

LAS CREENCIAS NECESARIAS EN EL *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS* DE SPINOZA¹

Mucho se ha escrito sobre la consideración del pueblo judío cuyos pormenores Spinoza despliega en el capítulo III del *Tractatus Theologico-Politicus*², donde observa en lo tocante a ellos que “tuvieron pensamientos sumamente vulgares sobre Dios y la naturaleza....Ni tampoco (fueron elegidos) en cuanto a la virtud y a la vida verdadera; puesto que en esto también fueron iguales a los demás pueblos, y poquísimos fueron elegidos”³ Que la Escritura ha sido adaptada a la capacidad ‘variable e inconstante’ de dicho pueblo, tal como Spinoza declara en las primeras líneas del capítulo XIV de la obra, tiene que llevarnos a concluir que no puede aceptarse todo cuanto aquella contiene como “doctrina universal y absoluta acerca de Dios”⁴. Gran parte de lo que en ella se dice ha sido, según Spinoza, adaptado a la comprensión del vulgo, y ésta es la razón por la cual opiniones distintas e incluso antagónicas pueden ser confirmadas con ejemplos de la Escritura. Ello, sin embargo, no obstaculiza sino que hace lícita la interpretación individual de las doctrinas que encierra el Testamento, siempre que ello conduzca a cada uno obedecer a Dios con ánimo más sincero y pleno, lo que se refleja en la justicia y la caridad que muestran sus obras⁵.

Spinoza concluye que hay que determinar lo que la fe sea para llegar a entender qué grado de libertad puede admitirse con respecto a sus fundamentos, al igual que el modo en que esto pueda hacerse, y separarla de la filosofía. Como sea que el único

¹ La investigación previa a la redacción de este artículo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como investigador principal, en el proyecto “La comunidad judía de Ámsterdam y Spinoza” (HUM2006-11482). Dicho proyecto ha sido cofinanciado por el FEDER.

² A partir de ahora TTP en el texto

³ Las citas de Spinoza, como en lo usual, referirán el tomo en la edición canónica de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, Carl Winters, Heidelberg, 1925 (reedición de 1972) –así por ejemplo GIII es el tomo tercero de la misma- seguido del número del capítulo, página(s) y líneas (si es la correspondencia, el número de la epístola). Acto seguido la página en la traducción utilizada –en el caso del TTP y de las epístolas citadas aquí, las traducciones de Atilano Domínguez publicadas en Alianza Editorial-. Así, esta primera cita es GIII, TTP3, 48, 2-5. AD, p. 121 (Tomo III de Gebhardt, Capítulo 3 del TTP, página 48, líneas 2 a 5. Página 121 en la Traducción del TTP de Atilano Domínguez, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, n. 1185, 1986.

⁴ GIII, TTP14, 173, 9. AD, p. 308.

⁵ Cf. GIII, TTP14, 173, 26. AD, p. 309.

objeto de la Escritura es “enseñar la obediencia”⁶, y en sus páginas se pugna por enseñar ésta al corazón, Spinoza postula que “Moisés no procuró convencer a los israelitas por la razón, sino obligarlos con la alianza, juramentos y beneficios”⁷, exhortando con premios a los que cumplieran los mandatos, y también, inversamente, amenazando con la punición a quienes no lo hicieran⁸. Se trata, pues, de creer en Dios, y, en la misma medida, obedecerle (esto último confirma la creencia, lo que a la vez es amarle, y también, amar al prójimo, de lo cual habrá que concluir –y así lo hace Spinoza– que “quien ama al prójimo como a sí mismo porque el mandato de Dios lo lleva a hacerlo, realmente, obedece y es feliz según la ley”⁹).

Pero puesto que éste era el objetivo del Testamento, y sólo éste, no estamos obligados a creer, de cuanto en sus páginas hallamos, sino aquéllo que en efecto conduzca a la obediencia, y sólo cuanto es necesario para tal fin. Éste es el único dogma, de modo que a partir del mismo como fundamento podrán determinarse los otros.

La fe, sin embargo, a partir del fundamento definido, consistirá en pensar de Dios cosas tales que, si se ignoran, se destruye la obediencia en Él¹⁰, y que, por el contrario, puesta la obediencia, resultan presupuestas de modo necesario¹¹. De todo lo anterior se sigue que la fe no salva por sí misma, sino sólo en razón de la obediencia¹². Al contrario, quien obedece posee, por la misma razón, una fe salvífica y verdadera, y en la obediencia se demuestra que la fe se halla necesariamente, puesto que ésta se muestra por las obras¹³. Si éstas son buenas, se posee la fe. Spinoza identifica el Espíritu con la caridad, y por ésta (o por Aquél) permanecemos en Dios, ya que Él mismo es caridad. Tal como Spinoza arguye, Juan pensaba que nadie siente o percibe a Dios más que por la caridad hacia el prójimo, y en cuanto participamos de ésta conocemos a Aquél. Así en 1 Juan 2, 3-4: “Sabemos que lo hemos conocido en que observamos sus preceptos”¹⁴.

⁶ GIII, TTP14, 174, 8-9. AD, p. 309.

⁷ GIII, TTP14, 174, 13-14. AD, p. 310.

⁸ Cf. a este respecto Schlomo Pines, “Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition”, en I. Twersky y B. Septimus (eds.): *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard, Harvard University Press, 1987, 499-521.

⁹ GIII, TTP14, 174, 26-27. AD, p. 310.

¹⁰ Cf. A. Molinaro, “Spinoza: parola di Dio e obbedienza”, *Archivio di Filosofia* 60 (1992), 437-448. También Lee Rice, “Faith, obedience and Salvation in Spinoza”, *Lyceum* 6 (1994), 1-20.

