

# EL TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE SPINOZA Y SU TRASFONDO JUDEO-ÁRABE

*Spinoza's Tractatus theologico-politicus and his Judeo-Arabic Background*

Emilio Tornero

Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

Se analiza en este trabajo el *Tratado teológico-político de Spinoza* desde el punto de vista de la confrontación de la Escritura revelada con la Filosofía y se pone en relación con los antecedentes de esta confrontación en Maimónides y en los filósofos árabes, destacándose las similitudes y diferencias entre ellos y estructurándose la exposición en torno a tres puntos: (1) Salvación por la Filosofía; (2) Salvación por la religión; (3) Garante de la salvación: el poder político

**Palabras clave:** Escritura, Filosofía, Interpretación, Concordancia, Salvación.

## ABSTRACT

This study analyses Spinoza's *Tractatus theologicus politicus* from the point of view of the confrontation between revealed Scripture and philosophy, and links it with the history of this confrontation in Maimonides and the Arab philosophers, highlighting similarities and differences. The three key points of the analysis are the following: (1) Salvation through philosophy; (2) Salvation through religion; and (3) the guarantor of Salvation: political power.

**Keywords:** Scripture, Philosophy, Interpretation, Concordance, Salvation.

En sus reflexiones sobre la religión, los filósofos de las religiones abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islam, parten desde el judío Filón de Alejandría de una problemática y preocupación común a la que intentan dar solución. Se trata de la confrontación de la Revelación, expresada en una Escritura, con la Filosofía en torno a la validez de cada una de ellas con relación a la verdad, tema teórico pero al que inmediatamente le adviene el sesgo práctico, esto es, la ética y la política. Pasar revista a las soluciones a esta problemática en el mundo judeo-árabe y mostrar la culminación de todo este asunto en Spinoza es el objetivo fundamental de este trabajo. Esta perspectiva diacrónica puede contribuir también a un entendimiento del *Tratado teológico-político*.

Mi exposición será inversa al orden cronológico, pues destacaré, en primer lugar, varios puntos del pensamiento de Spinoza y mostraré, a continuación, cómo esos mismos puntos, en general, han sido tratados también por Maimónides en el mundo judío y por los filósofos árabes en el mundo islámico. De esta manera, podrán verse con mayor claridad los antecedentes y el trasfondo judeo-árabe que precede al tratamiento de Spinoza, sin que por ello se trate de un estudio de fuentes ni de influencias, al estilo del que realizó H. A. Wolfson.<sup>1</sup>

---

1 *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press, 1983.

Es precisamente H. A. Wolfson<sup>2</sup> quien destacó, primeramente, la continuidad de esta temática, que viene a constituir, según él, un capítulo homogéneo de la historia de la Filosofía desde Filón hasta Spinoza, pues es este quien pondrá el punto final a esa preocupación por ver cuál es la relación de la Escritura con la Filosofía.

Para Wolfson es propiamente Filón el iniciador de la Filosofía Medieval al tratar de interpretar la Escritura hebrea en términos de Filosofía Griega, ya que Filón cree ver temas comunes en ambos campos, como pueden ser, por ejemplo y entre otros temas, la unidad de Dios y la preocupación por la justicia y la virtud. En esos temas comunes, a veces coinciden en su entendimiento la Escritura y la Filosofía, lo cual, explica Filón, se debe a que esto, de alguna manera, ha llegado de Dios a los filósofos, bien porque ellos lo hayan tomado de la Escritura o bien porque lo haya descubierto la razón, que, en resumen, ha sido también otorgada por Dios. El método de Filón es suponer que hay en la Escritura un sentido literal y otro oculto que es el que la Filosofía descubre e interpreta.

Otras veces, en cambio, no coinciden la Escritura y la Filosofía. En estos casos, la Filosofía debe ser rechazada. Por tanto la Filosofía queda subordinada y es inferior a la Escritura.

En todo ello es seguido Filón en el mundo cristiano por los Padres de la Iglesia. En el mundo árabe, en cambio, la solución a esta problemática, como veremos, es distinta. Del mundo árabe pasará dicha problemática al judaísmo, en donde se darán varias soluciones. Sin embargo, aquí sólo analizaremos la solución de Maimónides, que sigue muy de cerca la de los filósofos árabes, pues es a él a quien critica Spinoza, crítica que, como veremos, es aplicable también, y con mayor razón, a los filósofos árabes.

El tema de fondo, en definitiva, de esta confrontación es ver de dónde viene al hombre la salvación, si de la Razón=Filosofía o de la religión. En Spinoza viene claramente de su filosofía, lo problemático para él es la salvación de la religión. Algo similar es lo que ha ocurrido en Maimónides y en los filósofos árabes.

## SPINOZA

«[...] 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».<sup>3</sup>

### 1. Salvación por la Filosofía

Según este texto, supone Spinoza que sólo la razón, es decir, su filosofía, es salvífica, pero que la mayoría de los hombres, de hecho, no puede llegar a ella.

---

2 *Philo. Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass., Londres, Harvard University Press, 1982, 2 vols.

3 Cito la traducción de Domínguez, A., Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, (en adelante TTP), y doy la paginación de la edición de Gebhardt, *Spinoza Opera*, Heidelberg, C. Winter, 1972, 4 vols., v. III, que aparece anotada al margen en esta misma traducción. Así, pues, véase esta primera cita de Spinoza en TTP, XV, 188: «Este testimonio de la Escritura» de que habla Spinoza, no es otro que su conocido aserto de que la obediencia a Dios, que consiste en el amor al prójimo, salva al hombre también, aunque por una vía distinta a la del conocimiento.

En efecto, así es, ya que el objetivo que persigue Spinoza con su filosofía es alcanzar la salvación del hombre, esto es, su total y perfecta felicidad, objetivo que es propiamente el de las religiones, pero aquí realizado fuera de toda religión y por medio exclusivamente de la razón. De este objetivo nos dice J. Lacroix que es «único en la historia del pensamiento humano».<sup>4</sup> En cierto modo Spinoza seculariza y pone fuera de las religiones los intentos de éstas por proporcionar al hombre una verdadera y definitiva «salvación».

Una filosofía que no nos lleve a ese objetivo no es una auténtica y verdadera filosofía. Su filosofía, nos dice Spinoza, no es la mejor, pero sí es una verdadera filosofía.<sup>5</sup> Su verdad reside en que nos lleva al tercer género de conocimiento del que brota el amor a Dios, y «la felicidad consiste en el amor hacia Dios». EVp42d.<sup>6</sup>

Pero a esta felicidad obtenida por medio de la razón en su tercer género de conocimiento es muy difícil acceder, ya que

«[...] si estuviera igualmente en nuestras manos vivir según las prescripciones de la razón que ser guiados por el ciego deseo, todos se guiarían por la razón y ordenarían sabiamente su vida. Ahora bien, esto no sucede así, en absoluto, sino que cada uno es arrastrado por su propio placer». TP, II, 6.<sup>7</sup>

Esto se debe, según constata Spinoza, a que la mayoría de los hombres, es decir, «el vulgo, [...] es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas». TTP, V, 78 y por ello «los hombres raramente viven según el dictamen de la razón». EIVp54s.

Sobre el porqué de esta incapacidad de la mayoría de los hombres nos dice Spinoza:

«[...] Y a quienes preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? Respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito». EI, Apéndice.

Esta ignorancia del vulgo lleva, además, inherente la maldad, y por eso manifiesta Spinoza: «que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos». TTP, Prefacio, 12, y «actúa sólo movido por la concupiscencia». EVp42s, de manera que por estos motivos más la dificultad intrínseca de la filosofía salvífica de Spinoza, le resulta prácticamente imposible al vulgo conseguir esa filosofía, pues:

«[...] [...] arduo, ciertamente, debe ser lo que raramente se encuentra. En efecto si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro». EVp42, ss.

4 Spinoza *et le problème du salut*, París, PUF, 1970, 10. Algo semejante afirma también Levinas, E., *Difficile liberté*, París, Albin Michel, 1976, 157-158: «El spinozismo será una de las primeras filosofías donde el pensamiento absoluto pretenderá ser también religión absoluta».

5 Cfr. Carta 76 a A. Burgh en Spinoza, *Correspondencia*, Trad. de Domínguez, A., Madrid, Alianza Editorial, 1988, 397.

6 Cito la traducción de Peña, V., Spinoza, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, (en adelante E). No insisto en el tema de la felicidad en Spinoza, tan ampliamente estudiado. Véase Henry, M., *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires, La Cebra, 2008.

7 Cito la traducción de Domínguez, A., Spinoza, *Tratado Político*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, (en adelante TP).

Así pues, la mayoría de la humanidad está excluida de la salvación=felicidad. Pero Spinoza, en principio, no se resigna a esta triste situación y trata de remediarla, teniendo en cuenta, además, que al verdadero bien que él busca, que le pueda hacer «gozar eternamente de una alegría continua y suprema». TIE, 1,<sup>8</sup> es decir, a su propia felicidad:

«[...] [...] pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo». TIE, 14.

Hay, pues, en él, una voluntad de que participen todos, de alguna manera, en ese supremo bien porque ello contribuye a su propia felicidad, que no parece ser perfecta sin la participación de todos, o al menos de una gran mayoría, ya que:

«[...] El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para todos los hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios». EIVp37.

En orden, pues, a esta finalidad de la participación de todos en la salvación=felicidad nos dice que es necesario, por el momento y entre otras cosas, «dar por válidas ciertas normas de vida». TIE, 17, y entre éstas:

«[...] [...] hablar según la capacidad del vulgo [...] No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad». TIE, 17.<sup>9</sup>

Así pues, en el programa que Spinoza nos expone en esta especie de autobiografía filosófica con que inicia su TIE,<sup>10</sup> nos manifiesta claramente su deseo de hacer extensiva a todos los hombres la felicidad suprema que busca y para ello se apresta a la educación del género humano.

Sin embargo, pronto dicho deseo quedó solamente en eso, en un puro deseo que nunca fue llevado a cabo, al menos a través de sus escritos en los que expone su diamantina filosofía, filosofía que no se distingue, precisamente, por estar adaptada a la capacidad del vulgo. Es más, en el Prefacio de su TTP nos dice que dirige este tratado, para evitar posibles malentendidos, al «filósofo lector», pues:

«[...] [...] en cuanto a los demás no tengo especial interés en encomendarles mi tratado [...] Por consiguiente no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones». TTP, Prefacio 12.

Observemos aquí las cautelas de Spinoza que, para evitar malentendidos, prefiere que no se divulgue su tratado.<sup>11</sup> Actitud que veremos también en el mundo judío y, sobre todo, en el árabe.

8 Cito la traducción de Domínguez, A., *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, (en adelante TIE).

9 Entiendo este texto de Spinoza en un sentido pedagógico, en coherencia con todo lo anterior, no en un sentido de cautela, como parece entenderlo Lacroix, J., *Spinoza et le problème du salut*, 13, donde comenta que Spinoza dice esto «para evitar, en suma, «chocar» inútilmente».

10 Sea ésta autobiografía sincera o se trate simplemente de un recurso retórico, lo que nos interesa es su contenido y sus intenciones, que es lo que destaco.

11 Aunque a Hobbes, tras leer el *Tratado*, no le pareció tan cauto, ya que dice que él no se habría aventurado a escribir con tanto atrevimiento. Cfr. en Strauss, L., «Cómo estudiar el *Tratado teológico-político*, de Spinoza», en su libro: *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu/editores, 2009, 227.

En resumen, pues, Spinoza no se siente capaz de llevar al vulgo a la felicidad, y lo deja abandonado a su propia suerte, de manera que si la salvación, como dice, dependiera, únicamente de la Filosofía, quedarían irredentos la mayoría de los hombres, teniendo en cuenta que para Spinoza, felicidad, redención o salvación, no implican una escatología.

## 2. Salvación por la religión

Y ahí, adonde no llega la Filosofía, esto es, a la mayoría de los hombres, es adonde llega la religión. El filósofo, como tal, no la necesita, pues ya tiene su Filosofía salvífica, pero para el vulgo, y por tanto, para la sociedad en su gran mayoría, la religión es imprescindible. Por ello Spinoza analiza el valor y el alcance de esta en la sociedad en la que vive.

El judaísmo y el cristianismo, y también el islam, son religiones reveladas, esto es, que han recibido una comunicación, un mensaje, procedente de Dios, que es consignado en un libro. Son religiones del Libro, como se dice en el islam. Un libro en donde se han recogido estas comunicaciones que Dios ha realizado a unos determinados hombres, los profetas. A estos libros o Escrituras se acerca Spinoza como a unos documentos:<sup>12</sup>

«[...] [...] para extraer de ellos, como si fueran datos naturales, nuestras conclusiones. En cuanto a las causas de tales documentos no nos importan». TTP, I, 28.

Estos documentos, al estar dirigidos al vulgo, a la gente sencilla, no aportan verdades especulativas, esto es, asuntos difíciles de comprender:

«[...] La doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones, ni temas filosóficos, sino tan sólo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por torpe que sea». TTP, XIII, 167.

