



**Universitat de les  
Illes Balears**

Facultat de Filosofia i Lletres

**Memòria del Treball de Fi de Grau**

# Análisis del carácter no-ontológico del mal en Spinoza

Àngel Vicens Serantes

**Grau de Filosofia**

Any acadèmic 2018-19

DNI de l'alumne: 45610648S

Treball tutelat per Miguel Antonio Beltrán Munar  
Departament de Filosofia i Treball Social

S'autoritza la Universitat a incloure aquest treball en el Repositori  
Institucional per a la seva consulta en accés obert i difusió en línia,  
amb finalitats exclusivament acadèmiques i d'investigació

Autor		Tutor	
Sí	No	Sí	No
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Paraules clau del treball:  
Spinoza, Yahveh, pecado, negación, ontología

## **ÍNDICE**

### 1. Introducción

## **PRIMERA PARTE: SOBRE EL SIGNIFICADO DE YWHW Y DIOS-SUBSTANCIA**

### 1. El nombre propio de Dios en Éxodo 3.14

#### 1.1. El significado de YWHW según la interpretación ontológica

#### 1.2. “Ehyeh asher ehyeh”. Una exégesis actual

### 2. Dios en la *Ética*

#### 2.1. Sobre el carácter modal de la existencia de Dios

#### 2.2. ¿Qué es Dios? Una refutación a la interpretación de Nadler

### 3. Conclusiones

## **SEGUNDA PARTE: SOBRE LA POSIBILIDAD DEL MAL**

### 1. Las cartas del mal

#### 1.1. Crear y conservar

#### 1.2. El mal en sentido de negación

### 2. Origen de las incompatibilidades entre Spinoza y Blijenbergh

#### 2.1. La figura de Dios y el papel de las Sagradas Escrituras

#### 2.2. Voluntad y entendimiento

### 3. Conclusiones

### Referencias bibliográficas

## 1. INTRODUCCIÓN

En esta Memoria del Trabajo Final de Grado se presentan los resultados de la investigación llevada a cabo alrededor de la consideración del mal de Spinoza. La tesis que mantiene acerca del mal es probablemente una de las más polémicas y contraintuitivas de la obra del filósofo. La controversia, lejos de haberse quedado en el siglo XVII, sigue suscitando paradojas difíciles de reconciliar con la idea que algunos pueden mantener del concepto de Dios. ¿Cómo puede Dios, siendo causa inmanente de todas las cosas, crear y conservar la realidad sin ser cómplice de aquello que consideramos un mal? ¿Cómo puede afirmarse que el acto de Adán de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, presuntamente en contra de la voluntad de Dios, no es un pecado? Estas son algunas de las cuestiones que trataremos de contestar desde el texto cumbre del hispanojudío, con el objetivo de justificar que, al modo de entender divino, el mal no es en sentido positivo, sino que es en el sentido de negación (Carta XXI). Desde esta tesis spinoziana se articula la totalidad de este trabajo.

Aunque las premisas que articulan la fundamentación de la tesis a analizar están, por supuesto, en la misma obra de Spinoza, consideramos que integrar el despliegue racionalista del filósofo en una serie de estudios exegéticos sobre el Tetragámaton, puede ayudar al lector a encontrar una vía desde la que se pruebe el carácter no-ontológico del mal. De esta forma, podrá encontrar elementos justificativos que no parten de las mismas reglas lógicas desde las que lo hace Spinoza, sino que se proponen conceptos e interpretaciones propias de la teología plenamente compatibles con el Dios-substancia. Con ello pretendemos arrojar luz a la cuestión, pues de esta manera no se fundamenta la inexistencia del mal desde las mismas definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones de las que parte el pensador de Ámsterdam.

En la primera parte de este trabajo mostramos qué debemos entender por “Ehyeh asher ehyeh” (Éxodo 3.14) según la interpretación ontológica de este versículo. En ésta formulamos las siguientes cuestiones: ¿Qué significa la auto-revelación de Dios? y ¿cómo debió entenderse la expresión que utiliza para responder a Moisés? El objetivo de esta parte es mostrar cómo se describe la naturaleza de Yahveh desde la interpretación ontológica, algo que nos va a permitir mostrar las relaciones que guarda con el Dios de Spinoza.

En la segunda sección de esta parte nos centramos en la cuestión de qué debemos entender por Dios-substancia. Para ello, prestamos especial atención al carácter modal de la existencia de Dios, con el objetivo de mostrar que ésta, junto con Su potencia eternamente en

acto, son las principales características que guardan relación con el Tetragrámaton. Además, dedicamos un espacio a refutar la identificación de Dios con la naturaleza, pues se trata de una interpretación ampliamente admitida y que, como veremos, entraría en contradicción con el mismo concepto de Dios-substancia y con la tesis del mal en sentido de negación.

En la segunda parte mostramos de qué manera no hay posibilidad de que se siga el mal del concepto de Dios previamente establecido. Para ello, como texto de referencia, analizaremos el conjunto de epístolas que Blijenbergh y Spinoza intercambian entre diciembre de 1664 y marzo de 1665. Con estas cartas pretendemos poner de manifiesto la incapacidad de que el error, el pecado o el mal tengan cabida en Dios. En la última sección nos centramos en mostrar qué elementos hacen irreconciliable la interpretación que cada pensador hace del pecado original.

## **PRIMERA PARTE: SOBRE EL SIGNIFICADO DE YHWH Y DIOS-SUBSTANCIA**

### **1. El nombre propio de Dios en Éxodo 3.14**

Esta sección tiene por objeto rastrear el origen y el significado del nombre con el que se auto-revela Dios a Moisés en el Antiguo Testamento. El objetivo principal es probar que el Tetragrámaton, considerado desde la interpretación ontológica de Éxodo 3.14, es un concepto identificable con el Dios de Spinoza por compartir predicaciones utilizadas en la definición de cada uno. Puesto que el Dios de Spinoza encuentra más similitudes con la deidad de los antiguos hebreos que con las adulteraciones de los teólogos modernos<sup>1</sup>, consideramos crucial analizar esa concepción en la que tiene origen. Esta sección se centra, pues, en el estudio del verbo hebreo *hyh* (ser, existir), la interpretación del cual se ha realizado hasta la modernidad a partir de la traducción de la Septuaginta (LXX) y la Vulgata, las cuales conforman los cimientos de las perspectivas ontológica y causativa del versículo en cuestión. El objetivo es hacer una breve genealogía del mismo concepto de Yahveh con la que se justifique y ponga de manifiesto su conexión con el Dios de la *Ética*.

El análisis del significado de YHWH se llevará a cabo desde dos líneas exegéticas complementarias entre sí: la ontológica y la causativa. Éstas proporcionan los elementos necesarios para fundamentar la identificación entre el Dios-substancia y el Tetragrámaton. Por ontológica entendemos la perspectiva desde la cual se enfatiza la existencia independiente y necesaria de Dios. Estos autores mantienen que la respuesta de Dios al profeta ha de significar

---

<sup>1</sup> Como él mismo señala en la carta LXIII a Oldenburg.

que Él existe sin la necesidad de causas externas a su propia naturaleza. Por causativa hacemos referencia, principalmente, al trabajo de Albright (1924) y Trebolle Barrera (1985) que interpretan el versículo desde el carácter causativo de la expresión de Dios, acentuando el carácter dependiente del mundo con respecto a Aquél. Ambas comparten la fuente, pues parten de la traducción de los LXX y la Vulgata, lo cual ha sido un motivo de discusión puesto que otros estudiosos han considerado este hecho ilegítimo. Autores como Mowinkel (1961) mantienen que la interpretación ontológica atribuye aspectos propios del pensamiento griego al hebreo. Veremos, sin embargo, que esta crítica puede ser sobrepasada si tenemos en cuenta los elementos contextuales en los que se produce la revelación de Dios.

### **1.1. El significado de YHWH según la interpretación ontológica**

Tal y como se cuenta en este fragmento bíblico (Éxodo 3.14-16), el profeta pregunta a Dios qué ha de responderle al pueblo de Israel cuando le cuestionen acerca del nombre del Dios que le envía. Él le da su propio nombre: “Ehyeh asher ehyeh” que en gran parte de las Biblias en español se traduce como “Yo soy el que soy”. La particularidad del nombre no la encontramos ni en su etimología ni en el uso previo que tenía antes de que Dios se revelara de esta forma, pues en el momento en el que Dios lo utiliza adquiere un significado totalmente diferente, intransferible y, en algunos momentos históricos, inefable (Forment 2007, 193). El objetivo es averiguar el significado o cómo debió sonar este nombre a los antiguos hebreos.

Según el estudio del Antiguo Testamento de Alonso Schökel, que en este punto coincide con el de Albright (1924) y Thorleif Boman (1970), la corriente Yahveh es una forma factiva del verbo *hyh* que significa ser o existir, que en hebreo no tienen distinción alguna (Forment 2007, 194). Dios utiliza el verbo en primera persona, formando así una frase tautológica que implica que Él no se define por predicados externos. “Ehyeh asher ehyeh” (Éxodo 3.14) es la forma en primera persona del *hyh* y que podría ser comprendido por los hebreos como “la existencia necesaria”. Thorleif Boman hace un análisis del verbo estructurando tres sentidos que constituyen una unidad, es decir, todos constituyen la esencia de Dios: 1) convertirse en, llegar a ser o hacerse; 2) ser y 3) efectuar, llevar a cabo, hacer (Boman 1970, 39). Lo importante, resalta Boman, es considerar estos sentidos en tanto que forman parte de la naturaleza de Dios, no como algo cuya causa es externa a Él.