¹¹ Como observa C. Chaliier, *Spinoza, lecteur de Maïmonide*, Les Éditions du Cerf, París, 2006, p. 160: “La fe consiste únicamente en atribuir a Dios las cualidades necesarias para que la obediencia perdure. Poco importa que esta ‘visión’ de Dios sea puramente imaginaria y falsa, sin adecuación alguna con la esencia de las cosas, siendo lo capital que ella incita, aun cuando sea bajo el modo de la intimidación, a aquellos que creen en ella, a conducirse con justicia y caridad”. Idea que se opone frontalmente a Maimónides, para quien Dios habría revelado secretos filosóficos a los profetas. Según Spinoza la verdad sobre la esencia divina no se oculta tras el lenguaje alegórico o simbólico de los profetas.

¹² Spinoza cita aquí la Epístola de Santiago 2:17, para quien la fe sin obras está muerta.

¹³ Santiago 2,18: “Mas dirá alguno: “Tú tienes fe y yo tengo obras”. Muéstrame sin las obras tu fe, que yo por mis obras te mostraré la fe”.

¹⁴ Citado en GIII, TTP14, 176, 10-11. AD, p. 312.

De todo lo anterior se concluye que la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, aquellos que pueden mover al ánimo a la obediencia, **incluso si son falsos**. De manera asombrosa Spinoza sentencia: “Aunque estre estos haya muchos que no tienen ni sombra de verdad, basta con que quien los acepta, ignore que son falsos”¹⁵. De modo que las creencias pueden ser por completo erróneas, y sólo se requiere que quien las sostiene no lo sepa. Tales hombres se equivocan en su apreciación de lo que el mundo sea por sencillez de espíritu, pero además, “la Escritura no condena...la ignorancia, sino solamente la contumacia”¹⁶. Son necesarias las creencias falsas que confirman en el ánimo el amor al prójimo, a través del cual ‘cada uno está en Dios y Dios está en cada uno’, puesto que el entendimiento de lo que Él sea sólo le es concedido a unos pocos.

La fe de cada cual se regirá en función de la obediencia que suscite en él su comprensión de las Escrituras, y no en razón de la verdad de los dogmas que a este respecto se mantengan¹⁷. Y como los dogmas parecen ser por su esencia controvertidos, de modo que aquellos que a algunos les suscita piedad, a otros los impulsa a la risa, se juzgará a cada cual por sus obras, y no por el contenido de verdad que aquéllos encierran. Con todo, si algunos dogmas se demuestran inexcusables para la promoción de la obediencia, serán, por la misma razón, católicos¹⁸, y a éstos los llama Spinoza ‘dogmas de fe universal’¹⁹: A partir de la creencia de que existe un ser necesario, que ama la justicia y la caridad, y que adorarlo significa practicar asimismo, en el ámbito humano, tales virtudes, Spinoza los entrelaza así:

Existe, en efecto, este ser supremo, justo y misericordioso. Se trata de un dogma imponderable por cuanto hay que creer en su existencia para obedecerle y reconocerle como juez. Dios es, además, único, ya que sólo esto comportará la devoción suprema, admiración y amor hacia Él, suscitados por su misma unicidad. Todo le es manifiesto, pues nada se le oculta de modo que si tal ocurriera pudiese alguien dudar de su equidad y de su justicia. Tiene, asimismo, un derecho supremo sobre todas las cosas, pues éstas ocurren por su absoluto beneplácito y por su gracia singular. Con todo, el culto a dicho Dios consiste tan sólo en el amor al prójimo y sólo se salvan quienes en su forma de vida obedezcan a Dios amando a sus congéneres. Sin embargo, no hay nadie que no peque, de modo que hay que creer también que si quien lo hace se arrepiente, sus pecados le serán perdonados por Él (de modo contrario muchos desesperarían de la propia salvación). Todas estas cosas se siguen, según Spinoza, del principio de la fe universal, y ninguna puede suprimirse, pues si así se hiciera, se suprimiría asimismo la obediencia²⁰.

¹⁵ GIII, TTP14, 176, 19-20. AD, pp. 312-313.

¹⁶ GIII, TTP14, 176, 26. AD, p. 313. Cf. el magnífico artículo de Harry A. Wolfson, “Spinoza and Religion”, *The Menorah Journal* 36 (1950), 146-167.

¹⁷ Cf. A. J. Watt, “Spinoza’s Use of Religious Language”, *The New Scholasticism* 46 (1972), 286-307.

¹⁸ Con católicos Spinoza se refiere a su validez ecuménica y universal.

¹⁹ Sólo éstos constituirían la palabra eterna de Dios. Cf. Joel Askenazi, “La parole éternelle de l’Écriture selon Spinoza”, *Les Nouveaux Cahiers* 6 (1971), 15-39.

²⁰ Cf. Jean-Marie Auwers, “L’interprétation de la Bible chez Spinoza. Ses Présupposés philosophiques”, *Revue théologique de Louvain* 21 (1990), 199-213.

Puesto todo lo anterior, resulta notorio que saber lo que Dios sea en su esencia no concierne a la verdadera fe. Tampoco, siquiera, conocer el modo en que Él es el modelo de la verdadera vida, “si porque tiene un espíritu justo y misericordioso o porque todas las cosas son y actúan por él, y, por consiguiente, también nosotros entendemos por él y por él conocemos lo que es verdaderamente justo y bueno”²¹. De idéntico modo no concierne a la fe el discernir si Dios está en todas partes según su esencia o por su poder, ni siquiera si dirige las cosas por la libertad o por una necesidad intrínseca de su naturaleza²²; tampoco si prescribe las leyes a las que debemos obediencia como lo haría un príncipe o si éstas son verdades eternas que se siguen de su esencia²³.

