

SPINOZA Y LA CUESTIÓN JUDÍA

Víctor Manuel Pineda Santoyo
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

El tópico central que desarrolla este ensayo es la relación de Spinoza con el judaísmo, las implicaciones políticas que tiene, en general, toda religión, pero también las particularidades del espíritu religioso del “pueblo del libro”. De Hegel a Levinas, el viejo y el nuevo judaísmo le han suministrado a la filosofía un debate rico tanto en argumentos como en malos entendidos. El ensayo problematiza las consecuencias que tiene la construcción de la identidad social a través de un libro nacido de la revelación y de la profecía, su intervención en el mantenimiento de la cohesión de una comunidad que ha vivido en una diáspora inmemorial. Si, como dice Spinoza en su *Tratado Teológico-Político*, toda religión es una invitación a la obediencia, la práctica de la excomuniación forma parte de las reglas que mantienen la unidad del rebaño en tierra extranjera. Nos proponemos, asimismo, explicar el debate sobre Spinoza en el contexto del surgimiento del fascismo y de la irrupción en el horizonte del holocausto.

Palabras clave: judaísmo, holocausto, diáspora, integración, liberalismo.

Spinoza and the Jewish Question

The central topic developed in this essay is Spinoza's relationship with Judaism in light of the political implications that religion –in general– contains and the particularities of the religious spirit of the “people of the book”. From Hegel to Levinas, Judaism, both old and new, has provided philosophy with a debate as rich in arguments as it is in misunderstandings. This article problematizes the consequences of constructing social identity through a book born of revelation and prophecy, and its participation in maintaining the cohesion of a community that has lived in a diaspora

since time immemorial. If, as Spinoza writes in his *Theological-Political Treatise*, every religion is an invitation to obedience, the practice of excommunication is integral to the rules that maintain the unity of the flock in foreign lands. We also propose to explain the debate around Spinoza in the context of the emergence of fascism and the looming irruption of the holocaust.

Keywords: Judaism, holocaust, diaspora, integration, liberalism.

Víctor Manuel Pineda Santoyo

Es licenciado en Filosofía por la UMSNH, tiene estudios de Maestría en Filosofía integrada al Doctorado por la UNAM y es doctor en Filosofía por esta universidad, además, cuenta con una estancia posdoctoral en la Universidad de Hamburgo, Alemania, 2004-2006. Actualmente es profesor investigador adscrito a la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la UMSNH. Ha sido profesor en la Universidad Carolina de Praga, la Universidad Autónoma de Chihuahua, la Universidad Intercontinental y la Universidad de Zacatecas. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado diversos libros entre los cuales destacan: *De la literatura considerada como una taumaturgia* (1996); *El gobierno de los afectos en Baruch Spinoza* (2007); *Republicanos y republicanismos* (2008); y recientemente *El temor y la esperanza*, bajo el sello de la editorial Biblos. Ha sido coautor de las siguientes obras: *Claves de la razón poética* (2002) y *Horror vacui. Deseo y voluntad en el pensamiento de Spinoza* (2009), entre otras. Asimismo, ha publicado artículos en diferentes revistas de filosofía, nacionales e internacionales.

*En el destino el hombre reconoce su propia vida,
y su súplica al destino no es la súplica a un Señor,
sino una vuelta y un acercamiento a sí mismo*
G. W. F. Hegel: *El espíritu del cristianismo y su destino*

