lógica de *versionar-comentar* estudiada en la *Muestra 3*? O peor, ¿quizás debamos comprender ese segundo texto como un *tárgum* de *Génesis*, 1:2^a?

³ “Cuando la tierra había llegado a ser vacuidad y vacío y la oscuridad [era] sobre el rostro de Abismo / y un viento fortísimo revoloteaba sobre el rostro de las aguas.”

⁴ La *etnachta* o *athnach* (ֿ) en hebreo bíblico es uno de los dos acentos disyuntivos. Su función privativa es la de dividir el versículo en dos partes lógicas. Cfr. J. Weingreen, *A practical grammar for Classical Hebrew*, ch. 13, b.ii.

Observación. Respecto de aquella comprobada versión espinosista de *Génesis*, 1:2, uno de los aspectos más destacables (y, a esta altura, esperables) en ella es, nuevamente, la insistencia en el «desencanto» del mundo natural por la cual, por supuesto, se desactiva la lectura del *milagro* de la Creación habilitada por la doctrina teológico-metafísica de la *ex nihilo* (véase TTP, VI): el filósofo traduce “רוח אלהים” por “ventus fotissimus” —frente al “spiritus Dei” de Jerónimo y de Junius-Tremellius, por ejemplo (véase §56 y su *Observación*). Pero existen al menos dos cuestiones más que nos permiten reafirmar las conclusiones obtenidas en la *Muestra* 3: las versiones de Spinoza son lingüísticas antes que literales, su traducir, en palabras de Philippe Cassuto, “n’implique aucune automatisme”. En efecto, es él quien nos resume aquellos otros dos aspectos destacables en esta traducción espinosista de *Génesis*, 1:2:

Spinoza indique *super* au lieu de *super faciem*. La littéralité de *super faciem* détruit le sens de ce mot, elle érige la lettre en dogme ce que se refuse à faire Spinoza et crée un barbarisme que n’a nul lieu d’être, puisque cette expression fonctionne réellement dans la langue comme une particule (...) Spinoza traduit ce mot [מרחפת] par *movebatur*, ce qui n’est pas la traduction de la Vulgate. Par ailleurs, Ibn Ezra amène la même interprétation de ce mot (...) Cette interprétation n’est qu’une citation de Deutéronome 32,11 (...) La traduction de Spinoza rend compte de sa compréhension du mot, dans le cadre de sa compréhension de la langue.⁵

❏ Si tomamos la primera de aquellas dos alternativas, la de pensar la segunda ocurrencia de *Génesis*, 1:2, en clave de **comentario** (incluso, de un *comentario* a la primera ocurrencia de *Génesis*, 1:2 en el tratado, a su *translation proper*), y así nos disponemos a ensayar ese camino, entonces tal vez así nos arriesgaríamos a acusar al filósofo de no practicar, sobre este versículo particular y en particular, la regla fundamental de la *Scriptura sola* (véase §19): Spinoza, como tantos otros antes de él, introduciría subrepticamente en el texto de ese relato hebreo de la Creación una ontología menos de la *creatio ex nihilo* que de la *creatio ex materia prima* o *creatio ex Deo* —ambas caras a la

⁵ En *Spinoza hébraïsant*, pp. 187-189.

tradición judía⁶. Incluso, pero ahora en un registro lexical, hay en esa línea espinosista alrededor de la segunda referencia al versículo en cuestión, una probable intertextualidad con los primeros versos del primer libro de *Metamorphoses*, de Ovidio —obra a la que Spinoza, como sabemos, recurre en *TTP* (véase §20, 3, *in fine*):

In nova fert animus mutatas dicere formas
corpora; di, coeptis (nam vos mutastis et illas)
adspirate meis primaque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen!

Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum
unus erat toto naturae vultus in orbe,
quem dixere chaos: rudis indigestaque moles
nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
non bene iunctarum discordia semina rerum (...) ⁷

Si optásemos por la segunda de aquellas alternativas, la de una *expansión* al estilo de un **tárgum**, la situación no deviene más promisorio: el filósofo operaría allí, sobre *Génesis*, 1:2, como una suerte de *turquemán*, al producir un texto similar a esas fantasiosas traducciones al arameo de rabí Yonatan ben Usiel que el mismísimo Spinoza tanto critica (véase §5).

En fin, cualquiera de estas dos últimas alternativas por la que optemos: la del comentario teológico-literario o la del micro *tárgum* «latino espinosista», horadará nuestra propuesta de pensar al Spinoza traductor como un נביא o *Dei interpres*. Ahora bien, ¿reviste de alguna importancia

⁶ Cfr. Daniel Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias*, pp. 430-431.

