



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Moisés en la política moderna

D^a. María Rosario Serrano García
2015

Tesis doctoral

Doctorando: María Rosario Serrano García

Directores: José Luis Villacañas Berlanga (UCM)

y Antonio Rivera (UCM)

Tutor: Alfonso Galindo Hervás (UM)

Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía

Beca FPI, Ministerio de Ciencia e Innovación

2015

INDICE

RECONOCIMIENTOS.....	8
INTRODUCCIÓN.....	11
1. El tema y relevancia de la tesis.	11
2. Los tres planos de estudio y análisis de la tesis.	14
2.1. Entender los conceptos modernos más allá del paradigma de la secularización.....	14
2.2. Los fundamentos teóricos de la democracia y la construcción de un sujeto afín a las estructuras democráticas, y reacio al dominio imperial.	19
3. Estructura de la tesis.	26
4. Metodología.....	32

ANTECEDENTES DE MOISÉS EN LA POLÍTICA MODERNA

MOISÉS EN LA EDAD MEDIA	35
1. Moisés según Maimónides	42
1.1. Moisés: el profeta de los profetas.....	43
1.2. La soberanía de Moisés	63
1.3. Moisés y la política en Maimónides y Averroes. Trascendencia o inmanencia.	67
1.4. La soberanía en Maimónides a través del concepto de Moisés.....	77
1.5. Observaciones acerca de la interpretación de los escritos de Maimónides..	85

2. La interpretación de Moisés en Ibn ‘Arabī.....	88
2.1. La interpretación de Moisés en Ibn Arabī.....	95
2.2. Cuando Dios se le manifiesta a Moisés le muestra que las cosas del mundo son sólo imaginación.	100
2.3. La política en Ibn Arabi.....	108
 MOISÉS EN LA PREMODERNIDAD	 124
1. Moisés en Calvino.....	124
1.1. La interpretación calvinista de Moisés al servicio de una posible renovación política.....	126
1.2. El Dios del Moisés calvinista	129
1.3. La comunidad política del Moisés calvinista.....	143
1.4. La soberanía del Moisés calvinista hunde sus raíces en interpretaciones semitas.	146
1.5. Moisés: una nueva forma de redefinir la soberanía a través del concepto de cargo.....	150
1.6. La ley de Jesucristo como superación de la ley de Moisés y al mismo tiempo actualización de ésta. Aportaciones del calvinismo a través de una relectura de san Pablo.....	160
1.7. El recurso político del <i>pneuma</i> paulino en manos de Calvino	169
1.8. El hombre redimido calvinista vive <i>como sí...</i> tal y como Pablo exhorta a vivir a todo seguidor de Cristo.	177
1.9. El hombre de vocación calvinista mantiene una mirada nihilista hacia la ley de Moisés.....	178
1.10. El destierro de la ley eclesiástica en la política calvinista.....	184

1.11. La transposición de la ley eclesiástica al ámbito del derecho en la política calvinista.....	188
1.12. El calvinismo y la nueva visión del Estado.....	189
1.13. Síntesis del capítulo.....	192
2. EL Moisés de Calvino frente al Moisés de Lutero o Ignacio de Loyola.....	193
2.1. Antítesis y confrontación entre las interpretaciones calvinistas sobre Moisés y las luteranas.	193
2.2. La soberanía luterana en relación al cargo.	195
2.3. Calvino e Ignacio de Loyola: La profecía como remedio para la crisis monárquica.....	198
2.4. Calvino: pruebas para la verificación de la autenticidad de una profecía .	200
2.5. Ignacio de Loyola: pruebas para la verificación de la autenticidad de una profecía.	203
3. Moisés según Savonarola.....	212
3.1. Savonarola y Calvino: dos reformadores políticos.	212
3.2. El Moisés de Savonarola frente al Moisés de Calvino.	216
3.3. Maquiavelo considera loable la manera en la cual Savonarola imita al Moisés bíblico.	224
3.4. La reacción de Maquiavelo contra la profecía savonarolina.	231
4. Moisés según Bodino.....	252
4.1. Moisés: un poder entre el Leviatán y el Behemoth.....	257
4.2. El Leviatán y el Behemoth en el <i>Coloquium</i> de Bodino.....	259
4.3. Moisés y los profetas en la literatura de Bodino.....	271
4.4. Moisés y la profecía según Jean Bodin.....	276
4.5. Moisés y Jesucristo: esfera privada y esfera pública.....	292

4.6. Síntesis del capítulo.	302
----------------------------------	-----

MOISÉS EN LA ÉPOCA MODERNA

MOISÉS EN EL LEVIATÁN DE HOBBS	304
1. Alusiones a Moisés en la primera y segunda parte del Leviatán.	304
1.1. La profecía de Moisés.	304
1.2. El papel de la religión en la política de Moisés	315
1.3. Moisés como representante político.....	326
2. Alusiones a Moisés en la tercera parte del <i>Leviatán</i> o “De un estado cristiano”	334
2.1. Moisés en el monte Sinaí.....	341
3. Alusiones a Moisés en la tercera parte del <i>Leviatán</i> o “Del reino de las tinieblas”	359
4. Reflexiones desde el <i>Behemoth</i> : motivaciones de la guerra civil inglesa.....	362
MOISÉS SEGÚN SPINOZA	368
1. Introducción. La interpretación de Spinoza sobre el Moisés bíblico y sus implicaciones políticas.	368
2. Moisés en el TTP de Spinoza.....	369
3. Moisés y los profetas en el TTP de Spinoza	398
4. La revelación de Moisés y sus imágenes antes de ser manipuladas por la teología.	411
5. La imaginación como productora de deseo y profecía en la política de Spinoza.....	426

6. De la relación entre la memoria histórica y la experiencia democrática del primer Israel o el Israel de Moisés.....	431
7. De cómo la fortuna de Israel inspiró la política democrática de Moisés.....	437
8. El profeta mide el grado de libertad que hay dentro de un Estado	443
9. El profeta está ligado al origen constitucional del Estado.....	453
10. La relación entre la revelación de Moisés en el TTP y los decretos estatales....	463
11. Moisés y la soberanía moderna. Una nueva forma de contener la violencia....	466
 CONCLUSIÓN: De cómo la tradición del mesianismo judío recogida por Spinoza concluye en la república confederal kantiana	476
1. La política del mesianismo judío.....	477
2. La política del mesianismo en la república confederal kantiana.....	485
 CONCLUSION: About how tradition of Jewish messianism gathered by Spinoza ends in kant's confederal republic.	492
Abstract: Moses in modern politics.....	508
BIBLIOGRAFÍA	525

RECONOCIMIENTOS

La presente tesis nunca hubiera sido posible sin mis padres, responsables de traerme a esta vida y de mostrármela bajo el prisma de la belleza, que siempre buscaré. Tampoco hubiera sido posible si no hubieran irrumpido en mi vida tres hombres que me han llevado por el sendero de la filosofía. El primero de ellos, Don Francisco Casanova, fue mi maestro durante primaria, me contagió el entusiasmo por ese patito feo de las ciencias, que hace tiempo fue excluido de la comunidad y que dice interesarle el saber por el saber. En sus clases repetía una y otra vez, *“apuntar a aprender y de rebote aprobaréis, apuntar a aprobar y quizás jamás aprenderéis”* Lo importante, nos decía, no son las notas, que al fin y al cabo son sólo un trozo de papel para encender leña, sino el saber que os hace libres. El segundo hombre que irrumpió mi vida y aún sigue latiendo en los textos que componen esta tesis, fue mi profesor de literatura, Andrés. He de decir que me contagió una gran pasión por la escritura, me obligaba a enseñarle los poemas que, como muchas adolescentes escribía, y tras leerlos con fuerte voz grave, como si se tratara de las letras de un gran poeta, concluía *“sigue así, algún día escribirás algo.”* Un buen día me obligó a presentarme a un concurso de ensayos filosóficos con tema abierto. Cómo era muy difícil rehusar sus proposiciones, me presenté. Este fue mi primer contacto con la filosofía. Ahí descubrí, para mi sorpresa, que había temerarios pensadores que se habían atrevido a enjuiciar con seriedad y razón los fundamentos del mundo. Un compañero de clase, José, y yo quedamos finalistas. El premio consistía en ir a la Asamblea Regional de Cartagena a