En este sentido, Boman destaca la capacidad del verbo para hacer referencia a una naturaleza de cuya existencia se sigue una acción. “*Ehyeh asher ehyeh*” en el pensamiento

hebreo debía sonar como “el que da ser” o “el que hace existir” (Schökel 2003, 163), esta es la interpretación que mantiene también Albright y que se deriva de su traducción causativa del nombre de Dios: “The formula *ahyéh aser yihyéh* is in fact the complete form of the name Yahweh, put into the first person in God's mouth. 'He causes to be what comes into existence'” (Albright 1924, 377). En este sentido, Albright y su escuela son los principales autores que defienden que Yahveh debe entenderse como el que causa el ser, el que hace existir (Albright 1924, 374).

Este “siendo”, según Schökel, debe ser para los hebreos primigenios algo objetivo que existe independientemente de ellos pero que desde dentro (inherentemente, esto es, como una propiedad de su naturaleza) produce el ser o da existencia<sup>2</sup>. La existencia de Dios está siendo caracterizada desde el carácter independiente (en tanto que no causado), y modal (es decir, que existe necesariamente) de Su naturaleza, algo que se deduce del significado de la expresión de Dios en Éxodo 3.14<sup>3</sup>. Precisamente, la lectura que hace Spinoza del mismo versículo en el capítulo segundo del *Tratado Teológico-político*, es que Moisés reconoce un Dios que ha existido, existe y existirá siempre, por lo que utiliza un verbo con la capacidad de expresar estos tiempos verbales a la vez: *hyh*<sup>4</sup>.

Esta es la lectura que hace del versículo 3.14 la interpretación ontológica. Estos autores destacan el carácter ontológico y dinámico que expresa la respuesta de Dios a Moisés. En definitiva, la visión ontológica defiende que el Tetragrámaton revela la naturaleza de Dios como un Ser Absoluto causa de sí mismo, resaltando así el carácter permanente de Su existencia. Por su parte, la causativa se centra en el papel de Dios como sustento de lo que viene a existir y otorga protagonismo a los elementos contextuales en los que se da la revelación de Dios. De esta forma, cobra especial importancia la intervención salvífica de Dios, la cual liberará de la esclavitud a los hebreos en Egipto. Poniendo el foco en la dependencia de las cosas causadas con respecto a Dios, permite conceptualizar a Dios como causa y condición de posibilidad de todo aquello que existe, algo que vemos en la traducción

---

2 Gerardo Sachs lo describe así: “is the idea tha the evolution is inherent to the essence of God” (Sachs 2010, 246).

3 Yitzhak Y. Melamed comparte esta interpretación del *hyh* y afirma que se refiere a Dios como simple existencia, a través de un verbo cuyo significado, como ya hemos apuntado, es “ser necesariamente”. “Ehey asher ehey refers to God simply as existence” (Melamed 2012,83). Junto a la interpretación del nombre divino que hace Spinoza en el *Tratado Teológico-político*, Melamed concluye que para Spinoza, YHWH es el nombre que expresa la esencia absoluta de Dios.

4 A diferencia de las lenguas Indo-Europeas, en hebreo existen verbos que no expresan pasado presente ni futuro (Sachs 2010, 245).

de Albright del versículo como: Dios es causa de aquello que viene a existir (Albright 1924, 376).

Si bien es cierto que Gianotti (1985) trata por separado la causativa y la ontológica, no son pocos los estudiosos que las consideran como idénticas. Lo cierto es que son dos líneas exegéticas de Éxodo 3.14 no excluyentes entre sí. En nuestro caso las consideraremos complementarias porque ambas resultan útiles para entender el concepto de Dios en Spinoza. Sabemos que Dios es Causa Primera y substrato de todo según el de Ámsterdam. Esta definición, como vemos, se puede dividir en dos partes claramente diferenciadas:

1) La primera de ellas, “Causa Primera”, puede ser estudiada desde la lectura que hace la interpretación ontológica de YHWH. Si esta perspectiva manifiesta el carácter de existencia necesaria e independiente del Tetragrámaton, resulta evidente que van a ser, a su vez, conceptos necesarios para el establecimiento de una Causa Primera. La existencia necesaria del Dios de Spinoza se demuestra a través de la primera definición de la *Ética*: la *causa sui*. Definición que posteriormente utiliza para demostrar el carácter modal de la existencia de la substancia en E1P8<sup>5</sup>.

2) La segunda parte de la definición, a saber, que es el substrato de todo, puede mostrarse más claramente si la consideramos desde la interpretación que hace Albright. Ésta nos va a mostrar, desde un análisis teológico del versículo –y no filosófico y al modo geométrico como veremos con Spinoza– cómo la realidad no puede ser en sí misma. El carácter modal de la existencia de Dios, por un lado, y el carácter de existencia de lo causado por Él, por otro, muestra la necesidad de que Dios no solo cree, sino que también conserve, todo aquello que se ha seguido de Su naturaleza<sup>6</sup>, que es lo que significa ser “el substrato de todo”.

## 1.2. “Ehyeh asher ehyeh”. Una exégesis actual

Debemos preguntarnos, sin embargo, si los recientes estudios bíblicos sobre el versículo de la auto-revelación de Dios mantienen la interpretación que aquí hemos presentado. Dentro del torrente de artículos que analizan el *hyh* hebreo: ¿existe una *opinio communis* sobre el significado y el origen del mismo? La cantidad de estudios al respecto no han conducido a una conclusión unánime, siendo así que encontramos hasta cinco líneas interpretativas del versículo. La ontológica se encuentra duramente criticada por autores como Sigmund Mowinkel (1961), por lo que se hace necesario resolver dos cuestiones: ¿Es hoy válida y

---

5 Las citas de la *Ética* se siguen de la referencia según la obra de Gebhardt.

6 Este será un elemento crucial y que recuperaremos con los mismos términos en el problema del mal.

sostenible la interpretación ontológica para el versículo en cuestión? y ¿coincide la exégesis de la interpretación ontológica con la interpretación spinoziana del Tetragrámaton?

Charles R. Gianotti (1985) clasifica cinco líneas interpretativas sobre el versículo 3.14. La denominada como ontológica ha sido la interpretación mantenida hasta la modernidad. El origen lo encontramos en la traducción de la Septuaginta y posteriormente de la Vulgata: “*ego sum qui sum*”, que permite una interpretación filosófica y ontológica criticada a partir del XIX (Trebolle Barrera 1985, 368).

La crítica dirigida hacia esta interpretación se centra en acusarla de ser ilegítima al atribuirle un sentido fuerte de existencia al verbo *hyh*. Como escribe Trebolle Barrera: “Cesarea no tenía por ello reparos en decir que Platón había tomado de Moisés su filosofía del Ser. Según E. Gilson, el pasaje de Ex. 3,14 fue la base de toda la filosofía cristiana: el nombre y la definición de Dios es Ser. La exégesis judía con Maimónides siguió parecidos derroteros” (Trebolle Barrera 1985, 368). Los críticos de esta corriente no estarían de acuerdo en tomar el verbo “ser” para atribuirle al Tetragrámaton un sentido ontológico y filosófico como el que hemos mostrado aquí, esto es, un verbo que expresa los tres tiempos del verbo hebreo “ser” y una existencia necesaria –que constituye nuestra fundamentación para considerar que es un concepto idéntico al Dios de Spinoza–.

La exégesis moderna, pues, acusa a la anterior de ontologizar el versículo 3.14. Así, Mowinkel sostiene que “Yo soy el que soy” (Éxodo 3.14) no puede ser comprendido como “el que hace existir” o “el que da ser” porque “seems to me much too philosophical and abstract in relation to the religious interests of the primitive pre-Mosai age.” (Mowinkel 1961, 128). Así las cosas parecería que la interpretación ontológica y, por ende, la identificación de ésta con el Dios de la *Ética* sería incompatible e insostenible. Mowinkel añade que es erróneo construir una interpretación de un pasaje bíblico a través de una traducción, imponiendo así al texto original, según dice, una significación propia del pensamiento del traductor.

Sin embargo, consideramos que la crítica de Mowinkel yerra desde el momento en que no tiene en cuenta que la interpretación filosófico-ontológica que aquí proponemos parte de la dicotomía estático y dinámico que, respectivamente, caracterizan los pensamientos griego y hebreo. Como señala Boman, la distinción entre el verbo *hyh* hebreo y el *to on* griego gira entorno al carácter dinámico del primero y estático del segundo. Así como en el pensamiento hebreo se destaca el carácter de acción inherente del verbo y a la capacidad de hacer referencia a los tres tiempos verbales, sólo lo que es inmóvil e inmutable adquiere un estatus



ontológico en el sentido fuerte de existencia en el griego. Como sabemos, en este último, todo lo mutable es mera apariencia y es equivalente al no ser (Boman 1970, 51). Aunque la interpretación ontológica parta de la traducción de la Septuaginta, no significa que atribuya el carácter propio de la tradición griega al *hyh*.