⁷ Ovidio, *Metamorphoses*, I, 1-9.

teológico-política la interpretación de *Génesis*, 1:2? O, quizás en términos más amplios: ¿comportó (o comporta) algún tipo de relevancia lo que Spinoza pensara de este relato hebreo de la Creación –o, a fin de cuentas, de la noción de Creación *per se*?

Observación. Los vínculos que Spinoza suele establecer con el primer libro de la Biblia en *TTP* resultan tan sugestivos como, por supuesto, intrigantes. En general, *Génesis* se cuenta entre los volúmenes Sagrados que en el tratado el filósofo más traduce al latín o comenta o refiere, pero que menos cita en hebreo; y, en particular, en lo que concierne al pasaje que nos convoca ahora en calidad de *Muestra: Génesis*, 1:2, de él Spinoza arriesga interpretaciones que aún hoy se consideran demasiado poco ortodoxas, tanto en el judaísmo como en para el dogma cristiano.

Probablemente resalte el caso de la fórmula “רוח אלהים” (*Gn.* 1:2): como señalamos, Spinoza propone comprenderla (véase *TTP*, I, G III 24:20) como “ventus fortissimus” en lugar del tradicional “Spiritus Dei” o del más terrenal “ventus Dei” –es decir, como vimos en la *Muestra 2*, interpreta el estado constructo en aquella expresión hebrea en calidad de superlativo. Se descarta de manera radical así la posibilidad de leer tanto “Deus” en “אלהים” como de “Spiritus” en “רוח”. Sin embargo, la otra lectura suya sobre esta segunda línea de la Biblia, puesta en contexto histórico, resulta incluso más extrema.

Recordemos que, al invocar *Génesis*, 1:2 por segunda vez en el tratado (II, G III 39:15), Spinoza escribe:

[Moses] docuit praeterea, hoc ens mundum hunc visibilem ex Chao (vide cap. 1. Gen. vers. 2.) in ordinem rede-
degisse (...)

De acuerdo con esta línea, Spinoza leería en el versículo 2 de *Génesis* 1, una producción del universo que resulta menos de una *creación de la nada* que de una *ordenación* o limitación: el mundo “visible” sería así la consecuencia o producto de un proceso que da con su materia prima en una suerte de caótica anterior.

Exploremos brevemente el modo en el que funciona esta peculiarísima exégesis, y las posibles bases sobre las cuales el filósofo le comunicaría legitimidad.

En progresión lineal, lo primero que parece estar haciendo Spinoza aquí es interpretar el grupo “את השמים ואת הארץ” (*Gn.* 1:1) como una suerte de *merismo*: la enumeración de las partes de un todo a fin de, en efecto, referirse a ese todo como completo; “הארץ” y “השמים”, intensificadas por el marcador del objeto directo definido “את”⁸, referirían a todas y cada una de las partes componentes de aquello que Spinoza denomina “mundus visibilis”. No parece difícil encontrar en Abraham Ibn Ezra un antecedente de la exegética que desemboca en esta particular denominación; aunque sí, en Rashí⁹.

En segundo lugar, podríamos preguntarnos: ¿de dónde toma Spinoza ese caos (*chaos*) desde el cual, según él, Dios¹⁰ habría hecho proceder el mundo visible? Si bien ya damos con lecturas próximas a una *creatio ex materia prima* de este tipo tanto en *Sefer Yetzirah* como en *Genesis Rabbah*, ¿existe una base textual en *Génesis* para sostenerla? Resulta relativamente evidente que el filósofo ahora versiona el grupo “תהו ובהו” (*Gn.* 1:2) por “chaos”, es decir, comprende esa expresión como el nombre de alguna masa que es confusa o amorfa respecto de la configuración del mundo visible –posterior, lógica o cronológicamente, a ella. Para sostener esto con fundamentos gramaticales, Spinoza precisa interpretar “תהו ובהו” en

⁸ Y sin *maqeph*! El marcador de objeto directo definido “את” puede ser empleado con *maqeph* (“את-”) o sin él. Si bien el grueso de las gramáticas sostiene que no existe un criterio único e indubitable para comprender por qué en las Sagradas Escrituras en ocasiones se opta por un uso del “את” y, en otras, por el otro, Barry Bandstra afirma que cuando este marcador ocurre con independencia del *maqeph*, el texto se orienta a intensificar lo determinado y único del referente del sustantivo definido en cuestión (como cuando en inglés se antepone o pospone la construcción “the one and the only”. Cfr. *Genesis 1-11. A handbook on the Hebrew text*, pp. 43-46.

⁹ La expresión “mundus visibilis” empleada como el nombre de la totalidad de lo creado, ya sea parcial o bien completa, puede ser rastreada hasta, al menos, las platonizaciones cristianizantes de Agustín. Cfr. *De civitate Dei*, XIV.