escuchar a un filósofo *de verdad* y recibir un lote de libros. Recuerdo aquellas horas en la butaca frente a la persona que presentaba apasionadamente su último libro: *“Los latidos de la ciudad”*. Yo por entonces nunca había escuchado hablar con tanta soltura, belleza y coherencia, sentía que sus palabras abrían mi mente a mundos desconocidos y resultados inesperados. Sólo sé que hubo un momento a lo largo de su discurso que mi entusiasmo fue tal que me dije en secreto: *Yo quiero ser como él*. No sabía de dónde venía ese hombre ni a qué se dedicaba, pero mi futuro estaba decidido, sabía lo que iba a hacer cuando terminara bachillerato. Pronto ingresé en la facultad de filosofía de Murcia entre valientes, que a sabiendas de que el gobierno pretendía quitar la filosofía como disciplina y arrancarla del currículum de bachillerato, habíamos decidido dedicar nuestros jóvenes años al saber que con seguridad nos conduciría a la penuria económica. Por entonces yo no sabía que por aquellos pasillos llenos de pedagogos y psicólogos, entre otros, donde los filósofos apenas se dejaban asomar, deambulaba como todo pensador, perdido en un mundo que sabe desconocido, José Luis Villacañas, el autor de *“Los latidos de la ciudad”*. A él le debo no sólo mi vocación filosófica sino la oportunidad de ejercerla, pues cuando terminé la carrera, apenas había empezado a sufrir la desolación de la escasez económica que acompaña a todo intelectual, cuando me extendió su generosa mano y me rodeó de tantos amigos. José Luis no estaba solo, tenía un grupo de investigación de pensamiento político hispánico, vinculado a una biblioteca virtual llamada *“Biblioteca Saavedra fajardo de pensamiento político hispánico”* Un grupo muy cohesionado con una metodología clara que Kosseleck su maestro definió muy bien. Esta tesis es el resultado de los estudios realizados dentro de esta comunidad investigadora, de tantos y tantos seminarios, de tantos congresos dentro y fuera de España. Sin Antonio Rivera y Alfonso Galindo, pensadores a los que admiro y tengo como maestros, y sin otros compañeros como Miguel Ángel Andujar, Domingo, David Soto, Jose Luis

Egío y Víctor Egío, Belen Rosa de Gea, el presente trabajo no hubiera sido posible.

Incurriría en una grave falta si no le dirigiera un breve agradecimiento a Juan José Tovar, un gran amigo e intelectual. Nos conocimos en unas conferencias del Escorial junto a nuestro amigo y artista Nacho. Los tres emprendimos juntos un camino hacia el saber y desde entonces nuestros coloquios filosóficos no han cesado, hasta el punto que muchas de las ideas recogidas aquí son el fruto del diálogo socrático desinteresado. Para terminar querría agradecer a mis hermanos Jose Miguel, Encarna María, Judith, Sara, Nohemí, Josué, Victoria y Elías, la paciencia que han tenido conmigo cuando, angustiada, les contaba mis dudas y mis dificultades para abordar el presente trabajo. Y por último es para mí un deber y honor agradecerle a David Gento del Amo compañero de clase, amigo, filósofo y esposo, su compañía y apoyo en el duro y oscuro esfuerzo intelectual, nada valorado en nuestros días.

INTRODUCCIÓN

La tesis *Moisés y la política moderna* es el fruto de la dedicación exclusiva al estudio y a la investigación de la presente doctoranda, María Rosario Serrano García; a lo largo de un periodo de cuarenta y ocho meses, durante el cual he sido beneficiaria de una beca de investigación, concedida por el Ministerio de ciencia e innovación. También es el resultado de la labor incansable del grupo de excelencia de la Universidad de Murcia "*La filosofía y los procesos socio-históricos contemporáneos*". Así como de la ardua tarea del director de esta tesis, José Luis Villacañas Berlanga, sin el cual este trabajo no hubiera sido posible.

1. El tema y relevancia de la tesis.

La tesis comprende una serie de lecturas y análisis sobre diversos estudiosos de la figura histórica o mítica de Moisés. El fenómeno inédito de Moisés en el monte Sinaí ha sido analizado por teólogos y filósofos. Este trabajo intenta mostrar cómo no encontramos interpretación alguna sobre Moisés (realizada entre la Edad Media y la época moderna) exenta o desprovista de disertaciones políticas. Analizar los hechos acaecidos en el monte Sinaí se convirtió para muchos audaces pensadores en una cuestión política. Los fundamentos teóricos de la democracia dependieron de la creatividad de un filósofo, Spinoza, para recrear los hechos acaecidos en el monte Sinaí. El poder del gran imperio se sostenía sobre la imagen de un Moisés, profeta de inspiración divina y de poder incuestionable. Un Moisés soberano por gracia

del gran Dios, ordenador del universo, se retira de la imaginería teológica-política para ser reemplazado por un Moisés que se apoya en el báculo de las Escrituras. Con las nuevas interpretaciones aparecen nuevas formas de concebir el poder. O lo que es lo mismo, las nuevas formas de concebir el poder aparecen a la par que se recrean nuevas imágenes míticas.

Lo que más atractivo me ha resultado de este trabajo es la hermenéutica desde el que se efectúa el estudio. Se trata de una hermenéutica de la hermenéutica. Maimónides, Calvino, Spinoza, entre otros, realizando una hermenéutica de los hechos acaecidos en el monte Sinaí, explican la crisis política a la que se enfrentan y recrean posibles nuevos espacios de organización política. Y nosotros, mediante este trabajo, hacemos hermenéutica de esa hermenéutica, o lo que es lo mismo interpretación de aquellas interpretaciones. Gracias a este estudio histórico conceptual no sólo hacemos nosotros hermenéutica, sino que presenciamos el gran milagro del mundo histórico, que muestra cómo un nuevo ojo que mira puede engendrar una realidad totalmente diferente. Un mismo hecho: *los sucesos acaecidos en el monte Sinaí*, dan lugar a múltiples interpretaciones, y con cada interpretación nace un nuevo mundo de posibilidades, que intenta abrirse paso entre muchas propuestas para llegar a hacerse realidad.

Por tanto, en este trabajo, nos vamos a mover en tres planos. El primero, la interpretación de los hechos acaecidos en el monte Sinaí que propone cada autor. El segundo, la motivación o la explicación de porqué ese autor ve los acontecimientos del monte Sinaí de ese modo y no otro, cuál es la intención que subyace a cada interpretación. Una interpretación que se ubica en un universo psicosocial y, sobre todo, en una época y una sociedad que se enfrenta a problemas y desafíos políticos diferentes. La tercera, cómo esas interpretaciones recrean nuevas imágenes, dotadas de carga política, que pretenden establecer nuevas relaciones de dominio y poder.

Debido a que la tesis se mueve en tres planos de comprensión diferentes, responde a tres exigencias teóricas diferentes. La primera respecto a la génesis y comprensión de los conceptos políticos modernos. Más concretamente, al problema de si podemos comprender los conceptos políticos modernos al margen del proceso de la secularización. El segundo se pregunta por cuáles son los fundamentos teóricos de la democracia moderna, a partir del estudio del TTP de Spinoza. El tercero se plantea si podemos hablar de la construcción de un sujeto afín a la democracia que esté vacunado contra el dominio imperial. Lo complejo de esta tesis es que no vamos a intentar comprender cuales son los fundamentos teóricos de la democracia moderna analizando los conceptos políticos del TTP spinoziano, sino analizando qué clase de Moisés defendía Spinoza, y analizando su explicación acerca de cómo Moisés adquirió el poder a pesar de no ser el sucesor legítimo de Abraham; qué soberanía detentaba Moisés, para así lograr se obedecido. Y todo este estudio lo vamos a realizar en relación a la tradición teológica política que le precedió: ¿Hunde la interpretación de Spinoza sus raíces en alguna tradición? Si es así, como creemos, se trata de reconstruir esa tradición que le da sentido a la inédita interpretación de Spinoza sobre Moisés. De esta manera, vemos cómo la construcción de los tipos de organización de las sociedades surge a la par y en relación a cómo las comunidades se autocomprenden así mismas. Explicar los sucesos del monte Sinaí se trataba para muchos autores de un esfuerzo más político que teológico, pues detrás de los sucesos del monte Sinaí se escondía la mejor explicación del origen de la comunidad, y se mostraba cuál es el proceso por el que una multitud se agrupa en torno a una figura carismática y le promete obediencia. Y esta explicación, o esta dotación de sentido, sólo puede dársela el hombre de cada época así mismo. La historia y la Escritura son las mismas, pero no el ojo que las mira. Y el sentido de las mismas pertenece al ojo, y no a ellas.