Correspondientemente, y desde el plano humano, no importará si le obedecemos porque decidimos libremente hacerlo o porque el divino decreto que instituye quiénes somos impone que así sea. Tampoco si el premio o castigo que Dios impondrá a unos y a otros será natural – identificándose con la propia virtud - o se obtendrá en otro mundo, como recompensa. Nada de como cada uno entienda todo lo anterior importa, si sus obras prueban su caridad y justicia. Pues la fe sólo exige la piedad, y no la verdad, de modo que quien muestra la mejor fe no es necesariamente quien esgrime las mejores razones, “sino quien muestra las mejores obras”²⁴. Es por ello que la voz de Dios en el Sinaí no revelaba a los israelitas sus atributos o cualquier otra verdad acerca de su esencia, sino que tenía como fin enderezar el ánimo de aquéllos y conducirlos a la obediencia. Se disocian pues, en el TTP, fe y filosofía, ya que el objeto de esta última es la verdad, y el de aquella – lo referíamos - la piedad. Se sigue que “la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar²⁵, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen, y sólo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de inculcar la contumacia, el odio, las discusiones y la ira, y, al revés, sólo considera como fieles a aquéllos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades”²⁶.

Ya en el capítulo XII del TTP Spinoza admitía temer que quienes consideran los libros sagrados como ‘una carta de Dios’²⁷ reprobarán su obra y acusarán al filósofo de cometer un pecado contra el Espíritu Santo cuando afirma que muchos pasajes de la Escritura son engañosos y están adulterados, además de ser, en conjunto, incoherentes

²¹ GIII, TTP14, 178, 16-19. AD, p. 315.

²² Las antagónicas posibilidades con las que cada cual puede interpretar los dogmas necesarios se corresponden, respectivamente, a la de quien por sencillez de espíritu no alcanza a demorarse en la adquisición filosófica, y a la de quien sí es capaz de hacerlo, de modo que en su conocimiento de Dios reside la virtud (según la *Ethica*). Se darían, pues, dos acercamientos a las obras justas y misericordiosas, y así, dos suertes de salvación, según clarifica H. Dúmyer, “Les deux saluts”, *Esprit* 39 (1971), 129-144. Huelga decir que la segunda opción se corresponde, en el plano ontológico, con el panteísmo spinoziano.

²³ Las leyes como verdades eternas se distinguen de la ley como enseñanza moral a lo largo del TTP.

²⁴ GIII, TTP14, 179, 8. AD p. 316.

²⁵ Cf. G. Semerari, “Filosofia e religione nel pensiero di Spinoza”, *Giornale critico della filosofia italiana* 5 (1951), 43-69.

²⁶ GIII, TTP14, 179, 35, 180, 1-6. AD p. 317.

²⁷ GIII, TTP12, 158, 21, AD p. 286.

en extremo²⁸. No parece que sus temores fuesen infundados, como puede probarlo la carta que van Velthuysen envió a Ostens refiriendo – a instancias del segundo - su parecer acerca de la obra. Afirma aquél que el autor del TTP “defiende que, si se piensan bien las cosas, no queda lugar alguno para los preceptos y mandatos, pero que la ignorancia de los hombres ha introducido esos nombres, del mismo modo que la impericia del vulgo ha dado lugar a formas de expresión que atribuyen afectos a Dios. De ahí que también Dios se adapta a la capacidad humana, cuando expresa en forma de mandatos aquellas verdades eternas y las demás cosas que deben producirse necesariamente”²⁹, para continuar, algo más adelante, observando que “la naturaleza de los preceptos es la misma que la de los decretos”³⁰.

Pero más importante: El autor del TTP (de quien van Velthuysen no conocería la autoría) “no cree que importe nada...el que los profetas y doctores sagrados, y por tanto el mismo Dios, que habló por su boca, hayan usado de argumentos que, si se examina su naturaleza, son por sí mismos falsos. En efecto, cuando se presenta el caso, confiesa y recalca abiertamente y sin reservas que la Sagrada Escritura no está destinada a enseñar la verdad y la naturaleza de las cosas que en ella se mencionan y las que ella aduce con el fin de instruir a los hombres para la virtud”³¹. Van Velthuysen prosigue advirtiendo que ello no produce menoscabo en su santidad y credibilidad – según se lee en el TTP - aunque su lenguaje y sus argumentos no fuesen verdaderos, “sino adaptados a las opiniones preconcebidas de aquellos a quienes dirigían sus palabras”³². Van Velthuysen arguye también que del texto se colige que quien lo escribió piensa “que todo conocimiento de los misterios es superfluo, por no ser apto para promover la virtud”³³.

En la carta de respuesta a Ostens, tras leer lo que él califica de ‘panfleto’ de van Velthuysen, Spinoza alega sorprenderse de que este último le acuse de vaciar de contenido toda religión cuando él afirma que Dios es el sumo bien, que hay que amarlo y que en esto consiste nuestra suma felicidad, que es la virtud, y cuyo premio consiste tan sólo en ejercerla. En esto consiste la enseñanza de la ley divina (Spinoza remite aquí al capítulo XII del TTP) que fue revelada por Dios a los profetas, y sentencia: “Tanto si afirmo que esta ley ha recibido del mismo Dios forma jurídica, como si la concibo como los demás decretos divinos, que implican una necesidad y una verdad eterna, seguirá siendo un decreto de Dios y una enseñanza saludable; y tanto si amo a

²⁸ Maimónides, inversamente, aduce que “siempre que encuentres en el Pentateuco un relato cualquiera,...necesariamente encierra su utilidad para la religión, ora nos confirme alguna de las ideas fundamentales de la misma, ora nos dicte una norma de conducta, para que no se produzca entre los hombres ni violencia recíproca ni injusticia”. La traducción de la *Guía de Perplejos* que utilizamos aquí es la de David Gonzalo Maeso, Editorial Trotta, Madrid, 1994. La cita está en la parte tercera de la Guía, capítulo 50, p. 529.

