

DOUEIHI, Milad, *Agustine and Spinoza*. Harvard University Press, Cambridge (MAS), 2010, 116 pp.

Milad Doueïhi ha contrapuesto en *Agustín y Espinosa* el peculiar modo cristiano y judío de interpretar algunas nociones básicas de las correspondientes tradiciones culturales, especialmente el sentido religioso de la *ley* y de la *elección*. Si para el Agustín de Hipona ambos conceptos deben ser superados mediante las nociones más universalistas de *gracia* o don y de *libertad*, en cambio para la tradición judía, incluido Spinoza, persistirá la necesidad de seguir remitiéndose a un concepto previo más particularista de *ley escrita* (la Torah) y de *pueblo elegido nacional*. Por eso el cristianismo acabará postulando un uso cada vez más deslocalizado de estas nociones por parte de todo el género humano, sin depender ya de los procesos de *conversión obligada* característicos de la antigua alianza, especialmente una vez que Jesucristo ha inaugurado una *nueva alianza* entre Dios y los hombres, como reiteradamente afirmaba Agustín de Hipona. Por el contrario el judaísmo acabará postulando un posible uso cada vez más *naturalizado* de estas mismas nociones, aceptando con profundas reticencias la posibilidad de un posterior proceso histórico de conversión compartida hacia un nuevo estadio de conciencia moral más universalista, al modo postulado por el cristianismo. En este sentido la postura de Agustín de Hipona sería el prototipo de una actitud abierta a una interpretación cada vez más universalista del cristianismo, en continuidad con los planteamientos de la patrística anterior. En cambio la postura de Espinoza en su *Tratado teológico-político* se remonta a la postura tan radicalizada que el judío español Judah Halevi's Kuzari (1075) mantuvo respecto a la exclusividad del judaísmo como única religión monoteísta que habría sido capaz de preservar la *bondad natural* del *hombre antiguo* mediante una adecuada ley escrita.

En cualquier caso este peculiar contraste que ahora se produce en el modo de interpretar las Sagradas Escrituras por parte de ambos autores ahora se hace depender del uso dado en ambas tradiciones a la noción de *elección*. En efecto, el judaísmo circunscribe habitualmente el uso de este concepto a la previa segregación por parte de Dios de un *pueblo elegido* respecto del conjunto indiferenciado de culturas existentes, sin necesidad de que haya habido una efectiva colaboración por parte del colectivo que se ha visto privilegiado de este modo. En cambio en el caso del cristianismo la elección se concibe como la necesidad de hacer suya a título individual las exigencias derivadas de la «*nueva alianza*» por parte de cada uno de los posibles afectados, dado que en caso contrario se produciría una ruptura en virtud de la resistencia positiva mostrada a la gracia de la redención. En este sentido Agustín de Hipona y Espinoza leyeron las Sagradas Escrituras desde una actitud muy distinta. En concreto Agustín llevará a cabo una continua *relectura* del sentido auténtico otorgado a un Testamento con la mirada puesta en su contrario, para determinar así las diferencias y el indudable progreso que había habido en el tránsito ocurrido entre ambos, tratando de comprobar como se ha llevado a cabo un efectivo cumplimiento de las promesas nunca derogadas contenidas en la antigua alianza. En cambio Espinoza llevará a cabo una simple *lectura literal* de los textos legales del Antiguo Testamento, considerando que aquellas otras relecturas que posteriormente se podrían haber hecho de aquellos mismos textos son extrapolaciones desviadas, o incluso posibles supersticiones, que en ningún caso están justificadas. De este modo ambos autores analizaron un conjunto de conceptos similares desde enfoques muy distintos, como de hecho ocurrió con las nociones de alianza o de contrato, de profecía o de revelación, de milagro o de superstición, de meditación o de visión, de identidad colectiva y de participación política, de genealogía y de conversión.