2. Los tres planos de estudio y análisis de la tesis.

2.1. Entender los conceptos modernos más allá del paradigma de la secularización.

Koselleck en *“Aceleración, prognosis y secularización”*¹ propone un análisis histórico de estos dos conceptos políticos fundamentales para concretar nuestra experiencia del tiempo histórico. Observa que los conceptos políticos en los últimos tiempos han experimentado un cambio semántico debido a su vinculación con una experiencia de la aceleración temporal y se pregunta si esta aceleración tiene que ver con el acortamiento del tiempo apocalíptico prometido en la Escritura. La aceleración temporal cobra vital importancia en un mundo cuyas nociones de historia y de tiempo histórico son la última instancia de fundamentación de los planes políticos y de la organización social, la piedra de toque de su realización.

La aceleración acaece como necesidad histórica cuando se reemplaza la doctrina de los dos mundos, propia del universo cristiano, como último título de legitimación del obrar político desde el arquetipo celestial, por la noción de historia que prevé un estado de perfección futura de la humanidad en el ámbito inmanente. Por lo tanto, la aceleración tiene mucho que ver con la secularización, en cuanto proceso jurídico político que ha inducido un desplazamiento del orden sagrado y un reemplazamiento de dicho orden por el estado secular. Podemos describir este desplazamiento y reemplazamiento como el que va de la escatología a la utopía futurista². Comprender la

¹ Reinhart KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción, introducción y notas de Faustino Oncina Coves, Pre-Textos, Valencia, 2003.

² Koselleck se refiere a ese «desplazamiento» y «reemplazamiento» del orden sagrado por el orden mundano, tratado fundamentalmente por Schmitt y Karl Lowith, defensores de una continuidad sustancial entre la Edad Media y Edad Moderna, mediante la trasposición o sustitución de los contenidos teológicos por contenidos políticos. Véase Karl LOWITH, *“El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del S.XX, Barcelona”*, Herder, 1997, p. 320: «Los padres de la Iglesia desarrollaron a partir de la profecía judía y de la escatología cristiana una

aceleración de los tiempos modernos, por tanto, es comprender el fenómeno de la secularización. Koselleck nos brinda en el libro citado dos posibles respuestas al fenómeno de la secularización:

«En primer lugar, “secularización” puede significar la negación del origen cristiano, el desbancamiento de la doctrina de los dos reinos, la renuncia por principio a esa doctrina. En segundo lugar, “secularización” puede significar que las problemáticas y las experiencias cristianas –más concretamente, los contenidos de la fe cristiana- continúan siendo un

teología de la historia que va desde la creación hasta el juicio final y la salvación; el hombre moderno postcristiano ideó una filosofía de la historia que secularizó el principio teológico de la historia de la salvación, que pasó a ser el cumplimiento terrenal de su sentido (...) El descubrimiento del mundo histórico y de la existencia histórica, cuyo sentido se sitúa en el futuro, no es el resultado de una comprensión filosófica, sino el producto de una expectativa esperanzada referida inicialmente a la llegada del reino de Dios y finalmente a un futuro reino del ser humano (...) No sólo están escatológicamente motivadas para el futuro las filosofías de progreso radicalmente mundanas como las de Condorcet, Saint-Simon, Comte y Marx, sino también, y no menos, las filosofías que invierten el progreso y plantean teorías de la decadencia, entre las cuales el fatalismo actual respecto al progreso ocupa una posición intermedia».

El Teorema de la Secularización de Karl Lowith, expuesto tanto en su libro *“El hombre en el centro de la historia,”* como en sus otras dos obras relevantes (*Historia del mundo y salvación: Los presupuestos teológicos de la Historia de la Filosofía*, Katz, Buenos Aires, 2007; y *“El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia”*, Aguilar, Madrid, 1973), puede ser considerado como el Segundo Teorema de la Secularización después del Teorema de la Secularización de Carl SCHMITT, recogido en su obra *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000, p.32 (donde explica la soberanía como una secularización de la «*potestas absoluta dei*»), y en su libro *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, pp.125 (donde explica la transferencia de lo sagrado al ámbito privado).

El Teorema de Karl Lowith ha sido duramente criticado por Hans BLUMENBERG en *“La legitimación de la Edad Moderna”*, Valencia, Pre-textos, 2008, pp.12-120. Blumenberg en estas páginas muestra la discontinuidad existente entre los tiempos antiguos y los modernos. Para el estudioso, en la modernidad no presenciamos ninguna metamorfosis de la providencia y escatología bíblica, sino fuentes racionales, sobre todo en los avances científicos o éxitos logrados en el ámbito de la ciencia y técnica, para satisfacer las necesidades humanas. Prueba de ello es la incompatibilidad sustancial entre la escatología y la teoría del progreso. La expectativa de un final feliz, el de la libertad absoluta del hombre, no constituye una metamorfosis de la escatología, ya que en ésta, el temor al juicio final, a la consumación de los tiempos, se impone sobre la esperanza. La idea de un futuro temporal mejor, que ésta en el corazón del progreso, resulta extraño al cristianismo, para el que el paraíso no ha sido jamás atrayente, sino sólo lo ha aceptado como contrario al infierno. Sobre la controversia entre Hans Blumenberg y Karl Lowith consúltese «N. Alonso, ROBERTO, “Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Lowith a propósito de la filosofía de la historia”, Bajopalabra. Revista de filosofía, II Época, Nº7, (2012): 315-324»; O, también, «Antonio RIVERA “La secularización después de Blumenberg”, Res publica, 11-12, 2003, pp. 95-142.

presupuesto implícito para poder pensar y conocer en general la mundanización».³

Esta alternativa analítica no sólo es la que guía la reflexión de todo el libro de Koselleck sino también la dicotomía a la que está sometida la presente tesis y que se refleja en el título: *Moisés en la política moderna*. Moisés hace referencia a una antigua teología del poder, a una antigua forma de concebir el poder y de legitimarlo desde las Sagradas Escrituras. Moisés hace referencia en última instancia a una teología que es desplazada en la modernidad y reemplazada por conceptos puramente seculares. La pregunta que surge es qué relación tiene Moisés, y esta antigua teología del poder, con la modernidad. Pues bien, el título «*Moisés en la política moderna*» quiere replantear las preguntas que lanza el mismo Koselleck en su libro, tras el subtítulo “La transformación del acortamiento del tiempo apocalíptico”:

¿Tiene algo que ver la aceleración moderna con la herencia cristiana, sin la cual nuestra modernidad no puede ser entendida? O formulado más rigurosamente: ¿se puede explicar la incontrovertible experiencia de la aceleración moderna sólo a partir de su origen cristiano? O, todavía más precisamente: ¿es la aceleración moderna el producto de una mundanización que no es posible pensar sin el concepto antónimo del cielo y la eternidad?⁴

El quid de la cuestión es si, cuando los conceptos teológicos fueron desplazados fuera del mundo social y político, dejaron un gran espacio en blanco que se *reocupó*—como propondrá Blumenberg— con categorías específicamente mundanas y seculares, o si por el contrario dejaron una huella sobre la que se conformaron las nuevas categorías seculares. En otras palabras si el nuevo poder seguía portando las mismas características del antiguo poder, sólo que bajo otra forma. Con el fin de dilucidar si existe esta dependencia

³KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, p.47-48

⁴Ibidem

parcial de los nuevos conceptos políticos y los antiguos conceptos teológicos, Koselleck analiza si la aceleración causante del actual desarrollo de nuestra civilización, que muy bien describe el ingeniero eléctrico y empresario Werner von Siemens, guarda una cierta dependencia o correspondencia con el acortamiento del tiempo apocalíptico. Es decir hasta qué punto la *aceleración* del progreso reemplaza al *acortamiento* apocalíptico y hasta qué punto la *aceleración* ocupa simplemente el lugar de *aquel* o se adecua a límites y parámetros del propio *acortamiento* temporal del Apocalipsis.