¹⁰ Notemos que Spinoza, en el pasaje citado, en lugar de “Deus” escribe “ens”. Por supuesto, esto podría ser interpretado no como un desliz y menos como una elipsis, sino como una simple sustitución sinonímica *salva sensu*. Sin embargo, no es excesivo señalar en relación a esto que en una de sus primeras cartas a Oldenburg (cfr. *Epistolae*, II, G IV:7), Spinoza utiliza “Ens” como un equivalente de “substantia”. Pierre Macherey da, además, con un vínculo entre esta sinonimia y la definición de Dios en *Ethica*, I: “Dans la *Lettre II* à Oldenburg, qui date de 1661, et correspond aux premiers essais de rédaction de l’*Ethique*, Spinoza, qui utilise alors le terme *Ens* comme strict équivalent de *substantia*, ne démêle pas encore les deux versants de cette définition. Il écrit à propos de Dieu : « Je le définis comme Être consistant d’infinis attributs dont chacun est infini ou suprêmement parfait en son genre » (*quem definio esse Ens constans infinitis attributis quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere*). Cette phrase ramasse les deux aspects de la nature divine détaillés par la définition 6 selon laquelle cette nature est d’une part « Être absolument infini » et d’autre part « substance consistant en d’infinis attributs » (...)” Pierre Macherey, *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La première partie, la nature de choses*, p.47, n.2.

calidad de *grupo nominal*: dos sustantivos cuyas significaciones están tan estrecha e íntimamente vinculadas entre ellas, aparecen coordinados de manera tal, que componen un solo nombre de una sola y misma cosa. (En esta línea de lectura, Abraham Ibn Ezra llega a sostener que “בהו” y “תהו” son, en efecto, sinónimos.) El pivote sintáctico que le habilitaría al filósofo pasar de un *dos* cuantitativo (“בהו” y “תהו”) a un *uno* intensivo (“chaos”) debería ser al menos un eco de aquello que motiva la clásica vocalización masorética de la partícula “ו” en esta construcción: según el *textus receptus*, en lugar de aparecer con *sh’va* (ו), en estas fórmulas la “ו” lo hace con *qamatz* (וָ)¹¹; y ese no es sino el modo de montar en el hebreo bíblico esta clase de grupos –es decir, a partir de una interpretación semántica de la sintaxis.

Por último, queda por pensar la elección del verbo “redigère” (*reducir, hacer pasar a, convertir en*) para describir el paso del caos al mundo visible. ¿Está versionando aquí Spinoza el “ברא” de *Génesis*, 1:1 –esa palabra tradicionalmente traducida al español por “creó”? Conocemos al menos dos ocurrencias explícitas de “ברא” en *TTP*: una, en I, G III 25; y, otra, en III, GIII 54. En ambas Spinoza vierte la palabra por el verbo latino “crear”, pero ninguna de esas dos instancias lo hace al traducir o interpretar un fragmento de *Génesis*: la primera corresponde a *Salmos*, 51:12-13, y, la segunda, a *Éxodo*, 34:10. No obstante esto último, insistimos en preguntar: ¿puede pensarse “redigère” como una suerte de traducción del célebre “ברא” en el primer versículo de *Génesis*? De ser en efecto así, encontraríamos entonces más evidencia para sostener que Spinoza se comprometería allí con un tipo de *creatio* particular –una en extremo diferente a aquella *ex nihilo* que tradicionalmente teólogos y fieles encuentran en esos primeros versículos.

Revisemos la posición hermenéutica de un posible precursor de este Spinoza «anti ex nihilista». Abraham Ibn Ezra, en su comentario a *Génesis*, 1:1, sostiene que “ברא” debe ser interpretado en calidad de verbo (un *Qal qatal*, 3^{era} persona del singular, masculino, en efecto), y que su significado no se encuentra en absoluto en el mentado por “crear de la nada”, sino que, en realidad, aquél es “definir”, “limitar”, “trazar una línea o una frontera”. A fin de justificar su corrección, ensaya un juego etimológico que abandona, como es harto usual en él, en una suerte de mistificación.

¹¹ Cfr., de J. Weingreen, *op. cit.*, ch. 21, §7. Otro ejemplo bíblico típico de esta construcción es “טוב ורע”, en la historia del fruto prohibido.

Ya en nuestros días, acaso aquella «intuición» de Ibn Ezra encuentre respaldo científico en los estudios de John H. Walton:

(...) creation accounts in the ancient world characteristically showed interest in the functional level rather than the material level. Furthermore (...) the ancient world defined existence in terms of having a function in an ordered system. This functional ontology indicated that the line between existence and nonexistence was functional, not material. (...) If the Israelites understood the word *bārā* to convey creation in functional terms, then that is the most “literal” understanding that we can achieve.¹²

De esta suerte, no resulta en absoluto imposible sostener que Spinoza esté pensando en “ברא” a la hora de escribir “redegisse”: daría así cuenta de una *creatio* constituida fundamentalmente por una producción (trans)formadora, limitadora, ordenadora –negaría a su vez, y por completo, una *creatio ex nihilo*, según la cual el mundo visible encuentra su *origen* en la nada, aunque su *causa* en un Dios que lo trasciende¹³.