Por el contrario, debemos considerar que la interpretación ontológica se construye en base a esta dicotomía de estatismo y dinamismo que caracteriza a cada tradición de pensamiento. Sin ir más lejos: ¿En qué contexto pronuncia Dios “Yo soy el que soy”? Precisamente en el de la intervención divina que salvará al pueblo de Israel de su esclavitud en Egipto. El *hyh* de la frase debe hacer referencia a ese carácter dinámico (de acción) al que apelan los estudiosos del pensamiento hebreo y que se fundamenta en el carácter intervencionista del marco en el que se produce la auto-revelación del nombre de Dios. Por este motivo, la perspectiva ontológica no está atribuyéndole una connotación estricta y fuerte del “ser” griego, sino que mantiene este carácter activo y dinámico en el sentido de crear y conservar lo creado por Dios perfectamente legítimo si consideramos el contexto en el que se pronuncia<sup>7</sup> (Trebolle Barrera 1985, 373).

Culpar de ontologismo o de haber impuesto en los hebreos primitivos un carácter filosófico inexistente no se sostiene si tenemos en cuenta que el *hyh* no ha de ser tomado en un sentido inmóvil, fuerte o filosófico *per se* de existencia. Como defiende Trebolle Barrera, menos sostenible es afirmar que el hebreo no posee el verbo ser como tal y que solo llega a él a través de la ayuda del pensamiento griego. En ningún momento se quiere mantener que la definición de Éxodo 3.14 sea por ella sola filosófica, “pero el desarrollo filosófico y ontológico posterior es plenamente legítimo porque ya está apuntado en la misma Biblia, en su progresiva enunciación de un monoteísmo estricto” (Trebolle Barrera 1985, 369).

## **2. DIOS EN LA ÉTICA**

### **2.1 Sobre el carácter modal de la existencia de Dios.**

La existencia necesaria de Dios se fundamenta desde dos bloques diferenciados en su forma pero no en su contenido. Por una parte, se demuestra intrínsecamente desde la argumentación lógico-formal que se basa en la identificación de la existencia de Dios con su esencia

---

<sup>7</sup> Siguiendo en todos los sentidos la coherencia de la definición de Dios que da Spinoza, esta interpretación no hace sino mantener la distinción entre la existencia necesaria e inherente de Dios, y la de Su creación. Melamed (2012) en un artículo sobre esta cuestión, lo explica a través de la “tesis de identidad” y la “tesis de contenido”. A la esencia de Dios le pertenece la existencia. En este sentido la naturaleza de Dios no contiene la existencia, porque ésta viene dada de forma inherente a su naturaleza. Solo lo que es creado por Dios “contiene” existencia, puesto que es dependiente o creado y su esencia no implica la existencia.

(Falgueras Salinas 1972). Por otra, se fundamenta desde dos principios filosóficos de los que se sirve el de Ámsterdam, a saber: el principio de razón suficiente<sup>8</sup> y la prioridad del infinito sobre lo finito (Melamed 2013). Para el objeto de este trabajo puede resultar más esclarecedor dedicar un breve espacio a la génesis de la tesis spinoziana sobre la existencia de Dios. Por este motivo, explicaremos cómo articulan la cuestión los dos principios filosóficos por considerarlos el punto de partida de ésta. Posteriormente, analizaremos la demostración lógico-formal que se articula en la *Ética*.

¿Qué razón o, lo que es lo mismo, qué causa<sup>9</sup> hay para que Dios deba necesariamente existir? En primer lugar cabe mencionar que la demostración de la existencia de Dios en Spinoza carece de importancia. Resulta una tarea trivial porque la existencia de Dios viene dada, no es problemática, motivo por el que se limita a demostrar la modalidad de ésta. La existencia de Dios viene dada en la metafísica del hispanojudío porque él mismo parte de un *factum*: la existencia de las cosas singulares. La analítica de éstas nos muestra que se trata de existencias finitas, contingentes en su naturaleza y, sobre todo, causadas. Como consecuencia, debe haber una razón de la existencia de la cosa singular o modo. El PRS obliga a Spinoza a dar razón de la existencia de la cosa que no es causa de sí misma. La existencia del modo “halla su razón suficiente, su causa, en el entendimiento infinito” (Gomila Benejam 1988, 107).

De esta manera, Dios, una substancia infinita causa de sí mismo, debe ser anterior a sus modos (E1P1). La prioridad del infinito se hace manifiesta, en parte, por esta primera proposición. Además, siendo que “el conocimiento del efecto depende del efecto de la causa” (E1Ax4), y al ser Dios “causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas” (E1P18), se puede ver nítidamente cómo la substancia infinita, siendo causa de todas las cosas, ha de ser, necesariamente también, anterior a los modos de los que es causa. De esta forma, el concepto de Dios es primero y sobre el que gira toda la obra de Spinoza.

En segundo lugar, en lo que a la demostración lógica se refiere, Spinoza concibe la naturaleza de Dios como independiente y con una esencia y existencia absolutamente heterogéneas a las nuestras. Antes de entrar en la identificación de la esencia y existencia de Dios, que tiene un papel crucial en esta parte, justificaremos la distinción que debe haber necesariamente entre la existencia de Dios y la existencia del modo.

---

8 En adelante, PRS.

9 Para Spinoza no hay ninguna diferencia entre “causa” y “razón” (Gomila Benejam 1988, 100)

En E1P17S el de Ámsterdam escribe: “la cosa que es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de dicho efecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia”. Dios, al ser causa inmanente de todas las cosas (E1P18), ha de ser causa de la esencia y de la existencia de todo aquello de lo que es causa. Dios es causa de la esencia y existencia del hombre, luego ambas deben diferir absolutamente de la de Dios. ¿En qué aspecto, pues, se diferencian éstas? En el carácter dependiente o independiente de una y la otra. La cosa singular es causada, puesto que no es causa de sí misma. Dios es *causa sui*, luego para existir no necesita de la existencia de otra cosa. Dios, una substancia absolutamente independiente, no requiere de causa alguna para existir, sino que existe en virtud de Su misma naturaleza.

De ahí que, dada la naturaleza de Dios, Spinoza mantenga que a su esencia le pertenece la existencia. Cabe precisar aquí que el filósofo entiende por esencia aquello que hace que la cosa sea lo que es (E2Def2). En este sentido, la existencia es eterna e inmutable, luego atribuirle a la esencia de Dios la existencia, implica que esta última se ha dado en su naturaleza de forma eterna e inmutable (Deleuze 2001, 84) o, lo que es lo mismo, necesariamente.

Por último, debemos considerar el papel de Dios como sustento de la realidad. Puesto que “todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” (E1Ax1), y que sólo el concepto de substancia no necesita de predicados externos para formarse (E1Def3), se sigue necesariamente que todo lo que existe es en otra cosa, y sólo se puede concebir desde esa otra cosa. La cosa singular no es en sí, sino que es en Dios. Dios es el substrato de todo lo que existe porque que la cosa singular no puede concebirse por sí. En este sentido Dios es la condición de posibilidad de la realidad, no únicamente por ser la causa de ésta, sino porque también se requiere que esté en acto, esto es, que la conserve. Al ser la cosa singular en la substancia, y necesitando aquella el concepto de substancia para concebirse, el análisis del modo o cosa singular vendrá determinado por el concepto de Dios, que es la substancia infinita (E1Def6).

## **2.2 ¿Qué es Dios? Una refutación a la interpretación de Nadler**

Dada la dificultad de realizar una definición formal del concepto de Dios, y los distintos elementos que en la obra del hispanojudío dan lugar a mantener una interpretación panteísta de su filosofía, se encuentra hoy ampliamente aceptada la identificación del Dios-substancia

con la naturaleza<sup>10</sup>. En esta corriente encontramos autores como Bennet, Melamed o Nadler, los cuales afirman que, para Spinoza, la realidad es Dios. En esta sección nuestro objetivo es servirnos de los elementos proporcionados por la exégesis bíblica para refutar tal idea del pensamiento spinozista. Mostraremos cómo, del concepto de Dios anteriormente establecido, no hay forma de identificar la realidad con Aquél. Para ello, tomaremos como punto de partida la obra de Nadler, con la que mostraremos las incongruencias que, consideramos, surgen en el conjunto del pensamiento de Spinoza si partimos de una identificación entre Dios y mundo. La más relevante para este trabajo es la dificultad de deducir la negación del mal de un Dios que es idéntico a la naturaleza.

Steven Nadler postula una identificación de Dios con la Naturaleza que en algunos puntos nos parece ilegítima. Nadler (2006) llega a postular un panteísmo en Spinoza a través de tres premisas fundamentales: 1) el *Deus, sive Natura* que el de Ámsterdam escribe en diversas obras y epístolas, 2) el uso que hace del concepto de Naturaleza y 3) la interpretación que hace del “en” de la proposición quince de la parte primera: “Todo lo que es, es en Dios” (E1P15). Nuestro propósito es mostrar en qué puntos, desde la caracterización que hemos hecho del concepto de Dios, nos parece que dicha identificación es inadecuada.

