

La presencia del pensamiento judío-hispano en la ética de Spinoza

Joaquín Lomba*
Universidad de Zaragoza

Palabras clave: heterodoxia, judaísmo, deber, interiorización, tradición, intelectualismo, Dios

Mucho se ha escrito y polemizado acerca de Spinoza: sobre su racionalismo o superación del mismo, en torno a su cartesianismo, sobre su hispanismo o no. Así, por ejemplo, unos decididamente lo inscriben dentro del racionalismo cartesiano, aunque señalando las diferencias que le distinguen de éste. Así, Gueroult y Deleuze¹ ponen el mérito principal de Spinoza en ese orden matemático deductivo de todo su sistema moral. Así se expresa Vidal Peña en su estudio *Introductorio a la Ética*:

Para Deleuze, el mérito fundamental de la obra de Gueroult sobre Espinosa ha consistido en ceñirse al *ordre de raisons*, en no interpretar sino en leer. *Comprender la Ética* significa comprender cómo es coherente, *asociarse al proceso demostrativo* de Espinosa, como Gueroult dice. No se trata de Interpretar —la interpretación falsea—, sino de comprender literalmente que Espinosa ha dicho lo que quería decir y en el orden en que quería

* jlomba@posta.unizar.es

¹ M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, I)*, París, Aubier, 1968; Gilles Deleuze, “Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult”, *Revue de Méthaphysique et Morale*, núm. 74, 1969.

decirlo. La única Introducción posible a la Ética sería de algún modo, una invitación a su lectura atenta.²

Y un poco más adelante dice el mismo autor:

Parece evidente que Espinosa escoge la forma geométrica, sencillamente porque se trata del prototipo de una forma racional: la construcción de conceptos según un orden rigurosamente demostrativo. Parece así llevar a su colmo el proyecto gestado en el racionalismo cartesiano.³

Por otro lado, desde un punto de vista distinto, ha habido esfuerzos muy meritorios en situar a Spinoza, con las debidas reservas, dentro del pensamiento hispano. Así se expresa el mismo Vidal Peña al introducir su traducción:

Pero en seguida daremos más detalles que, si no necesariamente a una tesis que convierta a Espinosa, así sin más en un filósofo español, sí conducen al menos a una valorización de los posibles componentes españoles del pensamiento de Espinosa (en la línea a que han dado pie, por ejemplo, los estudios de Caro Baroja).⁴

Frente a esta postura, en cambio, está, por ejemplo, entre otros muchos, la de Gabriel Albiac, para quien Spinoza supone una ruptura con el judaísmo anterior más ortodoxo y con la filosofía de los judíos españoles, así como la inspirada en Plantón, Aristóteles y el neoplatonismo. Así se expresa en el siguiente texto Albiac, elocuente por sí mismo, en el que se opone a las tesis de Wolfson⁵ que sostienen la raíz maimonídea de Spinoza:

Frente a ellos, los análisis de Zac y Alquié⁶ han insistido con justeza, sobre la muy explícita hostilidad de que Espinosa hacía gala hacia el viejo maestro. “Lejos de querer

² Vidal Peña, *Baruch de Espinoza. Ética*, traducción e introducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 29. En adelante citaré esta obra, solamente como *Baruch de Espinoza. Ética*.

³ *Baruch de Espinoza. Ética*, op. cit., p. 32.

⁴ *Ibid.*, p. 13. La alusión a Caro Bajora se refiere a su obra *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. I, Madrid, Arión, 1961, pp. 259-266 y 493-501.

⁵ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Estados Unidos, Harvard University Press, 1934, p. 373.

⁶ Véase al respecto, F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, París, Press Universitaires de France, 1981, pp. 35 y ss. S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, Press Universitaires de France, 1963, p. 37.

encontrar en Maimónides o en Ibn Gabirol los antepasados del espinosismo” sería más bien preciso comprender, escribe Zac, “que el pensamiento de Espinosa se ha formado por oposición a las doctrinas judías de inspiración aristotélica y platónica [...] Espinosa no pierde ocasión jamás de expresar su desprecio, no sólo hacia los platónicos y peripatéticos judíos, sino también hacia los propios Platón y Aristóteles”.⁷

En todo caso, lo que sí es cierto es el apartamiento claro de Spinoza de la pura ortodoxia judía (de hecho se le expulsó de la Sinagoga), en cuyo caso cabría señalar como uno de los posibles focos de su heterodoxia a ciertos elementos hispanos como son el ya conocido criptojudío Juan de Prado, español refugiado en Holanda, o los colegiantes (entre los cuales se hallaban numerosos españoles) estrechamente relacionados con Spinoza, aparte de otros muchos elementos ajenos a España.

Otro tanto se diga de la culminación de su sistema en un *amor Dei Intellectualis*. Unos lo han visto como una apoteosis netamente mística heredada del judío converso al cristianismo, nacido en Portugal pero que vivió en España, León Hebreo (influjo que ciertamente tuvo Spinoza), mientras que otros lo interpretan como un elemento clave de su ética ligada a la política.⁸ Este tema lo retomaré más adelante.

Sin embargo, no quiero entrar aquí en toda esta problemática de interpretación. Sólo pretendo decir que Spinoza, y este es el objetivo del presente trabajo, pudo recibir influjos indirectos o directos, literarios o ambientales, queriéndolo o no, conscientes o inconscientes de ciertos judíos españoles que, sumamente ortodoxos, sin embargo legaron, entre otras cosas, un racionalismo a ultranza que bien pudo influir en el de Spinoza (aparte del cartesianismo que en parte siguió y en parte superó y negó), así como otros muchos aspectos de su pensamiento, recibidos de algunos libros y autores que sabemos eran conocidos por todos los judíos ortodoxos y heterodoxos de Europa y Oriente. Nada tiene de particular este posible influjo, pese a las diferencias que separan a Spinoza del resto del mundo judío y de su más estricta ortodoxia, pues fueron muchos los judíos hispanos que, convertidos al cristianismo, arrastraron el legado judío de una manera consciente o no, en el cuerpo de sus obras y pensamiento. Su educación y origen primeros no pudo borrarse de repente ni en ellos ni en nadie que haya cambiado el rumbo de sus

⁷ G. Albiac, *La sinagoga vacía*, Madrid, Hiperión, 1987, p. 172.

⁸ A. Negri, *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000. Puede verse también para la interpretación de Spinoza el libro de Y. Yorvel, *Spinoza: el marrano de la razón*, Madrid, Anaya, 1995.

ideas. Buen ejemplo de ello, sin salirnos del ámbito judío, es el del judío oscense convertido al cristianismo Mosheh Sefardí (que tomó con el bautismo el nombre de Pedro Alfonso) de quien, en sus libros, incluso en los de polémica contra el judaísmo como puede ser su *Dialogus adversus iudaeos*, se advierte muy claramente su herencia teológica, filosófica y cultural judía originaria.

Así pues, a la hora de detectar ciertos legados del judaísmo hispano posiblemente recibidos por Spinoza, me voy a referir, en particular, entre otros, a dos, a Shelomoh ibn Gabirol (h. 1070-1141) y su libro *La corrección de los caracteres* (*Kitâb islâh al-ajlâq*),⁹ y a Bahya ben Yosef ibn Paqûda (fl. 1080) y su *Libro de los deberes de los corazones* (*Kitâb al farâ'id al-qulûb*) conocido como *Los deberes de los corazones*.¹⁰ Y todo ello quisiera esbozarlo sólo sumariamente, porque el estudio detenido del tema me llevaría a un trabajo mucho más amplio que el que exige esta colaboración. Valgan, pues, estas líneas solamente de invitación a futuras investigaciones.

Ante todo hay que advertir que el hallazgo de una ética racional, sistemática y lógicamente deductiva no es ninguna novedad en manos de Spinoza. Ya antes se había hecho este esfuerzo en España de manos de los dos autores judíos citados, Ibn Gabirol e Ibn Paqûda.