²⁹ GIV, Ep42, 208, 6-12. La traducción de las epístolas, como referíamos en la nota n. 3, se debe a Atilano Domínguez: Spinoza, *Correspondencia*, Alianza Editorial, n. 1305, 1988. Esta primera cita está en las pp. 272-273.

³⁰ GIV, Ep42, 208, 18-19. AD, p. 273.

³¹ GIV, Ep42, 209, 15-25. AD, p. 274.

³² GIV, Ep42, 209, 30-32. AD, p. 275.

³³ GIV, Ep42, 214, 11, AD, p. 280.

Dios libremente como si lo hago por la necesidad del decreto divino, amo realmente a Dios y me salvaré³⁴. La observación de van Velthuysen acerca de la condición de falsedad de algunos de los dogmas necesarios no merece en la carta de respuesta que debemos a Spinoza mención alguna.

Spinoza está con Pablo³⁵ al afirmar que el verdadero pacto de Dios con los hombres y la verdadera religión están grabados en los corazones de éstos³⁶. Y si la religión se entrega como ley es porque se trata o considera como niños a quienes la reciben. Moisés en Deum 30, 6 tanto como Jeremías 31,30 profetizaron un tiempo futuro en que en efecto aquella estará indeleblemente inscrita en los corazones. De ello concluye el de Ámsterdam que “la Escritura sólo es sagrada y sus dichos divinos, en la medida en que suscita en los hombres la devoción a Dios”³⁷, y advierte además de que tanto Moisés y Jeremías como el propio Juan reducían a pocas cosas “el conocimiento que todos tienen que poseer”³⁸, a saber, que Dios es sumamente justo y misericordioso, el único modelo de vida verdadera. Reitera además que la Escritura no formula ninguna definición explícita de Dios, de modo que el conocimiento intelectual de Éste que comporta el conocer su esencia tal como ésta es en sí misma – la cual, sea dicho *en passant*, no puede ser imitada por el hombre en su forma de vida ni ser tomada como modelo para establecer una norma al respecto *stricto sensu* - no pertenece a la fe ni a la revelación.

Así pues, los hombres no están obligados a conocerle, sino a obedecerle. Hasta tal punto es así que Spinoza llega a postular que “si alguno, creyendo lo que es verdad, se hace contumaz, tiene realmente una fe impía, y si, por el contrario, creyendo lo que es falso, es obediente, tiene una fe piadosa”³⁹. La Escritura no enseña asuntos filosóficos, sino tan sólo la piedad, con que intentar adaptar lo que hallamos en ella a la razón – como Spinoza entiende que hizo Maimónides - es una empresa absurda. Según éste, encontramos pasajes en que las contradicciones se explicarán en sentido metafórico si la razón no puede aprehenderlos de modo literal. Así, si leemos que Dios es celoso, y esto repugna a la razón, habrá que interpretar metafóricamente a fin de evitar aquella

³⁴ GIV, Ep43, 224, 1-5. AD, pp. 289-290.

³⁵ Para la consideración de la sabiduría en Pablo, tal como se describe en el TTP, cf. S. Frankel, “Spinoza’s Dual Teachings of Scripture: His Solution to the Quarrel between Reason and Revelation”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2002), pp. 273-296. Frankel observa que en los dogmas de la fe universal se hallan nociones especulativas, pero que Spinoza oculta que se trata de verdades ontológicas - compatibles con aquello que en la *Ethica* se demostrará acerca de Dios -, y se esfuerza en tildarlas de salvíficas y eficaces para la enseñanza moral, de acuerdo con el único objeto de la Escritura.

³⁶ Cf. Epístola a Romanos, 2, 18.

³⁷ GIII, TTP12, 161, 8-10. AD, p. 290.

³⁸ Cf. GIII, TTP12, 171, 18-19. AD, p. 305.

³⁹ GIII, TTP13, 172, 24-27. AD, pp. 306-307. La cuestión de si alguien que tiene una idea verdadera de Dios puede, sin embargo, desobedecerle, resulta fascinante, aunque no podemos demorarnos a tratarla aquí. Quizá la hipótesis se plantee en estos términos en el cap. XII del TTP, puesto que a Spinoza le importa ante todo establecer la distancia entre fe y filosofía, ya que en la *Ethica* parecerá difícil en extremo que aquella posibilidad – conocer y desobedecer (o actuar sin mostrar en los actos justicia y caridad) - se dé.