Notemos, al pasar, que todas aquellas implicaciones ontológicas –y, en particular, las últimas– nacidas de esta peculiar exégesis bíblica espinosista, si bien no se identifican punto por punto con la metafísica del *Deus, sive Natura* de *Ethica*, sí son, en efecto, perfectamente compatibles con ella. Es decir, quizás Spinoza encuentra en esta línea de Génesis, nuevas verdades metafísicas enunciadas por los hebreos, y quepa incluirlas entre aquellas que enlistamos en §55, *Observación 2*¹⁴.

¹² John H. Walton, *The lost world of Genesis one*, pp. 37 y 44.

¹³ Otra alternativa, tal vez la más potable y potente, es apostar a que Spinoza no está pensando en “ברא” cuando escribe “redegisse” –porque, para él, el “ברא” en *Gn.* 1:1 no sería un verbo, sino un infinitivo en función sustantiva constructa. La vocalización que le da a la expresión “ברא אלהים” en los ejemplos hacia el final del capítulo VIII de *Compendium*, sugeriría la posibilidad y viabilidad de este camino –y no solo eso: acercaría la exégesis de Spinoza a la clásica de Rashí mencionada en el capítulo I de esta tesina.

¹⁴ *Deus, sive Natura*, sostiene una metafísica según la cual Dios produce todo necesariamente y determina así también la existencia y el obrar de cada cosa; una metafísica de acuerdo a la que Él es inmanente al mundo, sus producciones son y se conciben por Él, etc. Por eso suele traducirse aquella fórmula de la «operación del *sive*» así: “Dios, es decir, la Naturaleza”. No faltará quien pretenda acercar esta “reconstruida” interpretación espinosista de *Génesis* 1, a los juegos cabalísticos de Jacob ben Asher –más conocido como Ba’al HaTurim (1269-1343). Pues el nombre con el cual se designa a la divinidad en este primer relato de la creación es “אלהים”. Según Spinoza (*TTP*, XIII, G III 169), esa designación no significaría otra cosa que “potente” (*potens*), es decir, señalaría no un aspecto de la esencia divina, sino solo un propio de Dios: un nombre que conviene a Dios solo en cuanto se lo considera en relación a las cosas por Él mismo creadas o a través de las cuales Él mismo se manifiesta (*quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur, vel per ipsas manifestatur*); designación que resuena, por ejemplo, en *Ethica*, I, prop. XXXIV. Ahora bien, Ba’al HaTurim, en su comentario a *Génesis*, que data de principios del siglo XIV, apunta que la *gematria* (el valor

Creemos que este recorrido que, con estas intervenciones, proponemos emprender, resulta promisorio en una dirección muy particular: nos permitiría empezar a comprender a Spinoza dentro de una tradición de «lectura» (acaso aquella de la *Judaeorum traditio incorrupta*), y nos evitaría limitarnos, enquistarnos, en la búsqueda exclusiva de las «fuentes escritas» o bien de las «fuentes orales» de su pensar (véase §§36 & 42).

λ En el capítulo I de nuestra tesina (véase §13, *Observación*), exhibimos algunos elementos que nos permitirían juzgar cuán importante es la interpretación (y la traducción) de los primeros versículos de *Génesis* para las tradiciones judías y cristianas. Esa evidencia ya puede oficiar de horizonte o marco para la pregunta que recién esgrimimos: ¿qué peso específico puede comportar la lectura espinosista de la Creación?

La posición que Spinoza sostuvo respecto de la cuestión de la Creación resultó, desde muy temprano en su vida y en su producción, en una bastante distintiva —e, incluso, en una bien escandalosa y, para su persona física, de peligrosas consecuencias individuales, de conflictivas repercusiones sociales y políticas, porque ofició, entre otras cosas, de justificación para acusarlo de *ateísmo* (véase §17, *Observación*).

Cuando por octubre de 1661, Heinrich Oldenburg le solicita a Spinoza (*Epistolae*, V, G IV:15) una instrucción profunda sobre el origen verdadero y primero de las cosas (*de verâ, & primâ rerum origine*), el filósofo, en su respuesta (*Epistolae*, VI, G IV:36), se muestra reticente a publicar cualquier enunciado al respecto. Si bien Spinoza le cuenta a su amigo alemán que se encuentra en el proceso de redacción y revisión de una obra en torno a ese tema, y sobre la enmienda del intelecto (*de hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui, in cujus*

numérico cabalístico) de “אלהים” coincide exactamente con la cifra de “הטבע” —es decir, que el valor numérico de la palabra hebrea correspondiente a “la naturaleza”; ese valor sería 86, o 14, o 5. Cfr. Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, pp. 48 y 102. Véase, también, la nota 96 en el capítulo V de este trabajo.

descriptione, et emendatione occupatus sum), también le comunica que no cree conveniente dar a conocer todavía esos pensamientos suyos, porque teme de los ataques de los teólogos de la época, movidos siempre por el odio y el arrebato (*timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio, in me, qui rixas prorsus horreo, invehantur*).