En efecto, ante todo y desde los orígenes, la ética del pueblo judío se reducía estrictamente a un conjunto de normas, de leyes y de preceptos sin ninguna estructuración conceptual, ni sistemática filosófica. La moral se basaba exclusivamente en los mandatos emanados directamente del mismo Dios y reflejados, sobre todo, en el Pentateuco y en una serie de proverbios y reglas de conducta que luego cristalizaron en los libros sapienciales de la Biblia. En otras palabras: la base y fundamento de la moral judía era la revelación religiosa plasmada en el Libro Santo de la Biblia.

En la época de la Mishnâh, del Talmud, de los Midrashîm, se recopilaron en un *corpus* aquellos materiales de moral y de jurisprudencia que la tradición había ido

⁹ *La corrección de los caracteres de Ibn Gabirol*, introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 1990. Este libro fue traducido al hebreo por Yehudah ibn Tibbon (1150), con el título de *Tiqqûn middôt ha-nefes*, al poner como primer capítulo el primero de *Los deberes de los corazones*. De ahí puede deducirse la importancia que tuvieron ambos libros entre los judíos del medievo y la difusión que ambos tuvieron.

¹⁰ *Ibn Paqûda, Los deberes de los corazones*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994. Esta obra, compuesta originariamente en árabe, fue traducida al hebreo por Yehûdah ibn Tibbon entre 1161 y 1180 (por tanto, un siglo después de que Ibn Paqûda la escribiese), con el título de *Sefer hobot ha-lebabot*.

acumulando, en orden a que el creyente tuviera a mano todo lo que debía hacer y practicar. Pero, con todo ésto, la ética seguía identificada con la vida religiosa y en ningún caso se hizo un sistema ético, a pesar incluso de que los judíos de aquel momento conocían perfectamente las obras de Platón, la *Ética* de Aristóteles y otras producciones del pensamiento griego sobre el particular. Posteriormente, en la época de los *Saburá'im* y de los *Gaonim* se siguió en la misma línea, sólo que con un mayor esfuerzo de recopilación (no de sistematización) dada la diversidad de pueblos y lugares en que vivían los judíos del exilio.

Un primer intento de hacer una especie de sistema conceptual y filosófico de la ética fue el llevado a cabo en el siglo IX-X por Sa'adia Gaón, en el capítulo décimo de su *Libro de las creencias y de los dogmas* (*Sefer emunôt wede'ôt*), donde el autor defiende que el alma humana posee tres fuerzas innatas: el amor innato, la aversión innata y el discernimiento; de las cuales hace derivar una serie de caracteres y tendencias del hombre que debe canalizar con la razón. Pero aquí se trata sólo de un mero y tibio intento de sistematización, en clara dependencia, todavía, de la religión pues se sigue partiendo de la fe, dejando a la razón un papel secundario, aparte de que este tratamiento se hace en su texto de pasada, de modo incompleto y fraccionado. No sólo ésto sino que Sa'adiah Gaon siguió, por lo demás, pegado a la tradición puramente legal anterior al compilar todas las anteriores normas legales de conducta en los conocidos 613 preceptos que todo judío debía cumplir (248 positivos y 365 prohibitivos). Estos preceptos fueron expuestos después, entre otros, por Ibn Gabirol en su *Exhortación* (*Azharôt*), y por Maimónides (1138-1204), aludiendo a ellos, para superarlos, Ibn Paqûda.

Pero en el siglo XI, en la España musulmana, al-Andalus para los musulmanes y Sefarad para los judíos, la situación cambia totalmente. En efecto, en primer lugar, Ibn Gabirol, a pesar de haber reunido, como acabo de decir, los famosos 613 preceptos legales, da un vuelco radical a la situación con su libro *La corrección de los caracteres*,¹¹ compuesto en árabe en Zaragoza en 1045, llevando a cabo en él, por primera vez en el mundo judío, un sistema completo de ética, y ello sin partir de la revelación religiosa, construyendo su pensamiento, por el contrario, sobre unas bases totalmente racionales y de consideración de la naturaleza humana, como es la fisiología. Otra cosa es que Ibn Gabirol, como creyente, tuviera como telón de fondo su fe y que, en el decurso de su libro, citase constantemente la Biblia con la intención de apoyar sus argumentos racionales en el testimonio de

¹¹ Véase *La corrección de los caracteres*, *op. cit.*

la Escritura. En todo caso, se trata de un proceso inverso al de Sa'adia Gaon el cual partía de la fe para aplicar luego tibia y parcialmente, la razón. Aquí, en Ibn Gabirol, ocurre lo contrario: lo que éste pretendía era hacer un auténtico sistema ético racional, el cual se esforzó en mostrar en todo momento que no estaba en contradicción con la fe.

Otro camino de sistematización de la vida ética y espiritual en general lo entendió Ibn Paqûda, en su libro *Los deberes de los corazones*, pero yendo por un camino distinto, a saber, el de encontrar con la pura razón el sentido íntimo, el fondo actitudinal de todo el conjunto de leyes, reglas y normas del judaísmo. Es el mundo de los *deberes de los corazones*, frente a los puramente externos, que son los expuestos en los 613 preceptos a que antes he aludido y que In Paqûda llama *deberes de los miembros externos*. Sin aquellos éstos no tienen ningún valor.

De este modo supe con toda certeza que los deberes de los miembros externos no nos perfeccionan si no es únicamente por medio de la libertad de nuestros corazones con la cual elegimos aquellas acciones exteriores y por medio del celo de nuestras almas para llevarlas a cabo. Pues supongamos que en nuestros corazones no está ínsita la libertad para someternos a Dios entonces, cae por tierra la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos, puesto que no se alcanza la perfección de éstos, sin la libertad interna de nuestras conciencias.¹²

Ibn Paqûda, al igual que Ibn Gabirol y Spinoza, acude a la *Biblia*, al *Talmud* y a la *Mishnâh* citando multitud de textos que dan fe de la gran cultura bíblica y judaica en general que tenía, para confirmar sus asertos racionales. En lo cual hay una diferencia con Ibn Gabirol, el cual solamente cita la Biblia, por razones que no vienen aquí al caso. Lo mismo hace Spinoza, acudiendo a la *Biblia* en muchas ocasiones para confirmar sus asertos, Incluso cita Spinoza los Evangelios (conocía muy bien el cristianismo), cosa que también hace Ibn Paqûda, en una ocasión al menos, citando veladamente el Evangelio de San Mateo (Mat. 10, 31 y 5, 33-37)¹³ y los Evangelios Apócrifos.¹⁴

Ambos libros, *La corrección de los caracteres* y *Los deberes de los corazones*, los tuvo que conocer Spinoza, sobre todo el de Ibn Paqûda puesto que

¹² Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 8.

¹³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 213.

es una obra que corrió por todo el mundo judío con una velocidad y popularidad que pocos libros judíos han conocido. De hecho, de él se han hecho más de 100 ediciones, se ha traducido a todos los idiomas del mundo, se lee todavía en la actualidad y no ha tenido adversario alguno en toda la historia, como afirma Chouraqui.¹⁵ En cuanto a Ibn Gabirol, sin duda que también debió tener conocimiento, no sólo por la vía judía sino también por la cristiana, dado que su *Fons vitae* corrió por toda Europa influyendo poderosamente en la filosofía y teología cristianas. En cuanto a *La corrección de los caracteres*, más en concreto, dado el prestigio de Ibn Gabirol, seguramente también pudo conocerlo. De hecho, por otra parte, las coincidencias en algunos puntos, como se vera, son palmarias.

Situados, pues, en esta trayectoria de racionalización de la ética, es importante que se considere la importancia que para estos dos autores, Ibn Gabirol e Ibn Paqûda, tiene la razón, con el fin de ver en ellos el preámbulo racionalista de la *Ética* de Spinoza, aparte del racionalismo cartesiano de su momento.