Veamos el análisis de Koselleck hacia donde nos conduce. Las características asociadas al acortamiento del tiempo apocalíptico son:

1) “El acortamiento del tiempo es un signo premonitorio de la redención del mundo. Subjetivamente detrás de tal representación se escondía la expectativa de los creyentes de ver acortado el tiempo para poder tomar parte lo más rápidamente posible de la salvación”⁵

2) La aceleración de los tiempos en un signo premonitorio de un tipo de redención inmanente del mundo: el progreso. Subjetivamente, detrás de tal representación se esconde la expectativa de los hombres de ver acelerado el tiempo para poder dominar y alcanzar lo más rápidamente las técnicas e instrumentos científicos que le llevarán a la anhelada confortabilidad y paz mundana, teniendo el control sobre las enfermedades y posibles sufrimientos, sobre todo aquello que se presentó como estructura de la necesidad. Ambas argumentaciones son formalmente iguales –escribe Koselleck- pero

“¿en qué se diferencia el acortamiento del tiempo en el horizonte escatológico del juicio universal de la aceleración en el horizonte del progreso?”⁶.

Por un lado, -argumenta nuestro teórico de los conceptos políticos-

⁵ KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, p.49

⁶KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*,p.54

“ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca el progreso. Se trata de un lento camino del sujeto de la acción. Por otro, ya no es el tiempo mismo el que es privado de su regularidad natural, y, por tanto, acertado, sino que es más bien el hombre quien se sirve del siempre uniforme tiempo de la naturaleza para medir cronológicamente los progresos impulsados por él. La aceleración esperada o confirmada de los progresos es calculada en un tiempo en sí mismo uniforme –en oposición al acertamiento del tiempo, del que Dios dispone⁷.

Ambas representaciones aceleración y acertamiento tienen algo en común: “la determinación de una teología, de un telos que debe ser alcanzado cada vez más deprisa.” Pero también se diferencian cualitativamente en que en la representación de la aceleración, “el fin no se acerca más rápidamente, sino que, en comparación con los lentos progresos de los siglos pasados, los actuales avances se producen a un ritmo *cada vez más veloz*.”⁸ Por lo que al fin Koselleck tiene que concluir que la «*aceleración*» es mucho más que la mera secularización del «*acertamiento*»:

“Por mucho que las expectativas de salvación bajo el ropaje de esperanzas milenaristas puedan ser traspasadas también al nuevo concepto de aceleración, el núcleo de experiencia que invocaban las nuevas expectativas ya no era deducible del Apocalipsis ni determinado por el juicio final. Más bien la historia del mundo misma se convirtió, en palabras de Schiller, en el tribunal del mundo.”⁹

El presente trabajo pretende explorar ese camino por el cual el concepto político de soberanía reocupa el lugar del concepto teológico encarnado en la figura de Moisés. La dicotomía que surge entre estos dos conceptos es la misma dicotomía que existe entre el concepto de aceleración y el de acertamiento. Se podría hablar de una secularización implícita en el concepto de soberano, y sin

⁷KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, p.54

⁸KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, p.54

⁹ KOSELLECK, *Aceleración prognosis y secularización*, p.54-55

embargo la soberanía no se adapta a los límites espacio-temporales del concepto teológico del que procede, sino que una vez que reocupa el terreno de la antigua teología del poder, impone sus normas. En este trabajo queremos mostrar la génesis del concepto moderno de soberanía sin dejar de mostrar la supremacía y la productividad que mantiene dicho concepto respecto a su génesis y respecto a sus primeras manifestaciones en la Edad Moderna. Tal y como muestra Koselleck, cuando los conceptos políticos modernos desplazan y reocupan el espacio sagrado, se emancipan de la teología, y tras conquistar el espacio público y social, imponen sus propias normas.

2.2. Los fundamentos teóricos de la democracia y la construcción de un sujeto afín a las estructuras democráticas, y reacio al dominio imperial.

La tesis, partiendo de estudios como los de Schmitt o Blumenberg, persigue demostrar que existe una relación, pero no una total identificación, entre conceptos teológicos tales como los que se desprenden del análisis de la figura de Moisés y los conceptos políticos modernos. No sería por tanto tan relevante la transferencia de contenidos de los conceptos metafísicos tales como los de “potencia absoluta Dei” al campo de los conceptos políticos. El análisis histórico conceptual de los conceptos teológicos implícitos en la figura de “Moisés”, término utilizado por los escritores definidores de la modernidad política, nos permite defender que la democracia moderna implica una crítica a la antigua teología del poder sin la cual no sólo no puede explicarse, sino que tampoco puede sostenerse. Tendríamos así un proceso de transferencia que no funda la forma soberana de representación política, tal y como Schmitt la vio encarnada en la figura del Leviatán, sino que funda más bien la forma democrática de poder. El pensamiento judío, que Schmitt lo entendió como

completamente incapaz de fundar la forma Estado¹⁰, lejos de presentar esta improductividad negativa y nihilista, sería decisivo para sostener otra forma de Estado, el que se levanta sobre una legitimidad democrática.

El Moisés de Spinoza remite a un universo semita forjado desde el marranismo, desde la experiencia de la exclusión del gran Imperio hispano¹¹. La lectura del *Tratado teológico político* de Spinoza nos obliga a rastrear el origen de la conceptualidad del poder sobre la que se levanta la apuesta por la política democrática. Esta tesis defiende que existe un camino de gestación de la política democrática desde Ib Arabi hasta Spinoza que también pasa por los reformadores entre los que destacamos a Calvino¹². Lo que tienen en común los autores reformistas estudiados en la presente tesis es su rechazo del poder imperial que había retornado con pretensiones universales bajo la figura de Carlos V¹³. Para estos autores la misión de Moisés consistió en constituir una comunidad política que se opusiera al imperio egipcio y no sólo se erigiera como entidad política independiente, sino como entidad política diferente. Los horrores de Egipto debían ser razón suficiente como para emprender un programa político alternativo al imperial.

Spinoza se diferencia de otros autores como Ibn Arabi, Averroes, Maquiavelo, Bodino, Calvino o Savonarola, precisamente en su manera de entender la específica relación entre la teología y el poder, y entre ambas con el dominio imperial. Si Calvino encontró la fuerza del poder imperial en la teología, fuente de la que emanan todos los dogmas, y propuso el *pneuma*, como

¹⁰Carl SCHMITT, *“El leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes,”* Comares, Granada, 2004.

¹¹ Gabriel ALBIAC, *“La sinagoga vacía: un estudio sobre las fuentes marranas del spinosismo,”* Tecnos, Madrid, 2013.

¹²Antonio RIVERA, *Republicanismo calvinista*, Res Publica, Murcia, 1999.

¹³José Luis VILLACANÑAS, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Almulzara, Córdoba, 2008.

el dispositivo más acertado para acabar con el dominio clerical, y por tanto con los fundamentos teóricos del viejo Imperio. Spinoza, en cambio, encontró dicha fuerza en la memoria colectiva de los pueblos. La memoria de la comunidad social, a diferencia de la teología, no puede ser contenida bajo ningún dogma, ni tampoco puede ser controlada por ninguna autoridad. La teología y el poder están íntimamente unidos como la ley y la autoridad. La teología necesita del poder para autoafirmarse como ciencia, como la ley necesita de la autoridad para autoafirmarse como verdadera e inviolable.

La quimera del dios-persona –según el holandés– constituye la trasposición delirante de un orden imaginario frente al temor que suscita el poderío de las causas exteriores. Este orden imaginario se convierte en teología o ciencia cuando los cuadros clericales hacen de él un orden inmutable e inviolable, fundamento del dominio imperial. Frente a la teología, sierva del dominio imperial de Carlos V, Spinoza propone la memoria.