Esto es así porque los profetas, por un lado, «tienen cierto poder especial de imaginar, pero no de entender», y por otro, «Dios no les reveló ningún arcano filosófico, sino tan sólo cosas muy sencillas, y se adaptó a sus opiniones previamente concebidas». TTP, XIII, 167, de manera que la Escritura «adapta todas las palabras y argumentos a la capacidad de la plebe». TTP, V, 77.

Es éste un asunto en el que insiste Spinoza contra aquellos:

«[...] [...] que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas, que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia [...] Ahora bien si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o de Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota imaginarlas en sueños, que al hombre más culto descubrirlas en la Escritura». TTP, XIII, 167-168.

También sale Spinoza al paso de aquellos que creen que los profetas, por inspiración divina, eran sabios en todo:

«[...] Con sorprendente precipitación ha llegado todo el mundo a persuadirse de que los profetas supieron todo cuanto el entendimiento humano es capaz de alcanzar». TTP, II, 35.

---

12 Véase el ya clásico estudio de Zac, L., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

Además, frente a los que piensan «que la Escritura es verídica y divina en su totalidad». TTP, Prefacio, 9, nos dice Spinoza que no todo lo que hay en la Escritura puede considerarse como Revelación:

«[...] No se puede tener por profecía y por conocimiento sobrenatural todo lo que la Escritura dice que lo dijo Dios, sino tan sólo aquello que ella afirma expresamente que fue una profecía o revelación, o lo que se sigue de las circunstancias mismas de la narración». TTP, I, 17.

En la Revelación, por lo tanto, al no tratarse de verdades especulativas, no interviene propiamente la razón sino la imaginación, pues los profetas, según Spinoza, perciben las revelaciones que Dios les hace «en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias». TTP, I, 28. Eso sí, se trata de «una imaginación más viva». TTP, I, 21, no «de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa». TTP, II, 29, que se puede tener «incluso durante la vigilia». TTP, I, 17. Sobre cómo es ello posible confiesa Spinoza su ignorancia: «ignoro según qué leyes de la naturaleza se haya realizado eso». TTP, I, 28.

Dios adaptó estas revelaciones «a la capacidad y a las opiniones de los profetas».

TTP, II, 42, y éstos las expresaron mediante parábolas e imágenes, de manera que:

«[...] [...] expresaron todas las cosas espirituales corporalmente: porque todo ello está en perfecta consonancia con la naturaleza de la imaginación». TTP, I, 28.<sup>13</sup>

Esta Revelación, pues, se dirige a los no filósofos, a los que no pueden acceder a la filosofía spinoziana, esto es, a la inmensa mayoría. Por ello, es fácilmente entendible por sus destinatarios.

«[...] Por lo demás, tampoco debe ser tan difícil este método, como para que no lo puedan practicar más que agudísimos filósofos, sino que debe estar al alcance del talento y de la capacidad natural del común de los hombres». TTP, VII, 117.

Puesto que el contenido de la Escritura no procede de la Razón, no tenemos más remedio que constatarlo y extraerlo de la Escritura, ya que, por una parte:

«[...] [...] dado, pues, que los profetas percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación, no cabe duda de que pudieron percibir muchas cosas que caen fuera de los límites del entendimiento. Porque a partir de palabras y de imágenes se pueden formar muchas más ideas, que a partir de los solos principios y nociones sobre los que se levanta todo el edificio de nuestro conocimiento natural». TTP, I, 28.

Y por otra parte:

«[...] [...] hay que advertir que la Escritura trata muchísimas veces de cosas que no pueden ser deducidas de los principios conocidos por la luz natural [...] Por consiguiente, el conocimiento de todas estas cosas, es decir, de casi todo lo contenido en la Escritura hay que sacarlo de la sola Escritura». TTP, VII, 98-99.

---

<sup>13</sup> Cfr. el estudio monográfico de Laux, H., *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1993.

Por ello, a esta no hay que atribuirle nada que no sea enseñanza directa suya<sup>14</sup> y, por consiguiente, sólo nos queda que «hay que interpretar la Escritura por la Escritura». TTP, XV, 182. de modo que

«[...] [...] no nos está permitido adaptar, a la fuerza, la mente de la Escritura a los dictámenes de nuestra razón ni a nuestras opiniones previas sino que todo el conocimiento de los sagrados Libros hay que sacarlo únicamente de ellos». TTP, VII, 101.

«[...] [...] Quien pretende, pues, adaptarla [la Escritura] a la filosofía, atribuirá a los profetas muchas cosas que ni en sueños han pensado e interpretará mal su mente». TTP, XV, 180.

Es decir, que este tal atribuirá a la Escritura tesis filosóficas que el filósofo cree descubrir en ella y así las interpretará, no realizando de esta manera otra cosa que una adaptación de la Escritura a la Filosofía.

Si esto efectivamente fuera así, sería entonces que la Escritura

«[...] habría sido escrita, no para la plebe y el pueblo inculto, sino únicamente para las personas sumamente cultas y, sobre todo, para los filósofos». TTP, XIII, 172.

Pero este es el caso, según Spinoza, de Maimónides, a quien ataca desvelando el trasfondo de su hermenéutica, pues este pone como único intérprete de la Escritura a la razón:

«[...] Pensó, en efecto, que cualquier pasaje de la Escritura admite varios sentidos, incluso opuestos; y que nosotros no estamos seguros de ninguno de ellos, a menos que sepamos que aquel pasaje, tal como lo interpretamos, no contiene nada que no esté acorde con la razón o que la contradiga; puesto que, si ese pasaje, por más claro que pareciera, resultara contradecir a la razón según su sentido literal, habría que interpretarlo, según él cree, de otra forma». TTP, VII, 113.

Spinoza entiende esto de una manera contraria a Maimónides, y así, comenta al respecto que no

«[...] debe preocuparnos el que, una vez investigado su verdadero sentido, constatemos que ella [la Escritura] contradice aquí o allí a la razón. Porque sabemos a ciencia cierta que, si algo hay en los sagrados Libros que contradiga a la razón o que los hombres puedan ignorar sin menoscabo de la caridad, eso no toca para nada a la teología o palabra de Dios». TTP, XV, 185.

Maimónides, en cambio, supone

«[...] que nos está permitido explicar y forzar las palabras de la Escritura según nuestras opiniones previas y negar el sentido literal, por más evidente y explícito que sea, y cambiarlo en otro cualquiera». TTP, VII, 115.

Esto es así porque

«[...] Maimónides supone, además, que el sentido de la Escritura no puede resultar claro por la misma Escritura, porque no nos consta por ella la verdad de las cosas». TTP, VII, 115.

---

14 Cfr. TTP, VII, 99.

De esta manera el vulgo,

«[...] que desconoce generalmente las demostraciones o no se puede dedicar a ellas, no podría admitir nada de lo que dice la Escritura, a no ser por la autoridad y el testimonio de los que filosofan sobre ella [...]lo cual sería hacer de ellos una nueva autoridad eclesiástica, un nuevo tipo de sacerdotes y pontífices». TTP, VII, 114.

Pero, por otro lado, cuando la Filosofía no diga nada sobre determinadas cuestiones de la Escritura

«[...] Maimónides no podrá estar seguro del sentido de la Escritura, por más claro que sea, mientras pueda dudar o no tenga constancia de la verdad de lo que ella dice». TTP, VII, 114.

Esto lo comenta Spinoza a propósito de la no aceptación por parte de Maimónides de la corporeidad de Dios afirmada en la Escritura, porque, según Maimónides:<sup>15</sup>

- 1) está demostrada por la razón la incorporeidad de Dios, y
- 2) que ello, esta interpretación de la incorporeidad de Dios, no socava los fundamentos de la Ley.

En cambio, Maimónides sí acepta la creación del mundo tal como es afirmada en la Escritura frente a la eternidad del mundo proclamada por la Filosofía<sup>16</sup> porque:

- 1) no considera que la eternidad del mundo esté demostrada por la razón, y
- 2) porque profesar la eternidad del mundo destruiría los fundamentos de la Ley.

Pero sobre ello comenta muy agudamente Spinoza:

«[...] Si a él [a Maimónides] le constara por una prueba racional que el mundo es eterno, no dudaría en forzar la Escritura y explicarla de suerte que, al fin, le pareciera que enseñaba justamente eso. Más aún, estaría inmediatamente seguro de que la Escritura, aunque protestara abiertamente por doquier, había querido enseñar esa eternidad». TTP, VII, 114.<sup>17</sup>

Ante estas aporías resume Spinoza diciendo que «no estamos obligados a creerles [a los profetas] acerca de las materias meramente especulativas». TTP, II, 35.

No obstante, no quiere decirse con ello que la Escritura se ponga a la razón, sino todo lo contrario: «la Escritura recomienda la luz y la ley divina natural, sin restricción alguna». TTP, IV, 68, pero sí son vías distintas, con su propia autonomía,

«[...] me he persuadido totalmente de que la Escritura deja la razón absolutamente libre, y de que no tiene nada en común con la filosofía, sino que tanto una como otra se apoyan sobre una base propia». TTP, Prefacio, 10

Por este motivo

«[...] entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna [...] En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, [...] no es

---

15 Cfr. Maimónides, *Guía de perplejos*, Edición de Gonzalo Maeso, David, Editora Nacional, 1983, 1ª parte, cap. 35.

16 Cfr. *Ibid.*, 2ª parte, cap. 25.

17 Sobre esta aguda observación de Spinoza véase más adelante cuando tratemos de este tema en «Maimónides» y en los «Filósofos árabes», en concreto en Averroes, así como en el epígrafe final: «Recapitulación».

otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación [...] De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar». TTP, XIV, 179.

En conclusión, que: «ni la Escritura debe ser adaptada a la razón ni la razón a la Escritura». TTP, XV, 185. No obstante, admite Spinoza que la religión transmite unas pocas verdades especulativas elementales:

«[...] Nosotros, en efecto, no queremos afirmar, en general, que a la doctrina de la Escritura no pertenezca nada que sea puramente especulativo, puesto que en el capítulo precedente hemos aducido algunas verdades de este tipo como fundamento de la Escritura; tan sólo queremos demostrar que estas verdades son muy pocas y sumamente sencillas». TTP, XIII, 168.

Con esto alude a su doctrina de la religión «católica o universal», que sintetiza así:

«[...] Las cosas que la Escritura quiere enseñar, relativas a la simple especulación, son principalmente las siguientes: que existe Dios, es decir, un ser que hizo todas las cosas y las dirige y sustenta con una sabiduría suprema, y que tiene el máximo cuidado de los hombres, a saber, de aquellos que vivan piadosa y honestamente, y que castiga a los demás con numerosos suplicios y los separa de los buenos». TTP, V, 77.

Spinoza vuelve a exponer y sintetizar esta doctrina en un capítulo posterior,<sup>18</sup> doctrina a la que Matheron califica de «credo mínimo».<sup>19</sup>

En atención a quien va dirigida la Escritura, es decir, al vulgo, el lenguaje empleado por los profetas es sencillo y está lleno de imágenes facilitadas por la imaginación, imágenes que, además de ser perfectamente comprensibles, son atractivas y sugestivas, pues van dirigidas no a la inteligencia sino al sentimiento, para por su medio llegar a la voluntad y provocar un asentimiento fiel y una obediencia, es decir, que los profetas manejan hábilmente la retórica:

«[...] las imágenes literarias y las razones por ellos utilizadas tienden sobre todo a suscitar en las masas el sentimiento de veneración hacia Dios». TTP, Prefacio, 10.

### La Escritura

«[...] tanto en el orden como en el estilo, narra las cosas de la forma que mejor pueda mover a los hombres y principalmente a la plebe a la devoción; de ahí que hable en términos muy impropios de Dios y de las cosas, porque no se propone convencer a la razón, sino impresionar la fantasía e imaginación de los hombres y dominarla». TTP, VI, 91.

A ese mismo fin contribuyen las ceremonias, las historias y los milagros.

Las ceremonias aúnan en comunidad y propiamente «no pertenecen a la ley divina y, por consiguiente, tampoco contribuyen en nada a la felicidad y a la virtud». TTP, V, 69. Su finalidad es afianzar la ley, en orden a la conservación del Estado, en el caso de los hebreos, y, «en orden exclusivamente a la sociedad en su totalidad». TTP, V, 76, en el caso de los cristianos.

18 Ver en TTP, XIV, 177-178.

19 Cfr. Matheron, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier- Montagne, 1971, 72-73.

Las «historias» tampoco pertenecen a la ley divina ni hacen felices a los hombres. Su razón de ser es mover a la obediencia los ánimos de aquellos incapaces de razonamientos.<sup>20</sup>

Los milagros no son «doctrinas necesarias para la salvación». TTP, VI, 96. Su objeto no es otro que el de impresionar y mover la voluntad a la obediencia.

Así pues, el lenguaje de la Escritura junto con sus «historias», más las ceremonias y milagros, sirven para suscitar una pronta y voluntaria obediencia, lo cual es un don común a todos, a diferencia del conocimiento intelectual de Dios, que es patrimonio de unos pocos, ya que todos pueden obedecer, pero no ser sabios,<sup>21</sup> y de ello

«[...] se deriva gran consuelo para aquellos que no están tan dotados de inteligencia; algo de donde se sigue no poca utilidad para el Estado». TTP, XV, 187.