Ibn Gabirol se expresa de la siguiente manera hablando de la razón y de su excelso valor para la vida humana:

Debo dar las gracias al que otorga graciosamente la razón¹⁶ [al hombre]. Con Él venceré, a Él dirigiré mis alabanzas por su gloria, con Él me defenderé de aquellos [que obran mal], a Él alabaré pues Él es Señor de la alabanza, el digno de ella y el que la merece.¹⁷

Y más adelante continúa:

La nobleza [que tiene] la inteligencia es evidente para todo el que tenga juicio, porque es ella la línea que separa al hombre de los animales, ya que con ella somete [el hombre] su naturaleza y reprime sus pasiones. Con la razón consigue el hombre los beneficios de las ciencias, llega al conocimiento de las verdades de las cosas, logra reconocer la unidad de su Señor y alcanza un gran parecido con la manera de ser de los ángeles. Así pues, ya que

¹⁵ A. Chouraqui, *Introduction aux devoirs des coeurs*, Paris, 1950, p. LIII.

¹⁶ Tanto Ibn Gabirol como Ibn Paqûda, al igual que los pensadores musulmanes, distinguen claramente entre razón e intelecto o inteligencia. La razón (*nutq* en árabe y que equivale literalmente al *lógos* griego) es la encargada de abstraer, razonar, deducir e inducir ideas y principios; es el ámbito de la ciencia. El intelecto y la inteligencia (*'aql* en árabe, correspondiente del *nous* griego) es el encargado de la intuición última de los primeros principios y verdades y el que, llegado el momento, se unirá mística o cuasimisticamente con el Intelecto Agente y con Dios.

¹⁷ Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, op. cit., p. 122.

este noble carácter [de la razón] tiene una forma tan honorable, es necesario que su similar, es decir, la cordura, sea próxima a ella [en nobleza]. Prueba de este parentesco [entre los dos caracteres] es que no verás nunca a uno que sea cuerdo, que esté desprovisto de razón y a un inteligente sin cordura. Por consiguiente, estando así las cosas, conviene que el hombre se entregue con todo ininterés en grabar en sí mismo este carácter [que posee esta] tan admirable y grandiosa manera de ser. Debe preferirlo a todas sus otras cualidades naturales y darle mayor valor que a todos los demás caracteres, puesto que con él llegará a muchas virtudes, quedando escondidos todos los vicios.¹⁸

Ibn Paqûda, con su obra *Los deberes de los corazones*, en su intento por buscar una interiorización de la vida espiritual, tal como lo he expuesto antes, basa su propuesta en el principio de que la religión se basa en tres principios que son, por el orden de importancia en que los cita: la razón, la Biblia y la tradición.

Y me puse a investigar los deberes de los corazones por medio de la razón, de los Libros y de la Tradición, para ver si eran obligatorios como preceptos o no. Y hallé que todos estos deberes de los corazones son fundamentales, de tal manera que, cuando desaparecen, desaparece también la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos [...].¹⁹ Una vez que la necesidad de la ciencia de lo interior se me hizo evidente por medio de la razón, de la Escritura y de la Tradición, me pregunté si tal vez este tipo de deberes no nos obligaría en todo tiempo y en todo lugar, como es el caso de la Remisión, del Jubileo²⁰ y de las leyes de los sacrificios, las cuales no nos obligan siempre y en toda circunstancia. Así, una vez que hube examinado todo esto, vi que los deberes de los corazones nos obligaban siempre, a lo largo de toda nuestra vida, sin interrupción y sin que nada nos exima de su obligatoriedad.²¹

¹⁸ *Ibid.*, p. 87.

¹⁹ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, *op. cit.*, p. 7.

²⁰ Con la remisión o perdón se alude a lo ordenado en Deuteronomio 15, 1 y ss. en que se dice: «Cada siete años harás la remisión. Así dice la Ley sobre la Remisión: ‘Todo acreedor condonará la deuda del préstamo hecho a su prójimo; no apremiará a su prójimo, porque ha sido proclamada la remisión del Señor’. Podrás apremiar al extranjero, pero lo que hayas prestado a tu hermano, lo condonarás». En cuanto al Año Jubilar, la legislación ordenaba que cada cincuenta años se debía dejar descansar la tierra y que todas las posesiones que desde el Año Jubilar anterior se hubieran enajenado volvieran a sus antiguos poseedores o herederos. Así se ordena en Levítico 25, 8-16, Números, 36, 4 y Ezequiel 46, 17. Se le conoce a este año con el nombre hebreo de yóbel, trompeta, porque por medio de trompetas se anunciaba la venida de dicho año. Este es el término que utiliza Ibn Paqûda aquí.

²¹ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, *op. cit.*, p. 9.

Asentado este principio, da prioridad a la razón por cuanto que, tanto la Escritura como la Tradición, se fundamentan en la misma razón, son racionales, como lo es Dios que se manifestó a los Profetas de una manera coherente y racional. Y si en alguna ocasión el hombre no capta la racionalidad de la Revelación no es porque ésta sea irracional sino por las limitaciones de la razón humana o porque Dios no ha querido manifestar dicha racionalidad. En todo caso, queda claro el inmenso valor de la razón, como lo confirman estos textos, entresacados entre otros muchos que se podrían citar:

El don más noble con que ha regalado Dios a los seres racionales, después de haberles dotado de unas cualidades con las cuales se perfeccionase su discernimiento y completase su capacidad de comprensión es la ciencia, la cual es vida para los corazones de los hombres y lámpara para sus entendimientos, sirviéndoles ésta de guía para tener satisfecho al señor, sea ensalzado y honrado, y para protegerse de su cólera tanto en este mundo como en la otra vida²²

En cuanto a la cualidad que nos ha tocado en suerte y que se refiere a la razón, digo que son muchas sus ventajas, por cuanto con ella podemos demostrar que tenemos un Creador, Sabio, Unico, Señor, inmutable, Eterno, Poderoso, al que no rodea ni tiempo ni lugar alguno, que está por encima de las cualidades creadas y más allá de la imaginación de cualquier ser, que es Misericordioso, Noble, Liberal, al cual nada se puede comparar ni El puede ser comparado con nada. También sabemos que la sabiduría, poder y misericordia de Dios están inundando el mundo y que, por lo tanto, estamos obligados a obedecerle y a servirle, pues Dios es digno de ello tanto por sus beneficios generales como especiales. Por la razón también se nos aclara el Libro verdadero de Dios por el que se reveló a su Enviado, la paz sea con él, el cual nos explicó a Dios mediante esta Escritura. Según sea la mente y discernimiento del hombre, así sobrevendrá el juicio y estimación de Dios, ensalzado sea y quien pierde su razón pierde todas las excelencias propias del hombre, así como todos sus deberes, premios y castigos. De entre las virtualidad de la razón se encuentra el que con ella capta el hombre todos los perceptibles, tanto sensibles como inteligibles, pudiendo ver con ella lo que está lejos de los sentidos corporales, como la huida de las sombras o el impacto de una sola gota de agua sobre la dura piedra. Con ella distingue el hombre entre la verdad y la falsedad, entre la virtud y el vicio, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, entre lo necesario, lo posible y lo imposible. Gracias a ella somete a las demás especies animales para sacarles provecho. Con la razón conoce también las posiciones de las estrellas, su distancia de la tierra, los movimientos de sus órbitas, las relaciones y proporciones geométricas, las formas de demostración lógica y el resto de las ciencias y artes, cuya enumeración se prolongaría demasiado.²³

²² *Ibid.*, p. 3.

²³ *Ibid.*, pp. 76 y 266.

Sería absurdo buscar ahora textos paralelos de Spinoza donde ponga la razón en el primer plano de su Investigación. Es patente por su misma obra y por su manera de proceder. En todo caso, en la *Ética*, dice:

Me queda ahora por mostrar qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana, y cuáles, en cambio, son contrarios a ellas. Pero antes de empezar a demostrar todo eso según nuestro prolijo orden geométrico, conviene primero aludir brevemente a los dictámenes mismos de la razón, para que todos comprendan más fácilmente mi pensamiento.²⁴

Y en otro lugar, entre otros:

Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento [...]

Demostración: [...] Ahora bien, la esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción [...] todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento. Además, puesto que ese esfuerzo que el alma realizamos en cuanto que raciocina, para conservar su ser, no es otra cosa que el [...] entonces este esfuerzo por entender es [...] el primero y único fundamento de la virtud [...]