1. Destino y excomunión

Como caída del cielo, la noción hegeliana de destino dio la clave desde la que se explicaría el retorno de una generación de judíos que habían optado por la asimilación. El Occidente liberal había ofrecido integración cuando se demandaba reconocimiento, ofrecía agua a quien tenía hambre, derrumbaba los muros de la judería, pero levantaba los de la sospecha de la conjura de los sabios de Sión. Esa generación de asimilados ya no vivió desagregada al resto de la sociedad, pero tampoco acabó por alcanzar las cumbres del deseo, esa otra categoría hegeliana en la que se cifra la más alta forma acceso a la humanidad: desear es desear el reconocimiento del otro. La falta de reconocimiento es la gran recriminación del judaísmo a Occidente. El concepto de un filósofo típicamente occidental fue la estrella desde la que se orientaría el viaje de retorno: destino no es otra cosa que avanzar hacia sí mismo. Se ofrecía el pasaje de retorno, pero, como todo lo que significa odisea para Hegel está lleno de obstáculos, esta generación de filósofos determinó que la traba estaba en aquellos que habían renegado del judaísmo mucho tiempo atrás, antes de la *teshubah*, la odisea del retorno. Al destino se enfrenta todo aquel cuya conciencia ha conocido la desdicha de “lo otro” pero que en esta escisión retorna con mayor determinación a su fuente: en esta especie de autorreconocimiento, el destino es coronado por una especie de jubileo para descarriados. La queja fundamental contra los desastres de la integración sería expresada como una denuncia contra los valores del liberalismo: la igualdad

ante la ley y los derechos universales no eran vistos como garantía de acceso a un mundo fraterno. Un hegeliano radical es aquel que tiene la misión de abrirle paso al reconocimiento, más que a la tolerancia. El destino ya no consistiría en ese plan que una providencia tiene trazado para un individuo; ni siquiera sería entendido por el joven Hegel como una determinación que se encuentra escrita, pero que es misteriosa: se trataba de despojarse del ropaje de la secularización, del racionalismo, del liberalismo y, posteriormente, agotar el camino de la súplica. La filosofía de Hegel no es el viento, solamente la brújula. Hermann Cohen, Leo Strauss, Martin Buber y Franz Rosenzweig no encontraron en la filosofía hegeliana un aliado incómodo, incluso a pesar de los rasgos antisemitas del maestro. El destino es la vía oblicua del perdón reconciliatorio, esa flexibilidad que desconoce, según Hegel, la ley. Lo que está en juego en el acto de la reconciliación es el antagonismo transitivo, aquello que supone la existencia de un paso en falso y una corrección del rumbo, una desviación y un retorno. El objeto de esa reconciliación no es una cosa abstracta e indeterminada sino que radica en el horizonte de las cosas perdidas pero recuperables, aquellas cosas que ofrecían algo más que una forma de hospitalidad, la sensación de estar en casa, convertir al desierto en *Heimat* y en Estado. Para que haya reconciliación es preciso que todo aquello que despierta esa pasión sea portador de un elemento en el cual hay algo propio. Dos extraños no se reconcilian porque no tienen nada en común: el destino, la súplica a sí mismo, acabó por ser más importante que el reconocimiento de los otros. El destino, mirada humillada de los contritos, hace que el retorno esté definido por un programa radical de reasimilación a la tradición.

La *teshubab*, el arrepentimiento, es una demanda de retorno. En esa generación, les hizo ganar un furor semejante al de los adeptos de nuevo cuño, los determinó a volver a las fuentes primordiales del judaísmo. Este giro hacia el Oriente —¿a dónde más podría apuntar la estrella de la redención?— se niega a beber de fuentes griegas pero está impregnado de filosofía alemana; incluso el aristotelismo de Maimónides no mostraba

suficiente castidad. Negaban a Spinoza pero no dudan en presentar a Hegel como su maestro. Este es el contexto de ratificación de la excomunión de Spinoza. La generación de judíos alemanes articulada en torno a la Academia de Ciencias Judía se había resistido a la rehabilitación de Spinoza bajo el argumento de que “el retorno a la ortodoxia solo sería posible si Spinoza estaba equivocado en todo sentido”.¹ La Academia se encargó, *ex officio*, de buscarle a su filosofía toda clase de objeciones. Estos son algunos de los adjetivos usados por Leo Strauss para describir a Spinoza: cabeza dura, obstinado, discípulo de Maquiavelo, demasiado condescendiente con las pasiones, fundador de una Iglesia en la que los soberanos no eran sacerdotes ni pastores sino filósofos y artistas.² Y estos son los de Hermann Cohen: incapaz de una auténtica moralidad,³ imitador de los estoicos,⁴ indolente frente al sufrimiento humano.⁵ En cierto sentido, algunos de esos filósofos trataron con más indulgencia a los antisemitas que al propio Spinoza. Sin embargo, la ratificación de la excomunión de un filósofo no es un elemento pintoresco de la religiosidad ortodoxa sino un acto de consecuencias más profundas, pues la defensa de la exclusión, ya sea por razones teológicas o de cualquier otro tipo, implica clausurar las puertas y tribalizar al mundo.