En definitiva, lo importante en la Escritura no es su doctrina teórica, pues Spinoza lo que destaca es sólo su aspecto práctico:

«[...] la autoridad de los profetas tan sólo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la vida y a la verdadera virtud; pero en lo demás, sus opiniones nos importan muy poco». TTP, Prefacio, 9.

De ahí que Spinoza resuma la Escritura en un solo propósito: el amor al prójimo, que es formulado como un mandato para ser obedecido, pues se trata de

«[...] obedecer a Dios de todo corazón practicando la justicia y la caridad. Y pruebo que la Escritura enseña esto, según la capacidad y las opiniones de aquellos a quienes los profetas y los apóstoles solían predicar esa palabra de Dios; lo hicieron así para que los hombres la aceptaran sin resistencia alguna y con toda su alma». TTP, Prefacio, 10.  
«[...] La obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo». TTP, XIII, 168,  
«[...] toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo». TTP, XIV, 174.

Y es sólo por esta enseñanza moral por la que nos consta la divinidad de la Escritura.<sup>22</sup>

En esto consiste, pues, «la religión o ley divina universal». TTP, XII, 164, en obedecer al mandato del amor al prójimo, y de esta manera es como el vulgo, la mayoría, obtiene la salvación, no a través del conocimiento. Esto es así porque los profetas perciben como preceptos y leyes las verdades eternas.<sup>23</sup>

«Sin embargo, nos encontramos aquí con un problema, ya que el poder de la razón no llega a poder determinar que los hombres puedan ser felices por la sola obediencia, sin la inteligencia de las cosas». TTP, XV, 184.

Esto es así porque

«[...] aquellas cosas que sólo son buenas en virtud de un mandato o de una institución, o porque son representaciones de algún bien, no pueden perfeccionar nuestro entendimiento». TTP, IV, 62.

20 Cfr. TTP, V, 77-79

21 Cfr. TTP, XIII, 168-170.

22 Cfr. TTP, 7, 99.

23 Cfr. TTP, 4, 64, pero no así Cristo, que las percibe adecuadamente, o sea, como verdades eternas, según dice aquí mismo.

Y sin perfeccionar nuestro entendimiento no podemos llegar a una verdadera filosofía, la spinoziana, que es la que nos lleva al tercer género de conocimiento del que surge el amor intelectual a Dios y en el que radica nuestra salvación. Por consiguiente, y en resumen:

«[...] no podemos demostrar por la razón si es verdadero o falso el fundamento de la Teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia». TTP, XV, 185.

Y por ello «la revelación fue sumamente necesaria». TTP, XV, 185. Necesaria, se entiende, para esa inmensa mayoría que de otro modo no encontraría la salvación

No obstante, aunque por la razón no podamos demostrar cómo salva la obediencia, tenemos, sin embargo, una firme «certeza moral» TTP, XV, 185 de ello, pues los profetas tenían «un ánimo inclinado a lo justo y a lo bueno». TTP, XV, 186, y además

«[...] no enseñaron ninguna doctrina moral que no esté plenamente acorde con la razón. Pues no es casual que la palabra de Dios que habla en los profetas, esté en absoluta armonía con la misma palabra de Dios que habla en nosotros». TTP, XV, 186.

Lo cual aunque no se pueda demostrar matemáticamente «lo podemos aceptar con sano juicio». TTP, XV, 187.

Esta armonía se debe, como proclaman la razón y los profetas, a que esa palabra de Dios y esa verdadera religión ha sido grabada por la acción divina «en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana». TTP, XII, 158 y, aunque no podemos tener de ella certeza matemática, dado que la profecía depende de la imaginación, sí tenemos, pues, una certeza moral.<sup>24</sup>

De esta manera la Escritura «está acorde con la razón en cuanto a sus preceptos o enseñanzas de vida». TTP, XV, 185. Por tanto Spinoza nos está diciendo que en la praxis sí hay coincidencia entre la Razón = Filosofía y la Escritura, a diferencia de lo que ocurría en la filosofía teórica confrontada con la Escritura, de las que decía que son dos vías que nada tenían que ver entre sí.<sup>25</sup>

Es decir, que la filosofía spinoziana, con toda su elucubración teórica, llega a una praxis, el amor al prójimo, que viene a ser la quintaesencia de su filosofía, de su Ética, y que coincide con la praxis exigida por la auténtica religión. Parece, pues, que, en definitiva, es en esa praxis donde radica la salvación. El filósofo la realiza a través de un conocimiento que emana de su razón, mientras que el hombre no filósofo, que sigue la religión cristiana, o adepto a otra religión, pero que en el fondo de su corazón puede seguir verdaderamente esa religión «católica» o «universal», realiza dicha praxis, y consigue su salvación, a través de la obediencia a una ley exterior que no emana de su razón.<sup>26</sup>

La religión, además, ejerce una cierta coacción a través de los premios y castigos escatológicos, con los que infunde esperanza y temor. Para Spinoza es mejor la esperanza de algún bien que el miedo,<sup>27</sup> pero observa, no obstante, que el miedo es la causa principal para hacer cumplir «las prescripciones de la ley divina». EVp41s.

La importancia y la necesidad, pues, de la religión para que reinen la virtudes, sobre cuya base pueda constituirse la sociedad, es puesta de relieve constantemente por Spinoza. Así, por

24 Cfr. TTP, II, 30.

25 Véase Zac, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, 217.

26 Otro asunto es si esa salvación de la religión es igual a la de la Filosofía, a la producida por el conocimiento del tercer género, o es una clase de salvación de un nivel inferior. Cfr. Matheron, A., *Le Christ*, 150 y ss.

27 Cfr. TTP, V, 74.

ejemplo, nos dice que «para que el amor se establezca es, ante todo, necesario lo que tiene que ver con la religión y la moralidad». EIV, Apéndice, capt. 15, y, tras exponer Spinoza que la fe no consiste en razones sino en obras de justicia y caridad añade,

«[...] Cuán saludable y necesaria sea esta doctrina en el Estado para que los hombres vivan pacíficamente y en concordia y cuántas y cuán grandes causas de perturbaciones y crímenes evite, lo dejo a juicio de todos». TTP, XIV, 179.

### 3. Garante de la salvación: el poder político

La salvación por la religión tiene, pues, unas importantes consecuencias sociales. Parece, en resumen, indispensable para superar las pasiones y poder establecer las virtudes que aúnen a los hombres en la concordia a fin de que puedan constituirse en sociedad. No obstante, constata Spinoza la deficiencia tanto de la religión como de la razón para garantizar esa constitución y estabilidad de la sociedad:

«[...] la religión enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo [...] nosotros hemos demostrado que esta enseñanza ejerce escaso poder sobre los afectos [...] Hemos demostrado, además, que la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos; pero hemos visto, a la vez, que el camino que enseña la razón es extremadamente arduo». TP, 5.

Como consecuencia de esta constatación terminará Spinoza reclamando la intervención de un poder más efectivo: el poder del Estado, que es quien verdaderamente da fuerza al mandato de Dios, pues

«[...] la religión [...] sólo recibe la fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado [...], las enseñanzas divinas [...] no reciben inmediatamente de Dios fuerza de mandato, sino necesariamente de aquellos o través de aquellos que poseen el derecho de gobernar y de legislar». TTP, XIX, 231.

El Estado, aun también con sus dificultades e insuficiencias, es, pues, en definitiva quien posee la fuerza para hacer cumplir el mandato, la ley, ya que «ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados». TTP, V, 73-74, pues hay que sujetar «al vulgo como a un caballo con un freno». TTP, IV, 59, ya que «el vulgo es terrible cuando no tiene miedo». EIVp54s.

En este sentido comenta Spinoza que sólo va dirigido a los apóstoles el dicho de Cristo de no temer a los que matan el cuerpo, ya que «si esto mismo se dijera a todos y cada uno, sería inútil constituir un Estado». TTP, XIX, 234, y por la misma razón descarta también Spinoza establecer como una ley general aquello de ofrecer la otra mejilla pues eso hay que entenderlo meramente como una disposición de ánimo, ya que Cristo «no establecía leyes cual un legislador, sino que enseñaba doctrinas como un doctor». TTP, VII, 103.

Esta coacción del Estado, de todos modos, debe ser moderada<sup>28</sup> ya que la paz o concordia engendrada por el miedo no es sincera<sup>29</sup> y, por otro lado, el verdadero fin del Estado no es la coacción sino la seguridad y la libertad.<sup>30</sup>

28 Cfr. TTP, V, 74.

29 Cfr. EIV, Apéndice, cap. 16.

30 Cfr. TTP, XX, 243.

La suprema ley es la «salvación del pueblo». TTP, XIX, 232. Pero nadie sabe mejor que «las supremas potestades», es decir, el Estado, cómo se consigue y se realiza esa «salvación», qué es lo útil para el Estado. Por ello

«[...] nadie puede practicar la piedad ni obedecer a Dios a menos que obedezca a todas las decisiones de la autoridad suprema». TTP, XIX, 233.

De aquí se deduce que son estas supremas potestades quienes deben legislar y decir cómo:

«[...] debe cada uno practicar la piedad con el prójimo, esto es, en qué sentido está obligado a obedecer a Dios. A partir de ahí entendemos claramente en qué sentido las supremas potestades son los intérpretes de la religión». TTP, XIX, 232.

Y puesto que:

«[...] el derecho divino sólo depende de la decisión de las supremas potestades, se sigue que también ellas son sus intérpretes». TTP, XIX, 232.

Es más, cuando no hay profetas, estas supremas potestades «poseen, sin restricción alguna, este derecho». XIX, 238. Se trata de un derecho que muchos «tienen la insolencia de intentar arrebatárselo y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas el afecto de la masa», TTP, Prefacio, 7.

Subraya Spinoza, una vez más, la importancia de la religión para el Estado, por lo cual es esta una modalidad del poder que este debe poseer:

«[...] Todos saben, en efecto, cuánto valor tiene ante el pueblo el derecho y la autoridad sobre las cosas sagradas [...] quien posee esta autoridad es quien más reina sobre los corazones [...] todo se hará más bien por decisión de aquel que tiene el derecho de juzgar y decidir qué es piadoso o impío [...], cuán necesario es que las supremas potestades se reserven para sí esta autoridad». TTP, XIX, 235.<sup>31</sup>

Esta autoridad del Estado es tan importante e indispensable que ante el dilema de si obedecer a Dios o al Estado, Spinoza se decanta por lo último, a no ser que alguien tuviese una auténtica revelación de Dios, cosa muy improbable, pues en esto se suele tratar generalmente de ficciones y bajo ese pretexto «todo el mundo podría permitírsele todo». TTP, XVI, 199, y en la misma línea exige Spinoza incluso la fidelidad al tirano.<sup>32</sup>

Por todas estas razones vemos que para Spinoza cuanto compete a lo público, al actuar en la sociedad, al derecho, es competencia total y exclusiva del Estado y, por lo mismo, el particular, el ciudadano:

«[...] no tiene derecho a decidir qué es justo o inicuo, piadoso o impío. Antes al contrario, como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera justo y bueno ha sido decretado por cada uno en particular. Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas». TP, III, 5.

---

31 Subraya Strauss, L. *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, 110-111 que Spinoza, a diferencia de Hobbes, reconoce en la religión un medio necesario para la conservación del Estado, situándose así plenamente en la tradición averroísta.

32 Cfr. TTP, XIX, 233.

Para Spinoza es, por tanto, un contrasentido, es obrar contra la razón, que, tras haber transferido al Estado el derecho a vivir según un criterio propio, se pretenda luego oponerse a sus decretos.<sup>33</sup>

En definitiva, pues:

«[...] la justicia sólo depende del decreto de las potestades supremas [...] la suma piedad [...] es aquella que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del Estado». TTP, XX, 242.

Ya que:

«[...] si cada uno hubiera de vivir según su propio parecer [...] se seguiría necesariamente de ahí la ruina del Estado». TTP, XX, 242.

No obstante, reivindica Spinoza, y ese es el propósito del *Tratado teológico-político*, la libertad de pensar y opinar puesto que «cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar». TTP, XX, 241, y por ello

«[...] cada uno tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por tanto, para darse a sí mismo una explicación y una interpretación de ella». TTP, VII, 117.

Es decir, está al alcance de todo el mundo, con «la luz natural, común a todos». TTP, VII, 117, esa interpretación referida, pues, sólo al razonar y juzgar, a la teoría, y desde esas premisas queda claro para Spinoza que propiamente «el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad». TTP, XX, 241, libertad para todos y cada uno, pero «con tal de que no tome de ahí licencia para introducir, como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas». TTP, XX, 246.

Se trata, por lo tanto, de una libertad de pensamiento, de ninguna manera, de una libertad de actuar y así, concluye el *Tratado teológico político* diciendo:

«[...] que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, sólo se refiere a las acciones y que, en el resto, se concede a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense». TTP, XX, 247.