Cuando Nadler trata el problema parte de la identificación Dios-Naturaleza. La cuestión que plantea es de grado: “Is God the whole of Nature, the entire universe and everything in it? Or is God just fundamental, unchanging, eternal, and universal aspect of Nature?” (Nadler 2006, 81). *Prima facie*, si aceptamos lo primero deberíamos concluir que es una postura filosófica panteísta en todos los sentidos. Si aceptamos lo segundo podríamos interpretarlo como un panteísmo reducido, puesto que Dios solo se identificaría con la Naturaleza activa (*Natura naturans*). Lo más interesante es que, aun manteniendo en un principio lo segundo, Nadler termina concluyendo que la substancia es la totalidad de la Naturaleza<sup>11</sup>.

La tesis del panteísmo spinoziano se sustenta, principalmente, sobre un enunciado citado extensamente del de Ámsterdam: *Deus sive Natura*. El peso que se ha otorgado a éste

---

10 Escribimos naturaleza para hacer referencia a la natura naturada, esto es, a las cosas creadas por Dios, que son los modos. Escribimos Naturaleza con el objetivo de hacer referencia, también, a la naturante.

11 Precisemos que Spinoza separa la Naturaleza en: 1) naturante, la cual tiene carácter productivo y es causa de la esencia y de la existencia de 2) la naturada, que no tiene carácter creador. La distinción fundamental es el carácter de independencia de la naturante con respecto a la naturada. Mientras que la primera es libre porque no actúa bajo condiciones internas o externas (así define la libertad en E1Def7), la naturada es dependiente de aquella porque está determinada (es dependiente) a obrar necesariamente de tal manera como se ha seguido de las leyes de la primera. *Natura naturans* es sinónimo a naturaleza activa, productora y creadora. *Natura naturans* se identifica con el carácter pasivo, determinado y dependiente de los modos.

puede ser excesivo, máxime cuando en su texto cumbre aparece sólo una vez (en el prefacio de la parte cuarta) y el resto en epístolas y obras anteriores. Nos parece del todo ilegítimo postular “X” de un autor cuando las evidencias para ello se encuentran, fundamentalmente, en la correspondencia de éste (donde el autor no está obligado a mantener un cuidado enorme sobre los conceptos utilizados), y en obras donde el vocabulario no ha adquirido la sofisticación que se espera en la obra madura.

Por otra parte, nos gustaría poner de manifiesto que el concepto que utiliza de panteísmo no nos parece adecuado. Precisamente los dos sentidos que atribuye al concepto son también defendidos por Melamed, y se podrían resumir así: panteísmo entendido como a) una postura filosófica que mantiene el carácter ontológicamente distinto de Dios con respecto del mundo y su contenido pero, en cierto sentido, este contenido se encuentra dentro de Dios, y b) como una postura filosófica que identifica a Dios con la totalidad de lo que existe (Nadler 2006, 118).

Teniendo en cuenta que el concepto de panenteísmo tiene por objeto reconciliar el carácter inmanente y trascendente de Dios, a la vez que la propia etimología del concepto hace referencia a que todo se encuentra en Dios, consideramos inadecuado seguir manteniendo el concepto de panteísmo si con él queremos hacer referencia al primer sentido que hemos expuesto. Por panteísmo, en nuestro caso, entendemos la postura filosófica que identifica a Dios con la totalidad de lo real. Por panenteísmo entendemos un concepto que afirma que todo lo que es se encuentra en Dios, sin la necesidad de limitar ni identificar a Dios con todo lo que es.

Como hemos adelantado más arriba, *a priori* Nadler se decanta por adherirse a la interpretación que identifica a Dios exclusivamente con la naturaleza naturante, pero terminando por concluir que ambas (la naturante y la naturada) son Dios. Según esta interpretación Dios se identifica solo con los principios universales que gobiernan todas las cosas. Descarta así que las cosas particulares puedan ser identificadas con Dios, por lo que “they are not in God” (Nadler 2006, 82). Queremos resaltar que, aunque la naturaleza pasiva o creada no sea idéntica a Dios, no implica que no esté en Dios –como señala en este punto Nadler–. La ontología de Spinoza no establece jerarquías entre lo que hay, y este es un elemento sumamente importante para comprender su tesis respecto al mal. Todo lo que es, es en Dios (E1P15), por lo que es imposible clasificar las cosas según un orden ideal más o

menos cercano a la divinidad. Además, precisamente por ser creada, ha de haber sido creada por la *naturata*; y por no ser en sí, ha de ser en otra cosa (E1Ax1).

El proceso argumentativo de Nadler sigue con una explicación de lo que debemos entender por cada una de las dos naturalezas apuntando que, de acuerdo con las propiedades de la *Natura naturans*, sólo ésta puede ser identificada con Dios. Sin embargo, afirmando que la Naturaleza es el conjunto de la *naturans* y *naturata*, termina por concluir que Dios ha de ser idéntico, también, a la naturada.

El mismo Nadler asume que la conclusión de panteísmo se debe a las ventajas que conlleva hacer una lectura en la que Dios sea idéntico a la totalidad de lo real, esto es, idéntico a la naturaleza activa y pasiva. La interpretación de Nadler sigue la siguiente forma: a) Hay una interpretación que defiende que Dios es idéntico a la naturaleza naturante, b) Naturaleza es igual a la suma de naturaleza naturante y naturaleza naturada, c) Spinoza escribe en numerosas ocasiones: *Deus, sive Natura*, d) luego Dios es idéntico a la Naturaleza, que es el conjunto de la naturante y la naturada. Teniendo a, b y c, la conclusión más “natural” (Nadler 2006, 83) es que Dios es idéntico a la dimensión activa y pasiva de la Naturaleza.

–Calificar la filosofía de Spinoza como panteísta conduce a múltiples incongruencias–. Nos interesa especialmente mostrar cómo, del mismo concepto de Dios- substancia complementado con el análisis del Tetragrámaton que hemos presentado más arriba, no hay forma de concluir que Dios es una parte o la totalidad de lo real por mucho que ésta se haya seguido de las mismas leyes de su naturaleza. Además, como ya hemos adelantado, no podríamos fundamentar la tesis sobre la que gira este trabajo, a saber, que el mal debe considerarse en el sentido de negación.

Dios, según lo expuesto, debe entenderse como un infinito que es causa de sí mismo y del que se deriva el resto de lo que viene a existir. La distinción fundamental entre lo creado y el creador estriba en el carácter modal de cada una de las existencias. La existencia de Dios es necesaria e independiente, mientras que la realidad está sujeta a las leyes de la naturaleza divina. En este sentido la realidad ha de entenderse como un producto o resultado de ese carácter dinámico propio de la naturaleza de Yahveh, no una parte de ese infinito. Es incongruente afirmar que un infinito, causa de sí mismo e independiente está compuesto por partes dependientes, causadas y finitas según su naturaleza.

Además, si Dios se identifica con la naturaleza, deberíamos admitir que el acto de Adán es Dios o una parte de Él. Como veremos en la segunda parte, el mal en sentido de

negación se sustenta en la idea de que el grado de imperfección de Adán, en relación a la máxima perfección de Dios, es lo que impide al primero entender el perjuicio de su acción como una consecuencia necesaria, por lo que lo concibe como un castigo. La negación que tiene el entendimiento finito de Adán es lo que fundamenta el mal en sentido de negación, pues en sí misma, esa carencia, no es nada. Sin embargo, hemos mostrado que Dios es un Ser sumamente perfecto, luego no hay posibilidad alguna de carencia de Su absoluta perfección con respecto a una acción determinada. De ser el entendimiento de Adán (finito e imperfecto) una parte de Dios, dejaría de ser finito e imperfecto porque estaría dotado de la máxima perfección que necesariamente ha de corresponderle a Dios. De ello se sigue que, el mal en sentido de negación, sería una tesis insostenible, pues en ese caso, Adán sí podría haber conocido desde la máxima perfección las causas de su perjuicio.

Por otra parte, es necesario prestar atención al contexto en el que escribe el de Ámsterdan “*Deus sive Natura*”. Como ya hemos señalado, en la obra cumbre aparece en el prefacio de la Parte cuarta que reproduciremos aquí:

“Hemos mostrado, efectivamente, en el Apéndice de la Parte Primera, que la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra (Proposición 16 de la Parte I). Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa.” (E4Praef).

En primer lugar cabe mencionar que este prefacio tiene por objeto aclarar, precisamente, los conceptos de perfección, imperfección, bien y mal. La identificación de la Naturaleza con Dios se produce en el momento en el que Spinoza profundiza en el problema del mal. En este prefacio no sigue el *more geométrico*, sino que se trata de una aclaración inicial en la que prueba la inexistencia de fines en la Naturaleza. ¿Con qué objetivo? Si tenemos en cuenta el marco general del prefacio, vemos que parte de la concepción vulgar de los conceptos “perfecto” e “imperfecto”, cuyo origen ubica en la tendencia del hombre a formar ideas universales de los conceptos y establecer comparaciones entre ellos. Así, concluye, sólo una universalización del concepto “casa”, comparada con una casa en particular, ha podido dar lugar a que el hombre establezca jerarquías y preferencias entre una u otra casa en base a su grado de similitud con el ideal universalizado: “Así, pues, cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no se conforma con el concepto ideal que ellos tienen de las cosas de esa clase, creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa, y que ha dejado imperfecta su obra” (E4Praef).