apariencia de contradicción. Alfakar también se equivoca, según Spinoza, cuando dice que un pasaje sólo contradice a otro por sus consecuencias, pero no directamente. Así, si Moisés afirmó sin tapujos que Dios es fuego⁴⁰ pero niega por igual que tenga semejanza alguna con las cosas visibles, ambas consideraciones se oponen, y si Samuel niega que Dios se arrepiente de sus opiniones⁴¹, Jeremías 18, 8-10 sentencia que Dios se arrepiente del bien y del mal que había decretado, y según Spinoza estos pasajes se contradicen directamente, no por sus consecuencias. La única posibilidad de eludir la incongruencia es afirmar que lo que la Escritura describe no tiene por qué ajustarse a la verdad. Spinoza había criticado a Maimónides en el capítulo VII del TTP, por haber éste supuesto “que los profetas estuvieron en todo de acuerdo unos con otros y que fueron grandes filósofos y teólogos; porque pretende que ellos sacaron conclusiones a partir de la verdad de las cosas”⁴². El de Ámsterdam entiende, inversamente, haber probado que el sentido de la Escritura consta por ella sola y que solo a ella hay que exigírselo, incluso cuando habla de cosas conocidas por la luz natural⁴³. El método de Maimónides habría obligado a éste a forzar las palabras en el texto sagrado para adaptarlas a sus previas consideraciones acerca de aquello que exponen, para, finalmente, no conseguir nada, pues la práctica totalidad de los pasajes del Testamento refieren – según Spinoza - cosas indemostrables. Contrariamente, “Alfakar quiere que nos sintamos obligados a admitir como verdadero o a rechazar como falso todo lo que la Escritura afirma o niega”⁴⁴.

Spinoza observa que el de Córdoba pensó que cualquier pasaje de la Escritura admite varios sentidos, incluso si se oponen entre sí; y que nosotros no podemos estar seguros de ninguno de ellos, a menos que sepamos que no contiene nada que no sea acorde con la razón, o que la contradiga. Si dicho pasaje – entiende Maimónides - resulta contradecir la razón en el sentido literal, habrá que interpretarlo, según él cree, de otra forma: por ejemplo, si le constara por una prueba racional que el mundo es eterno, habrá que forzar la Escritura y explicarla de suerte que se llegue a entender que afirma justamente esto, de modo que estaría inmediatamente seguro de que en sus páginas, aunque protestara abiertamente por doquier, había querido enseñar esta eternidad. Sin embargo, Spinoza piensa que “casi nada...de lo que se halla en las Escrituras, puede ser deducido de principios conocidos por la luz natural”⁴⁵, y aduce: “Maimónides debería suponer que los filósofos no pueden errar en la interpretación de la Escritura, lo cual sería hacer de ellos una nueva autoridad eclesiástica, un nuevo tipo de sacerdotes y pontífices, que el vuelgo ridiculizaría más que veneraría”⁴⁶.

Pero en el capítulo 27 de la tercera parte de la *Guía de Perplejos*, Maimónides no declara que la finalidad de la Escritura sea exponer la verdad acerca de Dios, o de sus atributos, sino que “la Torá abarca en su conjunto una doble finalidad: el bienestar

⁴⁰ Deum. 4, 24.

⁴¹ 1 Samuel 15, 29.

⁴² GIII, TTP7, 115, 15-17. AD, p. 216.

⁴³ Cf. GIII, TTP7, 115, 25-27. AD, p. 216.

⁴⁴ GIII, TTP15, 182, 26-28. AD, p. 322.

⁴⁵ GIII, TTP7, 114, 19-21. AD, p. 215.

⁴⁶ GIII, TTP7, 114, 27-31. AD, p. 215.

espiritual y el corporal. El primero estriba en que todos los hombres tengan ideal recto, conforme a sus facultades, y a este respecto la Escritura se expresa ora en términos explícitos, ora mediante alegorías, dado que no está al alcance natural del vulgo la capacidad precisa para comprender un determinado asunto en su auténtica realidad. En cuanto al bienestar corporal, se consigue mediante el mejoramiento en la humana convivencia, y a él se llega por una doble vía: primera, eliminando la violencia recíproca, de manera que cada cual pueda proceder a su albedrío y conforme a sus facultades, pero sin desbordarse de la común utilidad; segunda, inculcando a cada individuo una ética provechosa para la vida social, orientada hacia la perfecta regulación de los intereses sociales⁴⁷.

Para Maimónides el primer objetivo es el superior, pues se trata de alcanzar la bienandanza espiritual (que según Spinoza se obtiene a través de la obediencia, a la que Maimónides llama ideal recto). El segundo es importante por cuanto introduce las condiciones en las que el primero aflorará o podrá ser asequible. Es verdad que Maimónides entiende que la suprema perfección consiste “en ser racional de hecho, es decir, dotado de inteligencia *en acto*, de tal suerte que merced a esta segunda excelencia esté en posesión del conocimiento asequible al ser humano, de todo cuanto existe”⁴⁸. Sin embargo, en el capítulo siguiente, Maimónides observa que “un asunto sobre el que te importa reflexionar es que en orden a las verdades metafísicas conducentes a (la suprema perfección) la Ley solamente nos ha comunicado los más importantes dogmas, exhortándonos a un aserto general, y son: existencia de Dios, su unidad, su ciencia, su poder, su voluntad y su eternidad, que son los últimos postulados, inasequibles en todos sus detalles y exactitud, sino después de asimiladas otras muchas ideas. La Ley nos exhorta asimismo a creer en ciertos principios cuya aceptación se impone para la recta ordenación social (la segunda perfección), p. ej., la creencia de que Dios... se alza contra quienes se le rebelan, y por consiguiente, hay que temerle y reverenciarle con toda sumisión”⁴⁹. En cuanto a cualquier otra de las verdades metafísicas – refiriéndonos de nuevo a la primera perfección - la Ley no dictamina nada acerca de ellas, pero sí se inculca con toda energía ‘el mandamiento referente al amor’: “con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder” (Deum 6,5)⁵⁰.