Sin embargo, tras este aserto, aun añade, lo cual parece contrario al último párrafo citado, que somete su escrito:

«[...] al examen y al dictamen de las supremas potestades de mi patria. Pues, si ellas estimaran que algo de lo que he dicho, se opone a las leyes patrias o constituye un obstáculo para la común salvación, quiero que se lo dé por no dicho». TTP, XX, 247.

Está, pues, reconociendo Spinoza que incluso de esta noción de libertad pueden derivarse inconvenientes, pero ¿dónde no los hay?<sup>34</sup> En todo caso, son esos posibles inconvenientes pocos y fácilmente subsanables,<sup>35</sup> y, en último término, si de todo esto dimanase algún perjuicio

«[...] ese perjuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del mismo estado político [...] nadie hace nada contra el dictamen de la razón, siempre que obra como lo ordena el derecho de la sociedad». TP, III, 6.

33 Cfr. TTP, XX, 242.

34 Cfr. TTP, XX, 243.

35 Cfr. TTP, XX, 243, 245 y 246.

De todos modos, queda todavía una clase de gentes que, aunque no actúen, no merecen la libertad, porque:

«[...] en la medida, pues, en que quienes nada temen ni esperan son autónomos, son también enemigos del Estado y con derecho se los puede detener». TP, III, 8.

## MAIMÓNIDES<sup>36</sup>

«[...] Si renunciáramos absolutamente a una opinión transmitida por la autoridad tradicional y no fuéramos orientados certeramente en algún aspecto por el simbolismo [=la Escritura revelada] [...] admitiendo únicamente en virtud de la demostración aquello que debe aceptarse como verdadero [...] resultaría que la mayor parte de los hombres se morirían sin saber si existe un Dios para el universo o no existe».<sup>37</sup>

### 1. Salvación por la Filosofía

Para Maimónides también hay una «salvación», esto es, una perfección humana, que sólo se consigue a través de la Filosofía, o sea, a través de las virtudes dianoéticas, las cuales consisten en

«[...] concebir especies inteligibles que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En esto estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él sólo, por ella alcanza la inmortalidad, y por ella el hombre es realmente hombre». GP, 3ª parte, capt. 54, 561-562.<sup>38</sup>

36 Para una visión de la relación entre Spinoza y Maimónides véase la bibliografía que, hasta el momento de su publicación, recoge Dienstag, J. I., «The Relationship of Spinoza to the Philosophy of Maimonides: An Annotated Bibliography», *Studia Spinoziana*, 2 (1986), 375-416 y Chaliel, C., *Spinoza. Lecteur de Maïmonide. La question théologico-politique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, libro que se centra en la crítica de Spinoza a Maimónides, pasando revista detalladamente a infinidad de puntos concretos relativos a cuestiones estrictamente judías, pero sin prestar atención, en absoluto, al clima intelectual de la sociedad árabe en la que vivió Maimónides, que es la perspectiva en que sitúo este trabajo.

37 Maimónides, *Guía de perplejos*, Edición de Gonzalo Maeso, D., Madrid, Editora Nacional, 1983, 1ª parte, capt. 34, 115. (en adelante GP). Una nueva edición de esta traducción ha sido publicada en Madrid, Editorial Trotta, 2008.

38 Esto supone por parte de Maimónides la creencia en la validez del conocimiento metafísico, tema que ha sido discutido por Pines, quien piensa que Maimónides rechaza la posibilidad de un conocimiento no empírico, metafísico, de Dios y de las sustancias incorpóreas, siendo una especie de «cripto-kantiano agnóstico». Cfr. Pines, S., «The Limitations of Human Knowledge According to Al-Fārābī, Ibn Bayya, and Maimonides» en Twersky, I. (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass., 1979, 82-109; Pines, S., «Les Limites de la métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bayya, et Maïmonides», *Micellanea Medievale*, 13 (1981), 211-225 y también del mismo autor «The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of the *Guide of the Perplexed*», en Pines, S.-Yovel, Y., (eds), *Maimonides and Philosophy*, Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, 1-14. Frente a estas tesis de Pines reacciona Davidson, situando a Maimónides en la línea de los filósofos árabes y siguiendo, en concreto, el modelo del conocimiento de Avicena. Davidson resume, diciendo que para Maimónides el intelecto humano en acto proviene de la emanación del Intelecto Activo, que la existencia de Dios puede ser demostrada apodícticamente y con bastante plausibilidad la existencia del Intelecto Activo y la de las inteligencias incorpóreas, y que es posible llegar a la unión permanente y definitiva con el Intelecto Activo. Cfr. Davidson, H. A., *Maimonides. The Rationalist*, Oxford, Portland, Oregon, The Littman Library of Jewish Civilization, 2011, 173-211.

Los hombres que no son capaces de llegar a esta perfección tan sólo existen para suministrar los medios de vida para que los que sí tienen dicha capacidad<sup>39</sup> puedan llegar a ella.

Estos asuntos metafísicos a los que alude Maimónides son la sabiduría por excelencia, y esta es el «conocimiento de Dios». GP, 3ª parte, capt. 54, 562, conocimiento que consiste en «conocer y tomar por modelo Su *Hèsed* («benevolencia»), *mispat* («justicia»), y *Sedâqâh* («equidad»)). GP, 3ª parte, capt. 54, 563. Este conocimiento lleva al amor de Dios,<sup>40</sup> «a apasionarse por Dios». GP, 3ª parte, capt. 51 555, y se trata de un amor, «que no puede llevarse a efecto sino mediante un profundo y real conocimiento de todo el ser y la contemplación de la sabiduría divina en él inherente» GP, 3ª parte, capt. 28, 459.<sup>41</sup> Por tanto, «un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios». GP, 3ª parte, capt. 54, 564.

Sin embargo, acceder a ideas sanas sobre asuntos metafísicos es muy difícil de lograr dada la dificultad de la materia misma, la deficiencia de la inteligencia humana antes de ejercitarse en dichas materias, y, por consiguiente, los largos estudios que se necesitan para ello, así como la probidad moral previa y el ocio y los medios necesarios para poder dedicarse al estudio. El resultado de esto es que serán muy pocos los hombres que puedan conseguir ese objetivo,<sup>42</sup> quedando fuera de él la inmensa mayoría, según acabamos de ver en la cita con que iniciamos este epígrafe de Maimónides y que nos evoca la locución de Spinoza con la que iniciamos su apartado.

## 2. Salvación por la religión

Para Maimónides ha sido no sólo pertinente y oportuno sino necesario que Dios revelara al menos algo de ese conocimiento teórico a aquellos incapaces, por uno u otro motivo, de conseguirlo, ya que la profecía:

«[...] es una emanación de Dios, mediante el intelecto activo sobre la facultad racional en primer término y seguidamente sobre la imaginativa». GP, 2ª parte, capt. 36, 344.<sup>43</sup>

Maimónides, cuya vida transcurrió toda ella en tierras islámicas, asume la teoría de los filósofos árabe-islámicos de la imaginación del profeta desarrollada sobre todo por al-Fârâbî, teoría que luego veremos.

Si esta emanación de que habla Maimónides se produce sólo en la facultad racional tenemos entonces al filósofo. Si sólo se realiza en la imaginativa, tenemos a los legisladores, adivinos y agoreros, y cuando se realiza en las dos a la vez tenemos al profeta.<sup>44</sup>

La profecía tiene una variedad de grados, siendo el mayor de ellos cuando ocurre a través de la visión de un ángel que transmite la palabra de Dios y el profeta la recibe por medio de

39 Cfr. sobre este punto Davidson, H. A., *Maimonides*, 268.

40 El término árabe empleado aquí es el de *'isq*, que designa el «amor apasionado». Cfr. ed. de Joel de la *Guía de perplejos*, Jerusalem, 1931-32, 454. Por lo demás el mismo Maimónides explica a continuación el matiz de esa clase de amor.

41 Subraya Davidson, H. A., *Maimonides*, 268 que Maimónides y Spinoza mantienen el mismo ideal de: a mayor conocimiento, mayor amor.

42 Cfr. GP., 1ª parte, cap. 34, 113-118.

43 Observa Macy, J., «Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imagination and Rational Faculties» en Pines, S.-Yovel, Y., (eds), *Maimonides and Philosophy*, 192, que Maimónides en su *Comentario a la Misnah* habla sólo de la profecía como dependiente de la perfección de la facultad racional del Profeta, sin mencionar allí la facultad imaginativa. Pero tengamos en cuenta que esa obra es anterior a GP,

44 Cfr. GP, 2ª parte, cap. 37, 348.

su facultad imaginativa. Pero incluso por encima de este grado, y como caso único, se sitúa Moisés, quien recibe la palabra de Dios directamente sin la mediación de un ángel ni de la facultad imaginativa, y en vigilia, no en sueños.<sup>45</sup>

Sin embargo, en todos los demás profetas, esta inspiración divina se difunde por la facultad imaginativa y la perfecciona hasta poder llegar a predecir el futuro y:

«[...] aquilata también la operación de la facultad racional, hasta el extremo de llegar, por su mediación, a conocer la realidad de las cosas y lograr su percepción como si la hubiera alcanzado mediante proposiciones especulativas». GP, 2ª parte, capt. 38, 351.

El profeta, pues, recibe por inspiración divina en su facultad racional las mismas verdades especulativas a las que llega el filósofo, y luego, gracias a su facultad imaginativa, las pone al alcance del entendimiento del vulgo.<sup>46</sup> Para ello recurre a símbolos, parábolas, alegorías e historias y se expresa en un lenguaje sencillo, «accesible hasta a los niños y mujeres». GP, 1ª parte, capt. 33, 112.

«[...] Debido a la gravedad e importancia de esta materia y limitación de nuestra capacidad para aprehender en toda su realidad el más trascendental de los asuntos, se ha recurrido, en la exposición de los temas profundos que la divina Sabiduría quiso inculcarnos, a parábolas, enigmas [...] a fin de que el vulgo los entendiera en la medida de su capacidad intelectual y su atenuada concepción, en tanto el hombre perfecto, ya adoctrinado, podrá interpretarlos de otro modo». GP, Introducción, 61-62.

Este lenguaje dirigido al vulgo puede dejar perplejos y llenos de confusión a los versados en las ciencias y Metafísica y es precisamente para estos para quienes compone Maimónides su *Guía de perplejos*, con el objeto de explicar e interpretar dichas alegorías y aliviar y despejar tal perplejidad.<sup>47</sup> La clave para su entendimiento radica en su interpretación:

«[...] La clave para entender todo cuanto dijeron los Profetas y su conocimiento verdadero, estriba en la interpretación de las alegorías y su significación, y la semántica de sus expresiones»; GP, Introducción, 63.

La Escritura, para Maimónides, no es, pues, en resumen, más que un lenguaje cifrado de verdades filosóficas que sólo los capacitados pueden ver y así, en unos párrafos en que nos desvela y muestra algunas de estas verdades filosóficas, nos dice a continuación lo siguiente:

«[...] Observa cómo estas sorprendentes verdades, objeto de la especulación de los más insignes filósofos se encuentran diseminadas en los *Midrásim*, y el sabio incomprensivo, al estudiarlas superficialmente, se sonríe porque sólo percibe su sentido literal, en contraste con la realidad del ser. La razón de todo esto es que se ha empleado un lenguaje enigmático en la exposición, debido a que se trata de materias demasiado extrañas para la mentalidad del vulgo». GP, 1ª parte, capt. 70, 194-195.

Así que la misión de la filosofía «consiste en confirmar las verdades de la Ley por medio de la genuina especulación». GP, 3ª parte, capt. 54, 560, ya que las cuestiones filosóficas no son extrañas a dicha Ley.<sup>48</sup>

45 Cfr. *Ibid.*, 2ª parte, cap. 45, 364-369. Cfr. también Puig, J., *Maimónides esencial. Una filosofía para judíos y gentiles*, Montesinos esencial, 2011, 44-48, y 143-150.

46 Cfr. GP, 2ª parte, 47, 372.

47 Cfr. GP, Introducción, 59.

48 Cfr. GP., 2ª parte, cap. 11, 272.

Maimónides no manifiesta dudas respecto a la racionalidad de la Escritura, de tal manera que si se encuentra en ella alguna cosa

«[...] que la inteligencia rechaza, detente en ella, debes saber que es un enigma o una parábola, pásate la noche en vela, pensando en su interpretación hasta encontrar la vía verdadera y la opinión correcta».<sup>49</sup>

La necesidad de la interpretación se debe, por un lado, a que las inteligencias son limitadas y tienen dificultad para entender esa manera de expresarse la Escritura, y por otro, a la dificultad y complicación de las cuestiones mismas.<sup>50</sup>

La tarea del filósofo competente, consistirá, pues, en desentrañar las verdades especulativas encerradas en ese lenguaje, ya que, incluso los mandatos, las leyes, todas ellas, no son fruto de una voluntad caprichosa sino que están dirigidas a la utilidad y provecho del hombre, teniendo, por tanto, su razón de ser, su fundamento racional.<sup>51</sup>

Esto lo puede realizar el filósofo sólo «después de haberse impuesto en las ciencias demostrativas y en la investigación de los misterios proféticos». GP, 2ª parte, capt. 29, 327, ya que entonces:

«[...] alcanza un grado que puede reconocer la exactitud de tales opiniones verdaderas, mediante los métodos auténticos, como son la demostración, siempre que esta sea posible, o sólidos argumentos, cuando son viables, y asimismo se representan esos entes de razón, que le parecían cosas imaginarias y símbolos, en su propia autenticidad, y comprende su esencia». GP, 1ª parte, capt. 33, 112.