Esta contraposición se refleja también especialmente en el enfoque con ambos autores analizaron el tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento. En general ambos comparten la mayor *universalidad* del cristianismo sobre el judaísmo, pero lo que para uno es una ventaja, para el otro es una desventaja. En efecto, para Agustín este cambio de perspectiva habría venido producido por el descubrimiento de una *ley interior del amor* que a la larga es mucho más universal que el mero seguimiento literal de la ley escrita en el Antiguo Testamento. En cambio para Espinoza lo prioritario seguiría siendo el mantenimiento de una *ley externa escrita* que regule los ámbitos de autonomía específicos de cada pueblo en particular, sin necesidad de formular ulteriores relecturas, ciñéndose estrictamente a la literalidad de lo que afirma la ley (Torah). En este contexto Agustín habría tachado de *superstición* el mantener de la literalidad de la ley y de los sacrificios de la Antigua Alianza, en la medida que habría que dar paso a una *relectura* desde otros principios evangélicos más conformes a la dignidad de la naturaleza humana, como reiteradamente hace notar en la *Ciudad de Dios*. En cambio Espinoza tacha de *superstición* al uso indebido de la virtud de la religión para imponer prejuicios totalmente injustificados que serían fruto a su vez de relecturas particulares basadas en creencias subjetivas o simples profecías, sin estar avalados por una interpretación literal de la ley efectivamente escrita. Todo ello justifica el enfoque tan distinto con que la tradición judía y cristiana abordaron el problema de la revelación, de la interpretación de las Sagradas Escrituras, o del posible sentido que se debería dar a los dos Testamentos, al menos en los dos casos ahora analizados.

En este sentido se contraponen la visión que el judaísmo y el cristianismo tienen del *tiempo histórico*, a pesar de tener un punto de partida común a ambos. De hecho en ambos casos se toman la *lectura* de las Sagradas Escrituras como la actividad religiosa por antonomasia de donde se toman los símbolos, imágenes, ejemplos que deben orientar la vida humana, ya se reduzca esta función al Antiguo Testamento, o se establezca una línea de continuidad entre ambos Testamentos, como ocurre respectivamente en Espinoza y Agustín de Hipona. De todos modos las diferencias aparecen claramente cuando se analiza la distinta concepción del *tiempo histórico* desde la que se lleva a cabo este tipo de lecturas. Para Agustín la interpretación de un texto sagrado, ya sea del Antiguo o del Nuevo Testamento, obliga a una continua *relectura* que tenga en cuenta las relaciones internas existentes entre ambos textos sagrados, a fin de comprobar si la propia vida individual y social está a la altura de las exigencias presentes y futuras que ahora crea el mensaje revelado, sin considerar en ningún caso que este tipo de extrapolaciones son obra de la superstición o de una religiosidad mal entendida. Para el judaísmo en cambio la lectura del Libro Sagrado remite exclusivamente al presente, en la medida que una *lectura estrictamente literal* permite reafirmar la propia identidad como pueblo elegido, reafirmando los límites de la propia autonomía en el ámbito concreto de su respectiva libertad, sin sacar extrapolaciones que pudieran rayar en la superstición, como con tanta frecuencia ocurre en las visiones de la política del resto de los pueblos. Se justifican estas conclusiones a través de tres capítulos:

1) *Agustín, la religión como relectura*. Se comprueba como el cristianismo vio el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, o de la ley a la Encarnación, como una traslación entre distintos tipos de lenguaje que a su vez deben ser objeto de una relectura cada vez más enriquecedora, dando que las cosas no son ni griegas, ni latinas (...ni judías). Además, la lectura de los textos sagrados debe estar abierta a la acción de la gracia y a las nuevas exigencias de las épocas futuras de la humanidad, sin mantener la literalidad de textos propios de aquellas épocas oscuras que ya han sido definitivamente clausuradas. En este sentido las Sagradas Escrituras se conciben como una moneda de nuevo cuño que obliga a proponer una *relectura* continua de la literalidad de las palabras en cada caso usadas, sin quedarse simplemente en la superficie, como habitualmente ocurrió en el judaísmo o en el propio paganismo, tanto griego como latino, sino que debe tratar de descubrir el mensaje permanente que esos textos siempre tendrán para el corazón del hombre;