Por contrapartida, en 1932, con ocasión del tercer centenario del nacimiento de Spinoza, se organizó en Ámsterdam un evento en su honor. Entre los organizadores y participantes se encontraban Carl Gebhardt, el primer editor de las obras completas de Spinoza; Romain Rolland, pacifista y premio nobel; Sigmund Freud y Albert Einstein participan enviando un par de cartas en las cuales el primero se disculpa por no participar aduciendo que “filósofos como Spinoza le imponen un pavor sagrado”, y el segundo hace pública su admiración sosteniendo que ha sido el primero en darle al determinismo un significado radical.⁶ Pero no todas las personalidades participantes pertenecían al mundo académico o intelectual. Entre estas últimas se encontraba David Ben Gurion, personaje central en la historia de Israel. En su intervención compara la relación de Baruch Spinoza con la comunidad judía de Ámsterdam con

la que Sócrates tenía con la ciudad de Atenas. Estos dos emblemas de la filosofía fueron condenados o excluidos de su comunidad bajo la imputación de que corrompían sus costumbres. Sin embargo, a pesar de ese desencuentro, aduce Ben Gurion, Atenas y los griegos siguen considerando a Sócrates uno de los grandes maestros de la ciudad.⁷ La comparación entre estos dos casos es, desde luego, justa. Pero Ben Gurion no tomó en cuenta que no es lo mismo absolver a Sócrates a partir de una religión que ya no existe que a Spinoza por una religión viva. Los atenienses o los griegos de hoy difícilmente se sentirían agraviados por Sócrates. No así Spinoza. La ortodoxia excomulgatoria no olvida los agravios.

También en Atenas y Ámsterdam, ciudades de una reputación cultural extraordinaria, se han cometido desafueros. Sin embargo, a la filosofía no le conviene afiliarse conceptualmente a la palabra martirio sin cometer un equívoco acerca de la naturaleza de su actividad. Spinoza no es un santo, ni un mártir, ni un apóstol. A diferencia de las religiones, la filosofía no puede encumbrar en el cuadro de virtudes al sacrificio, pues, como decía nuestro filósofo, “el hombre sabio piensa en la vida, no en la muerte”. Quien predica que es necesario morir por las ideas confunde la actividad intelectual con la de un devoto dispuesto a pagar el precio de la expiación. Detrás de la seducción que ejerce el martirio se oculta el fundamentalismo y la ortodoxia. Spinoza recuperó para la filosofía el significado de la virtud y de la salvación en un contexto en el que se dudaba de la posibilidad de ser ateo y virtuoso a un tiempo. Pero son las razones para vivir, y no la consolación frente a la muerte, las que hacen tomar distancia a la filosofía frente a la religión. La disputa entre *fides* y *ratio*, que en el tiempo de Spinoza se vuelven cruentas, es una de las causas de su excomunión, pero también de guerras por motivos de creencias. Acusado de desacatar los dogmas sagrados como la inmortalidad del alma, se encuentra a la edad de veinticuatro años fuera de su comunidad, pero también condenado a vivir al margen de cualquier otro vínculo. La desobediencia es uno de los crímenes que se pagaban caros en una época plagada por el fanatismo, la intolerancia y la persecución. La excomunión de Spinoza es emblemática no solo por las implicaciones

inmediatas sino también las remotas. La vuelta a la religión implicaba volver a ponerlo en el índice de los réprobos, pero, sobre todo, asumir que el fundamento del judaísmo solamente está sostenido en el pilar de la ley.