Demostración: El alma, en cuanto que raciocina, no apetece otra cosa que conocer, y no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento [...]. Ahora bien, el alma [...] no posee certeza acerca de las cosas sino en la medida en que tiene ideas adecuadas, o sea [...] en la medida en que raciocina. Por consiguiente, sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento, y, al contrario, que es malo aquello que puede impedir que conozcamos.²⁵

Pero ya no se trata solamente del valor que Ibn Gabirol e Ibn Paqûda, dan a la razón. Es que también hay que contar con la manera de utilizarla ambos, coincidente con el racionalismo y orden geométrico de Spinoza. En el caso de Ibn Gabirol, es importante subrayar tres aspectos: uno, el uso mismo de la razón; otro, su afian-

²⁴ *Baruch de Espinoza. Ética, op. cit.*, IV, prop. XVIII, escolio, p. 283.

²⁵ *Ibid.*, IV, prop. XXVI, p. 290. Omito en las citas de Spinoza todas las referencias que hace a otras proposiciones, definiciones, corolarios, etcétera.

zamiento en una naturaleza humana racionalmente analizada; y, por fin, su intento de geometrizar su sistema ético de una manera lógica y racional.

En cuanto a lo primero, es obvio por las alabanzas de la razón que acabamos de leer y por el uso de la misma por rastrear los diversos caracteres (virtudes y vicios) del hombre.

Respecto a lo segundo, Ibn Gabirol extrae todos estos caracteres de las siguientes cuatro fuentes naturales y de la combinación de las mismas: de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), de las cuatro cualidades cósmicas (seco, húmedo, caliente y frío), de los cuatro humores (bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre) y de los cinco sentidos (vista, oído, gusto, olfato y tacto).

Y, finalmente, la geometrización de su sistema es patente por dos aspectos: el primero por la organización misma del libro. En efecto, divide la obra en cinco partes, correspondientes a los cinco sentidos externos y, en cada parte, combinando los cuatro elementos, las cuatro cualidades cósmicas y los cuatro humores, deduce los cuatro caracteres o cualidades innatas que el hombre tiene. En total 20 capítulos que son, ni más ni menos, los 20 caracteres fundamentales del hombre, con los cuales ha de habérselas manejando la razón. El segundo aspecto es la puesta en escena de todo este sistema en forma de dos figuras geométricas en que expone de forma visual cuanto ha demostrado racionalmente.

Spinoza, por su parte, dice en el Prefacio de la tercera parte:

Así, pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.²⁶

Y, a continuación, como Ibn Gabirol en *La corrección de los caracteres*, va exponiendo los distintos afectos y pasiones que mueven la vida del hombre. Luego volveré sobre el mismo tema.

En cuanto a Ibn Paqûda, su manera de utilizar la razón se centra en los siguientes puntos. En primer lugar el autor, muy buen conocedor de la lógica aristotélica, la emplea con total pulcritud. Prueba de ello es la cantidad de silogismos y demostraciones perfectamente montadas que utiliza. Como ejemplo, entre otros muchos

²⁶ *Ibid.*, III, "Prefacio", p. 182.

que se podrían aducir, está el magnífico sorites que emplea en el capítulo primero, para demostrar la unidad y unicidad de Dios.²⁷

No solamente eso, sino que encadena los diez capítulos haciendo depender cada uno del anterior como conclusión lógica del mismo. Incluso hay una construcción cuasigeométrica de la obra: cada capítulo consta de artículos, en número y extensión variables, pero cuya estructura interna es la misma (recordando en ello a la arquitectura de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino). Primero, planteamiento de tema; segundo, definición del asunto a tratar; tercero, demostración del mismo; cuarto, objeciones que se pueden poner (con sus debidas respuestas) o dificultades que se pueden presentar a la hora de poner en práctica el principio enunciado y demostrado (con las soluciones que se puede adoptar). Más aún, Ibn Paqûda sigue el mismo procedimiento de Spinoza, pues partiendo de la existencia de una sola substancia (como ocurre en la primera parte de la *Ética* de Spinoza), llega a deducir todo un sistema de actitudes, lógicamente encadenadas que culminan en el amor de Dios.

Ibn Paqûda, en efecto termina su libro en el capítulo décimo con el amor a Dios el cual es:

[...] el máximo grado y supremo rango a que pueden llegar los hombres dedicados a la sumisión a Dios. [...] Debes comprender y saber, hermano mío, que todos los deberes de los corazones, excelentes cualidades y honorables virtudes del alma que hemos mencionado antes en este libro, no son sino peldaños y escalones para llegar al tema culminante que ahora pretendemos explicar en el presente capítulo [...] El [amor a Dios consiste en] un dedicarse por entero y un desear el alma, desde su misma esencia, a Dios, ensalzado y honrado sea, con el fin de unirse [estrechamente] a su Luz Altísima.²⁸

Y Spinoza se expresa de la siguiente manera:

Proposición XV: Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto mas cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos [...]

²⁷ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 40.

²⁸ *Ibid.*, pp. 307-308.

Proposición XXXIX. Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa misma medida posee necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios.²⁹

Con lo cual podría ponerse en paralelo con Ibn Paqûda al ascender al amor a Dios a través de los deberes de los corazones, es decir, mediante el conocimiento de sí mismo obtenido por la razón. Y sigue Spinoza:

Proposición XVI. Este amor a Dios debe ocupar el alma en el más alto grado [...]

Proposición XX. Este amor a Dios no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor.

Escolio: Del mismo modo podemos mostrar que no existe afecto alguno que sea directamente contrario a ese amor, y por cuya virtud dicho amor pueda ser destruido. Y así, podemos concluir que el amor a Dios es el más constante de todos los afectos, y que, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo [...]

Proposición XXXII. No deleitamos con todo cuanto entendemos, según el tercer género de conocimiento y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya.

Escolio. Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge (por la proposición anterior) una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, ésto es [...] un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente [...] sino en cuanto que conocemos que es eterno; a ésto es a lo que llamo *amor intelectual a Dios*.

Proposición XXXIII. El amor intelectual de Dios que nace del tercer género de conocimiento, es eterno.³⁰

A este itinerario espiritual de Ibn Paqûda y Spinoza que se cierra con el amor a Dios habría que añadir a Ibn Gabirol, pues en su *Fons vitae*³¹ también culmina

²⁹ Baruch de Espinoza. *Ética, op. cit.*, v, prop. xv y xxxix, pp. 369 y 387.

³⁰ *Ibid.*, prop. xvi, xx, xxxii, pp. 369, 371, 381.

³¹ Ibn Gabirol escribió la obra en árabe con el título de *Yanbu' al-hayyat* y fue traducida parcialmente al hebreo con el nombre de *Meqor hayyim* por Sem Tob ibn Falaquerah (s. XIII) y fue vertida al latín con el título de *Fons Vitae* por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo en la llamada Escuela de Traductores de Toledo en el siglo XII difundándose esta traducción por toda la Europa cristiana.

todo el proceso de su sistema filosófico con ese mismo amor, incluso dotándolo de caracteres místicos. Sin embargo, hay una diferencia entre los predecesores judíos hispanos, Ibn Gabirol e Ibn Paqûda, y Spinoza. En éste, el amor de Dios es puramente intelectual, un *amor Dei intellectualis*, mientras que en aquellos se trata de un amor más integral en que se unen lo racional y lo afectivo, lo emocional y lo puramente amoroso. No en vano los dos autores hispano-judíos fueron dos de los grandes predecesores de la aparición sistemática de la mística judía en forma de cábala.

Rafael Ramón Guerrero apuntó certeramente al hecho de que Spinoza no conoció al musulmán zaragozano In Bâyya, o Avempace (h. 1070-1138) y que los paralelismos señalados por muchos no pasan de ser puras coincidencias o, como mucho, que Spinoza tuviera conocimiento muy indirecto de dicho autor. En efecto, seguramente Spinoza conoció las tesis de Avempace, sobre todo de *El régimen del solitario*, *La carta de adiós* y *La unión del Intelecto con el hombre*, de una manera indirecta a través del judío Maimónides, el cual acusa un claro influjo de Avempace, entre otros puntos, en este del amor a Dios. En efecto, Avempace, ataca frontalmente a los sufíes que centraban el fin del hombre en una unión mística con Dios mediante la imaginación y el afecto, proponiendo en cambio, como buen comentador de Aristóteles y siguiendo su racionalismo, una unión puramente intelectual con Dios, mediante la fusión de nuestro intelecto con el *Intelecto Agente* y a través del conocimiento de los inteligibles y de dicho *Intelecto Agente* que los sustenta.