No obstante, el filósofo le adelanta a Oldenburg algo, acaso aquellas de sus tesis más inconvenientes en la arena de cualquier teología o metafísica confesional en torno de la Creación:

1. que aquello que los predicadores afirman en calidad de atributos divinos son, en efecto, creaturas (quienes hayamos leído *Ethica*, podremos adivinar que aquí Spinoza se refiere de manera oblicua al *intelecto* y a la *voluntad* divinos¹⁵); y viceversa: que aquello que los predicadores asumen como creaturas son, en realidad, atributos de Dios (aquí tenemos derecho a sospechar que está hablando del Pensamiento y de la Extensión¹⁶);
2. que Dios no está separado de la naturaleza tanto como (*non ita*) los teólogos siempre, hasta su época, sostuvieron (con probabilidad, esté pensando en este lugar ya en cierta inmanencia de Dios respecto del mundo¹⁷).

Observemos que disponemos aquí de dos tesis cruciales para pensar una interpretación espinozista de la Creación: (1.) sobre la *naturaleza* de Dios, y (2.) sobre la *relación* de Dios con el mundo creado; tesis, a su vez, harto disidentes de acuerdo a una teología o un credo judíos o cristianos. De ahí que Susan James explique así aquel temor de Spinoza por las reacciones de Iglesia reformada y sus teólogos:

¹⁵ Cfr. *Ethica*, I, prop. XXXI & prop. XXXII, cor. II.

¹⁶ Cfr. *op. cit.*, II, prop. I & prop. II.

¹⁷ Cfr. *op. cit.*, I, prop. XV & prop. XVIII.

Since the Calvinist theologians could be extremely harsh, it is easy to understand why Spinoza might have preferred to avoid their mixture of philosophical and personal abuse (...) Both in his *Appendix containing Metaphysical Thoughts*, and in the *Short Treatise*, Spinoza makes claims about God that are, from a Calvinist point of view, more heterodox than any expressed by Descartes. He could therefore expect to be challeged. In addition, the political situation was becoming more dangerous. De Witt's authority was waning (...) [i]n these circumstances De Witt's government could no longer be counted to protect Cartesians and religious nonconformists from the theologians, so that people such as Spinoza and his friends were more vulnerable than before.¹⁸

Y arriesga que las más cismáticas de esas declaraciones de Spinoza fueron aquellas vinculadas, por oposición, a los dogmas creacionistas:

Probably the most significant of these was the suggestion that all things exist necessarily, which would entail that God did not create the world by freely choosing something contingent.¹⁹

En un intento de rastrear esta heterodoxia aún más atrás en el tiempo de la vida del filósofo, Steven Nadler, por su parte, señala la posibilidad de que la doctrina espinosista de la producción divina y necesaria del mundo haya sido una de las «herejías» o «blasfemias» que motivaron el particular *chérem* que, como sabemos, desde 1656 pesa sobre Spinoza:

(...) God [according to Spinoza] is not a transcendent creator, that is, a being who spontaneously causes a world distinct from himself to come into being by producing it out of nothing. More importantly to the Jewish mind, Spinoza's conception of God strikes right at the core of the account of creation in Genesis (*Beresbit*, 'In the beginning . . .'), according to which God purposively brings order out of *tohu v'vohu*, chaos. Spinoza's God is the cause of all things, but only because all things follow causally and necessarily from the divine natures—that is, from Nature itself.²⁰

¹⁸ Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, pp. 11-12.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 11, n. 18.

²⁰ Steven Nadler, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish mind*, pp. 34-35.

Casi catorce años después del *chérem* y casi diez de aquel intercambio epistolar con Oldenburg, se publica *Tractatus Theologico-Politicus*. El primer gran ataque escrito en Holanda contra la obra estuvo a cargo del doctor Lambert von Velthuysen en una extensísima carta de 1671 a Jacob Ostens (*Epistolae*, XLII, G IV:207 y ss). Allí se sostiene que, en su tratado, Spinoza enseña un ateísmo puro (*merum Atheismum docere*, 218, *in fine*); y parece ser que la tesis fundamental de esta agitada y herética instrucción se encuentra en la negación de la distancia entre Dios creador y la naturaleza creada, en la sustitución de la creación por una suerte de emanación²¹. Cuatro años después de esto, Oldenburg (*Epistolae*, LXXI, G IV:304) le resume a Spinoza las tres principales objeciones «populares» contra *TTP*; no sin sorpresa, la primera corresponde a la identificación entre Dios y la naturaleza.