Ahora bien, ¿es el judaísmo una tradición solamente constituida en función de valores religiosos? La cuestión abierta por la interpretación de Ben Gurion es la siguiente: hay una cultura secular de la que poco se suele hablar cuando se habla de la cultura judía. La presencia de autores heterodoxos —judíos que escribieron en lengua árabe y de autores que citan al Nuevo Testamento sin perder su esencia judía, de teólogos heterodoxos como Walter Benjamin, de escritores como Kafka, de una amplia vinculación de los intelectuales judíos con la tradición política de izquierda— es una clara muestra de una cultura que posee una amplia textura, más allá de la religión. Si bien es difícil ignorar las entrañas bíblicas del pueblo judío, no todo se puede reducir al mito del pueblo de la alianza, la ley mosaica o el culto a la obediencia impuestos por el mito de Abraham. Ben Gurion tiene razón en argüir que es posible concebir de manera pluralista al judaísmo y de asumir a la obra de Spinoza como un fruto que nace de ese mismo árbol. Por lo demás, sabemos que hablaba ya como el fundador de un Estado, que sabe que éste no es concebible si no hay una cultura secular que sostenga la posibilidad de gestionar las cosas de la Tierra. Así como hay una Grecia dionisiaca, apolínea, homérica, socrática o platónica, también podemos decir lo mismo de la cultura judía. Su elogio de Spinoza pone énfasis en esa posibilidad plural: el judaísmo de Salomón es, en cierto sentido, panteísta, el contenido ético del *Levítico* expresa de una manera radical la necesidad de cíclica renovación de la Tierra, de la libertad de los esclavos, de la condonación de las deudas. El judaísmo del otro Salomón, Salomón Gabirol, (expulsado como Spinoza, esta vez por la ciudad de Zaragoza) es de una especie sensual y así podemos seguir citando otros ejemplos.

2. Wagnerizar la Biblia

Hacia 1922 tanto Martin Buber como Franz Rosenzweig emprendieron una nueva traducción de la Biblia. Inspirados por el alegato de Hegel en contra del cosmopolitismo, quisieron dar una versión judía a ese libro supuestamente injuriado por Spinoza. La Biblia reaparecía para librarse de los agravios de un excomulgado y lo hacía con resonancias de romanticismo, es decir, concibiendo a los libros como elementos de formación del espíritu nacional. En esa empresa de traducción, el nacionalismo no es visto todavía con suficiente perspicacia. El entusiasmo por Hegel y Heidegger tampoco. Las objeciones de Leo Strauss contra el liberalismo llegan a adquirir una aproximación insana con las tesis de Carl Schmitt. En el famoso debate de Davos, Cassirer *versus* Heidegger, los traductores toman partido por este último. ¿Era necesario wagnerizar la Biblia, para usar una conocida expresión de Siegfried Kracauer, para afianzar el retorno a las fuentes originales? En la historia de los desencuentros de Spinoza con la generación del retorno, el concepto de nación aparece como otra razón para ratificar su expulsión: el nacionalismo no tiene significado para un filósofo como Spinoza. Las preguntas centrales que se plantea pueden prescindir de la nacionalidad o de la religión, en la medida en que en la determinación de lo más original de la naturaleza humana están las pasiones, los dispositivos de conservación de la vida, el resorte anímico del temor y la esperanza. Pecado, religión y nación son nociones que adquirimos a través de la civilización. El racionalismo consiste en hacer tabla rasa de las circunstancias del mundo como, por ejemplo, ser judío, portugués u holandés.⁸ Para Spinoza, los cuerpos políticos no nacen de una mitología nacional ni del *continuum* de la sangre, como suelen afirmar los románticos; tampoco se necesita de una corte de héroes y divinidades neopaganas, de la excomunión o de sustituir a Sansón por Wotan para cohesionar a la comunidad. No hay elementos étnicos o religiosos en la teoría política de Spinoza; la multitud se autoconstituye como pueblo en el mismo momento en que es capaz de determinar el

significado de su temor o de su esperanza. Fundamentación cívica se ha dado en llamar a aquel proceso de constitución de la ciudad en función del consenso. ¿Cómo es que alguien que sostiene que la idea de Dios es innata niegue al mismo tiempo que la religión forme una parte originaria de la naturaleza del alma? La diferencia radica justamente en eso, que de Dios hay una idea desde la cual se despliega el edificio de la razón, la fuente deductiva de cualquier construcción intelectual, el sedimento desde el cual se puede encontrar un punto sólido que ponga al alma al margen de los vaivenes de las pasiones y en contacto con las ideas.

