

Miquel Beltrán, *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Brill, Leiden/Boston, 2016. 449 páginas. ISBN: 978-90-04-31567-9.

En la estela de ciertos artículos publicados en la última década, en los que explicitaba la concepción de la cábala mantenida por Abraham Cohen de Herrera como un legado del neoplatonismo y el intento de conciliar filosofía y mística, Miguel Beltrán ha pretendido en la obra que reseñamos examinar rigurosamente los argumentos filosóficos que pueblan las dos obras cabalísticas de aquel autor, con el fin de cotejar sus consideraciones metafísicas con las que se hallan –muchas veces de forma velada– en ciertas proposiciones capitales de la *Ethica* de Spinoza, cuyo significado en el conjunto de la obra capital del autor de Ámsterdam no había sido, hasta el presente, descifrado de manera concluyente. El notorio propósito de interpretar las observaciones de ciertos conocedores de la *Ethica*, que, en el siglo posterior a su muerte, advirtieron que muchos de los temas tratados por el pensador se hallan prefigurados en los tratados de ciertos cabalistas a cuya concepción de Dios y de los mundos pudo Spinoza tener acceso –así, por ejemplo, la consideración de que en Dios existen dos intelectos, uno externo a su esencia y uno producido por él desde su infinitud como substancia, para concebirse a él mismo como *natura naturans*. También la idea de los modos infinitos –inmediatos y mediatos– como un vestigio y una variación de las emanaciones que constituyen la esencia de Dios para la teosofía de ciertos cabalistas, en particular los de Safed, como Isaac Luria y Moisés Cordovero, quienes abogan también para que esta constitución ontológica deba ser interpretada de modo metafórico, con el fin de captar la corrección de un sentido del mundo que sugiere que este no está como algo distinto de lo que o quien lo produce, sino que es expresión del originador, para el entendimiento. Sin embargo, el intelecto infinito concibe atributos, en Spinoza, como aquello que entiende que constituye la esencia de la substancia. Habida cuenta de lo superfluo de aquellos en el esquema ontológico de la *Ethica* –pues los atributos carecen incluso de esencia, mientras que los modos la poseen– Beltrán concluye que estos son simplemente la suerte de configuración de la esencia del infinito que le cabe al entendimiento, un constructo que permite establecer correspondencias entre los modos, y con aquello que podría definir al Dios producido, la extensión y el pensamiento (en este sentido, la extensión habrá de considerarla como metáfora de la infinitud como lo es la inteligibilidad absoluta de lo que se sigue de un Dios que es existencia absoluta –por lo tanto, pensamiento como el atributo que define aquella misma inteligibilidad. Podría resaltarse que la interpretación de Beltrán se asiente sobre la limitar aceptación de que Dios se diferencia, según el intelecto, en *natura naturans* y *natura naturata*, y sin embargo, más allá de la primera, está un Dios sin esencia –esto es, al que no se accede a través del intelecto, pues nada cabe conocer de Él–, pero que es, en cierto sentido, el

lugar de la esencia (como sentenció Maimónides, existe, pero no por la existencia). Una fruición de existir (como lo define Spinoza en la Epístola 12, que versa sobre el infinito) que es la propia infinitud antes de que, en aras de la inteligibilidad, se configure para ser inteligida por el entendimiento, es decir, por el intelecto exterior. Un Dios análogo al que en la cábala de ciertos medievales era llamado 'ayin (nada).

La explicación última de la emanación de los mundos, o de –en la terminología de Spinoza– la infinita modificación de la substancia, se da más allá del sentido procesual que impone el que Dios sea una potencia infinita de producir (pero este es la *natura naturans*) y debe rastrearse en el Dios inefable, que existe y que, súbitamente –en el caso de Herrera, a través de la irrupción de la ša 'ašua', un deleite divino en sí mismo que inopinadamente sucede como lo primero concreto y que despierta en la existencia infinita un deseo de que la otredad se deleite con ella, a su vez, y le impulsa a emanar esa otredad que desciende a otros mundos. En la cábala de Luria, por ejemplo, esto se explica porque las vasijas que contienen la luz divina son tan frágiles que, incapaces de retenerla en sí mismas, se rompen y las centellas de aquella luz se dispersan, y las que más descienden se concretizan a través de un envoltorio de materia/obscuridad que las obliga a permanecer en el mundo inferior, obstaculizando su ascenso con el que podrían reunirse con la luz primordial, un proceso que Herrera califica con insistencia de metafórico, algo que puede concebirse como el germen de una concepción acosmista de lo producido, como la que Beltrán sostiene que contiene la *Ethica*, perceptible ya en el hecho de que lo que el entendimiento conoce de los modos desde la perspectiva de la eternidad es que son aquella existencia primigenia expresada de una cierta y determinada manera.

La argumentación de Beltrán al abogar por una interpretación acosmista de Spinoza permite en engarce en una sólida concepción ontológica de la consideración capital de la *Ethica*, el amor de Dios por el hombre, cuya centralidad para el pensamiento judío nadie ignora. Beltrán lo concibe como una reinterpretación del pacto establecido por el Dios del Génesis con los primeros patriarcas, pues el mecanismo de su relación con los hombres es, como el autor pretende probar, similar en varios aspectos al que establece la parte V de la *Ethica*. Esta consideración está estrechamente unida a una noción que, en la Edad Media, se halla por antonomasia en la cábala hispánica, en pensadores como Meir ibn Gabbai, fundamentada sobre la noción de que Dios necesita a los hombres tanto como ellos a Él. La perfección que es el Dios infinito –la substancia en tanto que infinita de la *Ethica*– no puede alcanzar un estado de completitud si no es percibida como tal por la otredad, esto es, a través del reconocimiento. Esta necesidad de ser reconocido es la que se describe en el complejo bucle por el cual que el hombre ame a Dios –en la obra cumbre de Spinoza– comporta que Este se ame a sí mismo, y a la vez, con una intrincada reciprocidad, ame a los hombres en tanto que modos que expresan la existencia que Él es, modos cuya esencia formal es esta misma existencia.