Spinoza utiliza de forma idéntica los conceptos de realidad y perfección. La realidad, por expresar esencia, es perfecta por sí sola. El uso adecuado o, para mantener la terminología spinoziana, al modo de entender divino, de ambos conceptos se limita simplemente a predicar de una cosa la existencia. Un fragmento cualquiera de la realidad, considerada por sí sola, es perfecto. El objetivo del prefacio es, en este sentido, mostrar que lo que se ha seguido de Dios comporta una necesidad y universalidad absoluta sin un fin teleológico. Por este motivo nos inclinamos a pensar que, la identificación de Dios y la Naturaleza se debe, en este contexto, a la necesidad de mostrar que todo cuanto acontece en la realidad se sigue necesariamente de la naturaleza de Dios, la cual “no produce y obra con vistas a fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar”. (E4Praef).

Se trata, por consiguiente, de una aclaración que pone de manifiesto lo absurdo que supone extrapolar la causa final propia de la condición humana a la naturaleza o a Dios. Consideramos que cumple una función analógica –lo que queda probado por la referencia que él mismo hace al apéndice de la parte primera, donde muestra la inexistencia de fines en la naturaleza– que le permite mostrar que, del mismo modo que no hay fin alguno en la naturaleza, no lo hay, tampoco, en Dios<sup>12</sup>.

### 3. Conclusiones

La identificación del Dios-substancia con el Tetragrámaton se sustenta bajo dos características de ambas naturalezas: ambos representan la condición de posibilidad para que exista el resto de la realidad, y tanto la naturaleza del primero como la del segundo expresa una necesidad inherente. YHWH y el Dios de Spinoza existen necesariamente, a la vez que representan el sustento de todo aquello que se ha desplegado de las leyes de Su naturaleza.

Yahveh existe necesariamente porque es nombrado a través de un verbo sin tiempo. Esto es posible porque, a diferencia de las lenguas Indo-Europeas, en hebreo existen verbos que no tienen pasado, presente ni futuro (Gerardo Sachs 2010, 245). Como hemos visto a través del estudio de Boman, la expresión de Dios manifiesta una naturaleza productiva, dinámica y de acción que se encuentra en el mismo significado del *hyh*. Por su parte, el Dios-substancia existe necesariamente porque la razón de la existencia de una cosa singular precisa

---

12 Miquel Beltrán (Beltrán 1998) concluye que la expresión que encontramos en el prefacio de la parte cuarta de la *Ética* no se trata de ninguna “innovación del Spinoza maduro, sino, inversamente, de un vestigio, en la obra cumbre, de su pensamiento inicial”, (Beltrán 1998, 131) puesto que encontramos la misma expresión en la *Breve Tratado*. En su libro de 2016, sigue manteniendo que sólo las raíces judías de su pensamiento pueden dar completa coherencia a la obra cumbre de Spinoza.



de una causa cuya naturaleza no pueda concebirse como contingente. Aunque la cosa singular adquiere carácter necesario cuando es causada por Dios, no se trata del mismo estatus de necesidad que existe en Dios. La cosa singular existe necesariamente en función de su causa, Dios lo hace en virtud de su misma naturaleza, esto es: en tanto que *causa sui*.

Por otra parte, Yahveh es el sustento de la realidad porque, parafraseando la traducción de Albright, las cosas vienen a ser a causa de la existencia de Dios. De la existencia necesaria de Él, contrapuesta a la existencia determinada de la cosa singular, se sigue necesariamente una relación de dependencia de la última con respecto a Dios, pues aquélla no podría haber llegado a ser si no fuera por su causa, que es Dios<sup>13</sup>. El Dios-substancia representa la condición de posibilidad de todo lo que es porque “todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (E1P15).

En conclusión, el problema del mal parte de, y se deduce de, un concepto de Dios definido como *causa sui*, esto es, como substancia infinita e independiente de cuya naturaleza se sigue todo aquello que viene a existir. Así pues, dado que el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa (E1Ax4), y dado que el acto de Adán es él mismo un efecto o modo, puesto que ha sido causado por Dios, hemos de adentrarnos en la interpretación del pecado original siguiendo el orden del filosofar que el mismo pensador de Ámsterdam propone, a saber: del conocimiento de Dios, que es causa inmanente de todas las cosas (E1P18). Por este motivo será necesario mantener, a lo largo de la segunda parte, alguno de los conceptos que han sido útiles para la conceptualización de Yahveh y el Dios de Spinoza.

## **SEGUNDA PARTE: SOBRE LA POSIBILIDAD DEL MAL**

### **1. Las cartas del mal**

Cabe estudiar ahora las posibilidades de la interpretación ontológica a la hora de tratar el problema del mal. En esta segunda parte nos centraremos en la siguiente cuestión: ¿se puede seguir el pecado, el mal o el error de la naturaleza de Dios? Es decir, si la totalidad de lo real ha de haberse seguido necesariamente de la naturaleza de Dios, ¿es posible que se derive de ésta un acto que vaya en contra de Su voluntad? A estas y otras muchas cuestiones relacionadas con el mal se ve expuesto Spinoza en su correspondencia con Blijenbergh, el

---

<sup>13</sup> Será importante este aspecto en la segunda parte. El modo existe y se comporta de una manera determinada sin poder hacerlo de otra manera. Recordemos, el modo (*natura naturans*) es dependiente de Dios, luego su existencia y sus movimientos son de tal o cual manera de forma necesaria, esto es, sin poder darse de distinta manera.

cual no puede aceptar que el acto de Adán o el matricidio del Nerón no sean entendidos como un mal, esto es, como un hecho que va en contra de las leyes de Dios.

### 1.1. Crear y conservar

En la primera carta fechada el 12 de diciembre de 1664, Blijenbergh se centra en el problema que se deriva de mantener que Dios no sólo crea, sino que también conserva los movimientos de lo que existe. Blijenbergh muestra sus dudas de la siguiente forma: “Dios no sólo es causa de la sustancia del alma, sino también de cualquier tendencia o movimiento del alma, al que llamamos voluntad, como afirma usted a cada paso. De esta aserción parece seguirse, necesariamente, que: o bien no existe nada malo en el movimiento o voluntad del alma, o bien Dios mismo produce inmediatamente aquel mal” (Carta XVIII).

La respuesta de Spinoza en la carta XIX se centra en mostrar la contradicción lógica que supondría afirmar que en la naturaleza se dan cosas fuera de la potestad de Dios, y en probar que el mal no ha de entenderse en sentido positivo. Además de explicar estas cuestiones, mostraremos de qué manera no es posible derivar noción alguna de pecado, mal o error según el concepto de Yahweh presentado en la primera parte.

Como hemos visto, Dios es concebido como un Ser absoluto que existe necesariamente y de cuya naturaleza se sigue el resto de existencias. Sin Dios, nada puede ser, motivo por el que se precisa que Dios cree y conserve la realidad. Ésta se encuentra en la *natura naturans*, la cual está formada por cosas singulares o modos cuya existencia es dependiente y determinada por Dios. La esencia y existencia del modo sólo es posible por una causa exterior, que es Dios. La realidad, pues, debe entenderse como el resultado del carácter dinámico de la naturaleza de Dios. La condición de posibilidad para que la cosa singular exista es Dios. Es exclusivamente en este sentido que podemos afirmar que la realidad es una manifestación del Ser absoluto, pues siguiendo el razonamiento de Spinoza, dado que nada puede ser sin Dios, y dado que hay cosas, Dios debe existir. De acuerdo con esto, Yahweh es una existencia infinita que se manifiesta en la realidad concreta<sup>14</sup>.

Spinoza hace hincapié en considerar el acto de Adán *per se*, sin relación a ninguna otra cosa ni a ninguna definición abstracta de lo que sea una “buena acción”. Esto se debe a que, para el hispanojudío, Dios no establece definiciones ni abstracciones de lo que existe, sino

---

14 ¿Cómo podemos justificar esta afirmación? Debemos acudir de nuevo a la traducción de Albright o Schökel del *ego sum qui sum* de Ex. 3.14 como “el que hace existir”. Ésta nos permite comprender que la existencia de todo aquello que no es YHWH sólo se ha podido seguir del carácter dinámico y creador –cuyo significado está ya implícito en el *hyh* hebreo– propio de la naturaleza de Aquél. Que existan cosas singulares cuya esencia no implica la existencia sólo es posible por esa Causa Primera y substrato de todo, luego la realidad singular es una muestra o manifestación de la existencia de Dios.

que lo considera por sí solo. En este sentido responde a Blijenbergh lo siguiente: “Dios no conoce abstractamente las cosas ni forma definiciones generales como las mencionadas, y a las cosas no les corresponde más realidad que la que les otorga y de hecho les confiere el entendimiento y el poder divino” (Carta XX). La realidad es perfecta por sí sola según Spinoza. Cuanta más realidad manifiesta una cosa, más perfecta es, por eso Dios es, en este aspecto, el ser más perfecto.