7 Ahora bien, avanzar por este camino onto-teológico sobre *Génesis*, 1:2, si bien resulta más que enriquecedor y estimulante, con seguridad nos aleja de nuestro propósito original en esta tesina, y de este *Apéndice*, pues nos arroja de lleno a un terreno más metafísico o teológico antes que conducirnos por uno más puramente exegético. De ahí que juzguemos que esta nueva *Muestra*, junto con todos los aspectos no abordados en nuestro trabajo (*véase* §66, *in fine*), deba ser retomada en una próxima investigación.

²¹ Leemos en *Epistolae*, XLII, G IV:208: *Deum agnoscit eumque Universi opificem, atque conditorem esse profitetur: Sed formam, speciem, ordinem mundi planè necessarium statuit, aequè ac Dei naturam, & aeternas veritates, quas extra Dei arbitrium constitutas esse vult: ideò etiam disertè pronunciat, omnia indomitâ necessitate, fatoque inevitabili evenire. (...) Aut quae expectatio praemii, aut poenae, quando fato omnia adscribuntur, & inevitabili necessitate omnia à Deo emanare statuitur, vel potiùs, quando totum hoc universum Deum esse statuit? Nam vereor ne noster auctor non admodùm alienus sit ab illâ sententiâ: saltem non longè discrepant, statuere omnia necessario à Dei naturâ emanare, & Universum ipsum Deum esse.*

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de la obra de Spinoza sobre las que hemos trabajado

de SPINOZA, BARUCH, *Opera*, 4 volúmenes, al cuidado de Carl Gebhardt, Carl Winters
Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925. Esta colección incluye *Tractatus Theo-
logico-Politicus*.

Principales traducciones de la obra de Spinoza que hemos consultado

SPINOZA, BARUCH, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de
Atilano Domínguez, Alianza editorial, Madrid, 1986.

SPINOZA, BARUCH, *Theological-Political Treatise*, traducción, notas, índice y glosario de Ma-
rin D. Yaffe, Focus Publishing, Newbury-port, 2004.

SPINOZA, BARUCH, *Œuvres II. Traité théologique-politique*, traducción y notas de Charles Ap-
puhn, Garnier-Flammarion, París, 1965.

SPINOZA, BARUCH, *Abrégé de Grammaire Hébraïque*, traducción, introducción y notas de
Joël Askénazi y Jocelyne Askénazi-Gerson, Vrin, París, 2006 (2^{da} reimpresión).

SPINOZA, BARUCH, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, traducción, introducción y notas
de Guadalupe González Diéguez, Editorial Trotta, Madrid, 2005.

de SPINOZA, BARUCH, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, introducción y
notas de Vidal Peña, Ediciones Orbis, Buenos Aires, 1983.

SPINOZA, BARUCH, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Atilano
Domínguez, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

SPINOZA, BARUCH, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi; revisión de la traducción de Jimena Palacios, Editorial Colihue, Buenos Aires, 2022.

Obras en la biblioteca personal de Spinoza¹ que hemos consultado

Biblia Hebraica, edición a cargo de Daniel Bomberg, Venecia, 1524-1525.

Biblia sacra, traducción al latín del *Antiguo Testamento* de I. Tremellius y Fr. Junius, y del *Nuevo Testamento* de Teodoro de Beza, Hanoviae, Cl. Schleichius, 1618.

BUXTORF, JOHANNES, *Thesaurus grammaticus linguae sanetae hebraeae*, Basilea, L. Regis, 1629 (4^{ta} edición).

Ediciones y traducciones modernas de la Biblia que hemos consultado

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997 (5^{ta} edición).

The Jewish Study Bible, Oxford University Press, New York, 2015 (2^{da} edición).

The Rubin JPS Miqra'ot Gedolot, cinco volúmenes, edición a cargo de Michael Carasik, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2018.

The Pentateuch and the Haftorahs, traducción y notas de J. H. Hertz, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2018.

La Bible de Jérusalem, varios traductores, Éditions Desclée de Brouwer, París, 1988.

Biblia de Jerusalén, varios traductores, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

El libro del Pueblo de Dios, edición a cargo de Armando J. Levoratti y Alfredo B. Trusso, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1981.

¹ Según la lista e inventario confeccionados por el notario público Willem van den Hove, el 2 de marzo de 1677.