Así pues, pese a su fervorosa reticencia a confesar deuda alguna para con Maimónides, y a reiterar sus ataques a la interpretación que éste hace de la relación entre razón y revelación, las verdades metafísicas que según el de Córdoba la ley comunica son en puridad las mismas que constituyen el catálogo de creencias necesarias (o credo mínimo⁵¹) conducentes a la obediencia que contiene el capítulo XIV del TTP, y que

⁴⁷ *Guía* III, cap. 27, p. 445.

⁴⁸ *Guía* III, cap. 27. El subrayado es suyo.

⁴⁹ *Guía* III, cap. 28, p. 447.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cf. J. Lagrée, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIIe siècle*. Vrin, París, 1991, nos recuerda que Madeleine Francès, en una nota a las *Opera Posthuma* de Spinoza, fue quien introdujo esta expresión, ampliamente utilizada con posterioridad por A. Matheron en su *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier-Montaigne, París, 1971. Lagrée sentencia que “el término *credo* conviene porque evocando el símbolo de Nicea conserva la idea de posición, de afirmación de fe, irreductible en su contenido a un saber. En cuando al calificativo de *mínimo* designa el *menor*

antes hemos mencionado: la existencia de Dios, su unicidad, que todo le es manifiesto (en Maimónides, su sabiduría), que tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas (en Maimónides, su poder), y que hace todo por su absoluto beneplácito (en Maimónides, su voluntad); no se refiere Spinoza a su eternidad, en la enumeración de creencias, pero la reconoce en otras de las páginas del TTP, y se identifica, en la *Ethica*, con el propio Dios, pues por eternidad se entiende la existencia (en esencia se trata del mismo Dios que se describe en las páginas más abstrusas del TTP⁵²). Habrá que concluir, pues, que las verdades metafísicas de las que habla Maimónides en su *Guía* son idénticas a los dogmas de fe universal o los fundamentos en los que se apoya la Escritura en la búsqueda de la obediencia, y que no hay distancia entre ambos pensadores por cuanto se refiere a cuál es la finalidad del Libro Sagrado. Spinoza había escrito que la fe no exige dogmas verdaderos puesto que atributos como el poder y la voluntad divinos pueden interpretarse en sentido antropomorfo y si, siendo así, conducen a la piedad, sirven al propósito originario de quien los postuló. Pero sabemos que entendidos como derivados de la verdadera concepción de Dios mantenida en la *Ethica*, la existencia, unidad, poder para dirigir las cosas, eternidad, e incluso la voluntad (si se entiende que comporta que las cosas como verdades eternas se siguen de la necesidad de su naturaleza, y no por ser Dios compelido por otra cosa) pertenecen a la substancia spinoziana.

Levy advertía que “en su crítica de la Biblia, Spinoza pone en práctica la exégesis textual y no la hermenéutica. Su interpretación, por definirla a través de la terminología de los sabios del Talmud, era ‘Peshat’ (explicación textual), y no ‘Derash’ (explicación figurativa)”⁵³. Levy se demora además en las líneas en las que Spinoza describe las diferencias entre teología y razón considerando las discrepantes actitudes de los escépticos y los dogmáticos. Los primeros descreen de la razón y abogan por su subordinación a la Escritura, mientras que los segundos pugnan por adaptar esta última a los principios de la razón a través de una hermenéutica arbitraria. Pero ambos (a los que representamos como referíamos - Alfakar y Maimónides) están sumidos en el error, porque los primeros inutilizan la luz natural, y los segundos distorsionan el texto en su intento de adaptarlo a la misma. Maimónides, adalid de este último desvarío, caería en la deshonestidad

denominador común sin el cual no habría reconocimiento mutuo de los creyentes en cuanto tales. Pero no se limita a esto; bajo el término mínimo, no habremos de entender tanto compendio o reducto como *fundamental, radical, ...* en el sentido de que es a la vez el núcleo substancial y consistente de toda fe y el germen común de la religión histórica - o profética - y de la religión natural - o filosófica -“ (1991, p. 165. El subrayado es suyo). Se trataría del germen de las religiones históricas, revelado por los profetas, y a la vez de la religión que se descubre a través de la razón natural.

⁵² Se trata de la definición de eternidad en la parte primera de la *Ethica* (“Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”, y la explicación subsiguiente refiere que dicha existencia se concibe además como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa. La cita está en GII, E1D8, p. 46. En la traducción de Vidal Peña, Spinoza, *Ética*. Alianza Editorial, H 4404, p. 47. Cf., con respecto a la compatibilidad de ciertas descripciones del Dios bíblico en el TTP con la substancia spinoziana, M. Beltrán, “The God of the Tractatus Theologico-Politicus”, *North American Spinoza Society Monographs* 3 (1995), pp. 23-33.

⁵³ Levy, Ze'ev, *Baruch or Benedict. On some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*. Peter Lang. Berna, 1989, p. 43.

intelectual, pues la Escritura no propala enseñanzas filosóficas. Sin embargo, podemos suponer que el de Córdoba creía sinceramente que filosofar era un mandato divino, y que ello compelia a interpretar aquello cuyo significado literal resulta inaceptable. Según Spinoza, lo anterior impuso a Maimónides la búsqueda, en el texto sagrado, de verdades metafísicas que en modo alguno se hallan en él, algo que el de Ámsterdam contempla como supeditación a la fantasía antes que como interpretación esmerada, pues en lo relativo a las páginas sagradas no hay lugar para la hermenéutica, sino que éstas deben interpretarse por sí mismas, de modo que la adecuada comprensión del texto se dará sólo desde el escrutinio lingüístico, demorándonos en cada connotación exacta de los vocablos hebreos, y además, a través de la indagación histórica sistemática que permita constatar la autenticidad del texto, su época y lugar de composición. Por lo demás ello dará cuenta de que las antagonicas disquisiciones que podemos hallar en la Escritura se deben a opiniones diversas sostenidas en diferentes momentos por los distintos autores de sus libros. Para lo anterior habrá que poner en uso la definición conceptual (de nociones como revelación, milagro, profecía), hallar aquello que se pretende conseguir a través del texto (a lo largo de la obra, tal como ha llegado hasta nosotros, el fomento de la piedad y la obediencia) y advertir, tras establecer el sentido más preciso en lo textual, si es aceptable lo que de ella se sigue. Se trata del método de crítica textual, tras la cual podrá darse el discurrir filosófico en torno a la aceptabilidad de lo que del texto se infiere. Tal como Levy sentencia, “la Biblia carece de valor cognitivo: su valor en connotativo, esto es, una connotación educativa y moral”⁵⁴.