Por otra parte, como mencioné antes, está probada la influencia que León Hebreo ejerció sobre Spinoza, en concreto a través de su obra *Dialoghi d'amore*, lo cual, en el tema del amor intelectual a Dios, tuvo una especial relevancia. Más problemático es que Spinoza conociera otra obra hispano árabe, clásica en el tema del amor, escrita por Ibn Hazm de Córdoba (994-1063), titulada *El collar de la paloma*.³² Pero no tendría nada de inverosímil dado que fue sumamente conocida en Europa y que pasó a ser clásica en el tema junto con la ya dicha de León Hebreo, el *Banquete* de Platón y la posterior de Stendhal, *De l'amour*.

Dicho todo lo anterior, tendríamos aquí, en el tema del amor a Dios, un nuevo lazo de dependencia de Spinoza respecto al pensamiento hispano, tanto judío como musulmán. Y no sólo eso, sino que tal hipótesis abundaría en la interpretación religiosa del *amor Dei intellectualis* de Spinoza, frente a la ético-política.

³² Existe traducción de Emilio García Gómez, *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, prólogo de Ortega y Gasset, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.

Desde otro punto de vista, llama la atención, el que, en el primer capítulo de *Los deberes de los corazones* se demuestre, de un modo similar a Spinoza, salvado el concepto de éste de un *Deus sive natura*, el que haya un solo Dios internamente unitario, con una unidad que nada tiene que ver con la que vemos y pensamos en los seres creados. Más aún, dado el concepto de transcendencia absoluta de Dios en el judaísmo, según Ibn Paqûda, nada sabemos de El salvo que existe necesariamente, que es Uno, Eterno y Creador, todo lo cual coincide, salvadas las diferencias con Spinoza en la parte primera de la *Ética*, en la que en el Apéndice dice:

Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber, que existe necesariamente; que es único; que obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de El, de suerte que sin El no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente.³³

Ibn Paqûda, por otro lado, ante ese Dios del capítulo primero que resulta ser ingracioso (salvo las notas indicadas), plantea otro capítulo, el segundo, titulado “Explicación de las maneras de reflexionar sobre las creaturas y sobre los bienes que Dios ha derramado sobre ellas”, lo cual coincide con el siguiente aserto de Spinoza: “Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”.³⁴

Si bien hay que entender esta fórmula no en un sentido exactamente igual que en Ibn Paqûda sino en el del propio sistema de Spinoza. No obstante, la idea de que a Dios se le conoce a través de la naturaleza es similar en los dos, salvado de nuevo el principio spinoziano de un *Deus sive natura*.

Pero creo que la coincidencia más importante entre ambos autores es su concepto de religión y de fe. Porque Ibn Paqûda titula así el capítulo tercero: “Acerca de la obligación de someterse a Dios”. Para él, la esencia de la vida religiosa, el punto de partida de toda espiritualidad, el fundamento de los deberes de los corazones es la total sumisión a Dios, con obediencia plena, primero a los deberes internos de los corazones y, luego, como consecuencia, a los deberes externos:

³³ Baruch de Espinoza. *Ética*, I, op. cit. “Apéndice”, p. 95.

³⁴ *Ibid.*, v, Proposición XXIV, p. 376.

Dice el autor: después de haber explicado, en cuanto antecede, la obligación que tenemos de adherirnos a la unidad de Dios, ensalzada sea, y las distintas maneras de reflexionar sobre la bondad divina para con los hombres, debemos ahora proseguir con el deber que tiene el hombre de obedecer a Dios, una vez que está convencido de ambas cosas: [de la unidad de Dios y de la reflexión sobre sus creaturas]. La obligación de someternos a Dios nace de la necesidad racional de corresponder al benefactor por parte del que recibe un beneficio.³⁵

Y dedica todo este capítulo a matizar hasta el extremo la esencia de la sumisión a Dios y a su Ley, las razones que hay para que el hombre se someta de esta manera, etcétera. Spinoza, por su parte, coincide en esta identificación entre fe, religión, sumisión a Dios y obediencia a la Ley. Dice lo siguiente:

Comenzaré por la definición de la fe que según los fundamentos dados, debe ser fácil, puesto que no es ninguna otra cosa que saber de Dios tales cosas que, ignoradas, se acabe la obediencia a él y que dada esta obediencia, se hayan de saber necesariamente [la fe, la Escritura, la religión tienen como fin la obediencia a Dios...]. Dada la obediencia, se supone, pues, necesariamente la fe, pero ésta, sin las obras, es cosa muerta. [...] A la fe universal, por consiguiente, pertenecen tan sólo aquellos preceptos que requieren absolutamente la obediencia de Dios e ignorando los cuales esta obediencia es absolutamente imposible.³⁶

Y para resumir, resulta sorprendente el paralelismo que hay entre Ibn Paqûda y Spinoza en las conclusiones de este último acerca de su concepto de religión, de sumisión a Dios y a su Ley:

No temo ya enumerar lo dogmas universales de la fe o los fundamentales objetos de toda Escritura, todos los cuales (según se deduce evidentemente de lo que en los dos capítulos anteriores demostramos) deben dirigirse a esto, a saber: que existe un Ser Supremo que ama la caridad y la justicia, que los hombres tienen que obedecer para salvarse y al que se adora con el culto de la justicia y la caridad para con el prójimo. Y ya en este punto, se determinan fácilmente todas las demás cosas que no son estas que siguen. ésto es:

³⁵ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 87.

³⁶ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1996, cap. XIV, pp. 49-51.

1º Existe un Dios, ésto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, modelo de verdadera vida. El que no sabe o no cree que existe Dios, no puede obedecerle ni reconocerlo como juez [...]

2º Dios es único. Nadie puede dudar de que también ésta es una condición absoluta de la devoción, de la admiración y del amor a Dios, ya que estas cosas nacen solamente de la convicción de la excelencia de un ser sobre todos los otros [...]

3º Dios está presente en todas partes y lo conoce todo. Si se creyese que algunas cosas se le escapan o si se ignorase que El lo ve todo, se podría dudar de su justicia o ignorarla [...]

4º Dios tiene el supremo derecho y dominio sobre todas las cosas y obra no por necesidad, sino por su absoluto beneplácito y por gracia singular. En efecto, todos están obligados a obedecerle; pero El no está obligada ante nadie [...]

5º El culto de Dios y la obediencia para con El, consisten solamente en la justicia y caridad, o sea, en el amor al prójimo [...]

6º Se salvan solamente aquellos que, viviendo de este modo, obedecen a Dios; los otros, que viven bajo el dominio de los placeres, se pierden. Si lo hombres no creen en ésto firmemente, no tienen ningún motivo par obedecer más a Dios que a sus placeres [...]

7º Dios, en fin, perdona los pecados a quienes se arrepienten.No hay nadie que no peque, por esto, si no existiera la fe en la remisión de los pecados, todos desesperarían de su salvación y no tendrían motivo para creer en la misericordia de Dios. En cambio, el que cree firmemente que los pecados de los hombres son perdonados por Dios, se enciende de amor por El, y por ésto conoce a Cristo, según el espíritu, y Cristo está en él.³⁷

Todo lo cual coincide casi literalmente con la estructura entera de *Los deberes de los corazones* de Ibn Paqûda.

Sin embargo, en este concepto de sumisión, obediencia y servicio a Dios, hay algo en común entre Spinoza e Ibn Paqûda que merece la pena indicarlo someramente por ser un tema muy de la época, propio del mundo judío y que levantó suspicacias por ello en la ascética y espiritualidad cristiana. Me refiero al principio asentado por Ibn Paqûda y que repite con muchísima frecuencia, que hay que servir a Dios por sí mismo, y no movidos por la esperanza de premios, por

³⁷ *Ibid.*, cap. XI, pp. 51-52.

el temor a castigos, y que se basa en aquel principio de la tradición judía que dice: “No seas, pues, como los siervos que sirven al señor para recibir un salario, sino como los esclavos que trabajan sin recibir un jornal. Que el temor del cielo repose sobre vosotros” [Abôt, I, 2].