Bibliografía general empleada a lo largo de nuestra investigación

- AA.VV., *Encyclopedia Judaica* (editada por Fred Skolnik), veintidós tomos, Thomson Gale-Keter Publishing House, U.S.A., 2006 (2^{da} edición).
- ALLISON, HENRY E., *Benedict de Spinoza: an introduction*, Yale University Press, New Haven & London, 1987.
- ALQUIÉ, FERDINAND, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, París, 1998.
- ARNOLD, BILL T., Y CHOI, JOHN H., *A guide to biblical Hebrew syntax*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- AUVRAY, PAUL, *L'hébreu biblique*, Desclée de Brouwer, París, 1961.
- BAYRAKDAR, MEHMET, “Spinoza as the translator of *Hayy Ibn Yaqdhān*”, en *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, vol. 3, 2013.
- BENNETT, JONATHAN, *A study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianápolis, 1987.
- BIRNBAUM, PHILIP, *A book of Jewish concepts*, Hebrew Publishing Co., New York, 1964.
- BOVE, LAURENT, “La théorie du langage chez Spinoza”, en *L'Enseignement philosophique*, 4, Paris, marzo-abril 1991.
- BRETTLER, MARC ZVI, “Torah”, en *The Jewish Study Bible*, pp. 1-6.
- BUXTORF, JOHNNES, *Lexicon Hebraicum et chaldaicum*, 1607.
- CANO, MA. FERNANDA, *Configuraciones. Un estudio sobre las figuras retóricas*, Cántaro, Buenos Aires, 2000.
- CASUTTO, PHILIPPE, *Spinoza et le commentateurs juifs. Commentaire Biblique au Première Chapitre du Tractatus Theologico-Politicus de Spinoza*, Publications de l'Université de Provence, Provence, 1998.

- CASUTTO, PHILIPPE, *Spinoza hébraisant: l'hébreu dans le "Tractatus theologico-politicus" et le "Compendium grammatices linguae hebraeae"*, Peeters, París-Louvain, 1999.
- CHEVALIER, JEAN, Y GHEERBRANT, ALAIN, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont-Jupiter, París, 1991 (12^{ma} reimpresión revisada y corregida).
- COHEN, ERAN, "Attributes in Biblical Hebrew", en *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics Online*, en Brill.com, 2012.
- COLERUS, JEAN N., *La vie de Benoît de Spinoza*, Culture Commune, París, 2013.
- COLLINS, JOHN, *Génesis, 1-4*, P&R Publishing, New Jersey, 2006.
- COLODENCO, DANIEL, *Génesis. El origen de las diferencias*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2006.
- COPI, IRVING, Y COHEN, CARL, *Introduction to logic*, Prentice Hall International Paperback Editions, New Jersey, 1990.
- DELBOS, VICTOR, *Le spinozisme*, Société française d'imprimerie et de librairie, París, 1916.
- DELEUZE, GILLES, "Spinoza et les trois Éthiques", en *Critique et clinique*, Les Édition de Minuit, Paris, 1993, pp. 172-187.
- DELEUZE, GILLES, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Édition de Minuit, Paris, 1968.
- DELEUZE, GILLES, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Édition de Minuit, Paris, 2003.
- DOMÍNGUEZ, ATILANO, *Biografías de Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- DUJOVNE, LEÓN, *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*, en dos volúmenes, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2015.
- GREENSPOON, LEONARD J., "Jewish translations of the Bible", en *The Jewish Study Bible*, pp. 2091-2106.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, EMILIA, *Lexicon Spinozanum*, 2 tomos, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.

- GRUNTFEST, JACOB, “Spinoza as a Linguist”, en *Israel Oriental Studies*, 9, Países Bajos, 1979, pp. 103-128.
- GUÉROULT, MARTIAL, *Spinoza, I-Dieu*, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- GUÉROULT, MARTIAL, *Spinoza, II-L’âme*, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- HACKING, IAN, *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- HARVEY, WARREN ZEV, “Spinoza’s Metaphysical Hebraism” en *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy* (editado por Heidi M. Ravven y Lenn E. Goodman), State University of New York Press, New York, 2002, pp. 107-114.
- HOLLADAY, WILLIAM L., *A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill-Eerdmans, Leiden, 1971.
- IBN EZRA, ABRAHAM, *Sefer Moznayim*, introducción, edición crítica del texto hebreo, y versión castellada de Lorenzo Jiménez Patón (revisada, completada y reelaborada por Ángel Sáenz-Badillos), Ediciones El Almendro, Córdoba, 2002.
- JAKOBSON, ROMAN, “On linguistic aspects of translation”, en *On translation* (editado por Reuben Arthur Brower), Harvard University Press, Massachussets, 1959, pp. 232-239.
- JAMES, SUSAN, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics*, Oxford Univertisy Press, New York, 2012.
- JOÜON, P. Y MURAOKA, T., *A grammar of biblical Hebrew*, Gregorian and Biblical Press, Roma, 2011 (tercera reimpresión de la segunda edición, con correcciones).
- KAJANTO, IIRO, “Spinoza’s Latinity”, en *Spinoza to the letter. Studies in words, texts and books* (editado por Fokke Akkerman y Piet Steenbakkers), Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 35-54.