Por lo demás, el dogma relativo al temor de Dios y a su reverencia en el catálogo spinoziano rezaría: El culto a Dios y su obediencia consiste exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo, que para Maimónides se llevarán a efecto mediante un profundo y real conocimiento de todo el ser y la contemplación de la sabiduría divina en él inherente. Este es el punto de divergencia esencial por cuanto para Spinoza incluso “los profetas sólo tuvieron cierto poder especial de imaginar, pero no de entender, (de modo) que Dios no les reveló ningún arcano filosófico, sino tan sólo cosas muy sencillas, y se adaptó a sus opiniones previamente concibidas”⁵⁵. Sin embargo, en el capítulo anterior Spinoza admitía también que algunas verdades especulativas eran el fundamento de la Escritura. Entre las cuales aquéllas sobre las que se fundamenta lo que pretende enseñar, esto es, el amor a Dios sobre todas las cosas y el amor al prójimo. Un fundamento incorrupto y que nos obliga a convocar otras verdades sin las cuales aquél no podría forjarse, “como que Dios existe, que vela por todas las cosas, que es omnipotente, que, en virtud de su decreto, a los piadosos les va bien y a los ímprobos mal, y que nuestra salvación tan sólo depende de su gracia. La Escritura, en efecto, enseña por dogma todas estas cosas y debió enseñarlas siempre, ya que, de lo contrario, todas las demás serían inútiles y sin fundamento”⁵⁶.

Parece que habrá que concluir que por lo que respecta a cuál sea la finalidad de la Ley, que la Escritura enseña, Maimónides y Spinoza no podrían estar más de acuerdo.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁵ GIII, TTP13, 167, 6-10. AD, p. 299.

⁵⁶ GIII, TTP12, 165, 25-30. AD, pp. 296-297.

Por ello sorprende el ahínco con que el de Ámsterdam ataca a Maimónides por una cuestión metodológica relativa a la interpretación sin admitir la concordia esencial. De nuevo, el de Córdoba diría que cualquier pasaje que ocurre que contradice a la razón según su sentido literal, habrá que interpretarlo de modo que se lo considere alegoría de algo que la razón exige, y en efecto, a esto dedica Maimónides la primera parte de la *Guía*, aunque se nos desvele luego que este acercamiento a la desantrapormofización divina no sirve sino para ocultar que aun es otra la consideración real que él tiene de la divinidad. Con todo, respecto, por ejemplo, a uno de los pasajes sobre el que Spinoza itera su crítica, Maimónides afirma que puesto que consta que Dios no es corpóreo por cierta demostración, es necesario explicar todos aquellos pasajes cuyo sentido literal contradice esta demostración, puesto que es cierto que ellos tienen que tener una explicación en otro sentido.

Bien es cierto que, como Chalier observa, Spinoza considera la obediencia como una sumisión a mandatos que no apelan a la razón intelectual, mientras que Maimónides pretende que hay que indagar en las razones de aquéllos, pues que Moisés no las expusiera al pueblo no significa que éstas no existieran. No lo habría hecho – aventura Chalier que Maimónides sostendría - dado el carácter en extremo apasionado de los hebreos apenas liberados del yugo de la esclavitud en Egipto, y por el sentimiento de urgencia en el intento de hacer cesar la injusticia, que movió a los profetas. Maimónides, en efecto, pretende haber mostrado el motivo último de los mandamientos en el capítulo 32 de la parte tercera de la *Guía*, donde retóricamente se pregunta: “Dado que la finalidad capital y la intención de Dios eran que prestásemos asentimiento a esa ley y observásemos las prácticas que prescribe, ¿por qué no nos otorgó la facultad de concebir siempre esa finalidad y obrar en consecuencia, en vez de servirse de un procedimiento indirecto, cual es la prometida recompensa por nuestra obediencia y el castigo por nuestra inobservancia? ¿y por qué llevar a efecto todos esos premios y puniciones? Porque también eso es un medio indirecto empleado a nuestro respecto para conseguir de nosotros lo que era su meta principal. ¿Qué le habría impedido, en consecuencia, imbuirnos una inclinación natural hacia la observancia de los actos de piedad que él deseaba, y el rechazo de los pecados que él detestaba?

A esas...cuestiones y otras semejantes podría darse la siguiente respuesta general: Aunque lo esencial de todos los milagros consiste en el trueque de la naturaleza de un ser cualquiera dentro de todo lo existente, sin embargo Dios no altera milagrosamente la naturaleza de las individualidades humanas. En razón de este principio fundamental se dice: “Oh, si tuvieran siempre ese mismo corazón...” (Dt 5, 29). Tal es la causa determinante de los preceptos, prohibiciones, premios y castigos⁵⁷. Para admitir, en el capítulo 34: “La Ley es un factor divino, pero han de considerarse los aspectos naturales relativos a la utilidad común en ella incluidos”⁵⁸. Con todo, y en lo relativo a los preceptos que conciernen a las ideas fundamentales, aquélla pretende inculcar ‘altas verdades’ y hallaremos en cada uno de ellos una idea verdadera y perfectamente demostrable.