Del mismo modo debemos interpretar la caída de Adán. El acto de comer del árbol del conocimiento es por sí solo perfecto porque “en las cosas no podemos concebir ninguna imperfección, a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia” (Carta XIX). El error o el pecado no expresa esencia<sup>15</sup>, por lo que ha de ser imperfecto. Sólo la realidad o lo que existe es perfecto en sí mismo, luego “los pecados, por no indicar nada más que imperfección, no pueden consistir en algo que exprese esencia” (Carta XIX).

Este es un elemento fundamental para comprender que el concepto de pecado, en tanto que palabra, acción o pensamiento que va en contra de la voluntad de Dios, no ha podido seguirse del conocimiento de la causa, esto es, de Dios. ¿Por qué no puede seguirse el mal de un concepto de Dios como el que aquí hemos expuesto? Porque se ha dotado de carácter necesario a la cosa singular desde el momento en que se la concibe como causada por Dios. La tendencia o la voluntad del alma, siendo ella misma un modo, es necesaria y no podría haber sido de otra manera. Así se consigue eliminar un elemento crucial para la idea de pecado: la contingencia.

¿Cuál es la condición de posibilidad para poder predicar que la acción de Adán es un pecado? ¿Qué presupone el concepto de pecado? Rafael Demos (1933) establece dos requisitos: “the distinction between the ideal and actuality, and the possibility of joining the two together” (Demos 1933, 165). El primer requisito lo acabamos de considerar, mostrando lo inadecuado que es comparar el estado actual de un cuerpo con una definición general de su naturaleza o con un estado anterior del mismo. En lo que se refiere al segundo, si se elimina la contingencia, no hay lugar para el pecado pues, de un efecto que se ha seguido necesariamente de la causa que sea, ¿Qué margen existe para poder emitir un juicio moral sobre ese efecto, en este caso, la acción de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal? ¿Cómo se va a valorar un efecto que no ha podido darse de otra manera? Interpretar el

---

15 Recordemos que para Spinoza la esencia es con independencia de la cosa porque es eterna e inmutable.

Como señala a través del ejemplo de los celos en las personas o en los animales, el mal no puede expresarse bajo la condición que la esencia implica, pues es relativo al sujeto, al espacio, al tiempo, etc.

pecado original en estos términos es lo que permite a Spinoza cuestionar el concepto de “caída” o “pecado” que fácilmente se atribuye al acto de Adán.

Si tomamos la realidad como un efecto contingente, es fácil introducir categorías propias de la ética del tipo “deber ser”. Desde el racionalismo del que se sirve el de Ámsterdam, la contingencia no tiene lugar en el mundo, por lo que no hay lugar para una interpretación de la realidad en los términos de “deber” (Demos 1933, 162). En consecuencia, la comparación es inadecuada porque nos proporciona una imagen confusa de la realidad.

No obstante, existen grados de perfección, lo cual es evidente porque el modo no tiene el mismo nivel de perfección que el Ser sumamente perfecto, que es Dios. El modo no expresa tanta realidad como sí lo hace Dios. Sin embargo, la diferencia cuantitativa de realidad entre ambos no legitima la emisión de un juicio moral al respecto. Que el acto de Adán no exprese tanta realidad como el del piadoso, por ejemplo, no nos permite afirmar que uno es malo y el otro bueno, puesto que lo único que se desprende del conocimiento de ambos es una distinción de grado (más o menos realidad o perfección, que son conceptos idénticos) y no de calidad (Demos 1933, 160).

De esta forma prueba que es necesario que Dios sea causa de todo, incluso de aquello que, *a priori*, consideramos como error o pecado. El Ser absoluto o Yahweh es el substrato de un proceso, en este caso, del proceso total que se da en la realidad. Como de un entendimiento infinito han de seguirse infinitas cosas de infinitos modos (E1P16), Dios ha de ser el sustento de todas las ramificaciones posibles que se den en la realidad. Al ser esto así, el siguiente paso es probar que todo aquello que se sigue de las leyes de Dios, incluido el acto de Adán, no comporta ni es en sí ningún mal.

## **1.2. El mal en el sentido de negación**

Recordemos que el problema de Blijenbergh es que si Dios coopera también con los movimientos de las cosas, debe seguirse de ello que “o no existe mal alguno o que Dios mismo hace el mal” (Carta XX). Una vez que el hispanojudío ha probado que, necesariamente, Dios debe concurrir en aquellos actos que impropriamente consideramos malos, pasa a “desontologizar” el mal del que está hablando el de Dordrecht, a saber, un acto que va en contra de la voluntad de Dios. El objetivo de Spinoza es darle a entender que, al modo de entender divino, el mal es en sentido de negación.

Esta es una idea que desarrolla en profundidad en la carta XXI. La tesis de la inexistencia del mal se sustenta en la idea según la cual Dios no crea definiciones ni abstracciones de la realidad, sino que la considera por sí misma y sin relación a ninguna otra cosa. Sólo cuando afirmamos que a la naturaleza del hombre le pertenece la vista, podemos decir: “Juan está privado de la vista”, lo que no se corresponde con el modo de entender divino el cual, al considerar la realidad en sí misma, no atribuye a la naturaleza de Juan más de lo que le pertenece a su estado actual. La comparación es impropia, ya sea con el ideal del concepto “hombre” como con un estado anterior del mismo. A ese hombre, afirma Spinoza, “no le pertenece como propio más de lo que le atribuye el entendimiento y la voluntad de Dios” (Carta XX).

La conclusión a la que llega el pensador judío es que esa negación o carencia no es, o lo que es lo mismo, no implica una existencia sino todo lo contrario. Bajo el entendimiento divino el acto de Adán no es un pecado, sino la negación de un estado más perfecto al que no puede llegar el primer hombre. Juzgar su falta de perfección es solo posible desde la naturaleza humana, porque compara y jerarquiza según grados de proximidad entre el particular real y el ideal por él mismo postulado. Recriminar a Dios ese grado inferior de perfección que otorgó a Adán es, según Spinoza, “tan inadecuado como interrogar por qué no dio al círculo todas las propiedades de la esfera” (Carta XIX). Por este motivo concluye que la privación de un estado más perfecto de Adán, a través del cual hubiese podido comprender el decreto de Dios, no es en sí mismo nada<sup>16</sup>.

Puede resultar esclarecedor el siguiente escolio: “El ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza” (E1P8S2). El mal como algo positivo sólo es posible desde la naturaleza intrínsecamente imperfecta de un entendimiento finito. El grado de imperfección de éste es lo que impide al hombre considerar las cosas por su causa, por lo que impone a Dios un *telos*, una voluntad o, en definitiva, lo describe a su imagen y semejanza. Del mismo modo, cuando Adán sufre el perjuicio al comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, no entiende la causa real de su sufrimiento sino que lo imagina como un castigo. Parafraseando otro fragmento del mismo escolio anterior (E1P8S2), el movimiento de Adán es una modificación en otra cosa (en la substancia), cuyo concepto se debe formar a partir del concepto de la cosa

---

16 Del mismo modo sigue la argumentación para “Juan está privado de la vista”. La carencia del sentido de la vista sólo se juzga desde el entendimiento imperfecto del hombre. Desde Dios, esa privación no es en sí misma nada, luego Juan está negado de la vista lo mismo que lo está la piedra.

en la que es (en la substancia). Por qué, entonces, es impropio hablar de la caída o el pecado del primer hombre? Siguiendo la misma línea argumentativa, porque el concepto de pecado o caída no ha podido deducirse o formarse a partir del concepto de la cosa en la que es, esto es, Dios.

## **2. ORIGEN DE LAS INCOMPATIBILIDADES ENTRE SPINOZA Y BLIJENBERGH**

### **2.1. La figura de Dios y el papel de las Sagradas Escrituras**

La confesión de Blijenbergh en la epístola XX pone de manifiesto la imposibilidad de ambos pensadores para llegar a una misma interpretación del pecado original. Así, el de Dordrecht afirma: “Yo tengo dos reglas generales conforme a las cuales procuro filosofar siempre. La primera es el concepto claro y distinto de mi entendimiento, la segunda es la palabra revelada o voluntad de Dios” (Carta XX). A lo largo del intercambio epistolar vamos a poder observar cómo el concepto de Dios que uno u otro filósofo considera determina la interpretación de la “caída” del primer hombre.

A lo largo de la epístola XX nos encontramos con un elevado número de expresiones que nos ayudan a comprender la idea que tiene Blijenbergh de Dios. Él mismo redacta la carta mostrando las dificultades que se siguen de cada una de las reglas de las que se sirve para filosofar. Incluso en los problemas que se siguen del *concepto claro y distinto de su entendimiento*, encontramos diversas consideraciones que articulan una imagen de Dios ciertamente antropomorfizada. Este aspecto queda reflejado por la utilización de conceptos claramente extrapolados de la naturaleza humana a la de Dios. Blijenbergh no tiene reparos en afirmar que Dios *ordena, ignora o pide* acciones al hombre, algo que el de Ámsterdam no está dispuesto a aceptar debido a que no concibe a Dios como un juez.