El Dios de los filósofos tomaba distancia frente a la idea de un Dios trascendente que impone su orden moral a través de la revelación profética. Relevado del papel de juez de las acciones morales, o del de un príncipe despótico que ejerce su voluntad de una manera misteriosa e imprevisible, Dios cobra significado como esa realidad que integra todo lo que existe y todo lo que puede ser pensado, el pensamiento que se piensa a sí mismo, la potencia que piensa como actúa y actúa como piensa. El curso que toma la representación sufre un giro radical, pues no es lo mismo un Dios esbozado desde el misterio catecúmeno que uno construido con los rigores de Euclides. De los milagros como prueba de existencia se pasa a la tentativa de construir a Dios como una intuición originaria, la clave de comprensión de todos los órdenes de la realidad. No todos los filósofos estaban dispuestos a sostener una ruptura radical de estas tesis de Spinoza con algunos elementos propios de la cultura judía.⁹ Wolfson rebautiza a la *Ética* de esta manera: *Ethica more rabbinicoque demonstrata*. Así sea al margen de una filosofía fundamentada en la revelación, Spinoza mantiene el significado del monoteísmo y una ética de la salvación. Esta es la religión cósmica que tanta perplejidad le causaba a Einstein, este es el significado de una filosofía cuya contribución al mundo moderno radica en la demanda de explicación natural del orden natural. Los milagros no caben en un mundo determinado a dar explicación de todo cuanto acaece. Cuando Leo Strauss se propone hacer una defensa de la religión, quizá elige uno de los temas más endeblés para su vindicación

en el contexto del mundo secularizado: los milagros. Todavía bien entrado el siglo xx, hablaba como hablaría un teólogo premoderno, como antes de que la secularización realizara la operación quirúrgica de separar las cosas divinas de las cosas humanas.¹⁰

Sin embargo, Spinoza pasa de la articulación de un Dios del intelecto a las imágenes que se tienen en el ámbito de las religiones reveladas, determinado a comprender la naturaleza de los conflictos nacidos del ámbito de las creencias. A la razón le pertenece la tarea de la concordia. Después de la guerra religiosa de Europa quedaba viva la siguiente cuestión: ¿a quién le corresponde el derecho de pontificar en materia de interpretación de los textos religiosos? La respuesta dependía de la posición en la contienda: para unos, la Iglesia debía mantener el monopolio de la interpretación; para otros, debían ser los individuos sin la intervención de ninguna autoridad ni civil ni eclesiástica; para los filósofos como Spinoza debía darse un paso hacia la desregulación de las actividades de la conciencia, ya de carácter religioso, ya de naturaleza estrictamente intelectual. Algunos tratados de filosofía política, como el *De Cive*, de Hobbes, todavía mantienen en el categorial de análisis a la palabra “pecado”. El *Tratado Teológico Político* se escribió más como alegato a favor de la *libertas philosophandi* que de cualquier otro propósito. La razón fundamental tiene que ver con una imposibilidad: es absurdo hacer leyes sobre cosas que no se pueden regular, como las cosas que pasan por la conciencia. Ya sea a través de la forma más empobrecida del alma, que es la imaginación, y su representación más temible, la superstición, ya a través de la razón, ese instrumento que sirve para crear un mundo común a todos, la conciencia individual es un poder soberano que no tiene por qué rendir cuentas a nadie. Hasta antes del surgimiento de este libro, era común todavía aludir a crímenes de la conciencia, como representarse a Dios de tal o cual manera o, más aún, castigar y perseguir las ideas que no encuadraban con la *imago mundi* autorizada o consagrada desde el poder. La primera gran defensa del derecho a la disidencia fue escrita por este filósofo. El disenso no cobraba todavía ese significado

de libertad que tiene en nuestros días; estaba más bien criminalizado. ¿Cuáles son los motivos que tiene Spinoza para volver sobre el mundo de Moisés? ¿Por qué, en todo caso, no enfoca su análisis en el Nuevo Testamento? No obstante que Spinoza se ocupa de los textos apostólicos para desentrañar sus diferencias con los del Antiguo Testamento, expone su principal idea de religión a partir del análisis del mundo judío. Se marca así un contraste frente al pensamiento de Marx:¹¹ “No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real”. Mientras que Marx encuentra que el único medio para suprimir la antítesis del mundo cristiano y el judío es la supresión de toda religión, Spinoza no quiere llegar a ese punto: la disolución de toda forma de religiosidad no solo eliminaría su lado oscuro, la superstición, sino también el contenido ético de ésta. Explicar el misterio de la religión a través del judaísmo implica sobre todo examinar el significado de la obediencia.