2) *Hobbes o la razón como naturaleza*, describe el proceso de naturalización del mensaje del texto sagrado que se produce en este autor, cuando distingue entre los preceptos transmitidos de ley natural, las revelaciones de tipo sobrenatural para los ya iniciados y las profecías que extrapolan este tipo de revelaciones a tiempos futuros totalmente indeterminados. De este modo Hobbes habría sido el primero en preconizar una lectura literal de los textos sagrados en la medida que contienen un mensaje de *ley natural*, otorgando al resto de mensajes una obligatoriedad muy distinta;

3) *Espinoza y las «Reliquias de la bondad del hombre antiguo»*, analiza la radicalidad con que Espinoza reivindicó en su Tratado *teológico-político* la exclusividad del judaísmo como única religión monoteísta que habría sido capaz de preservar la bondad natural del hombre antiguo con la ayuda insustituible de una adecuada ley escrita. En este sentido ahora se remonta las propuestas de Espinoza a las que defendió el judío español Judah Haleví's Kuzari (1075), cuando hizo notar la absoluta singularidad del pueblo judío y del rito de la circuncisión por ser una muestra de su elección privilegiada por parte de Dios. Sin embargo ello conllevó la aceptación de un compromiso compartido a favor de preservar la interpretación de la ley escrita de toda posible deformación que se pudiera alterarla. De ahí que el pueblo elegido tuviera prohibido su posible contaminación con otras lenguas o culturas, dado que allí estaba escrito todo lo que tenía que haber sido dicho, defendiendo así una interpretación estrictamente literal de las escrituras. En este contexto a Espinoza le parece que el uso que Cristo o después el cristianismo y la Iglesia acabarían haciendo de las Sagradas Escrituras era más fruto de la superstición que de la religión. Por eso Espinoza sitúa a Cristo y al cristianismo en una esfera universalista más cercana a la política, dando a sus palabras un sentido claramente despectivo. En efecto, ahora en el contexto de las guerras de religión de la época este tipo de propuestas se tomaron como si procedieran de un Anticristo al modo de Nietzsche. En cualquier caso para Espinoza la libertad ciudadana se debe fundamentar en un estricto respeto de las *leyes naturales* por las que se deben regir los derechos ciudadanos, en la medida que ya estaban formuladas de un modo literal en las Sagradas Escrituras. De ahí que esté absolutamente prohibido hacer cesión de cualquiera de estos derechos a un presunto Soberano, ya sea el Rey, el Papa o cualquier otro tipo de autoridad presuntamente legítima, como con tanta frecuencia el cristianismo fomenta de un modo muy supersticioso;

Conclusión: *la infinita separación*, confirma el abismo que separa a Agustín de Hipona respecto de Espinoza debido precisamente a su forma tan distinta de concebir un principio de *legibilidad del mundo* conforme a una lectura o relectura de las Escrituras. En efecto, en el caso de Espinoza se fomentó una

interpretación literal de los textos de tipo particularista, racionalista y naturalista, al modo como después también propugnó Kant en la *Religión dentro de los límites de la moral*. En cambio, en el caso de Agustín de Hipona se habría defendido una *relectura* universalista, multicultural e innovadora de aquellos mismos textos, dando lugar a una visión de la historia más cercana a la que también propondrá Hegel.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente la tradición judía y cristiana medieval y moderna hicieron una interpretación muy distinta del principio de *legibilidad del mundo* en conformidad con las Sagradas Escrituras. De todos modos por ambas partes hubo sin duda excepciones, como al menos ocurrió en el caso ahora citado de Hobbes o de Maimónides respectivamente (cf. 'Stroumsa, Sarah: Maimónides in his World. Portrait of a Mediterranean Thinker', Princeton University Press, 2009; *Revista Española de Filosofía Medieval*, Sofime – Sociedad de Filosofía Medieval, nº 17, 2010, 236-237). Y en este contexto cabría preguntarse: ¿Realmente se puede tomar a Espinoza como un exponente del pensamiento religioso judío que pueda contraponerse a un autor medieval como Agustín de Hipona, cuando su concepción del *tiempo histórico* se debe más a razones filosóficas de tipo racionalista que a una simple lectura estrictamente literal de las Sagradas Escrituras?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

PASNAU, Robert, *Metaphysical Themes, 1274-1671*. Oxford University Press, Oxford, 2011, 796 pp.