No obstante, y contrariamente a lo expuesto hasta ahora, nos encontramos con algunos textos en los que Maimónides reconoce una superioridad del profeta sobre el filósofo en estos asuntos:

«[...] los auténticos profetas tienen también, sin duda alguna, percepciones especulativas, cuyas causas no podría el hombre captar por sola especulación en pro de tal conocimiento, como cuando predicen cosas inasequibles al hombre por mera conjetura o adivinación vulgar». GP, 2ª parte, capt. 38, 350.

Un caso de estas cosas inasequibles es la creación del mundo de la que habla la Escritura frente a la eternidad del mundo defendida por Aristóteles. Sobre ello nos dice Maimónides:

«[...] Todo pensador sutil, investigador de la verdad, que no se engaña a sí mismo, sabe perfectamente que esta cuestión, la de si el mundo es eterno o fue creado, no puede probarse por una demostración concluyente, y constituye para el intelecto su punto final». GP, 1ª parte, capt. 71, 200.

Por ello, por una parte, critica y no acepta Maimónides las demostraciones de la creación del mundo que presenta la teología islámica, el *Kalâm*<sup>52</sup> y, por otra, tampoco acepta las demos-

49 *Gran Comentario a la Mishnah*. Cfr. en texto traducido por Puig, J., *Maimónides esencial*, 187.

50 Cfr. GP, Introducción, 61-62.

51 Cfr. GP, 3ª parte, cap., 26, 454. Los capítulos 26-50 de esta tercera parte tratan de explicar, interpretar y ver la razón de ser de un buen número de los 613 mandamientos del judaísmo. Por esta propiedad racional deduce Maimónides que el judaísmo es la verdadera religión, a diferencia de las otras, en su epístola al Yemen. Véase Maimónides, *Sobre el Mesías: Carta a los Judíos del Yemen; Sobre la Astrología: Carta a los Judíos de Montpellier*, Barcelona, Riepiedras Ediciones, 1987, 153.

52 Cfr. GP, 1ª parte, cap. 74.

traciones aristotélicas sobre la eternidad del mundo ya que estas, según Maimónides, ni son concluyentes, ni tienen la pretensión de ser demostrativas, apodícticas,<sup>53</sup> y además, esta eternidad del mundo socavaría los cimientos de la religión, pues supondría un mentís a los milagros y una negación de las promesas y amenazas escatológicas.<sup>54</sup>

De manera que la Escritura, entonces, «nos ha enseñado una cosa que nos es inasequible». GP, 2ª parte, capt. 25, 313, y en conclusión nos dice:

«[...] Acepto la solución dada por la *profecía* que explica lo que no alcanza a dilucidar la facultad especulativa». GP, 2ª parte, capt. 16, 286.

Por lo tanto, ante esas percepciones especulativas superiores a las del filósofo, este no podrá interpretarlas sino solo acatarlas, lo cual no quiere decir que se cierre el paso a la especulación, sino que se trata tan sólo de mostrar que la inteligencia tiene unos límites.<sup>55</sup>

Sin embargo, y no obstante todas estas declaraciones, a Spinoza, como vimos, no le convencen y piensa que, en el fondo, el principio hermenéutico de Maimónides sigue intacto, es decir, que si le constara a Maimónides por una prueba racional que el mundo es eterno, haría decir eso mismo a la Escritura, por mucho que esta dijera otra cosa.<sup>56</sup>

Prueba indirecta de lo acertado de la observación de Spinoza es que Maimónides apoyará luego sus demostraciones de la existencia de Dios en las pruebas de la eternidad del mundo y, aunque confiesa que no las acepta, dice que sólo así será perfecta dicha demostración de la existencia de Dios, es decir, que actúa de hecho como si tales pruebas de la eternidad del mundo fueran válidas, lo cual resta ciertamente credibilidad a estas afirmaciones suyas en pro de la superioridad del profeta sobre el filósofo. Dice así Maimónides:

«[...] Las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad e incorporeidad han de tomarse necesariamente de la hipótesis de la eternidad del mundo: sólo así será perfecta la demostración, sea eterno el mundo o sea creado». GP, 1ª parte, capt. 71, 201.

Y, acto seguido, justifica este proceder diciendo:

«[...] Recorro a razonamientos orientados hacia la eternidad del mundo; no porque yo crea en ella, sino porque quiero fundamentar Su existencia [la de Dios] en nuestro credo mediante un método demostrativo en el cual no quepa discrepancia, a fin de no sustentar este dogma verdadero y trascendental sobre una base que cualquiera pueda minar o intentar demoler, o tal otro considerarlo como totalmente fantástico». GP, 1ª parte, capt., 71, 201.

Parece, pues, a juzgar por lo que aquí dice Maimónides, que la base verdaderamente sólida es la de la eternidad del mundo, y que, en definitiva, la interpretación de la Escritura del filósofo sigue siendo prioritaria y por ello es a este tal experto a quien debe aceptar y seguir el vulgo, de manera que su

53 Cfr. GP, 2ª parte, capt. 15, 283-285. Propiamente Maimónides no da una verdadera réplica a la eternidad del mundo defendida por Aristóteles, según comenta, Malino, J. W., «Aristotle on the Eternity: Does Maimonides Have a Reply?», en Pines, S.-Yovel, Y., *Maimonides and Philosophy*, 52-64. Más bien, en todo caso, Maimónides se abstiene de juzgar en un tema que no se puede decidir filosóficamente, manteniéndose en una actitud escéptica, según comenta en el mismo libro acabado de citar, Klein-Braslavy, S., «The Creation of the World and Maimonides Interpretation of Gen. I-V», 65-78.

54 Cfr. GP, 2ª parte, cap. 25, 312-313. .

55 Cfr. GP, 1ª parte, cap. 32, 110-111.

56 Es lo que veremos ocurre en Averroes.

«[...] mente [la del vulgo] llegue a penetrarse de la existencia del objeto de estas teorías y representaciones, aunque sin llegar a abarcar su verdadera esencia». GP, 1ª parte, capt. 33, 112.

De todos modos, a la hora de difundir esa interpretación hay que andarse con precaución:<sup>57</sup>

«[...] el precepto divino obliga necesariamente a todo aquel que haya logrado alguna perfección, a difundirla entre los demás [...], mas como está prohibido ser explícito, ha de limitarse a meras alusiones». GP, 2ª parte, capt. 29, 327.

«[...] Mi intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran, a fin de no contravenir al designio divino [...], el cual encubrió a la masa general las verdades tendentes a la aprehensión de la Divinidad». GP, Introducción, 60.

Esta difusión debe hacerse gradualmente y atendiendo a la capacidad de aquel a quien se dirige, pues al vulgo y al principiante está prohibido instruirles

«[...] conforme al verdadero método especulativo y capacitarlos desde un principio para formarse una idea de la verdadera naturaleza de las cosas». GP, 1ª parte, capt. 33, 112.

La razón de este proceder es porque se trata de gente que no tiene capacidad para ello, y estas explicaciones en vez de aclararles las cosas, pueden, al contrario, suscitarles dudas, inquietudes y problemas que no saben resolver, resultando de ello un mal entendimiento y una posible pérdida de fe, con el peligro consiguiente de una ruptura y disolución de la comunidad. En este sentido avisa Maimónides de que no se debe comenzar por la ciencia metafísica, pues al no formado, al que no posea un espíritu perfecto

«[...] se le ocasionará no ya una simple perturbación en sus creencias, sino la absoluta negación». GP, 1ª parte, capt. 33, 111.

Por todo ello sólo conviene interpretar la Escritura para el vulgo en aquellos casos estrictamente necesarios, cómo es por ejemplo el caso de la incorporeidad de Dios. Aunque la Escritura hable de Dios como un ser corpóreo, la razón demuestra claramente que es incorpóreo y que es contrario a su trascendencia y a su unidad atribuirle la corporeidad. Aquí sí es necesario explicarle al vulgo esto para que tenga ideas adecuadas de Dios.<sup>58</sup>

El objetivo de la religión, de la Ley perfecta, es, pues, llevar a los hombres a su salvación, a su felicidad, tanto en su vertiente teórica como en la práctica, llevarles al «bienestar espiritual y al corporal». GP, 3ª parte, capt. 27, 457. De ahí que sus

«[...] expresiones [de la Escritura]encierran una sabiduría de múltiple utilidad, sobre todo para el mejoramiento de las sociedades humanas; [...] pero su contenido íntimo entraña una doctrina provechosa para las creencias cuyo objeto es la auténtica verdad». GP, Introducción, 64.

En cuanto a su vertiente teórica, que es la verdaderamente importante para Maimónides, se consigue un bien espiritual en el hombre, bien que

---

<sup>57</sup> Véase sobre este punto Strauss, L., «El carácter literario de la *Guía de perplejos*», en su mencionado libro *La persecución y el arte de escribir*, 49-117.

<sup>58</sup> Cfr. GP, 1ª parte, cap. 35, 118-120. Maimónides, en general, es un tanto más atrevido que Averroes a la hora de divulgar. Cfr. sobre este punto, Stroumsa, S., *Maimonides and his World: portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2009, 76.

«[...] estriba en ser racional de hecho, es decir, dotado de inteligencia *en acto*, de tal suerte que [...] esté en posesión del conocimiento asequible al ser humano de todo cuanto existe». GP, 3ª parte, capt. 27, 457.

Sin embargo esto lo realiza la religión sólo en lo más necesario e indispensable, dándonos Maimónides también, como Spinoza, un a modo de credo mínimo:

«[...] La ley solamente nos ha comunicado los más importantes dogmas exhortándonos a un asenso general, y son: existencia de Dios, Su unidad, Su ciencia, Su poder, Su voluntad y Su eternidad». GP, 3ª parte, capt. 28, 458.

Estos dogmas o

«[...] ideas que la Ley nos imbuje, a saber, la existencia y unidad de Dios deben inspirarnos Su amor». GP, 3ª parte, capt. 52, 557.

«[...] al amor se llega por las ideas que la Ley encierra acerca de la verdadera doctrina de la existencia de Dios». GP, 3ª parte, capt. 52, 557.

«[...] En cuanto a otras verdades de orden metafísico en que se basan las diversas ciencias especulativas [...], la Ley [revelada] no dictamina al respecto taxativamente, como en las otras, sino que formula el precepto general «*amando a Yahwh*»». GP, 3ª parte, capt. 28, 459.

En cuanto a su vertiente práctica se consigue un bien corporal a través de la mejora de la convivencia humana al eliminar la violencia recíproca y al inculcar «a cada individuo una ética provechosa para la vida social». GP, 3ª parte, capt. 27, 457.<sup>59</sup>

A conseguir este bien contribuyen las ceremonias y actos de culto así como las prescripciones religiosas, que tienen la finalidad de inculcar el temor de Dios.<sup>60</sup>

Temor que contribuye asimismo a que se cumpla la Ley, indispensable para la constitución y pervivencia de la sociedad:

«[...] La Ley nos exhorta asimismo a creer en ciertos principios cuya aceptación se impone para la recta ordenación social, p. e., la creencia de que Dios se aira contra quienes se Le rebelan, y, por consiguiente, hay que temerle y reverenciarle con toda sumisión». GP, 3ª parte, capt. 28.

De esta manera, y en definitiva, gracias a la religión, a la Ley, consiguen la virtud y la felicidad aquellos hombres que no han sido capaces de obtenerlas a través de su razón, y por medio de la virtud se logra la armonía y la paz de la sociedad.<sup>61</sup>

### 3. Garante de la salvación: el poder político

En cuanto al poder político, garante último de la salvación, es decir, del cumplimiento de la Ley, nada o muy poco tenemos en Maimónides. La condición de judíos y cristianos como

---

59 Distingue Maimónides entre leyes religiosas, que sólo se ocupan de los aspectos prácticos porque sólo proceden de la facultad imaginativa, y leyes de origen divino, como es el caso de su ley, por tanto procedente de un verdadero profeta, inspirado en su facultad racional también, y que, en consecuencia, se ocupa también de los aspectos teóricos. Cfr. GP, 2ª parte, cap. 40, 354-356. .

60 Cfr. GP, 3ª parte, cap. 52, 557.

61 Véase en castellano sobre la interpretación bíblica de Maimónides, Sáenz Badillos, A.- Targarona, J., *Los judíos de Sejarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medioevo*, Córdoba, Ediciones El Almenadro, 2003, 173-195.

*dimmiés* en tierras del islam, esto es, como meros tributarios para poder mantener su régimen de independencia religiosa en la sociedad islámica en la que viven, tal vez sea la causa de la ausencia de especulaciones en esa dirección.