Sabemos que la prefiguración en cierta cábala de este relación fue percibida y argüida por comentadores de notoria agudeza mental, que descifraron el entramado ontológico de la obra del pensador de Ámsterdam a principios del siglo XVIII. Beltrán dedica los capítulos segundo y tercero de su libro a exponer la argumentación de la incidencia de dicha impronta sobre la *Ethica*, en particular en la obra de Wachter y en la de Basnage, que pugnaron por demostrarla desde, sin embargo, una consideración hartamente diversa del autor. Wachter esbozó primordialmente ciertas de las similitudes entre la cábala y Spinoza, que Beltrán se encargó de desarrollar y demostrar en

su libro, a través tanto del cotejo de textos como de la incursión en el detalle del derrotero genealógico que debieron seguir estas nociones hasta llegar a Spinoza – algunas de origen remoto, como la noción del Dios primigenio como fuerza, que Maimónides halló en la doctrina de los ismaelíes acerca de la divinidad, y otros más lejanas aún, en el neoplatonismo de Proclo. Hallamos, así, que la primordial doctrina de los dos intelectos divinos en la *Ethica* (aunque la mejor descripción del interno a Dios se halla en el capítulo IV del *Tractatus Theologico-Politicus*) fue percibida por Wachter, aunque no especifica los textos de Spinoza que así lo prueban. Esta doctrina está contenida, asimismo, en Puerta del cielo, la obra cabalística capital de Herrera. También la no-entidad ontológica de los atributos, y por extensión, la concepción de la esencia formal de los modos que permite concluir que se hallan en el propio seno de la divinidad, en el sentido panenteísta que describe la proposición XV de la *Ethica*–. De nuevo en Herrera, el *šimšum* o encogimiento de Dios, para dar cabida al mundo en el espacio vacío que deja, tal incomprensible movimiento en el Infinito se define como metafórico, de manera que habrá que entender que el mundo no deviene en ese espacio más que como, en efecto, metáfora del hecho de que Dios necesita de un interlocutor.

Si Wachter proclama estos acercamientos, Beltrán argumenta sus razones en la obra desde una perceptible adhesión a criterios historiográficos adoptados por él desde hace años. Con respecto a Basnage, este sentía cierta animadversión hacia el filósofo, y sobre todo consideró como veleidat la pretensión de Spinoza de argumentar filosóficamente y además, demostrar geoméricamente, lo que el francés llama delirios y quimeras de la cábala, y que según él fue lo que lo convirtió en proscrito para su propia comunidad, puesto que los cabalistas, en cierto sentido, cuyas elucubraciones, calificadas de misterios, eran admitidas y aceptadas por los miembros de aquella, ni se consideraron peligrosas para la estabilidad política de la misma ya que no eran calificadas como verdades de razón. Por lo demás, esta percepción le había sido transmitida a Basnage, con casi toda seguridad, por Isaac Aboab da Fonseca, un discípulo de Herrera en la década de los 30 del siglo XVII, cuando este había escrito ya sus dos tratados cabalísticos, y que los tradujo al hebreo en la década de los 50, justo un año antes de que se produjera la excomunicación de Spinoza. El propósito crucial de preservar en el ámbito del secreto la doctrina de la cábala fue quizá lo que propició la oposición visceral de Aboab da Fonseca hacia Spinoza –pues fue uno de los miembros del tribunal que decidió su expulsión y redactó el furibundo herem a través del cual esta se concretó–, tanto como el que, en su traducción de las obras de Herrera, las mutilara de cuanto de argumentación filosófica contenían. En todo caso, Basnage no se demora en argumentar las similitudes entre Spinoza y la cábala como lo hiciera Wachter.

En un capítulo ulterior, Beltrán argumenta que debe concebirse la causa sui spinoziana como una fuerza que, al ser consciente de sí misma, se convierte en poder de producir –la potencia infinita de la *Ethica*–, y que es rastreada por el autor en pensadores en los que tuvo su origen dicha noción. Al igual que algún olvidado estudioso de Spinoza en la década de los 50 del pasado siglo, Beltrán aboga por la que llama una concepción tripartita de la substancia, que es demostrada en su libro por esforzados argumentos, ya en la parte final del libro.

Creemos que, pese a los precedentes lejanos a los que Beltrán rinde tributo en su obra, en esta el autor lleva a cabo una actualización de la concepción de Spinoza como cabalista en la que se enfrenta a las concepciones que se mantienen sobre

la ontología del pensador por parte de la mayoría de estudiosos de su obra en las últimas décadas, como Melamed, Laerke o Nadler, de modo que su interpretación se ve erigida en controversia directa con lo que concluyen estos y otros conocedores de la obra de Spinoza. Es razonable pensar que la repercusión de esta consideración, antagónica con respecto a la que representa el mainstream en los estudios dedicados a la obra del de Ámsterdam, será considerable.

Llorenç Marquès Bennasar