- KAUTZSCH, EMIL, *Gesenius' Hebrew Grammar* (segunda edición a cargo de A. J. Cowley), Oxford University Press, New York, 2009.
- LAGRÉE, JACQUELINE, “La citation dans le *Traité Theologico-Politique*”, en *Spinoza to the letter. Studies in words, texts and books*, pp. 107-124.
- LEVENE, NANCY, *Spinoza's Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- MACHEREY, PIERRE, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. Le première partie, la nature de choses*, PUF, París, 1998.
- MAGNAVACCA, SILVIA, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.
- MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, edición preparada por David Gozalo Maeso, Editorial Nacional, Madrid, 1983.
- MATHIEU-COLAS, MICHEL, *Les mots à trait d'union*, Didier Erudition, Paris, 1994.
- MESCHONNIC, HENRI, *La rime et la vie*, Folio, Paris, 2006.
- MESCHONNIC, HENRI, *Spinoza poesía del pensamiento*, traducción de Hugo Savino, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2015.
- MONTAG, WARREN, “Interjecting empty spaces”, en *Spinoza Now* (editado por Dimitris Vardoulakis), University of Minnesota Press, London, 2011, pp. 161-178.
- 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 (5^{ta} 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.
- NADLER, STEVEN, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish mind*, Oxford University Press, New York, 2001.
- NIEUVIARTS, JACQUES, Y BILLON, GÉRARD, *Traducir la Biblia*, traducción de Gérard Billon, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2013.
- PARKINSON, G. H. R., "Language and knowledge in Spinoza", en *Spinoza. A collection of critical essays* (editado por Marjorie Grene), Anchor Press-Doubleday, New York, 1973, pp. 73-100.
- PARKINSON, G. H. R., *Spinoza's Ethics*, Everyman Press, London, 1993 (reimpresión revisada).
- POPKIN, RICHARD H., *Spinoza*, Oneworld Publications, London, 2004.
- 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.
- REYNOLDS, MATTHEW, *Translation*, Oxford University Press, Hampshire, 2016.
- RICŒUR, PAUL, *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*, Texas Christian University Press, Texas, 1976.
- SARNA, NAHUM M., *The JPS Torah commentary. Exodus*, The Jewish Publication Society, New York, 1989.
- SARNA, NAHUM M., *The JPS Torah commentary. Genesis*, The Jewish Publication Society, New York, 1989.
- SARNA, NAHUM M., *Understanding Genesis*, Schoken Books, New York, 1970.

- SAVAN, DAVID, “Spinoza and language”, en *Spinoza. A collection of critical essays* (editado por Marjorie Grene), Anchor Press-Doubleday, New York, 1973, pp. 60-72.
- SCHECHTER, SOLOMON, *Studies in Judaism. First Series*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1911.
- SOMMER, BENJAMIN D., “Isaiah”, en *The Jewish Study Bible*, pp. 763-766.
- STEENBAKKERS, PIET, “The text of Spinoza’s *Tractatus theologico-politicus*” en *Spinoza’s Theological-Political Treatise: A Critical Guide* (editado por Yitzhak Y. Melamed & Michael A. Rosenthal), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 29-40.
- STEINER, GEORGE, *After Babel. Aspects of language and translation*, Oxford University Press, London, 1975.
- STEINER, GEORGE, *Pasión intacta*, traducción de Menchu Gutiérrez y Encarna Castejón, Ediciones Siruela, Madrid, 1997.
- STRAUSS, LEO, *Persecution and the art of writing*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- 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.
- VINCIGUERRA, LORENZO, *La semiótica de Spinoza*, traducción de Fernando Venturi, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2020.
- VITALE, ALEJANDRA, *El estudio de los signos. Peirce y Saussure*, EUDEBA, Buenos Aires, 2002.

WEINGREEN, JACOB, *A practical grammar for classical Hebrew*, Oxford University Press, London, 1967 (3^{era} reimpresión).

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.

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Jimena Solé, por muchísimas cosas, por supuesto, pero especialmente por la profunda confianza y el apoyo insustituible. Sin estos tiempo y espacio académicos, por mí tantísimas veces demorados o postergados, y sin esta libertad, el presente trabajo hubiera quedado solo en notas sueltas en tinta de birome negra o roja o azul, en arrebatadas ideaciones insomnes.

A Néstor Macías, por la escucha atenta, por la palabra sabia. No conozco otra persona que crea y argumente tan espontáneamente que mis entusiasmos incipientes, recurrentes o enquistados puedan convertirse en proyectos reales e, incluso, promisorios.

A Marco Maiulini, por siempre estar por ahí, por aquí.

A Florencia Burgos, por todo lo demás.

F.M.

Octubre de 2022.