Una de las máximas de la teoría política de Spinoza es “mandar obedeciendo”. La naturaleza de una sociedad democrática consiste en que los ciudadanos asuman estos dos roles, pues quien solo se ocupa de mandar es un tirano y quien solo se ocupa de obedecer es un siervo. Mandar y obedecer son los actos políticos más fundamentales, pero para la teoría democrática solo cobran significado profundo cuando están ligados. Spinoza expone en el *Tratado Teológico Político* su propia idea de lo que significa la libertad: dejar que cada quien sea juez de lo que piensa y de lo que cree. Mientras alguna acción de los individuos no lesione los derechos del cuerpo social no hay nada perseguible. La demanda de inmunidad para las ideas forzó el nacimiento de una clase de cultura basada en la autoridad de los argumentos, más que en la autoridad sagrada. El proceso de “legitimación filosófica del pluralismo” toma así su primer paso: en Spinoza no está vinculado con las facciones o con los partidos sino con la conciencia del individuo. La desregulación de la conciencia es una garantía de libertad; a los individuos debemos juzgarlos por lo que hacen, no por lo que dicen o piensan. De una asociación modelada por

el mundo pastoral, Spinoza da el paso hacia una sociedad amoldada por el consenso, ese acto del sentido común y de definición del derecho de todos a todo. Una cultura plural no ocupa de la expulsión de nadie, porque ésta no tiene la necesidad de expulsar: la cohesión social la da la justicia, no las creencias, tal como Spinoza mismo se explica las causas de la fortaleza social del mundo judío en su etapa mosaica.

El viaje hacia las entrañas de la teocracia está destinado a discutir con la degeneración que puede sufrir una religión, no con su significado moral. Los planos de análisis de la religión se clasifican así: una cosa es el contenido puramente extrínseco —la religión entendida como un conjunto de ceremonias, relatos, la disciplina social, la obediencia y la humildad— y otra cosa es la religión entendida en su contenido estrictamente interno, la justicia y la caridad. El contenido ético del judaísmo pasa con creces la prueba de legitimidad, no así el aspecto puramente externo. En este último punto, la crítica de Spinoza es demoledora. No es la religión judía, ni cualquier otra religión en general, lo que está en cuestión: se trata de las formas degeneradas de religiosidad, su uso autoritario y excomulgatorio. Añadamos una virtud más de ese libro: la primera gran crítica a lo que hoy llamaríamos fundamentalismo está formulada por este filósofo. El público al que se dirigía este libro es, como afirma Leo Strauss,¹² un público cristiano, y parece poco dispuesto a irritarlo en la medida en que trata al Nuevo Testamento no en función de la revelación profética sino considerado a partir de una fuente humana, es decir, como originado por “textos doctorales”. Sin embargo, Spinoza recibió de ese público al que destinaba su obra una reacción furibunda. Por segunda ocasión es condenado, y a las 613 prescripciones del libro de la Ley se le suman las prescripciones del derecho canónico. Es ahora el mundo cristiano el que busca su cabeza. La razón es la siguiente: toda forma de religiosidad demanda más obediencia que verdad. En su obra ya está de salida la vía de la humildad. Así como hay razones para mandar, también las habría para obedecer: todo aquello que no acredite una *ratio* que justifique a la obediencia, con todo derecho, justificaría el derecho a la resistencia.