Esta idea la desarrolla ampliamente en el capítulo décimo, cuando pone tres grados de amor a Dios, siendo el tercero el mejor y que se da cuando el hombre: “ama al señor por su majestad y grandeza, respetándolo por lo que es en sí y por sí y no por esperanza de obtener algún beneficio ni por temor a ser castigado”.³⁸

Spinoza, por su parte, dice lo mismo:

Siendo el amor de Dios la suprema felicidad del hombre y su beatitud, el fin último y el término de todas las acciones humanas, se sigue que sólo observa la ley divina el que ama a Dios, no por miedo del castigo o por amor de otro objeto, como la gloria o los placeres, sino tan sólo porque le conoce y sabe que el conocimiento y el amor de Dios son El sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo [...] La ley divina, pues, está entera en este precepto máximo. Amad a Dios como vuestro bien supremo, lo que quiere decir, repito, que no deba amársele por miedo del castigo y por amor de otro objeto, porque la idea de Dios nos enseña que El es nuestro Supremo bien y que su conocimiento y su amor son el fin último a que deben dirigirse nuestros actos.³⁹

Puede ser una coincidencia al participar los dos del mismo tipo de espiritualidad y religiosidad. Pero la verdad es que este principio escandalizó a los cristianos posteriores, en particular en el Medievo, Renacimiento y Contrarreforma, interpretándolo como propio de judíos y musulmanes. De hecho los versos que voy a recordar a continuación, al parecer anónimos, fueron muy mal vistos por este motivo:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.
Tu me mueves Señor; muéveme al verte
clavado en una cruz y escarnecido

³⁸ Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., p. 310.

³⁹ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., cap. IV, p. 19.

muéveme ver tu cuerpo tan herido;
muéveme tus afrentas y tu muerte.
Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo yo te amara
Y aunque no hubiera infierno te temiera.
No tienes que me dar porque te quiera;
pues aunque cuanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Y lo curioso es que Ignacio de Loyola afirma lo mismo en sus *Constituciones* pero matizando mucho la cuestión para precaverse de la acusación de judaizante (cosa que se le achacó en otros puntos de su espiritualidad). Dice así:

Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aún de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque desto deben también ayudarse.⁴⁰

Spinoza, por su parte, da la impresión de que es consciente de esta corrección hecha por la Contrarreforma y dice a continuación del texto arriba citado del *Tratado teológico político*:

No puede el hombre carnal comprender esto; y como no tiene de Dios sino un conocimiento incompleto, ni encuentra en ese bien supremo nada palpable ni agradable para los sentidos, nada que halague la carne, fuente de sus más vivos goces, le parecen cosas vanas esos preceptos que se dirigen a un bien que sólo reside en el pensamiento y en la inteligencia pura. Pero los que son capaces de comprender que nada hay en el hombre superior al entendimiento ni más perfecto que un alma sana, sin duda que pensarán de otra manera.⁴¹

¿A qué pudo deberse esta actitud? ¿Pudo haber influido el trato estrecho que tuvo con el mundo cristiano y, en particular, con el exjesuita Van Enden? La verdad es que esta suposición es mucho más que probable.

⁴⁰ San Ignacio, *Constituciones*, núm. 16.

⁴¹ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, cap. IV, pp. 19-20.

Un punto concreto, entre otros muchos más que se podrían citar, es el del papel de los impulsos, *conatus*, pasiones, como motores del hombre, en especial el deseo y la alegría. En primer lugar, ya comenté antes que el influjo directo de Avempace en Spinoza es más que dudoso. Sin embargo, su tesis de que el alma impulsiva es la que mueve toda la vida humana, con el deseo y el apetito hacia lo bueno, es patente en obras como *Tratado sobre el alma impulsiva*.⁴² Esta idea es la misma que la de Ibn Gabirol en su *Corrección de los caracteres*: el hombre está compuesto fundamentalmente de los elementos arriba dichos (los cuatro humores, los cuatro elementos, las cuatro cualidades fundamentales, los cinco sentidos) de los que surgen todos los caracteres, pasiones o modos de ser que mueven al hombre, a condición de que sean regidos por la razón. Pero lo importante es la base impulsiva y pasional de esa manera de conducirse el ser humano. Obsérvese en el texto que voy a transcribir a continuación de Ibn Gabirol, lo que acabo de decir, en el cual, además, utiliza el término *esfuerzo* correspondiente al *conatus* de Spinoza, aparte de otros paralelismos, salvadas las distancias de las diferentes concepciones filosóficas de ambos:

De esta manera se esforzará en ser uno [de los que pertenecen] al grupo de los perfectos, entrando en su mansión gracias a su esfuerzo. De este modo, convendrá que ponga cuidado en sus cualidades de carácter, de manera que estén bien compuestas y que no emplee sus sentidos si no es en lo que parece que es necesario. Así, será uno de los que son conocidos por su nobleza y famosos por la virtud, lo cual le reportará la felicidad en este mundo. Y cuando lo haya logrado, sus ojos no dejarán de estar clavados en conseguir lo que está sobre él, a saber, la felicidad eterna a la que aspira, en el mundo del Intelecto, es decir, en la otra vida. Y éste es el colmo de la gracia que Dios concede a sus siervos, además del favor que es común a todas las creaturas [humanas] en los dos tipos de existencia [la de este mundo y la del otro].⁴³

Ahora bien, de entre todas las pasiones, Spinoza sitúa como la principal y como la que con más fuerza mueve la vida humana, al deseo y a la alegría:

⁴² *Tratado sobre la facultad impulsiva*, traducido al castellano por Emilio Tomero en “Dos epístolas sobre el móvil y sobre la facultad impulsiva”, *al-Qantara*, IV, 1983, p. 6-21.

⁴³ Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, *op. cit.*, p. 61.

Proposición LIII: Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar. [...] ⁴⁴

Proposición LIV: De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo. [...]

Proposición LIX: De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo. ⁴⁵

Ibn Gabirol, por su lado, parte de la base de que la alegría es un impulso fisiológico y natural, como todos los de Spinoza: “Una de las cosas que debe saber el hombre inteligente es que este carácter, así como otros, no es patrimonio del alma racional, como opina Galeno, sino que lo es del alma animal” ⁴⁶

Pero lo más importante es el papel fundamental que le da Ibn Gabirol a la alegría en el conjunto de la vida del hombre justo y sabio:

Personalmente, pienso que este carácter debe hallarse, sobre todo, en aquellos hombres que tienen las almas libres de suciedad, puras, piadosas, sin mancha, que están instaladas en el Reino Celestial y que aspiran a las cosas espirituales; es decir, [que se da] en las almas justas, porque están en la perfecta dicha [que proporciona] el estar sometidos [a Dios] y [porque se hallan] en la total alegría de servirle. ⁴⁷

Un punto que no quiero pasar por alto es el del estoicismo de base que hay en el pensamiento de Spinoza y que se une al hispano, muy concretamente al del judaísmo e incluso al pensamiento musulmán andalusí, transmitido a través de la literatura judía. En efecto, son muchas las afirmaciones de Spinoza que abogan por la tranquilidad del alma, por el sosiego, por la eliminación de todo temor. Por ejemplo, hablando de las ventajas del pensamiento que expone, dice:

1º [...] Por consiguiente, esta doctrina, además de conferir al ánimo un completo sosiego, tiene también la ventaja de que nos enseña en qué consiste nuestra [...] 2º En cuanto enseña cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo

⁴⁴ *Baruch de Espinoza. Ética, op. cit.*, III, Proposición LIII, p. 234.

⁴⁵ *Ibid.*, III, Proposición XIX, p. 242.

⁴⁶ Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres, op. cit.*, p. 103.