La memoria colectiva, en cambio, tiene que ver con la liberación de los deseos y pulsiones reprimidas por la sociedad, que tras pasar al subconsciente social, emergen bajo formas imaginables e irracionales. Estas formas descontroladas o locas, que se crean al margen de la razón pura y los imperativos categóricos, son precisamente las formas que permiten el equilibrio psicosocial y la salud pública. La memoria, por tanto, se opone a la teología, en cuanto ésta última toma la forma de imperativo categórico indemostrable pero necesario, mientras que la memoria se presenta como una herencia comunitaria capaz de recrear nuevos espacios. De alguna manera la presencia viva de la memoria en el medio psicosocial delata la verdadera naturaleza de la ley, su contingencia y su carácter caprichoso y aleatorio.

La memoria según Spinoza, sin embargo, a nuestro parecer, no se expresaría en términos de Negri¹⁴, como mero producto de la imaginación, sino que está estrechamente unida a la realidad, por medio de la experiencia. La memoria de los pueblos, a la que se refiere el holandés, si bien se expresa bajo formas imaginales, como muy bien explica Negri en sus estudios, sin embargo no pertenece al ámbito de la fantasía sino al recuerdo, que guarda una estrecha relación con la realidad.

Lo que de alguna manera expresa Spinoza en su *Tratado Teológico Político*, a nuestro modo de ver, es que la tradición oral como memoria de los pueblos, es una fuerza capaz de romper el dogmatismo de la ley muerta, sierva del dominio imperial. El dispositivo más acertado para acabar con el poder imperial, según Spinoza, no es el *pneuma* paulino que propone Calvino, que al fin y al cabo es una fuerza individual, una autoafirmación del yo y una legitimación del ser individual, por encima de la fuerza impositiva de la ley imperial. Sino que el holandés frente a ésta fuerza pneumática, individual o narcisista, que disgrega el corpus político imperial, para volverlo a unir bajo un sistema de pactos y acuerdos múltiples.¹⁵ Frente a este *pneuma* o espíritu, Spinoza, propone otra fuerza que no es individual sino comunitaria, y que emerge de las pulsiones más fuertes y profundas de la sociedad, esas que al ser reprimidas surgen con más viveza bajo formas imaginales, y que fructifican y producen nuevos encuentros inesperados.

Podríamos entender estas formas imaginales de las que habla Spinoza, y que forman parte de la memoria de un pueblo, desde las categorías

¹⁴ Antonio NEGRI, *La anomalía salvaje*, ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza, Antrhopos, Barcelona, 1993; NEGRI, A; *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000.

¹⁵ Michael WALZER, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Traducido por Silvia Villegas, Katz Editores, Madrid, 2008.

freudianas¹⁶, como liberaciones del espíritu, que permiten entender olvidados traumas, sin los cuales no se puede dar una explicación racional a la conducta del individuo.

Quizás establecer un paralelismo entre la explicación de Freud¹⁷, y la de Spinoza, nos puede ayudar a entender mejor el carácter redentor de la memoria en el TTP, la cual se presenta como el verdadero nexo de unión entre un pasado y un futuro roto por el poder imperial. De alguna manera, para el holandés, la autoridad omniabarcante del poder rompe el pasado y el futuro del pueblo, en el mismo instante en que este poder impide que el pueblo se autocomprenda así mismo en relación a su pasado y pueda proyectarse en el futuro. El presente, de un pueblo deja de pertenecer a tal pueblo si no es el resultado de su libre elección ni expresión de sus deseos de satisfacción, y tampoco puede proyectarse sobre un futuro si no puede trazarlo con sus decisiones. El pueblo por tanto obtiene su redención a través de estas formas imaginales que explican un pasado de esclavitud, un presente llamado a redimirse, y un futuro de gloria que sólo le pertenece al pueblo mismo. Por tanto la memoria, es la forma en la que los pueblos no sólo se autocomprenden así mismos sino que se redimen. Por medio de la memoria, los pueblos vuelven a ser dueños de sí mismos y recuperan esa historia, condenada al olvido y desplazada por la historia de los

¹⁶Sigmund FREUD, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Alianza editorial, S. A, Madrid, 1981.

¹⁷ Freud escribe el 28 de Junio de 1931 una carta a *Lothar Bickel* en la que, después de admitir su dependencia absoluta de Spinoza, precisa que ha construido su hipótesis a partir del clima que aquel creó más que a partir del estudio de su obra. Esta carta ha sido recogida y estudiada por Hessing en uno de sus artículos titulados *Freud et Spinoza* (*Revue Philosophique*, Nº 2, 199, p.168) y por Diego Taitán en su libro *Spinoza. Tercer coloquio* (Editorial Brujas, Córdoba, Argentina, 2007, p.368) Ambos estudiosos citan el siguiente fragmento de la «*Carta a Lothar Bickel del 28 de Junio de 1931*», como prueba contundente de la deuda intelectual de Freud respecto a su predecesor Spinoza: «Admito de buen grado mi dependencia de la doctrina spinoziana. Nunca hubo razones para que mencionara expresamente su nombre, pues concebí mis hipótesis más a partir de la atmósfera creada por él que del estudio de su obra. Por lo demás, yo no buscaba una legitimación filosófica (...) Pienso que esforzándose en comprender a un filósofo uno se impregna inevitablemente de sus ideas y que, de este modo, se sucumbe a su guía de trabajo. Por eso, yo me he igualmente abstenido de estudiar a Nietzsche...»

vencedores (materializada en la teología), tal y como expresa Benjamin en sus tesis sobre la filosofía de la historia.¹⁸

El origen constitucional de un estado democrático, según Spinoza, sólo puede entenderse desde el diálogo interpersonal entre seres humanos que se entienden en relación a un pasado y un futuro. Las categorías espacio-temporales se convierten en las categorías propias de una comunidad que se auto-comprende como comunidad. Conceptos teológicos como *revelación* y *profecía*, con su temporalidad de pasado y de futuro, juegan por eso un papel muy importante a la hora de entender el horizonte de experiencia y expectativa en el que se mueve la democracia moderna. Mientras que autores como Maquiavelo sacrifican la expectativa en pro de la experiencia, y autores como Calvino sacrifican la experiencia en pro de la expectativa, Spinoza conserva ambas categorías espacio-temporales y sobre ellas levanta la actividad democrática. Entender que la filosofía política de Spinoza no se debe a la tradición reformada ni tampoco a la tradición helénica o romana y entender que se gesta frente y en oposición a la tradición ortodoxa es entender lo inédito del fenómeno democrático. Spinoza, superando su ascendencia judía, no rechaza sino las fuerzas imperiales que se hallan inmersas en el seno mismo de la comunidad judía, que mimetizan su destino y su fuerza desde representaciones imperiales. Y rechazando dichas fuerzas, sin renunciar a su origen, gesta una filosofía que es capaz de encontrar en el rechazo del padre y la autoafirmación

¹⁸Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la filosofía de la historia*, trad. Jesús Aguirre, 1973, Taurus, Madrid, p 1-9. Esta idea de la memoria como redención se desprende de la lectura global de sus tesis (Tesis I a la Tesis XVIII). En la Tesis I plantea el problema de la teología. La teología aparece bajo la metáfora de un enano, feo y jorobado. La teología es fea, pequeña e impresentable. Este enano jorobado maneja los hilos de un artilugio mecánico, muñeco trajeado a la turca y fumando en pipa, que juega al ajedrez. El artilugio es la filosofía, el materialismo histórico. El muñeco ganará la partida de ajedrez siempre y cuando someta al enano. Con esta metáfora Benjamin nos explica como la modernidad ha tenido que librar una verdadera batalla para lograr su espacio, frente a la teología, la cual no se deja ver pero pretende manejar todos los hilos de la vida social y política. En la Tesis II ya empieza a hablar de la necesidad de redimir el pasado. En la tesis VI habla de cómo la *Historia* deja al pasado sin redención porque la *Historia* es la historia de los vencedores, para redimir el pasado es necesario llamar a juicio a la *Memoria*.

del hijo la única forma de libertad humana. El rechazo del padre por parte del hijo no implica su anulación (ya que el hijo procede del padre) sino la destrucción de lo impositivo y autoritario que pueda encontrarse en el padre. De esta manera, Spinoza no rehusó utilizar las Escrituras de los padres para fundamentar el poder democrático, pero sí rompió con la tradición hermenéutica que impedía que dichas Escrituras gestaran nuevas imágenes, nuevas formas de poder.