Sólo en algún momento, aunque muy brevemente, aparecen en él ecos de las teorías árabes acerca del poder como en el siguiente párrafo:

«[...] la sabiduría divina dispuso que para conservar dicha especie [la humana], cuya existencia preordenó, tuvieran sus individuos una *facultad rectora*. Entre ellos, puede ser el mismo a quien fue inspirada tal dirección, y es el profeta o legislador, y quien ha de imponer la observancia de lo que éstos han prescrito, cumplimentarlo y trocarlo en realidad, y son el soberano que adopta esa ley [...]» GP, 2ª parte, capt. 40, 354.

Cara al interior de la comunidad hebrea, Maimónides pone en guardia contra aquellos que tienen opiniones erróneas por el peligro de que las difundan y se originen escisiones. Para con estos, dice Maimónides

«[...] hay momentos en que hasta se impone la necesidad de darles muerte y borrar las huellas de sus opiniones, para evitar extravíen a los demás». GP, 3ª parte, cap. 51, 548.

En general, toda esta manera de pensar y argumentar de Maimónides en su entendimiento e interpretación de la Escritura a través de la Filosofía, como veremos, es bastante similar a la de los filósofos árabes. Maimónides, sumergido totalmente en el mundo árabe-islámico, no pudo por menos que conocer la posición de la filosofía árabe-islámica, e incluso, parece haber conocido los tratados específicos en que Averroes expone estos asuntos, según piensa, y prueba con cierta plausibilidad, S. Stroumsa.<sup>62</sup>

## FILÓSOFOS ÁRABES<sup>63</sup>

Cuando Hayy Ibn Yaqzân, el filósofo autodidacto de I. Tufayl,

«comprendió la naturaleza de los hombres, que la mayor parte de ellos son como bestias irracionales, [...] les recomendó observar rigurosamente los preceptos tradicionales [...] porque tanto él como su amigo Absâl reconocían que esta clase de hombres rebeldes e incapaces no tenían salvación, sino por tal camino».<sup>64</sup>

---

62 Además de sus propios análisis sobre el tema cita Stroumsa en su apoyo también a otros investigadores. Sin embargo, no quiere esto decir que Maimónides no tenga alguna diferencia con Averroes, aunque básicamente vienen a coincidir en el mismo principio hermenéutico de la Revelación, según tendremos ocasión de ver al tratar de Averroes. Véase el citado libro de Stroumsa, S., *Maimonides in his World*, XII y 73-79.

Sin embargo, para Davidson, H. A., *Maimonides*, 168, no conoció Maimonides las obras de Averroes, o si las conoció sería muy tardíamente, de manera que no aparece la influencia de este en ninguno de sus escritos, aunque subraya también en 169-171, la escasa influencia de los filósofos judíos y la mucha de los filósofos árabes en la *Guía de perplejos*.

63 Algunos puntos de lo que comento en este apartado pueden encontrarse en Arnaldez, R., «Spinoza et la pensée arabe», *Revue de Synthèse*, III, S., 89-91, tomo, 99 (série général) (1978), 151-173 y en Haddad-Chamakh, F., «Foi et philosophie chez Spinoza et les peripateticiens arabes», en *Spinoza Science et Religion, Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 20-27 septembre 1982*, París, J. Vrin, 1988, 155-170.

64 Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, Madrid, Editorial Trotta, 1995, 112, obra que Spinoza conoció y recomendó a sus amigos. En el personaje de esta obra Hayy Ibn Yaqzân, un filósofo autodidacto, encarna Ibn Tufayl al filósofo que consigue la salvación mediante la Filosofía y sin necesidad alguna de religión, a la que aquí se refiere con lo de «preceptos tradicionales».

## 1. Salvación por la Filosofía

Los filósofos árabes parten también del supuesto de que la plenitud, la perfección y la felicidad del hombre radica en la razón, en la Filosofía, en el conocimiento que esta nos aporta.

Para al-Fârâbî (m. 950), la perfección humana, la felicidad, se encuentra en las virtudes dianoéticas. Avempace (m. 1138) llega a decir que «la mirada intelectual o especulativa [...] constituye la vida futura y la sola felicidad humana»<sup>65</sup> e Ibn Tufayl propone un conocimiento superior al racional discursivo que tiene unas características muy similares a las del tercer género de conocimiento de Spinoza, por tanto se trata también de un conocimiento salvífico.<sup>66</sup>

Averroes comenta que su religión, el islam, «nos incita y llama a esta felicidad de conocer a Dios y de conocer a sus criaturas»,<sup>67</sup> refiriéndose con ello a la Filosofía.

Es decir que, en general, para los filósofos árabes el conocimiento, la razón nos aporta la auténtica felicidad y salvación.

Sin embargo, la mayoría de los hombres no tienen capacidad para llegar al conocimiento filosófico. «La mayoría de los hombres —comenta al-Fârâbî—, por disposición natural o por costumbre, no tiene capacidad para comprender estas cosas»,<sup>68</sup> asunto que es tematizado explícitamente por Averroes (m. 1198), al distinguir, inspirándose en Aristóteles, tres clases de hombres según su grado de entendimiento. Existen los filósofos, que tienen capacidad para entender las demostraciones apodícticas y que son los menos de los hombres; vienen luego gentes que son capaces de entender los argumentos dialécticos, pero no llegan más allá, son los teólogos del islam, los *mutakallimés*, y finalmente está la inmensa mayoría, esto es, los hombres que sólo son capaces de argumentos retóricos.

Hayy ibn Yaqzân, el mencionado filósofo autodidacto en el que Ibn Tufayl nos representa al filósofo que obtiene la salvación a través de su elitista filosofía, apiadado de los hombres, quiere elevarlos a esa felicidad y salvación que él ha encontrado en la Filosofía:

«[...] Como tuviese, pues, gran compasión hacia los hombres y desease que la salvación les llegara sirviendo él de intermediario, concibió el deseo de aproximarse hasta ellos para exponerles claramente la verdad y hacérsela evidente».<sup>69</sup>

Una vez llegado a los hombres se encuentra, sin embargo, con una dificultad mayor que la deficiencia de entendimiento y es que «no sabía lo estúpidos, imperfectos, faltos de juicio e inconstantes que son los hombres»,<sup>70</sup> de manera que, tras su intento de llevarles a esa salvación, «desesperó, pues, de corregirlos y renunció a la ilusión de que aceptaran sus doctrinas».<sup>71</sup> Así que, fracasado y desengañado, termina por dejar abandonados a los hombres en su religión.

Es, pues, en este punto, donde entra en juego la religión.

---

65 Cfr. Asín Palacios, M., «Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», *Al-Andalus*, 7 (1942), 38 trad.; 17 texto árabe.

66 Cfr. Tornero, E., «Ibn Tufayl y Spinoza: Sobre el conocimiento del tercer género», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20 (2013), 23-37.

67 Alonso, M., *Teología de Averroes. (Estudios y Documentos)*, Madrid- Granada, Imprenta y Editorial Maestre, 1947, 159.

68 Cfr. Al-Fârâbî, *Obras filosófico-políticas*, Edición de R. Ramón Guerrero, Madrid, Debate, CSIC, 1992, trad. 53; texto árabe, 57.

69 Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, 110.

70 *Ibid.*, 109.

71 *Ibid.*, 111.

## 2. Salvación por la religión

La salvación a través de la religión para los filósofos árabes sólo será posible en la medida en que esta ponga al alcance del hombre no filósofo, de alguna manera, esas verdades especulativas, las mismas a las que ha llegado el filósofo. Por consiguiente, entrarían plenamente dentro de la crítica de Spinoza a Maimónides, y con más razón todavía, como se desprenderá de lo que iremos viendo.

A diferencia de Filón y de los Padres de la Iglesia, para los que hay una superioridad de la Escritura sobre la Filosofía y a diferencia de Maimónides que, como hemos visto, en cierta manera, parece admitir también dicha superioridad, asunto en el que Spinoza no le creía, los filósofos árabes ponen a la misma altura a la Filosofía y a la Escritura, teniendo en cuenta que el hilo conductor para entender la Escritura, lo prioritario, va a ser la Filosofía, y de este modo, harán decir a la Escritura las mismas tesis de la Filosofía. Propia y esencialmente, el profeta no pasa de ser un filósofo al que Dios le ha inspirado las mismas tesis filosóficas que ha descubierto la razón de los filósofos.

Por ello, la religión, entonces, no puede ser otra cosa que una vulgarización de dichas verdades especulativas a fin de que el vulgo pueda llegar también a un cierto grado de conocimiento que le posibilite alcanzar algo de la plenitud, virtud y felicidad propia de los filósofos.

Dice Averroes:

«[...] Las religiones son necesarias, según los filósofos, porque llevan a la sabiduría por un camino común a todos, mientras que la Filosofía sólo lleva a conocer la felicidad a alguna gente intelectual».<sup>72</sup>

Con el objeto de explicar ese doble camino de acceso a la sabiduría única, que, en definitiva, es la Filosofía, los filósofos árabes han desarrollado la teoría de la imaginación del profeta a la que vemos recurre Maimónides, y posteriormente Spinoza, teoría que, propiamente, comienza con al-Kindí.

Al-Kindí (m. ca. 870), llamado «el filósofo de los árabes» y con quien comienza la filosofía árabe, entusiasmado y deslumbrado por la filosofía griega, cree firmemente que esta ha traído la Verdad, la misma Verdad que nos revela el Corán, pues realmente lo que hace es reducir la Revelación a las verdades especulativas que aporta la Filosofía, viniendo a ser esta última, por consiguiente, como una especie de gnosis salvífica. La Filosofía en su aspecto teórico y práctico es lo mismo que nos han traído los profetas, nos dice al-Kindí, y la Filosofía más noble es la Filosofía Primera, la que trata de la Causa Primera, así que:

«[...] conocer las cosas en su realidad implica conocer la Divinidad, la Unicidad, la virtud [...] Haber adquirido todo esto es algo que los verdaderos enviados nos han traído de Dios».<sup>73</sup>

Lo cual quiere decir que tenemos dos caminos de acceso al conocimiento, a la Verdad, uno a través de la Filosofía y otro a través de la Revelación. Este conocimiento lo obtienen los profetas gracias a la inspiración divina sin necesidad de esfuerzo, tiempo o método alguno, a diferencia de los filósofos:

<sup>72</sup> *Tahâfut al-Tahâfut*, edición M. Bouyges, Beirut, 1930, 582.

<sup>73</sup> Ramón Guerrero, R-Tornero Poveda, E., *Obras filosóficas de AL-KINDÍ*, Madrid, Editorial Coloquio, 1986, 49.

«[...] Los que no son profetas no pueden acceder a la ciencia excelsa, a saber, al conocimiento de las substancias segundas ocultas, ni al conocimiento de las substancias primeras sensibles y de los accidentes que tienen, sin estudio, sin recurrir a la lógica y a las matemáticas y sin tiempo».<sup>74</sup>

Además de esto, los profetas exponen todo ello con un lenguaje sencillo, conciso y claro. La misión del filósofo va a consistir para al-Kindî en entender verdaderamente la Escritura, esto es, en descubrir las tesis filosóficas en ella implícitas, e interpretarla de acuerdo con dichas tesis, puesto que toda la Escritura, según dice, es susceptible de ser interpretada racionalmente, cosa que realiza él con algunos puntos que ve coincidentes en ambos campos. Pero tengamos en cuenta que aunque al-Kindî habla de Filosofía teórica y práctica, a la hora de interpretar la Escritura tan sólo tiene presente la Filosofía teórica, lo cual va a ser una constante en la exégesis del Corán que realizarán los filósofos árabes.<sup>75</sup>

Para explicar todos esos conocimientos teóricos que, desde al-Kindî, consideran los filósofos árabes que posee el profeta, establece al-Fârâbî su teoría de la imaginación profética. Según él, el profeta es el hombre que recibe los conocimientos teóricos en su entendimiento y en su imaginación y por ello es a la vez filósofo y profeta:

«[...] Por lo que emana del entendimiento agente al entendimiento pasivo será ese hombre un sabio, un filósofo, un inteligente perfecto. Por lo que de ese entendimiento emana a la imaginativa, será un profeta».<sup>76</sup>

La facultad imaginativa del profeta es la más perfecta y activa que pueda tener el hombre y recibe sus conocimientos del Entendimiento agente, aun en el estado de vigilia, no sólo en sueños.<sup>77</sup> Dicha facultad tiene el poder de transformar los conocimientos teóricos en imágenes y metáforas al alcance del vulgo:

«[...] Las expresiones con que describen sus visiones, son imágenes simbólicas, alegorías, enigmas, retruécanos, parábolas».<sup>78</sup>

Esto es debido a que a aquellos hombres incapaces de conocer por medio de su intelecto las verdades especulativas a las que ha conseguido llegar la Filosofía, a estos

«[...] hay que representarles en imagen, por medio de cosas que los imitan, cómo son los principios de los seres y sus grados, el Intelecto agente y el gobierno primero».<sup>79</sup>

En esto consiste exactamente la religión, según al-Fârâbî:

«[...] La religión consiste en las impresiones de estas cosas o en las impresiones de sus imágenes en las almas [...] Quienes tienden a la felicidad como concebida y quienes aceptan los principios como concebidos, son los filósofos, mientras que quienes tienen estas cosas en sus almas como imaginadas y quienes las aceptan y tienden a ellas así, son los creyentes».<sup>80</sup>

<sup>74</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>75</sup> Cfr. una exposición más detallada de todo este tema en Tornero, E., «Religión y filosofía en al-Kindî, Averroes y Kant», *Al-Qantara*, 2 (1981), 89-128, y del mismo autor, *Al-Kindî. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC., 1992, 131-165.