⁴⁷ *Ibid.*

nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber: contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos.⁴⁸

Los testimonios de la literatura hispana, judía y musulmana, paralelos a éste de Spinoza, son numerosos. Así, In Hazm de Córdoba (994-1063), al comienzo de su *Libro de los caracteres y la conducta* (*Kitâb al-ajlâq wa-l-siyar*), conocido simplemente como *Los caracteres y la conducta*, se hace el siguiente planteamiento como punto de partida del libro:

Yo he buscado con empeño un fin de las acciones humanas que todos los hombres juzgasen unánimemente como bueno y que todos apetecieran y no encontré sino uno tan sólo: el fin de evitar la preocupación. [...] En cambio, cualquier otro fin distinto de éste, no merece ya el mismo unánime y favorable juicio de los hombres. [...] Después de que en mi alma se grabó esta verdad sublime y se me descubrió este admirable misterio y alumbró Dios mi razón para que conociese este importante secreto, traté de averiguar el método seguro de llegar realmente a desechar toda preocupación, a conseguir ese propósito que unánimemente forman todos los humanos, necios y sabios, santos y malvados, y encontré que este método no era otro, sino dirigirse hacia Dios con obras útiles para la vida futura.⁴⁹

Y Avempace, por su parte, escribe lo siguiente en la *Carta del adiós*:

Has de saber, además, que el hombre que llega a alcanzar ese grado [último], se encuentra ya en un estado en el que ni la naturaleza le combate ni el alma animal discute con él [...] Es un estado inefable en que sobrepasa al humano lenguaje por su grandeza, su nobleza, su hermosura y aun por el deleite que produce. Y ello es así, porque el dolor viene solamente de la naturaleza y el placer procede del alma, sólo que el alma animal no es capaz de soportar una sola cosa, puesto que no es simple y, por eso, lo que ahora le produce dolor, mañana le da placer, ya que el alma animal está cerca de la naturaleza y por eso no permanece siempre en un mismo estado. El alma racional, en cambio, puesto que está lejos de la materia, permanece en un mismo estado, sin que tenga contrarios [...] Por lo que respecta al intelecto adquirido, como resulta que es uno bajo todos los

⁴⁸ Baruch de Espinoza. *Ética*, op. cit., II, proposición XLIX, pp. 176-177.

⁴⁹ Ibn Hazm, *Los caracteres y la conducta*, traducción de Asín Palacios, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigación del Centro de Estudios Históricos, 1916, sentencias 5-6, p. 4.

aspectos y que está en la máxima lejanía de la materia, no le afecta la contrariedad, como le afecta a la naturaleza, ni tampoco las acciones que son efecto de la contrariedad, como le acontece al alma animal, ni aun la huella de la contrariedad, como ocurre en el alma racional, la cual entiende los inteligibles materiales que son múltiples. El es, por tanto, siempre uno y está de la misma manera en el puro placer, en la alegría, en la belleza y en el gozo.⁵⁰

Igualmente podemos leer en Ibn Gabirol, tanto en el *Libro de la corrección de los caracteres* como en *Selección de perlas*, constantes alusiones a la tranquilidad de espíritu. Incluso, en la primera de las obras dichas, dedica un capítulo entero, el tercero de la tercera parte, a la tranquilidad,⁵¹ designándola directamente con el término árabe más apropiado cual es el de tumá'nina (tranquilidad, seguridad, confianza), aparte del de râha (tranquilidad, sosiego, calma, quietud, reposo), que usa en otros lugares.

Y, finalmente, Ibn Paqûda, en *Los deberes de los corazones*, dice:

Hermano mío, si quieres ser compañero de estos hombres que aman a Dios y ser contado entre ellos, apártate de las cosas superfluas del mundo, sé indiferente a ellas, confórmate con el alimento estrictamente necesario y acostúmbrate a prescindir de las vanidades terrenas. Aligera a tu alma y libera a tu mente de la carga de las ocupaciones mundanas para que no se quede absorta pensando en ellas. En las cosas imprescindibles de esta vida pon en juego tu cuerpo, no tu corazón y libertad; compórtate con ellas como quien bebe una medicina desagradable: la toma únicamente con la boca por necesidad, no por su gusto, y, a pesar de que le repugna, soporta con facilidad su mal sabor para quitarse los males que le aquejan. Así deberán ser para ti las cosas imprescindibles de este mundo.⁵²

Todos éstos materiales musulmanes y otros muchos más los conoció Spinoza, directa o indirectamente, con toda seguridad. Pero, sobre todo, vivió esta actitud estoica de una manera ambiental e incluso como herencia de su sangre y origen hispanos, tan penetrados de estoicismo a lo largo de la historia.

Pero un tema que se hace particularmente llamativo es el del esfuerzo que pone Spinoza en eliminar todo temor a la muerte, asunto particularmente sensible a los epicúreos y estoicos, en especial a estos últimos. Dice Spinoza:

⁵⁰ Avempace, *Carta del adiós*, traducción de Asín Palacios, en «al-Andalus», vol. VIII, 1943), p. 83.

⁵¹ Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, op. cit., p. 109.

⁵² Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, op. cit., pp. 323-324.

Proposición LXVII. Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida [...]. Demostración: Un hombre libre, esto es, un hombre que vive sólo según el dictamen de la razón, no se deja llevar por el miedo a la muerte [...] sino que desea el bien directamente [...] ésto es, desea obrar, vivir o conservar su ser poniendo como fundamento la búsqueda de su propia utilidad, y, por ello, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida.⁵³

En este sentido, se pronuncia también Avempace en *El régimen del solitario*⁵⁴ en que habla de que hay hombres «que echan a perder su forma material en obediencia a la forma espiritual», citando el caso de gentes del mundo musulmán, griego y romano, que prefirieron la muerte a someterse a la esclavitud del cuerpo y de la materia.

Ibn Gabirol es especialmente significativo por su paralelismo estoico, concretamente senequista. Dice en *Selección de perlas*: «Dijo el sabio a sus amigos: Mirad la muerte con indiferencia, pues su amargura se mide por su temor».⁵⁵ Lo cual resuena a aquello de Epicteto: «Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues, de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates; sino la opinión de que la muerte es terrible».⁵⁶ Y, especialmente, recuerda también aquello de Séneca: «Si quieres verte exento de toda preocupación, supónte que te ocurre todo aquello que temes y mide ese mal, cualquiera que sea: tasa la grandeza de tu temor» y «Que no es la muerte lo que nos causa espanto, sino el pensar en ella».⁵⁷

En fin, otros muchos puntos se podrían señalar, pero, para finalizar, señalaré uno que lo hace aproximarse al mundo judío hispano. Se trata de su concepción de la elección por parte de Dios del pueblo judío como privilegiado entre los demás. Ciertamente que Spinoza deriva esta elección hacia lo puramente material y político, como dice en el *Tratado teológico-político*:

⁵³ Baruch de Espinoza. *Ética*, op. cit., IV, proposición LXVIII, p. 331.

⁵⁴ Avempace, *El régimen del solitario*, pp. 97-99.

⁵⁵ Ibn Gabirol, *Selección de perlas*, pp. 132-133.

⁵⁶ Epicteto, *Enquiridion*, estudio, introducción, notas, texto griego y traducción de J. M. García de la Mora, Barcelona, 1991, cap. 5, pp. 17-18.

⁵⁷ Séneca, *Epístola*, 24, 2.