Mientras Hobbes no supo ver en la dinámica democrática más que el caldo de cultivo de numerosas guerras civiles, Spinoza vio en dicha dinámica la posibilidad de la anhelada paz. Kant recogerá tanto el proyecto de Spinoza como el de Calvino y entenderá la anhelada paz como la consecución inevitable de un mundo que se mueve según una cierta dinámica productiva o económica (a través del concepto de *vocación* calvinista) y de una cierta dinámica hermenéutica capaz de producir futuros acordes con el presente y con el pasado (dinámica propia de la racionalidad democrática que propone Spinoza). Tanto la *vocación* calvinista como la *profecía* spinoziana son dos conceptos teológicos que critican directamente a la teología, ciencia de la que emanan, y abren una brecha entre ella, haciéndola insostenible. La *profecía* (de origen judío) viene a romper el sistema institucional que funda y conserva la teología. La *vocación* (de origen calvinista), en cambio, viene a romper con el grupo clerical teológico como productor de sentido relevante para la salvación. El carisma, que tiene en Moisés su principal representante, ocupa un lugar central en la democracia moderna en cuanto se relaciona con el universal y es reconocido por él. El carisma político es la manera precisa en cómo se concreta la unión de dos tradiciones, la profética y la vocacional. El carisma como concepto representa por tanto a ese sector heterodoxo judeo-reformista que seculariza la figura del legislador hasta hacerlo fundador de un pueblo. Un sector que rompe con la

forma en cómo el Imperio se materializa en una soberanía vicarial y exclusiva y en una ley muy específica, que no deja lugar a la libertad humana.

Entender cuáles son las categorías que definen el pensamiento democrático moderno es el objetivo último de esta tesis. Realizar un análisis histórico conceptual de las categorías halladas en el TTP de Spinoza es el objetivo menos elevado y más específico, pero decisivo en cuanto que sólo en ese texto encontramos definido este paradigma de forma clara. Descubrir cuáles de esas categorías que siguen determinando la democracia actual requeriría de un estudio mucho más profundo e implicaría no el sacrificio de una vida sino de muchas vidas dedicadas al diálogo con la verdad, que no es otro que el diálogo con el otro y con uno mismo.

3. Estructura de la tesis.

La tesis se divide en tres grandes apartados que se corresponden con tres grandes periodos. El primer apartado se centra en la época medieval, destacando a Maimónides e Ibn Arabi. El segundo apartado se centra en la época premoderna, destacando a Calvino, Bodino y Savonarola. El tercer apartado se centra en la época moderna con Spinoza y Hobbes. El último, que ya se abre a las conclusiones, ofrece una reflexión sobre cómo Kant recoge todo este legado.

En el primer periodo estudiamos las reflexiones que ofrecen tanto Maimónides como Ibn Arabi sobre Moisés. Veremos aquí como estos autores utilizan una hermenéutica específica alrededor de la figura de Moisés, mediante la cual reivindican una nueva figura soberana. El soberano debe poseer capacidad política antes que descender de una determinada casta. No podemos entender que un hombre haya sido elegido por Dios para gobernar –dirá Maimónides– sino posee una determinada complejión física e intelectual, una

específica actitud moral y una exquisita educación. Dios, a juicio de nuestro pensador, nunca elegiría a un hombre que careciera de tales dotes. Si Moisés – argumenta Maimónides– no hubiera sido formado según la ciencia egipcia, una de las más ricas de la época, y no hubiera poseído un gran sentido moral, y unas grandes dotes sociales, Dios nunca lo hubiera elegido. Ibn Arabi también señalará las dotes de Moisés como maestro. Desde pequeño –explicará el murciano– se le mostró a Moisés el mundo como imagen, y ese conocimiento fue el que le indujo a enseñar y conducir a otros. Ser soberano no era para Moisés –a juicio del murciano– una posibilidad, sino un imperativo moral. En esta primera etapa vemos que las reflexiones sobre Moisés más heterodoxas van a favor de reivindicar una soberanía inteligente, que permita no sólo la paz y la justicia, sino también la buena educación moral de los hombres hacia la verdadera ley. Sin embargo aún no se establece las bases para una crítica del imperialismo ni una reivindicación de políticas más democráticas. Las leyes dictadas por el Moisés legislador para estos autores son leyes eternas reveladas que no tienen historia, carecen de pasado y de futuro, no responden a las diferencias culturas y distintos humores de los pueblos, sino que son aplicables a todos los pueblos de la tierra. Son por tanto leyes universales atemporales. Esto le permite a Maimónides desarrollar su teoría sobre el mesianismo político, según el cual un día todos los pueblos de la tierra servirán al mismo Dios y no habrá divisiones ni fronteras entre ellos.

A lo largo de la tesis veremos cómo el poder faraónico, figura del poder imperial, se va a fortalecer con estos dos aliados. Por un lado, el legislador que adquiere la legitimación soberana mediante la especial elección de Dios. Por otro lado, unas leyes reveladas atemporales. Ambos aliados encuentran su fundamento en una lectura metafísica a-histórica de las Escrituras. El aporte de otras interpretaciones sobre la figura de Moisés, en las que el caudillo recibe su autoridad como legislador directamente del pueblo, y cuyas leyes responden a

una sabiduría popular, va a jugar por tanto un papel muy importante a la hora de desmembrar las bases teóricas del poder imperial. El estudio de Moisés como legislador carismático es, en el fondo, el estudio de cuáles son las nuevas formas de articulación entre la ley, la soberanía y el pueblo, que se ofrecen como alternativas al poder imperial. Para ello estudiaremos el papel fundamental que juegan las nuevas aportaciones sobre el conocimiento de la ley. La posibilidad de que el conocimiento de la ley no esté reservado sólo a los doctos es la clave de toda posibilidad de concebir un poder democrático. Entender que existe otra vía que la racional para llegar a la verdadera naturaleza de la ley es abrir un camino hacia la dignidad de la sabiduría popular. A lo largo del trabajo veremos cómo dominio imperial y dominio intelectual, representante soberano y expertos juristas, están muy relacionados. En el periodo que va de la Edad Media a la Edad Moderna experimentamos un cambio, pues se pasará desde la *dominación religiosa* del poder imperial tal y como es personificado por la figura del Papa, y gestionado a manos de teólogos, hasta la *dominación racional* del poder imperial por medio de exegetas del antiguo derecho romano o de la ley natural. A este paso contribuyen enormemente tanto Maimónides como Ibn Arabi. Pero de la Edad Premoderna a la Edad Moderna experimentamos otro cambio adicional, pues se pasa de la *dominación racional* del poder imperial a la crítica del propio poder imperial a manos de marranos heterodoxos o de reformados muy influidos por el judaísmo como Calvino. La razón metafísica como garante del poder imperial cae en el momento en que la propia razón se da cuenta de su historicidad. ¿Qué fue antes, la ley o el poder de Moisés? ¿Qué se creó antes, la comunidad hebrea o el poder de Moisés? De la mano de Calvino aparecen las primeras críticas a un poder que se autocomprende desde la a-historicidad. Las categorías espacio-temporales, sin las cuales ya no puede concebirse ni la soberanía ni la ley, obligan al poder temporal y a las leyes estatales a asirse a un territorio, a una tradición y a un tiempo concreto. Ya no se puede pensar una soberanía intemporal ni una ley universal.