La vieja teología santificaba la obediencia, la pobreza y la ignorancia y, cuando alguien pone en cuestión esta trilogía, acaba fuera. La gratuidad de la obediencia es lo que está en crisis y el mundo de los siervos parece tomar el camino de su liberación. El orden democrático de una facultad instituyente, la razón, los quería abolir. De la Biblia habla tanto de los aspectos de interpretación y, con no menos rigor, habla de su uso. A menudo se le acusó de haber reducido a la religión a su versión más caricaturesca. Sin desconocer la importancia que tiene para Spinoza el estudio de la Biblia como tal, tampoco podemos omitir que una de las motivaciones centrales de su estudio era examinar los usos que se le ha dado: o bien para justificar las buenas obras o solamente para justificar la fe al margen de las obras. El otro objeto de la crítica es justamente las formas en que los libros sagrados se convierten en algo que no tiene fines sagrados: la superstición cultivada desde el púlpito constituye uno de los grandes peligros para la libertad. Hacer de la representación religiosa una “obra de arte total”, la wagnerización de las ceremonias, conlleva el riesgo de sacrificar el contenido ético, la piedad y la justicia, a favor de la mera retórica, el histrionismo de púlpito, la degeneración del templo en teatro.

3. Rehabilitar a Spinoza

La excomunión es una manera de mantener la disciplina del rebaño, un pretexto para extirpar toda forma de disidencia. Se le puede llamar también ostracismo, exclusión, exilio. Ya por razones de religión, de género, de nacionalidad o de raza, la comunidad unida en función de la obediencia, no en función de la libertad, siempre encuentra en la homogeneización social un elemento religioso, la consagración teológica de la obediencia, la ortodoxia como administración de la cohesión y la lealtad. Los agobiados por la demanda de obediencia suelen ser los espíritus libres, aquellos que “amenazan” a la servidumbre proféticamente justificada, el orden social pasivamente aceptado. Al enfatizar la interpretación

de la religión como obediencia, Spinoza abrió la interpretación crítica de la autoridad religiosa y sus pretensiones de dominio en el espacio social. Abrió también una nueva perspectiva de interpretación de la Biblia: aquella que quiere enfatizar su mensaje en las acciones a favor de la justicia más que en la fe y en los aspectos puramente extrínsecos de ésta.

El debate sobre el significado de la Biblia sigue abierto porque los libros fundacionales tienen un poder que les permite constituirse en una fuente inagotable de significado. La cultura alemana, nos dice Nietzsche, fue fundada por una traducción de Lutero; en la misma dirección apuntaba la refundación del judaísmo emprendida por Buber y Rosenzweig, para quienes una traducción se formula enfatizando lo particular de cada pueblo. Traducir a la Biblia tenía, por lo visto, un significado trascendental: para aquéllos, traducir es construir una muralla, no un puente. Sin embargo, sería injusto señalar que todo el pensamiento judío se consagró a esa tarea de rearticulación de sí mismo acogándose a la sombra de Wagner o de Spengler. La Biblia ha sido también un viaje hacia los otros, tal como lo atestigua la obra de Emmanuel Levinas; este libro ha servido para tejer una serie de relaciones y de articulaciones como ningún otro, porque ha sabido interpretar como ninguno el significado cultural que tiene este libro: *Occidente es la Biblia traducida por los griegos*. Un libro mesoriental y una traducción le dieron forma a un tipo de cultura que, más allá de las especificidades nacionales que tiene —incluyendo al Occidente extremo con el que Octavio Paz definió a México—, le dan algunos rasgos comunes a un conjunto de culturas. Descifrar el misterio de la Biblia no es, por tanto, un ejercicio de mera exégesis religiosa; comporta una dimensión política, cultural y social. Nadie puede negar el carácter específica y auténticamente judío de Levinas, pero, a diferencia de Hermann Cohen y de Leo Strauss, trata al caso Spinoza con un pudor admirable al sostener que en su rehabilitación no está comprometido el honor judío.¹³ El problema no es la Biblia sino cómo nos relacionamos con la Biblia, si sirve para volverle la espalda a otros o para construir el entendimiento necesario entre los pueblos.