<sup>76</sup> Abû Nasr al-Fârâbî, *La Ciudad Ideal*, Presentación de Cruz Hernández, M. Trad. Alonso Alonso, M., Madrid, Tecnos, 1985, 91.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 79-80.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>79</sup> Al-Fârâbî, *Obras filosóficas-políticas*, 53 trad.; 57 texto árabe.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 54 trad.; 58 texto árabe. Aceptar los principios como «concebidos»= *mutasawwara*, quiere decir pensarlos y aceptarlos racionalmente, a través de un pensamiento lógico.

Este asunto es algo que llena de interrogantes al filósofo autodidacto de Ibn Tufayl, quien, al conocer la Escritura, se pregunta «por qué este Enviado [el Profeta] empleaba alegorías al hablar a los hombres».<sup>81</sup>

Toda esta teoría de la profecía le llega a Averroes ya constituida. Su preocupación con relación a la religión será ver cuál es el papel que juega la Filosofía ahí y dedica por ello un tratado exclusivo a dilucidar dicho papel.<sup>82</sup>

Se plantea Averroes en este tratado, primeramente, la legitimidad de la Filosofía dentro del islam y, una vez aclarado esto, pasa a distinguir dos sentidos en la Escritura, uno exotérico, literal, y otro esotérico, oculto. Ello se debe a las diversas clases de inteligencia de los hombres, según hemos visto antes.<sup>83</sup> El hombre simple llega sólo a la literalidad del texto, mientras que el filósofo entiende el sentido profundo, oculto, del texto, viendo la verdad especulativa correspondiente que el texto literal implica.

Lo difícil será cuando el sentido literal del texto esté en oposición a las tesis filosóficas. La solución de Averroes consiste en buscar, en primer lugar, otros textos literales que se vean compatibles con la Filosofía:

«[...] cuantas veces aparezca en la revelación un texto cuyo sentido literal se oponga a una tesis apodóticamente demostrada, yo afirmo que, examinado atentamente todo aquel texto y estudiando página por página los demás textos del Libro Sagrado, se encontrará forzosamente alguno, cuyo sentido literal autorice y confirme o poco menos aquella interpretación alegórica».<sup>84</sup>

Averroes, pues, tiene el convencimiento de que la Escritura, de alguna manera, ha de decir lo mismo, «o poco menos», que la Filosofía. Aun así, si no se encuentran textos cuyo sentido literal sea coincidente, no habrá más remedio que entenderlos e interpretarlos de acuerdo con lo que diga la Filosofía, es decir, que «debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado»,<sup>85</sup> e insiste en ello:

«[...] Resueltamente decidimos que todo texto revelado, cuyo sentido literal contradice una verdad apodóticamente demostrada, debe ser interpretado alegóricamente».<sup>86</sup>

Esto es lo que ocurre en el tema de la creación, afirmada por el Corán e interpretada así por los teólogos, y la eternidad del mundo defendida por los filósofos. Averroes lo soluciona diciendo que la Escritura sólo está utilizando otro nombre para referirse a dicha eternidad:

«[...] Respecto a la eternidad de mundo o de su producción e innovación en el tiempo, la discrepancia entre lo *mutakallimûn*, *as'arîes* y los filósofos antiguos (los griegos), casi se reduce a mi juicio, a discrepancia de nombres».<sup>87</sup>

La interpretación filosófica de la Escritura le es posible a Averroes por dos razones.

---

81 Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, 109.

82 Es el *Fasl*, traducido y estudiado, junto con otras dos obras, por M. Alonso en su mencionada *Teología de Averroes*.

83 *Ibid.*, 164-165.

84 *Ibid.*, 163.

85 *Ibid.*, 162.

86 *Ibid.*, 163.

87 *Ibid.*, 174.

Una, por ese íntimo convencimiento de que la Escritura no puede decir cosas distintas o contrarias a la Filosofía, puesto que la verdad, la religiosa, no puede contradecir a la verdad, la racional-filosófica:

«[...] el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad».<sup>88</sup>

Pero observemos que, como en el caso de al-Kindî, el hilo conductor para entender la Escritura es, en resumen, la Filosofía, de manera que la Escritura no dirá otra cosa que lo que diga la Filosofía y que el acento está puesto en la Filosofía teórica, no en la práctica.

La segunda razón por la que le es posible a Averroes la interpretación filosófica de la Escritura es la falta de unanimidad en el entendimiento de un texto concreto y exacto de la Escritura por parte de los entendidos, es decir, de los exegetas, alfaquíes y *mutakallimés*, o teólogos del islam.<sup>89</sup> Lo cual supone que no tenemos una infalibilidad en su entendimiento y de ahí la posibilidad de reivindicar otro tipo de comprensión: la interpretación filosófica.

Por otro lado, la religión, además de hacer accesibles al vulgo esas verdades teóricas mediante un lenguaje sencillo, trata de que eso llegue no sólo al entendimiento sino a la voluntad, a fin de suscitar una pronta y dócil obediencia a la ley islámica. Para ello presenta dichas verdades de una manera atractiva por medio de la retórica, retórica que arranca desde el mismo Corán, de cuyo lenguaje se dice que es inimitable. Es la conocida doctrina islámica del *i'yâz*, o incapacidad del género humano para redactar un texto similar en cuanto a belleza y profundidad.

Dice a este respecto al-Fârâbî:

«[...] la retórica produce persuasión en la mayoría de los casos [...] y puesto que la religión virtuosa no es sólo para los filósofos [...] la dialéctica y la retórica son de gran utilidad para que por medio de ellas las opiniones de la religión entre los ciudadanos sean confirmadas, asistidas, defendidas y consolidadas firmemente en sus almas».<sup>90</sup>

A ello se añaden, a fin de fortalecer y reafirmar la adhesión y el crédito del vulgo a la Escritura, las ceremonias y los milagros, pues en la disposición de las ceremonias rituales, como, por ejemplo, la oración, la limosna legal, el ayuno y la peregrinación, ven los filósofos árabes una sabiduría divina que tiende a la consolidación de la comunidad musulmana. Idéntico cometido tienen los milagros, y Averroes, entre otros, acentuará que el Corán es propiamente el milagro del islam, pues, a diferencia de otras Escrituras, su lenguaje es menos espiritual y expresa de una manera más sensible las promesas y las amenazas escatológicas, con lo cual es más apto para llegar a todo el mundo, concluyendo de todo ello que el islam es una religión más universal que otras, la más universal y por tanto la más verdadera.<sup>91</sup>

Esta adhesión a la religión, pues, no tiene otra finalidad que suscitar la obediencia a las normas que ella proclama a fin de conseguir la virtud, y con la virtud la concordia y la cohesión de la sociedad, ya que sin la religión no es posible la virtud, y sin la virtud no es posible la sociedad, puesto que, según dice Averroes poniéndolo en boca de los filósofos de la Antigüedad, las religiones:

88 *Ibid.*, 161.

89 *Ibid.*, 166-168. Averroes muestra en estas páginas la imposibilidad de constatar una unanimidad en la interpretación de la Escritura. En el islam no existe una autoridad central e infalible para estos asuntos.

90 Al-Fârâbî, *Obras filosófico-políticas*, 78-79, trad; 87-88 texto árabe.

91 *Tahâfut*, 585, y *Teología*, 311-321.

«[...] son necesarias para la existencia de las virtudes morales en el hombre [...] las cuales no son posibles sin conocer a Dios y sin honrarle mediante los actos de adoración prescritos en cada religión, como los sacrificios, las oraciones [...]». <sup>92</sup>

Y siguiendo esta línea de cohesión social, nos advierte Averroes que la interpretación filosófica de la Escritura es sólo para el filósofo y ha de ser manejada con sumo cuidado y cautela, ya que no es susceptible de ser proclamada abiertamente y sin ninguna precaución al vulgo, porque ello podría suscitar dudas en su asentimiento religioso, al no tener suficientes criterios e inteligencia para entender las argumentaciones filosóficas. Esto hasta el punto de que

«[...] quien comunica la interpretación alegórica al vulgo, incapaz de comprenderla, corrompe la revelación y desvía de ella a los hombres, por lo cual debe ser tachado de infiel». <sup>93</sup>

Además de no exponer la interpretación filosófica, mucho menos debe el filósofo exponer o mostrar las posibles dudas que pudiera abrigar sobre la religión:

«[...] Si el filósofo manifiesta dudas sobre los principios religiosos en los que se crió o los interpreta en contradicción con los profetas desviándose del camino de estos, merece entonces más que nadie que se le aplique el nombre de infiel y se hace acreedor al castigo de infidelidad a la religión en la que se crió». <sup>94</sup>

La razón de esto es que

«[...] los que dudan de estas cosas, ponen objeciones y las manifiestan, están tratando con ello de minar las religiones y socavar las virtudes. Estos, nadie lo dude, son ateos que piensan que el único fin del hombre es el gozar de los placeres. Si tienen ellos la posibilidad real de destruir la religión, no deben dudar entonces los garantes de la ley y los filósofos en darles muerte». <sup>95</sup>

Así de escueta y crudamente sentencia el filósofo, y cadí de la ley islámica, no lo olvidemos, Averroes, en su intento de mantener estable y sin fisuras la cohesión de la comunidad musulmana, garantía de la supervivencia de su propia clase. Atentar contra la religión es atentar contra la sociedad ya que ataca las bases mismas que la hacen posible. Observemos de pasada esta curiosa y dispar coalición de «los garantes de la ley y los filósofos». <sup>96</sup>

El filósofo, desde su entendimiento superior y profundo de la Escritura, tiene además la obligación de profesar la misma religión que la del vulgo, pues, por un lado, en ella está también la Verdad y, por otro, debe tener en cuenta que la religión es imprescindible para el cabal ordenamiento y perfección de la sociedad, y, por consiguiente, es indispensable para su propia pervivencia:

«[...] Puesto que la existencia de la clase distinguida — y por el contexto Averroes se refiere a la clase intelectual, a los filósofos —, sólo llega a su perfección y a conseguir su felicidad mediante la asociación con la clase popular, la doctrina general es imprescindible»

92 *Taháfut*, 584-585.

93 *Teología de Averroes*, 194. Parecidas cautelas tenemos también en la apología cristiana de Lactancio, *Instituciones Divinas*, Madrid, Gredos, 1990, v. I, Libro 2, 3, 2.

94 *Taháfut*, 583. En el islam el castigo del que se torna infiel, del que apostata, es la muerte.

95 *Ibid.*, 585-586.

96 Cfr. sobre todo este tema Tornero, E., «La función sociopolítica de la religión según Averroes», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid*, 4 (1984), 75-82

ble para la existencia y la vida de la clase distinguida, tanto en el tiempo de su infancia y crecimiento, y de esto nadie duda, como cuando pasan a ocuparse de aquello que les es propio. Por eso, una cualidad necesaria en esta clase es la de no despreciar la doctrina en la que se han criado, sino la de interpretarla de la mejor manera y comprender que su objetivo es una doctrina general para todos y no una doctrina particular para unos pocos».<sup>97</sup>

### 3. Garante de la salvación: el poder político

Aunque los filósofos árabes han tenido un cierto conocimiento y acceso a las teorías políticas griegas, en cuanto a los aspectos prácticos de la política predomina en ellos la visión tradicional del islam sobre la función del poder político, encarnado en el califa o en el soberano de turno. Se trata de un poder dirigido a garantizar mediante la coacción el cumplimiento fiel de la ley islámica.<sup>98</sup> Dicha visión tradicional la tenemos expresada resumidamente en el siglo X por esa especie de secta filosófica que son los Ijwân al-Safâ':

«[...] La religión y el poder son hermanos gemelos que ni se separan ni pueden subsistir el uno sin el otro, si bien la religión es el hermano que viene antes y el poder el hermano que viene después, el que le sigue. El poder no puede prescindir de una religión que profese la gente, ni la religión de un poder que ordene el cumplimiento de sus leyes de grado o por fuerza».<sup>99</sup>

Este poder político es un poder meramente ejecutivo, que no entra en la interpretación de la ley, ya que esta tarea, en principio, queda en manos de ese hermano gemelo del poder que es la religión, esto es, que queda en manos de los alfaquíes.

Así lo vemos en el final de *El filósofo autodidacto*, donde es presentado el personaje de Salamân, en el que Ibn Tufayl simboliza al califa o sultán, y bajo cuya égida son abandonados los hombres no filósofos para que este garantice el efectivo cumplimiento de la ley religiosa.