Sin embargo, concebir a Dios como un juez es, para Blijenbergh, la razón por la que decide no matar al hombre que se interpone en su camino. Esto mismo es lo que da a entender cuando pregunta: “¿Por qué no hacer lo que me sugieren mis pasiones? ¿Por qué no matar secretamente al hombre que se interpone, de algún modo, en el camino?, etc. He aquí cómo damos facilidades a todos los impíos y a la impiedad.” (Carta XX). Blijenbergh, como sugiere esta carta, muestra la necesidad de mantener la figura de Dios como un juez. La necesidad es protegerse de aquellos de cuya naturaleza se sigue el mal.

Aunque Spinoza no estaría en total desacuerdo con esta idea, hace una distinción entre el modo de entender humano y el modo de entender divino. Si bien es cierto que al modo de

entender humano es necesario mantener los conceptos de bien, mal, pecado, virtud, error, etc., pues ayudan al vulgo a dirigir sus acciones de una manera que coopere con el resto de la sociedad, hay que diferenciar entre el modo de hablar propio del filósofo, en contraposición al del teólogo. Se trata, de hecho, de un inciso que él mismo hace en la epístola XXIII, donde escribe:

“Además, quisiera advertir aquí que, cuando hablamos en cuanto filósofos, no debemos usar expresiones de la teología. Pues como la teología suele representar, y no sin razón, a Dios como un hombre perfecto, en teología es coherente decir que Dios desea algo, que Dios se ofende con las obras de los impíos, mientras que se complace con la de los piadosos. En filosofía, en cambio, como vemos claramente que a tribuir a Dios aquellos atributos que hacen al hombre perfecto es tan impropio como si atribuyéramos al hombre aquellos que hacen más perfecto a un elefante o aun asno, estos términos y otros por el estilo no tienen cabida aquí ni cabe emplearlos sin confundir al máximo nuestros conceptos. Por tanto, en términos filosóficos, no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable.” (Carta XXIII)

Por otra parte, la autoridad epistémica que cada pensador otorga a las Sagradas Escrituras es sustancialmente distinta. La palabra revelada de Dios a través de los profetas tiene tanto poder, ya lo advierte el de Dordrecht de entrada: “que los conceptos que me imaginaba que eran claros, antes dudo de ellos que ponerlos por encima y en contra de la verdad que encuentro prescrita en el libro sagrado.” (Carta XX).

Spinoza, aún reconociendo que no la entiende a pesar de haberle dedicado años de estudio (Carta XXI), contesta que “la verdad no contradice a la verdad” (Carta XXI). Con ello Spinoza hace referencia a lo impropio que resulta establecer jerarquías en el mundo, de lo que se sigue que todas las cosas “son hechas por el poder del ser perfectísimo” (Carta XXI). Por este motivo, no tiene sentido que una vez conseguido un conocimiento sólido de la realidad lo desautoricemos por el hecho de que no se corresponda con las revelaciones de la Biblia.

## **2.2. Voluntad y entendimiento**

Afirmar o negar que a la naturaleza de Dios le pertenece el entendimiento y la voluntad es fundamental para conocer la consideración del pecado de Spinoza. Es, de hecho, una cuestión *dura* para Blijenbergh el cual, en la epístola XXII, entiende que de las nociones del de Ámsterdam parece seguirse que: “Dios quiere exactamente igual el crimen que la virtud, y en cuanto quiere ambas cosas, es la causa tanto del uno como de la otra y, por lo mismo, ambos deben serle igualmente gratos. Pero a mí me resulta duro concebir tal cosa de Dios” (Carta XXII).

Ya conocemos lo inapropiado que es, para Spinoza, mantener que existen cosas que agradan, enfadan o molestan a Dios. Así, en la epístola de respuesta a la anterior, afirma: “en términos filosóficos, no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable. Pues todos estos son atributos humanos que no tienen lugar en Dios” (Carta XXIII). En lo referente al entendimiento de Dios, la interpretación más compartida por los estudiosos de la obra del hispanojudío consiste en mantener una absoluta heterogeneidad entre el entendimiento humano y el divino. Alexandre Koyré (2014) sitúa el origen de ésta en autores como Kuno Fischer (1909), Victor Brochard (1912) o Victor Delbos (1926). Estos autores se fundamentan en el controvertido escolio de la proposición XVII de la primera parte de la *Ética*, donde Spinoza escribe: “Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los más) o simultáneo a las cosas entendidas” (E1P17S)

Como también señala Vidal Peña (2011) no es fácil ver qué dice el de Ámsterdam en este escolio. *Prima facie*, parecería afirmar que el entendimiento sí pertenece a la naturaleza de Dios (que es lo mismo que afirmar que el entendimiento es un atributo de Dios), pero sin guardar relación alguna con el humano. Sin embargo, Koyré defiende que no es una tesis spinozista, sino una reducción al absurdo que iría implícita en la argumentación, cuyo objetivo sería probar que, en caso de ser el entendimiento un atributo de Dios, debería diferir en esencia y existencia con respecto al humano<sup>17</sup>. Es así que el entendimiento es un modo y no un atributo de Dios. Luego no hay heterogeneidad entre el entendimiento humano y el divino o, lo que es lo mismo, entre el finito y el infinito.

Sin entrar en consideración sobre la conclusión a la que llega Koyré, a saber, que no hay distinción entre el entendimiento<sup>18</sup> infinito y el finito, es necesario tratar de esclarecer, aunque sea sólo una aproximación, si debemos considerar el entendimiento como perteneciente a la naturaleza de Dios. Es preciso, para ello, consultar principalmente el libro primero de la *Ética*, donde existen diversos indicios que apuntan a la negativa de Spinoza de atribuir a Dios el entendimiento<sup>19</sup>.

---

17 Efectivamente, Spinoza afirma: “El entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia. [...] Y de este modo [...] debe necesariamente diferir de ellas, tanto de su esencia, como en razón de su existencia” (E1P17S).

18 Al final del escolio de la misma proposición, Spinoza mantiene que la argumentación sigue de la misma forma con el concepto de voluntad. Por este motivo no es necesario hacer mención a ambos conceptos, pues la demostración sigue de la misma manera tanto para el entendimiento como para la voluntad.

19 Nos referimos a la E1P17 desde la interpretación que hace Koyré (2014), también E1P31 y la E1P32D.



En primer lugar, y esto es algo que señala Koyré, el entendimiento es un modo, no un atributo de Dios, luego “el entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante” (E1P31). De esta forma, puesto que el modo debe ser referido a la naturaleza naturada, no puede ser percibido por el entendimiento como constitutivo de la esencia de la substancia o, lo que es lo mismo, como un atributo. Este punto puede complementarse con el análisis del carácter modal de existencia del modo y de Dios. Éste último —ya lo hemos visto— no puede tener una naturaleza infinita formada por partes finitas y contingentes. Este es el primer motivo por el que consideramos que el entendimiento no pertenece a la esencia de Dios.

En segundo lugar, la demostración y el corolario primero y segundo que siguen la misma proposición parecen claros al respecto. Pues en la demostración vuelve a hacer referencia al carácter *necesario* o *compelido* del modo considerado como *natura naturata*. Además, la voluntad atribuida a Dios proviene de otro prejuicio, a saber: de aquellos que atribuyen a Dios caracteres que en ellos mismos conciben como sumamente perfectos (E1P17S). Por este motivo, la voluntad, “no puede llamarse causa libre, sino sólo necesaria o compelida. Q.E.D.” (E1P32D).

Para concluir, “se sigue de aquí: primero, que Dios no obra en virtud de la libertad de su voluntad” (E1P32C1) Y “que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo y, en general, todas las cosas de la naturaleza” (E1P32C2). En definitiva, podemos considerar que, al ser el entendimiento y la voluntad un modo (y no un atributo) de Dios, se sigue que éstos no son constitutivos de la naturaleza de Aquél.

El principal prejuicio que el hombre atribuye a Dios y que rechaza de raíz Spinoza es el establecimiento de finalidades en Su naturaleza. Hablar de entendimiento y voluntad en Dios o, lo que es lo mismo, de decreto divino, conlleva connotaciones de propósito, intención u objetivo que nada tienen que ver con el Dios-substancia. Por este motivo el de Ámsterdam interpreta la acción de Adán en términos de “ser el resultado de” o como algo que “se ha seguido de” la naturaleza de Dios. En E1P17S utiliza “dimanar”, al parecer, con el objetivo de evitar considerar a Dios como un sujeto con libre voluntad y capacidad para obrar según ésta. Ser libre es, para el hispanojudío, lo mismo que tener una existencia independiente de cualquier causa exterior o interior. “Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar” (E1Def6).

En definitiva, no es lo mismo que se sigan infinitas cosas de infinitos modos de una naturaleza infinita, que se sigan esas mismas cosas de la imaginación de un entendimiento finito o imperfecto. Blijenbergh *imagina fácilmente* que Adán habría podido obrar de otra manera (guiándose a través de la recta razón, por ejemplo). Desde el entendimiento infinito, Adán no podría, y de hecho no pudo, obrar de otra manera, puesto que todas las cosas que se han seguido de la naturaleza de Dios tienen un carácter necesario, y no contingente como parece entender el de Dordrecht.