En el segundo periodo estudiamos cómo surgen las primeras interpretaciones sobre un Moisés cuya soberanía ya no es la de los reyes medievales. Aparece el concepto de *cargode* la mano de las reflexiones calvinistas. El reinado de Moisés –según Calvino– no fue por mérito del caudillo, sino que se debió en gran parte a la sabiduría del pueblo hebreo. Frente a esta interpretación aparece la de Bodino que apuesta por un Moisés soberano absoluto terrenal, pero que obedece las leyes de la naturaleza y que gracias a esta sabia obediencia logra sobrevivir entre grandes naciones. El único límite del soberano –según Bodino– son las leyes de la naturaleza, las cuales se hacen respetar vengándose de los tiranos que intentan burlarlas. Tenemos a partir de Calvino y Bodino las pinceladas de lo que va a ser, por un lado, una soberanía democrática republicana, a través del concepto de cargo, y por otro lado, lo que va a sentar las bases para una soberanía absoluta, a través del concepto de poder ilimitado y representante de la ley natural. Calvino y Bodino así ofrecen dos ideas contrarias de fundación de la comunidad, desde la historia o desde la naturaleza. En medio de ambas apuestas se expondrá la de Savonarola, el Moisés profeta, que legitima un poder revolucionario y desestabilizador del sistema. O el Moisés de Maquiavelo que se presentará como un Moisés político y profundamente republicano. Aparecen así las primeras apuestas anti-imperialistas.

La tercera parte analiza las interpretaciones de Moisés aportadas por Spinoza y Hobbes. Interpretaciones que intentarán perfilar un nuevo poder no imperial como es el democrático de Spinoza que será capaz de hacer frente al absolutismo de Hobbes, cuyo Leviatán, como sabemos, violará la división de poderes en las que Spinoza verá lo más propio de la constitución de Moisés.

La lucha contra la dominación imperialista no fue sólo una batalla teológico política que propuso una nueva soberanía, sino que implicó una nueva forma de concebir la creación de la ley y la imposición de las penas

impuestas. Este trabajo muestra cómo, cuando la ley deja de ser creada por el legislador soberano y empieza a crearse en medio del universo psicosocial, en ese preciso instante los fundamentos del imperio se desmoronan. Entonces la dominación racional universal del poder imperial abre la puerta a otro tipo de dominación que no se legitima desde una razón metafísica intemporal o natural, sino desde una racionalidad histórica. En este preciso momento la experiencia de los pueblos se vuelve crucial y la política pasa a ser un acto o un acontecimiento histórico. Cada pueblo, cada generación tiene que participar en el acto político. La consolidación de las bases de un poder democrático y republicano se produce a la par que se sacrifica la clase intelectual clero de expertos juristas como líder corporativo. Aparece una cierta desconfianza hacia la clase intelectual, que siempre es sospechosa de querer dominar o subyugar a los otros. El nuevo líder carismático o legislador no debe ser un intelectual, sino uno del pueblo que haya participado en las miserias y contrariedades de la vida cotidiana, alguien que pueda representar a la clase desfavorecida y sufriente. La emergencia del poder democrático surge en detrimento de la elite intelectual y a favor de una burguesía, ligada de alguna manera a la ley del mercado y de la actividad profesional. A partir de ese momento, la educación debe ser tal que lime las diferencias intelectuales entre las distintas clases sociales y la política debe fortalecer una economía del bienestar social.

El problema surge cuando este legislador carismático deja de representar a una comunidad y empieza a representar a distintos grupos de poder, y según su procedencia, simpatiza más con un sector de la sociedad o con otro. La crisis monárquica comenzó cuando la labor de los monarcas empezó a ser mal vista en su aislamiento, y lo mismo ocurrió con la crisis de los estados soberanos patrimoniales y burocratizados. Ahora presenciamos la crisis del poder democrático, cuando el legislador carismático ha dejado de proporcionar confianza. Hoy presenciamos que la lucha anti-imperial ha

retrocedido frente a otro tipo de dominio imperial, el económico. En el núcleo argumental de la tesis veremos cómo la fuerza legisladora de la ley democrática, concebida según las categorías espacio-temporales, cesa a la par que aparece la desconfianza hacia el sentido moral del ser humano. Hobbes, con su apuesta por el hombre caído y su desconfianza hacia los verdaderos sentimientos del hombre, interrumpe toda posibilidad de construcción de una ley que no parta de los intereses individuales. La ley como creación de la comunidad, una comunidad que ha crecido y padecido junta, imprescindible para la comprensión del Estado democrático spinoziano, aparece entonces como un imposible. La comunidad convertida en individuos atomizados no tiene fuerza para actuar, y sólo puede dejarse dominar por un poder que dice ser democrático, pero que no cuenta con la fe ciudadana. El porqué se han consolidado las distintas democracias estatales sobre una *multitudo* conformada por individuos aislados, y no sobre una comunidad que tiene entidad por sí sola al margen del poder, es algo que habría que plantearse seriamente. Lo cierto es que la crisis política actual descansa en una profunda decepción del ser humano, y que cualquier grupo de ciudadanos que se manifiesta contra el poder, se contempla como una amenaza no sólo por parte del poder, sino por el resto de ciudadanos, que no ven en ellos más que un grupo con unos intereses muy particulares, que quieren gobernar para y por ellos. La desestabilización del propio poder, aunque sea corrupto, no es percibida como una esperanza de renovación, sino que se percibe con temor, porque el nuevo poder se prevé que sea tan autocomplaciente y excluyente como el anterior.

La desconfianza hacia el ser humano, que parte de la antropología reformada y pesimista del hombre caído, no sólo le gana el terreno a la antropología positiva de Spinoza, sino que la propia ley en las democracias actuales no responde a los parámetros de la democracia spinoziana, sino en el fondo a la de los Estados absolutistas, como el de Hobbes. El universo de

experiencia y expectativa que da sentido a la ley democrática de Spinoza se va a ver reemplazado por un universo de mera expectativa, una expectativa que se produce desde el poder como una concesión fruto de la legitimidad técnica del mismo. El proyecto republicano democrático, donde la expectativa siempre se funda en la *caritas*, la orientación que hace crecer los bienes de consumo para que éstos puedan ser distribuidos y compartidos sin penurias, aparece frustrado en un mundo donde las diferencias entre pobres y ricos se acrecientan.

4. Metodología.

Estamos ante una investigación de naturaleza compleja. La labor principal ha consistido en hacerse con los procesos socio-históricos de naturaleza política, y centrados en las luchas de poder de la época moderna, tema que constituye el eje principal de la tesis. Esta primera dimensión exige acreditarse en la investigación histórica y filológica de la zona central del siglo XII, la dificultad de los imperios ibéricos, su morfología, la relación con las Provincias Unidas, las relaciones entre los judíos ibéricos y holandeses, etcétera.

El juego de categorías de la época moderna, centradas sobre todo en el análisis de la figura de Moisés, lo hemos desplegado desde una perspectiva histórico-conceptual, que nos ha permitido retroceder a la época medieval y avanzar hasta la época post-moderna. Aquí he tenido muy presentes las investigaciones de Duso, Chingola, Rivera, Kervegan, García Pastor, Galindo, en el número 1 de la *Revista Res Publica* y en ulteriores intervenciones del grupo hispano-italiano que trabaja desde hace tiempo en esta línea. La historia conceptual, como metodología científica, nos permite desvelar el dispositivo categorial específico de la filosofía política moderna, frente a los que constituye bien el cosmos de la primera modernidad o bien del mundo mental medieval.

Por último esta investigación tiene también una parte centrada en la estricta investigación filosófica, con el fin de intentar sacar a la luz el sentido de los elementos centrales de la filosofía de Spinoza dentro de su proyecto político y crítico. Este proyecto tiene que ver con la construcción de un sujeto afín y necesario para la formación de una sociedad democrática no individualista y capaz de organizar un poder constitucional adecuado. Con ello se reconstruiría un argumento filosófico complejo, definitorio de la modernidad y anclado en una serie de supuestos históricos concretos.