En la ciudad virtuosa o ideal de al-Fârâbî hay brotes malos, cizaña, esto es «hombres bestiales por naturaleza», que si tienen alguna utilidad «deben ser esclavizados y utilizados como son utilizados los animales» y si son dañinos y perniciosos deben ser tratados como tales «animales perniciosos»,<sup>100</sup> cosas que son competencia del poder político.

En Averroes ya hemos visto que deben ser eliminados los que dudan de la religión y exponen y manifiestan dichas dudas o comunican interpretaciones alegóricas de la Escritura a gentes incapaces de tal comprensión, asuntos que son juzgados por los cadíes, tales como él mismo, y puestos los infractores a disposición del poder político.

## RECAPITULACIÓN

El TTP surge, aparte de otras motivaciones, también como respuesta a una preocupación y cuestiones que tienen mucho en común con las que se habían presentado anteriormente en el mundo cristiano, árabe y judío, al confrontar la *Weltanschauung* de sus respectivas

97 *Tahâfut*, 582.

98 Campanini, M., *Islam y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003 y Viguera, M. J., «El mundo islámico» en Vallespín, F., *Historia de la teoría política*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1995, 325-369.

99 Ijwân al-Safâ', *Rasâ'il Ijwân al-Safâ'*, 4 vols., Beirut, 1957, vol., 2, 368.

100 *Obras filosófico-políticas*, 55-56 trad; texto árabe 59.

religiones con la de la Filosofía de inspiración griega, y al tratar de dilucidar la función socio-política de la religión en sus sociedades.

De ahí el interés de presentar conjuntamente los planteamientos y soluciones de estos distintos ámbitos con el fin de mostrar el trasfondo sobre el que se levanta la postura y la solución de Spinoza.

Participan los filósofos árabes, Maimónides y Spinoza de la creencia común en que la salvación del hombre le adviene a este a través del conocimiento obtenido por la Filosofía.<sup>101</sup> Sin embargo, todos ellos son igualmente conscientes de lo difícil que es obtener dicho conocimiento y de que la mayoría de los hombres, dada esa dificultad, su escasa capacidad y su innata maldad, son incapaces, de hecho, de conseguirlo.

Ante esta situación tanto Ibn Tufayl como Spinoza realizan un tímido intento, o al menos se lo proponen, de educar al género humano, intento que pronto termina en fracaso y desengaño, y que lleva a ambos a dejar abandonados a los hombres a su propia suerte, aislándose ellos en su elitista filosofía, apta sólo para los más selectos.

Es entonces cuando los filósofos árabes, Maimónides y Spinoza, vuelven su mirada a la religión y constatan que esta es esencialmente un intento de salvación para esa mayoría de hombres, incapaces de acceder a la sabiduría salvífica que ofrece la Filosofía.

La salvación de la religión consiste para la filósofos árabes en una vulgarización de las verdades teóricas, especulativas, a las que ha llegado la Filosofía, vulgarización que realiza el profeta a través de su «facultad imaginativa», ya que él posee dichas verdades especulativas por inspiración divina.

Esta vulgarización la realiza su facultad imaginativa convirtiendo las verdades especulativas en símbolos y alegorías y expresándolas mediante un lenguaje sencillo y accesible a todos, hasta a los menos dotados intelectualmente. Así, pueden llegar todos, a su manera, a algo de esa salvación que proporciona la Filosofía, encontrándonos, entonces, con que existen dos caminos para la salvación: el de la Filosofía y el de la religión.

Puestas así las cosas, la función de la Filosofía con relación a la religión va ser la de volver a encontrar en la Escritura esas verdades especulativas originarias. Este es el principio hermenéutico de la filosofía árabe que Averroes ha llevado a su culmen. Se trata de concordar la Escritura con la Filosofía, porque la Verdad es una y «la verdad no puede contradecir a la verdad», según nos decía Averroes, y ello, hasta el punto de que si encontramos algo en la Escritura que contradice a una verdad demostrada apodícticamente en la Filosofía, habrá que interpretarlo y entenderlo según lo que diga la Filosofía, por muy contradictorio que nos parezca.

Maimónides asume punto por punto esta teoría árabe de la inspiración y de la imaginación del profeta y la función hermenéutica de la Filosofía al decirnos que «la clave para entender todo cuanto dijeron los Profetas [...] estriba en la interpretación» y que la misión de la filosofía «consiste en confirmar las verdades de la Ley por medio de la genuina especulación», con lo cual, básicamente, están justificadas las críticas que Spinoza le hace en este sentido.

Sin embargo, hay que constatar aquí un cierto cambio en Maimónides si atendemos a lo que expresamente nos dice de que el profeta se muestra superior al filósofo al tener unas per-

---

101 Pero la salvación por el conocimiento en los filósofos árabes, en general, y en Maimónides, se daría al nivel del segundo grado del conocimiento de Spinoza.

cepciones especulativas a las que aquel no llega, como es el caso de la afirmación de la Escritura de la creación del mundo, asunto que la razón no puede demostrar apodóticamente, como tampoco puede demostrar su contrario, la eternidad del mundo defendida por Aristóteles, y por ello, la Escritura se nos muestra aquí superior a la Filosofía.

Sin embargo, como veíamos, esta creencia de Maimónides parece estar minada por su base al seguir apoyándose en las pruebas de la eternidad del mundo para ulteriores demostraciones, y de ahí la sospecha de Spinoza de que si Maimónides encontrará una razón apodótica de la eternidad del mundo interpretaría en este sentido la Escritura y entendería que al hablar de creación estaba aludiendo a dicha eternidad.

Pues bien, esta sospecha de Spinoza la podemos ver plenamente confirmada en el caso de Averroes a propósito de esta misma cuestión, ya que aunque el Corán hable de creación, según Averroes, hay que entender que con ello no puede referirse a otra cosa que a la eternidad del mundo, puesto que para él, a diferencia de Maimónides, la eternidad del mundo sí es algo que ha demostrado apodóticamente Aristóteles y, por consiguiente, al ser esto la verdad, el Corán no puede, de ninguna manera, decir lo contrario, sino eso mismo.<sup>102</sup>

Igualmente, la afirmación de Spinoza respecto a que Maimónides convierte a los filósofos en unos expertos en la interpretación de la Escritura, en una nueva autoridad eclesiástica a la que debe seguir el vulgo, es aplicable, con más razón también, a los filósofos árabes.

Sin embargo, para Spinoza la salvación que la Escritura ofrece no va por ahí, porque el profeta no recibe una revelación de verdades especulativas y por tanto no las hay en ella. De esto solo tenemos un «credo mínimo», y por tanto, el contenido de la Escritura, al no proceder de la razón, no podemos constatarlo más que en la misma Escritura, de la cual se deduce que sólo podemos interpretar la Escritura por la Escritura y no podemos adaptarla a nuestra razón. Ambas son cosas independientes.

Ciertamente participa Spinoza de la teoría de la imaginación del profeta, pero para él la acción de esta sólo consiste en la capacidad de expresar simbólicamente otra clase de contenidos que no son verdades especulativas, sino prácticas, y que con un lenguaje sencillo las pone

102 El tema de la creación-eternidad del mundo es central en toda la Filosofía Medieval. Los filósofos árabes interpretan la creación afirmada por el Corán según lo que en cada momento entienden sobre este tema en la Filosofía Griega, así al-Kindí, siguiendo los argumentos de J. Filocono contra la eternidad del mundo, piensa que dichos argumentos son apodóticos, y que, por tanto, el Corán tiene que decir lo mismo, esto es afirmar la creación, como en efecto así es. En cambio, para al-Fârâbî y Avicena la emanación plotiniana es lo apodótico y entonces piensan que el Corán ha de afirmar esto también, y entonces, entienden e interpretan como emanación la creación afirmada por el Corán, mientras que Averroes, como hemos visto, entiende que el Corán verdaderamente lo que afirma es la eternidad del mundo.

Pero observemos que la actitud de todos ellos es que hay que interpretar el Corán según la pruebas racionales que en cada momento tienen por tales, y de ahí esta cambiante interpretación. Este peligro fue cautamente evitado en la filosofía de raíz cristiana donde las verdades de fe no dependen de que se las vea como racionales y demostradas, según nos dice Tomás de Aquino en *Summa Theologica*, I, q. 46, a. 2:

«Que el mundo no ha existido siempre, lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodóticamente [...] y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno de mostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irrisión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe» (Traducción B.A.C.).

Por consiguiente, Tomás de Aquino mantiene plenamente y sin reticencias lo esbozado por Maimónides. A él no se le puede, en absoluto, aplicar la sospecha de Spinoza sobre Maimónides. Posteriormente, y en la estela de Tomás de Aquino, Kant en su *Crítica de la razón pura* terminará por situar este problema entre las antinomias a las que se enfrenta la razón. Cfr. sobre todo esto mi citado trabajo «Religión y filosofía en al-Kindí, Averroes y Kant».

al alcance de los no filósofos, del vulgo. No obstante, como en el caso de la filosofía árabe y de Maimónides, Spinoza recomienda también una cierta cautela a la hora de esta divulgación, para no suscitar dudas y malas interpretaciones en la gente que no comprende bien, lo cual podría acarrear fisuras en la sociedad que podrían hacerla inviable.

Asimismo, coincide Spinoza con los anteriores en que ese lenguaje, junto con las ceremonias, historias y milagros, va dirigido a la voluntad, a la que trata de convencer, pues el contenido esencial de la Escritura, y esto aparece ya sólo en Spinoza, no es otra cosa que un mandato, el mandato del amor a Dios, es decir, del amor al prójimo. En la obediencia a este mandato radica la salvación del no filósofo, de aquel que no puede conseguir la salvación a través de la Razón.

Aunque Spinoza no sabe cómo es posible ese tipo de salvación, sí tiene la «certeza moral» de que se trata de una verdadera salvación.

Observemos que aquí, a diferencia de la filosofía árabe y de Maimónides, la salvación está situada no en la Filosofía teórica sino en la práctica, y que ahora sí habla Spinoza de una concordancia, de que la Escritura «está acorde con la razón en cuanto a sus preceptos o enseñanzas de vida».

Esta línea de concordar la religión con la razón práctica será llevada a su plenitud por Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*,<sup>103</sup> aunque por derroteros distintos de los que transitó Spinoza. Observemos de todos modos esa continuidad en la filosofía occidental por concordar la Escritura con la Filosofía práctica a diferencia de la filosofía árabe y de Maimónides, donde la concordancia se lleva a cabo con la Filosofía teórica.

También constatamos en nuestros autores estudiados su hincapié en mostrar la utilidad de la religión para la existencia de las virtudes, base indispensable para la constitución de una sociedad en la que reinen la paz y la concordia,<sup>104</sup> utilizando la religión para ello una cierta coacción como es la de los premios y castigos escatológicos.

Y finalmente hay coincidencia también en todos ellos en su recurso al poder político como el definitivo y más efectivo garante de esta salvación, lo cual supone una estrecha unión entre ambos poderes, el religioso y el político, para llevar a cabo esa obra de salvación.

Este último aspecto apenas es destacado por Maimónides, sin duda por las circunstancias de los judíos en tierras del islam, pero sí por Averroes y Spinoza, quienes resaltan la función del poder para mantener por medio de la coacción la cohesión social.

Es de señalar que aunque Spinoza destaca la libertad de pensamiento mientras no se pase a la acción, incluso dicha libertad tiene también sus límites, según manifiesta en las últimas líneas del TTP donde declara que somete su pensamiento a las supremas potestades, es decir, que, en último término, se recurre al poder político para controlar la interpretación de la Escritura, de manera que en Spinoza, ciertamente no son los filósofos los intérpretes de la religión, pero sí «las supremas potestades son los intérpretes de la religión».

103 Véase la traducción de Martínez Marzoa, F., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1981 y también mi mencionado trabajo «Religión y filosofía en al-Kindí, Averroes y Kant». A unque no tenemos constancia de que Kant haya leído el TTP, sí podría estar influido por él a través de la obra de Mendelsohn. Véase sobre este punto Yovel, Y. «Bible Interpretation as Philosophical Praxis: A Study of Spinoza and Kant», *Journal of the History of Philosophy*, 11 (abril 1973), 189-212.

104 En la Antigüedad clásica se hacen igualmente parecidos comentarios acerca del papel socio-político de la religión. Véase Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999, I, 77 y 118.

La salvación, por tanto, de la religión no es, en definitiva, otra que la paz socio-política, la paz necesaria al filósofo para poder llevar a cabo su vida teórica en la que consigue su plena felicidad, felicidad elitista accesible sólo a unos pocos y en la que coincide Spinoza con todos estos filósofos anteriores a los que hemos pasado revista.<sup>105</sup>

etornero@filol.ucm.es

Fecha de recepción: día 21 de octubre de 2014

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2015

---

<sup>105</sup> No lo cree así respecto de Spinoza Mugnier- Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, J. Vrin, 1976, 258 y ss., pues comenta que Spinoza se ha preocupado demasiado de la política como para dejar en tal abandono a la restante humanidad.