Adán no pudo obrar de otra manera y, al modo de entender divino, no debió obrar de otra manera distinta de la que de hecho obró. Su acción implicaba tanta perfección como esencia expresaba, y estaba determinada (por ser naturaleza naturada) a darse necesariamente de esa manera. Blijenbergh –ya lo hemos visto– es incapaz de considerar el acto *per se*, más aún de considerar a Dios como causa de la misma caída. El origen de esta irreconciliable interpretación reside, siguiendo la línea de Spinoza, en la incapacidad o falta de conocimiento del hombre que juzga como causa lo que es un efecto y a la inversa. Este es, de hecho, el origen por el cual Blijenbergh interpreta el perjuicio que conllevó la acción como un castigo.

### **3. Conclusiones**

El objetivo de este trabajo ha sido desplegar aquellas tesis que, de una manera más o menos explícita, articulan, fundamentan, demuestran y justifican que el mal, al modo de entender divino, no es sentido positivo, sino que es en el sentido de negación. Este despliegue, no obstante, ha sido complementado con una serie de estudios exegéticos de Éxodo 3.14, los cuales pueden aportar al lector una fundamentación interdisciplinaria que pretende ayudarlo en la difícil tarea de comprender por qué, según Spinoza, el mal no existe.

De esta manera, la transversalidad metodológica a través de la cual ha sido considerado el problema puede arrojar luz a la cuestión del mal, puesto que, de esta forma, otorgamos una justificación de la polémica tesis spinozista que no parte exclusivamente de las reglas geométricas impuestas (y auto-impuestas) por el mismo filósofo. El complemento de la exégesis de la interpretación ontológica y causativa evita que la fundamentación de la tesis sobre la que gira este trabajo deba realizarse desde las mismas definiciones, axiomas y proposiciones de la *Ética*.

Mostrar el carácter dinámico y de acción propio del Tetragrámaton, en contraposición al “to on” griego, nos permite comprender el estatus ontológico del *hyh* hebreo. Como hemos

visto, se trata de un verbo que designa una naturaleza que existe independientemente y que se entiende como la condición de posibilidad para la existencia de la cosa singular. Esta interpretación, de la que se siguen fuertes similitudes con el Dios de la *Ética*, proporciona una imagen de Dios como sustento de un proceso infinito, esto es, la realidad. Así, desde la analítica del carácter dinámico de la ontología hebrea con respecto al *hyh*, se ponen de manifiesto sus relaciones con el Dios de Spinoza.

La existencia modal de Dios viene dada por la identificación de la esencia y existencia de Dios. Dios existe necesariamente porque Su esencia y existencia son una y la misma cosa. Además, es necesario que exista de tal forma porque el PRS requiere de una causa para la existencia de aquellas cosas que no son causa de sí mismas. Con respecto a Yahveh, este es un elemento idéntico. El otro elemento que permite la identificación del Dios-substancia con el nombre propio de Dios es el papel de ambos como sustento de la realidad. En Spinoza, la potencia eternamente en acto de Dios viene dada por la incapacidad de concebir la realidad por sí. Ésta ha de ser en otra cosa, y esa otra cosa es, para el de Ámsterdam, Dios.

De esta manera hemos podido dar paso a la carencia ontológica del mal que se sigue del concepto de Dios. La negación del mal es posible por la concepción de un Dios entendido como el substrato de un proceso del que necesariamente han de seguirse infinitas cosas de infinitos modos. Estas cosas se han seguido, como hemos visto, necesariamente de Dios, y no podrían haberse dado de otra manera ni hacerse independientes de Él. Con esto eliminamos un elemento indispensable para la posibilidad del mal: la contingencia.

A lo largo del trabajo hemos mostrado que la contingencia es imposible en el mundo. No hay lugar para la posibilidad, todo lo que se sigue de las leyes de la naturaleza de Dios, es necesariamente, no por su naturaleza, sino por su causa (E1P22). La contingencia sólo se llama así desde la deficiencia de nuestro conocimiento. Efectivamente, sólo la afirmamos de una cosa cuando ignoramos si su esencia implica o no una contradicción (E1P33D). Adán pecó, pues, sólo desde la perspectiva de un entendimiento finito y falta de conocimiento acerca de la naturaleza de su esencia. De esta manera, eliminada la contingencia, queda eliminada la condición de posibilidad para que se dé el mal.

La teodicea, probablemente el mayor problema al que se enfrenta la teología, queda eliminada a través de un racionalismo llevado al extremo del filósofo de Ámsterdam. El pulimento que hace Spinoza de la idea de Dios le permite entender adecuadamente qué es la substancia y cómo se siguen las cosas de ella. Esto le posibilita conocer las cosas desde su

causa, llevando así el concepto de Dios hasta sus últimas consecuencias, provocando contradicciones y paradojas irreconciliables con las nociones primeras de algunos teólogos del *Ámsterdam* del XVII.

## Referencias bibliográficas

- Albright, Wililiam (1924). «Contributions to Biblical Achaeology and Philology». *Journal of Biblical Literature*, 43: 363-393.
- Beltrán, Miquel (1998). *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Barcelona: Riopiedras.
- (2009a). «Spinoza y el árbol de la ciencia del bien y del mal». *Revista Filosófica de Coimbra*, 36: 297-314.
- (2016b). *The influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's metaphysics*. Leiden: Brill.
- Beltrán, Miquel/Llinàs, Joan Lluís (1988). «La reflexión sobre el mal en las cartas a Van Blijenbergh». *Taula*, 9: 83-89.
- Boman, Thorlief (1970). *Hebrew thought compared with Greek* (pp.38-49). New York: Norton Library.
- Cohen, Jeremy (1980). «Original sin as the evil inclination». *Harvard Theological Review*, 73: 495-520.
- Cohon, Samuel (1950). «The name of God, A study in rabbinic theology». *Hebrew Union College Annual*, 23: 579-604.
- Dejoy, Joshua (2017). «*Deus, sive Natura*: Substance and Determinism in Spinoza's *Ethics*». *Aisthesis*, 8: 22-25.
- Deleuze, Gilles (2001). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Demos, Rafael (1933). «Spinoza's Doctrine of Privation». *Philosophy*. 8: 155-166.
- Falgueras Salinas, Ignacio (1972). «El establecimiento de la existencia de Dios en el *Tractatus Brevis* de Espinosa». *Anuario Filosófico*, 5: 99-151.
- Forment, Eudaldo (2007). Los nombres de Dios en Maimónides y Santo Tomás (p.187-200). Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones.
- Gianotti, Charles (1985). «The meaning of the divine name YHWH». *Bibliotheca Sacra*, 142: 38-52.
- Gomila, Antoni (1988). «Ontología y razón. El racionalismo radical en la 1 parte de la *Ética*. *Taula*, 9: 91-111.
- Hernández Pedrero, Vicente (2012). «Naturaleza, potencia y derecho (un modo eterno del pensar). *Revista Laguna*, 31: 69-80.

- Koyré, Alexandre (2014). «The dog that is a heavenly constellation and the dog that is a barking animal: Introduction and Translation». *The Leibniz Review*, 24: 95-108.
- Mason, Richard (1996). «How things happen». *Studia Leibnitiana*, 28: 17-36.
- Melamed, Yitzhaj (2018). «Cohen, Spinoza and the nature of pantheism». *Jewish Studies Quarterly*, 25: 1-10.
- (2006a). «Inherence and the Immanent Cause in Spinoza». *The Leibniz Review*, 16: 43- 52.
- (2012b). «Spinoza's Deification of Existence». *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 6: 75-104.
- (2017c). «The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes, and Modes». *The Oxford Handbook of Spinoza*, 1: 1-36.
- Mowinkel, Sigmund (1961). «The name of the God of Moses». *Hebrew Union College Annual*, 32: 121-133.
- Nadler, Steve (2006). *Spinoza's Ethics. An Introduction* (pp. 52-84). New York: Cambridge University Press.
- Sachs, Gerardo (2010). «Ehyeh-asher-ehyeh». *Jewish Bible Quarterly*, 4: 244-247.
- Schild, Steve (1954). «On Exodus III 14: "I am That I am"». *Vetus Testamentum*, 4: 296-302.
- Schökel, L. Alonso (2003). *Biblia del peregrino*. Navarra: Verbo Divino.
- Spero, Shubert (1983). *Morality, Halakha and the Jewish Tradition* (pp. 107-119). New York: KTAV Publishing House.
- Spinoza, Baruch (2011). *Ética*. Madrid: Alianza.
- (1976b). *Tratado Teológico-político*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1988c). *Correspondencia completa*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- (1989a). *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Tejada, Cristian Andrés (2015). «La importancia de la *causa inmanente* en la *Ética* de Spinoza». *Revista de Filosofía*, 71: 163-175.
- Trebolle, Julio (1985). «La exégesis actual del Éxodo 3,14». *Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 6: 367-375.