*Temas metafísicos, 1274-1671*, reconstruye el debate que se estableció a lo largo de cuatro siglos entre la metafísica aristotélica de la sustancia y la física atomista de los corpúsculos. Como es sabido el debate terminaría con la irrupción triunfante del mecanicismo racionalista y de la ciencia experimental empirista, así como con el colapso definitivo de las propuestas tradicionales escolásticas. Se ponen dos fechas como puntos de corte de esta polémica: 1974, año de la muerte de Buenaventura y Tomás de Aquino, pero también del comienzo diversas corrientes críticas respecto del modo escolástico tradicional de concebir la física aristotélica, como fueron los «magnum opus» de Peter John Olivi, John Duns Escoto y Guillermo de Ockham; y, por otro lado, 1671, año de la aparición de las primeras versiones de los *Ensayos concernientes al entendimiento humano* por parte de Locke, en una línea post-escolástica similar a la ya iniciada anteriormente por Descartes. De todos modos la novedad principal de la reconstrucción ahora propuesta por Robert Pasnau reside en poner de manifiesto como la propia escolástica tardía habría iniciado este tipo de *transformaciones*, a partir especialmente de Alberto el Grande, el ya citado Olivi, Gil de Roma, Alberto de Sajónia, Nicolás de Autrecourt, Domingo de Soto o el propio Suárez. Todo ello con independencia de la definitiva ruptura posterior que vendría producida por las propuestas a favor del método experimental por parte de Francis Bacon, Isaac Beeckman, Sebastián Baso, Galileo, Pierre Gassendi, Kernelm Digby, Henry More, Walter Charleton, Robert Boyle, Locke, Newton y Leibniz, entre otros.

El punto de partida de todas estas revisiones críticas de la escolástica tardía habría sido la reformulación de la noción *metafísica de substancia* aristotélica para sustituirla por otra noción más sencilla. En efecto, la justificación de la noción de *partes o principios metafísicos*, como son la noción hilemórfica de materia y forma, potencia y acto, o de substancia y accidentes, requería unos razonamientos especulativos aristotélicos muy sofisticados. En cambio la noción de *partes integrales* estrictamente físicas, sólo exigía justificar su inicial composición y su posible ulterior descomposición en unos simples *átomos* o *corpúsculos* igualmente elementales. De todos modos ahora también se hace notar cómo este tipo de *transformaciones* tampoco habrían podido evitar ni entonces ni en la actualidad la persistencia sobreentendida de aquel tipo previo de nociones metafísicas hilemórficas, con una única excepción: el caso más extremo del materialismo absoluto de Hobbes, similar a este respecto al propuesto en la antigüedad por Demócrito. De todos modos este *tránsito* fue gradual a través de tres pasos:

a) Ockham habría postulado la *reducción* de las denominadas *partes o principios metafísicos* de la física hilemórfica aristotélica a sólo tres, la materia prima, la forma substancial y las cualidades, eliminando cualquier tipo de referencia al resto. Pero a pesar de todo, Ockham siguió reconociendo la imposibilidad de eludir la referencia a un *substrato mínimo* de tipo hilemórfico, como ya anteriormente también había ocurrido en los casos de Alberto el Grande, Olivi, Gil de Roma o Alberto de Sajónia. En cualquier caso a partir de entonces se aplicó a la física aristotélica de la substancia la llamada *navaja* de Ockham, según el cual no hay que multiplicar los entes, ni las partes metafísicas, sin necesidad, salvo que se demuestren que se trata de partes integrales o físicas efectivamente divisibles en corpúsculos.