¿Merece Spinoza un trato semejante al que hace algunos años tuvo Galileo en la Iglesia romana? La verdad es que la excomunión de Galileo condenaba más a la Iglesia que al propio Galileo. Su reciente rehabilitación ha servido para limpiar la imagen de una institución que llegó a ser vinculada con la persecución de las nuevas ideas. Un filósofo situado en las antípodas de Spinoza ha hecho una demanda semejante a la que formuló David Ben Gurion en el homenaje de su tricentenario. Si bien Levinas no pertenece a la generación de la *teshubab* y quiere construir un pensamiento arraigado a la fuente judía, fue el más incisivo en la demanda de su rehabilitación. La reconciliación entre fe e Ilustración ya no tiene hoy un significado de capitulación, sino de reconocimiento de dos esferas que tienen significado divergente; entre las tareas de una y otra no hay una amenaza de la razón. Se entiende que la reconciliación del pueblo judío con su propia tradición consista en regresar a las fuentes religiosas. Pero para reconciliarse con los otros pueblos quizá deba regresar a los heterodoxos de la cultura judía, aquellos que admiten la posibilidad del diálogo con los otros. ¿A quién pertenece la obra de Spinoza? A los judíos, naturalmente, pero también a los otros. Se trata de una obra que ha sido hospitalaria con los románticos, con los marxistas, con los budistas de California, con el estructuralismo, con el postestructuralismo, con el movimiento de izquierda radical. No hay un Spinoza para cada gusto y, sin embargo, no hay filosofía que sea capaz de decirle cosas a las más divergentes filosofías: en la *koiné* de la razón caben todos.

Notas

¹ Strauss, L., *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz editores, Buenos Aires, 2007, p. 345.

² *Op. cit.*, p. 347.

³ Cohen, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004, p. 107.

⁴ *Op. cit.*, p. 14.

⁵ *Op. cit.*, p. 107.

⁶ Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, pp. 196-197.

⁷ Ben Gurion, D., “Lasset uns Gutmachen das Unrecht”, en Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, p. 3.

⁸ Gebhardt, C., “Der gotische Jude”, en Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, p. 43. Gebhardt hace notar las dificultades de identificar a Spinoza con una nacionalidad en el sentido excluyente de la palabra.

⁹ Wolfson, H. A., *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, 1934, p. ix. Por ejemplo Wolfson juega con la idea desde el título mismo de uno de los trabajos presentados en *Chronicon Spinozanum: Ethica more scholastico rabbinicoque demonstrata*. El supuesto de este título es que “Spinoza es el último medieval y el primer moderno”. Por otro lado, Sylvain Zac defiende una visión judaica del concepto de vida en Spinoza.

¹⁰ Strauss, L., *Reason and revelation, lectures on theology*, 1948, disponible en: https://issuu.com/bouvard6/docs/leo_strauss_-_reason_and_revelation. Aunque Strauss admite que la crítica a la revelación tiene en Spinoza la idea más elaborada, sigue sosteniendo la imposibilidad de que la filosofía pueda refutar a la revelación, p. 150.

¹¹ Marx, K., *La cuestión judía*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2004, p. 44.

¹² Strauss, L., *La persecución y el arte escribir*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009, p. 208.

¹³ Levinas, E., *Difficile Liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1976, pp. 158-169. A diferencia del judaísmo articulado en función de la obra de Hermann Cohen, los filósofos como Vladimir Jankélevitch o el propio Levinas no ven en el acto de citar o de apreciar al Nuevo Testamento, una traición. Incluso podemos advertir que algunos de los conceptos centrales de Levinas provienen más del cristianismo que del judaísmo.

Referencias

BEN Gurion, D., “Lasset uns Gutmachen das Unrecht”, en Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.

COHEN, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004.

- GEBHARDT, C., “Der gotische Jude”, en Memorias del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.
- LEVINAS, E., *Difficile Liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1976.
- MARX, K., *La cuestión judía*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2004.
- MEMORIAS del Congreso del Centenario del Nacimiento de Spinoza, *Spinoza, Dreihundert Jahre Ewigkeit*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.
- STRAUSS, L., *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz editores, Buenos Aires, 2007.
- STRAUSS, L., *Reason and revelation, lectures on theology*, 1948, disponible en: https://issuu.com/bouvard6/docs/leo_strauss_-_reason_and_revelation.
- STRAUSS, L., *La persecución y el arte escribir*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009.
- WOLFSON, H. A., *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, 1934.



Recepción: 14 de mayo de 2018
Aceptación: 5 de julio de 2018