[...] resulta claramente demostrado de la Escritura misma: basta echar una ojeada sobre ella para ver con claridad que los hebreos no han llevado ventaja a las demás naciones, sino en cuanto al feliz resultado de sus empresas, en todo lo que se refiere a la seguridad de vida y a los grandes peligros que han salvado casi exclusivamente con el socorro exterior de Dios; pero, en lo demás, han sido iguales a todos los otros pueblos, y Dios se ha mostrado a todos igualmente propicio. Ciertamente en el orden intelectual no han conseguido, según hemos visto en el capítulo anterior, sino ideas muy vulgares sobre Dios y la naturaleza; no ha sido, pues, en el orden intelectual, el pueblo elegido. Tampoco por la virtud y la práctica de la vida verdadera, porque, aparte de un pequeño número de excepciones, no han hecho más que los otros pueblos su carácter de pueblo escogido de Dios y su vocación proceden, pues, de las ventajas materiales y de la propiedad de su estado de que gozaron.⁵⁸

Y, de modo más concreto, estas ventajas materiales se centran, sobre todo, en el hecho de que Dios haya dado a los hebreos unas leyes especiales que han hecho del pueblo hebreo un Estado perfecto. De nuevo la interpretación política y material de la elección por Dios del pueblo de Israel:

Su carácter de pueblo escogido de Dios y su vocación proceden, pues, de las ventajas materiales y de la propiedad de su estado de que gozaron. No vemos que Dios prometiera otra cosa a los Patriarcas o a sus sucesores. En la ley misma no se encuentra otro premio a la obediencia que la continuación de la prosperidad del Estado y otros privilegios de esta especie, y así el castigo de su obstinación, de su desobediencia al pacto fundamental, es la ruina del Estado y las mayores desgracias [...] No debe sorprendernos, porque el fin de toda sociedad, de todo gobierno, es la seguridad y la comodidad de la vida [...] Es un hecho que el Estado no puede mantenerse sino por leyes que obliguen a todos los ciudadanos; y cuando se supone que los miembros de una sociedad no quieren sujetarse a los lazos de la ley, la sociedad se disuelve y el orden se destruye. Todo lo que ha podido ofrecerse a los hebreos como premio de su constante obediencia a las leyes es, pues, la seguridad y las demás ventajas de la vida, y como castigo de la desobediencia, la ruina del Estado y los males que son su común consecuencia, sin hablar de los azotes particulares de que debía ser víctima después de su dispersión. No es oportuno ahora tratar con más extensión esta materia.⁵⁹

Por lo demás, el privilegio religioso, moral, intelectual y cultural es común a los otros pueblos. Los hebreos son iguales, en este sentido, a todos los demás:

⁵⁸ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., cap. III, pp. 9-10.

⁵⁹ *Ibid.*, cap. III, p. 10.

Así, pues, cuando digo que Moisés, en los pasajes del Pentateuco anteriormente citados, ha querido que le comprendieran los hebreos, no pretendo negar que esas leyes del Pentateuco hayan sido dictadas por Dios a los hebreos, ni que Dios haya hablado sólo a este pueblo, ni, en fin, que los hebreos hayan sido testigos de todos esos prodigios que no han visto otras naciones; quiero decir solamente que Moisés ha adoptado este tono y se ha servido de estas razones para advertir a los hebreos según la cultura infantil de su espíritu que debían unirse más fuertemente al culto de Dios; y también he querido demostrar que el pueblo judío no ha sobresalido por su ciencia ni por su piedad, sino por otra condición que diferencia plenamente a los hebreos de los demás pueblos, y (para poner mi lenguaje, como la Escritura, de acuerdo con las ideas de los hebreos) que, a pesar de las frecuentes revelaciones que Dios les ha hecho, no ha sido escogido entre todos los demás para la vida verdadera y las especulaciones sublimes, sino para otro fin muy diferente.⁶⁰

Este fin, ya lo hemos visto, impuesto por Dios a los hebreos, es algo puramente material y político, derivado de la obediencia a las Leyes dadas por Dios y a la constitución de un Estado político especial. Pero, por lo demás, el pueblo de Israel es exactamente igual al resto de las naciones: la religión, la virtud, la sabiduría es común a todos los hombres. ¿Tiene toda esta concepción algo que ver con el tudelano Yehudah ha-Levi (h. 1070-1141)? Para éste, en su obra *El Kuzari*,⁶¹ Dios dio lo que llama en árabe⁶² un '*amr ilâhî* o *cosa divina* a Adán, Noé, Sem, hijos de Jacob, pasando luego a todo Israel por medio de los profetas, con vistas a que su pueblo y cada uno de sus individuos se ligara de una manera muy especial y propia a Dios, manifestándose, primero esta *cosa divina* en: primero, en la Tierra prometida; segundo en la Profecía y Ley eterna que se da en esa tierra prometida; y, tercero, finalmente, esa Ley y Profecía se dan al Pueblo de Israel de manera comunitaria y comunicativa. Hasta aquí, parece que hay ciertos puntos de contacto entre Spinoza y Yehudah ha-Levi al concebir, en cierto modo, la elección de Israel, como algo geográfico, comunitario, legal y político mediante dicho *amr ilâhî*. Pero todavía cabe un cierto paralelismo, al considerar que este favor especial de Dios concedido al pueblo judío el pensador tudelano lo hace extensivo a toda la humanidad, a partir de la venida del Mesías. Con ello, el privilegio religioso

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁶¹ Yehudah ha-Levi, *Kuzari*, traducción de J. Imirizaldu, Madrid, Editora Nacional, 1979.

⁶² Hay que notar que tanto Ibn Gabirol, como Ibn Paqûda, como Yehudah ha-Levi y la mayor parte de los judíos hispanos escribieron sus obras en árabe adoptando la terminología árabe en su filosofía, ciencia y espiritualidad religiosa.

de Israel pasa a ser universal y ecuménico, con las debidas reservas impuestas por cada uno de los sistemas, en Spinoza y Yehudah ha-Levi. Y en ello se distingue ha-Levi del resto de los pensadores judíos hispanos, sobre todo del barcelonés Abraham Bar Hiyya (h. 1136).

Más aún, Spinoza desvincula por completo religión y filosofía, apartándose de este modo claramente de todo tipo de racionalismo aristotélico, maimonideano o de cualquier género que quisiera reducir o identificar religión y filosofía:

La fe fue revelada y escrita en los antiguos tiempos, según la inteligencia y las opiniones de los profetas y del vulgo, cada uno está hoy obligado a apropiarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia y sin vacilación alguna. Hicimos ver, además, que la fe no existe tanto la verdad como la piedad, y que no es piadosa ni saludable sino en razón de la obediencia y, por consiguiente, que nadie es fiel sino bajo esta misma relación. Por lo cual, no aquel que demuestra razones demuestra necesariamente la fe más alta, sino el que muestra más obras de justicia y de caridad [...]. Falta ya que demuestre que entre la fe y la filosofía no hay comercio ni afinidad alguna, lo cual no puede ignorar nadie que conozca el principio y fundamento de estas dos facultades que realmente discrepan en absoluto. El fin de la filosofía no es otro que la verdad; el de la fe, como sobradamente demostramos, no es otro que la obediencia y la piedad. Además, los fundamentos de la filosofía son nociones comunes que ella misma debe pedir sólo a la naturaleza, mientras los de la fe son la historia y la lengua y no deben pedirse sino a la Escritura y a la Revelación. La fe, por tanto, deja a cada uno la máxima libertad de filosofar para que cada uno pueda pensar sobre todas las cosas lo que le parezca conveniente.⁶³

Yehudah ha-Levi, por su parte, hace lo propio, separando y distinguiendo claramente entre religión y pensamiento filosófico. Así, sus tesis principales en el *Kuzari* son las siguientes:⁶⁴ 1) La filosofía duda y fluctúa; la religión nos da certeza; 2) La filosofía desvincula teoría y praxis; el individuo contempla y la sociedad practica; 3) La filosofía sólo da conocimientos; la religión, amor, alegría, completitud humana; 4) La filosofía sólo mira a lo racional; la religión a lo metarracional; 5) La filosofía sólo llega a Elohim (es decir, a un Dios puramente racional) no a *Yahweh* (que es el Dios de la revelación, el propiamente religioso).

Esta ha sido, a grandes rasgos, la exposición de una serie de paralelismos entre la obra y pensamiento de Spinoza y determinados pasajes, libros y temas de algunos

⁶³ Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., cap. XIV, pp. 53-54.

⁶⁴ Yehudah ha-Levi, *Kuzari*, op. cit., discurso IV, p. 191.

judíos hispanos, muy conocidos entre los judíos de la Edad Media, Renacimiento y Edad Moderna, que bien pudieron estar presentes en la mente de Spinoza, consciente o inconscientemente y que llegaron a él de modo directo o indirecto. En todo caso, si es válida mi suposición y propuesta, queda abierto aquí un aspecto del hispanismo más o menos solapado de Spinoza que creo puede ser tomada en cuenta en lo sucesivo.