⁵⁷ *Guía* III, cap. 32, p. 460.

⁵⁸ *Guía* III, cap. 34, p. 465.

Contrariamente a todo lo anterior, el método de Spinoza es filológico, y exige el conocimiento de la lengua hebrea, vehículo por el cual el pueblo judío entendía el pensamiento de los profetas, pero no indaga en el por qué de las cosas que éstos predicaban. No había que entender las causas de las cosas para percibir la mente de aquéllos, sino sólo hacer lo último directamente, a través de sus palabras. Todo lo necesario para la salvación, por lo demás, es fácil percibirlo en cualquier lengua, pues puede expresarse en términos muy comunes y usuales. Y el método de la Escritura consta por ella sola puesto que no trata de la verdad de las cosas, por lo cual está llena de pasajes indemostrables que no pueden ser explicados por la luz natural ni interpretados según la razón, algo que además, si así ocurriese, alejaría al vulgo de creer que a través de una lectura sentida y literal puede adquirir las certezas que la Escritura pretende hacerle llegar. Para Spinoza, al contrario, “hay que interpretar la Escritura por la Escritura”⁵⁹, cuando sólo intentamos determinar el sentido de las oraciones y la mente de los profetas; (aunque), una vez que hemos descubierto su verdadero sentido, es necesario servirse del juicio y la razón para darle nuestro asentimiento”⁶⁰.

Con todo, Spinoza afirma que es inmensa la utilidad y necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación, y sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo⁶¹. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos.

La salvación por la obediencia sitúa a Spinoza en la tradición, de la que Maimónides sería el mayor representante en la Edad Media, de aquellos que sostuvieron la utilidad de creencias necesarias no verdaderas, y que, como Toauti⁶² mostró en un trabajo magistral que describe las primeras elucubraciones en torno a su forja, y a la distinción entre éstas y las creencias verdaderas, comportó, tras su eclosión en Maimónides, la consecuencia de despertar el asombro en algunos de sus detractores, por cuanto, como describe Moisés de Narboni a propósito de la reacción de un rabino frente la posibilidad de sostener tales creencias que postula la *Guía*, no resultaba fácil entender que se apelara

⁵⁹ B. Polka, “Spinoza’s Concept of Biblical Interpretation”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 2 (1992) pp. 19-44, observa a este respecto: “la Escritura puede ser... interpretada por ella misma, sin caer en una palmaria contradicción, sólo si, a diferencia de Alfakar, el juicio racional del lector no se sacrifica (a tal lectura). La Escritura puede ser...interpretada por ella misma, sin caer en una palmaria contradicción, sólo si, contra Maimónides, no se sacrifica al juicio racional del lector”, (pp. 41-42).

⁶⁰ GIII, TTP15, 182, 1-4. AD, p. 321.

⁶¹ Es en efecto en virtud de una ‘gracia particular’ que escapa a la comprensión racional como Dios salva a los creyentes que eligen la sumisión. Cf. F. Kaplan, “Le salut par l’obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza” *Revue de Métaphysique et de morale* 78 (1973), 1-17, quien observa que en el capítulo XV del TTP Spinoza no utiliza el sustantivo ‘salvación’, sino el verbo ‘salvar’.

⁶² Cf. C. Touati, “Croyances vraies et croyances nécessaires (Platon, Averroès, philosophie juive et Spinoza)”, en G. Nahon y C. Touati (eds.): *Hommage à Georges Vajda*. Éditions Peeters. Lovaina, 169-182.

a la utilidad del mantenimiento de las mismas **sabiendo que eran falsas** (algo que Spinoza sostiene que no podría darse, por cuanto quien las mantiene deberá creer en su verdad. Pero también en Maimónides quien las mantiene cree en su veracidad, de otro modo no serían útiles). Esta distinción se halla ya en Saadia, y Touati demuestra que fue en la tradición árabe donde se generó y se consolidó.

Profiat Durán, en el siglo XIV, adujo que una alusión a las creencias necesarias, en la obra de Maimónides, se halla en el capítulo 44 de la tercera parte de la Guía, donde leemos que ciertas observaciones religiosas que el de Córdoba enumera “tienen por finalidad hacernos pensar en Dios, hacérsenos amar y temer, que obedezcamos a esos mandamientos en general y creamos con respecto a Dios aquello que todo hombre religioso está obligado a creer”⁶³. Estar obligado a creer parecería un ejercicio de difícil integridad, pero la distinción en la Torá, entre creencias verdaderas y creencias necesarias siguió su claro derrotero tras la obra de Maimónides, en exegetas tan dispares como Nissim ben Moshé de Marsella o el más lúcido comentarista de la Guía que haya habido jamás, el ya mencionado Moisés Narboni de Perpiñán. Que Dios se encoleriza contra quienes no le obedecen debe creerse – para el mantenimiento de los prerequisites de la obediencia - aun a expensas de que la elucubración filosófica desvele que a Aquél no le afecta pasión alguna. Porque el intelecto de los más no se adhiere a las enseñanzas elevadas, de modo que sólo el temor y la reverencia ante la divinidad podrán disuadirles de emplear contra otros la violencia y causar injusticia cayendo en la impiedad.

Miquel Beltrán
Universitat de les Illes Balears

⁶³ *Guía* III, cap. 44, p. 498.