PARTE I

Antecedentes de Moisés en la política moderna

MOISÉS EN LA EDAD MEDIA

Tomando como objeto de estudio las obras de Maimónides, sobre todo *Guía de Perplejos*¹⁹, y de Averroes, sobre todo *Compendio de metafísica*²⁰, así como las obras de Avempace²¹, podemos defender que **Moisés** en los escritos de la época medieval responde al ideal de filósofo rey de Platón, pero con una variante: sobre él descansa una especial elección divina y una promesa de redención universal. Podríamos decir que Moisés es una figura judaica helenizada en cuanto se comprende desde el reducto de las dos culturas bajo las que ha sido comprendida y que son recogidas en la Edad Media. Esto quiere decir que es un hombre que alcanza la verdad mediante la ascesis y el desarrollo intelectual al modo platónico, y que tiene un deber con la humanidad al modo profético. Pero este deber no se lo impone su *daimon*, sino que lo envía Dios mismo, el Dios judío, el Uno que se muestra. Sin embargo, la elección divina viene precedida por el favor de las fuerzas naturales. Precisamente porque ha sido agraciado por la naturaleza y sus causas, Dios lo prefiere de entre los demás. Moisés ya no es sólo un filósofo dotado del poder de conducir

¹⁹ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Ed. David Gonzalo Maeso, Editora nacional, Madrid, 1983.

MAIMÓNIDES, *Tratado de los artículos de la ley divina*, trad. David Cohen de Lara, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1991.

²⁰ AVERROES, *Compendio de Metafísica*, trad. Carlos Quirós Rodríguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Pozas, 1919.

AVERROES, *Exposición de la República de Platón*, Trad. Miguel Cruz Hernandez, Tecnos, Madrid, 1986.

²¹ AVEMPACE, *Libro de la generación y corrupción*, Ed. Josep Puig Montada, CSIC, Madrid, 1995.

a los súbditos hacia la virtud política, sino que es un profeta, un enviado. Únicamente este profeta, por la complexión física de la que le han dotado los astros (influencia aristotélica), la educación moral e intelectual (influencia platónica) y la elección divina²² (influencia judía) estaba en condiciones de implantar un régimen justo y feliz.²³Podríamos quizás añadir una nueva característica fundamental, pero esta vez de influencia árabe; a saber, el rechazo mostrado por Moisés hacia los placeres corporales²⁴ como señal de la unión de su intelecto particular con el intelecto agente universal, sin mediación ninguna. Así se hallaba Moisés contemplando la totalidad como si el mismo fuera el Uno y, olvidándose de su individualidad, sólo se preocupaba del bien común. Esta última característica, *la necesaria unión con el intelecto agente universal*, la tenemos desarrollada en las obras filosóficas y políticas de Abū Naṣr Muḥammad ibn al-Faraj al-Fārābī[en adelante Al-Farabi], en el libro de la políticapítulo Uno:

El que es gobernante primero de manera absoluta no necesita para nada de hombre alguno que le gobierne, sino que a él ya se le han realizado en acto las ciencias y los conocimientos y no tiene

²² “Nosotros creemos que quien sea apto y se haya preparado para la profecía, puede, sin embargo, no llegar a ser profeta, pues ello depende de la voluntad divina.” MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Ed. David Gonzalo Maeso, Editora nacional, Madrid, 1983, p.338

²³ “De los artículos de la ley diuina, es, creer, que el señor bendito influye su espíritu en los hombres, para que profetizen, siendo primero dotados de muy alta sabiduría, y esfuerzo: con que vençan sus afectos, y atropellen el sensual apetito, no se dexando rendir a él en cosa alguna, y de vn grande y agudo juzio con que llanamente entienden las cosas. Porque siendo adornado de todos estos primores, y de vna benigna condición, y buen natural quando entràre en el vergel de los soberanos misterios, y lançare mano de aquellos tan sublimes y encubrados ensamientos: y con su perspicaz juicio, y puro entendimiento los comprendiere...” MAIMÓNIDES, *Tratado de los artículos de la ley divina*, trad. David Cohen de Lara, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1991, p.30

²⁴ El propio Maimónides describe a Moisés como un asceta en *De la ley Divina*. Es el particular ascetismo de Moisés, según nuestro estudioso, una de las características que lo elevan por encima del resto de profetas, como podemos comprobar en las siguientes líneas: “Infiere pues, que el resto de Profetas, quando se les apartava del espíritu de Dios, volvían a sus tiendas, a saber volvían a exercitar las operaciones corporales y comunicar a sus mujeres, como cualquiera del pueblo, y por eso, no se retiraban de hacer vida con ellas absolutamente; pero el excelente Profeta no se recogió a su tienda; y es que se apartó de la suya, y del uso de las cosas sensuales, para siempre tener fixamente aplicado todo su sentido con el soberano señor criador de los mundos; y por eso, jamás le faltó la comunicación divina; y resplandeció su cara, y se purificó en grado de Ángel.” MAIMÓNIDES, *Tratado de los artículos de la ley divina*, p.30

necesidad de ningún hombre que lo guíe en algo, pues dispone de una excelente percepción de cada una de las cosas particulares que debe hacer; también es capaz de guiar excelentemente a todos los otros hacia todo aquello que les enseña, es capaz de utilizar a todo aquel que realiza alguna de las acciones para la que está preparado, y es capaz de determinar, definir y dirigir acciones hacia la felicidad. *Esto sólo existe en quien tiene disposiciones naturales grandes y superiores, cuando su alma se une con el intelecto agente.*²⁵ Solamente puede lograr esto cuando actualiza primeramente el intelecto pasivo y luego, a continuación el intelecto que se llama adquirido, pues la actualización del intelecto adquirido consiste en la unión con el intelecto agente, como se dice el Libro del Alma.²⁶

Es importante reconocer que Moisés -según Maimónides- fue una figura irreplicable en la historia. Después de él ya no se necesitó otro como él, porque la Ley vino al mundo y se quedó para siempre como luz que ilumina el difícil caminar de los pueblos:

Expuesto lo que constituye la profecía, enucleándola en toda su realidad y demostrando que la de Moisés, nuestro Maestro, se distingue de las de los demás, diremos que únicamente esa perfección tuvo por consecuencia nuestro llamamiento a la Ley. Ni desde Adán hasta Moisés se efectuó otro semejante por profeta alguno de los que conocemos. De igual modo, es principio fundamental de nuestra Ley que jamás habrá otro; por eso es creencia nuestra que nunca hubo ni habrá ninguna otra Ley sino la de Moisés, nuestro Maestro.²⁷

Frente a la apuesta teórica de Maimónides encontramos la de Abū Bakr Muhammad ibn 'Alī ibn 'Arabi [en lo que sigue Ibn Arabi]. Moisés –según Ibn Arabi- es uno de tantos profetas capaces de conducir a su pueblo hacia la iluminación, que no es otra cosa que la contemplación de lo Uno²⁸. Contemplación que se obtiene tras arrancar el velo de la multiplicidad y caer en

²⁵ El intelecto agente es el motor inmóvil de Aristóteles o el Uno para la filosofía árabe de corte aristotélico. Los distintos intelectos inteleccionan en la medida en que se unen al gran intelecto, el intelecto agente del universo. Todo hombre tiene un intelecto activo o adquirido y otro pasivo, el activo necesita de la unión con el intelecto agente para ser capaz de la profecía.

²⁶ Abu Nasr AL-FARABI, *Obras filosóficas y políticas*, Rafael Ramón Guerrero, Trotta, Madrid, 2008, p.103-104.

²⁷ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, p.352

²⁸ Ibn 'Alī ibn 'ARABI, *El esplendor de los frutos del viaje*, Carlos Varona Narvión, Siruela, Madrid, 2008, p.56

la claridad que se muestra cuando vemos en nosotros al Uno. El Uno es el principio y origen de toda política, pero también su destino, pues en la multiplicidad de seres se ha de dar la unidad del Estado. Y sin embargo, al mismo tiempo, el Uno y el camino hacia él, es la garantía de la individualidad. En efecto, la contemplación del Uno es un camino personal y libre, pues no existe contemplación del Uno en la comunidad, gobernada por la imaginación, sino sólo en la soledad. Dentro de la comunidad, no se puede contemplar dicha unidad, pues se mueve y habita en el engaño de la imaginación. A esta paradoja nos conduce la filosofía del filósofo murciano.

Maimónides disiente de esta forma de concebir la imaginación como un producto natural de todo hombre y acabará con la paradoja que entraña el pensamiento de Ibn Arabi. Maimónides, heredero intelectual de Al-Farabi²⁹, vinculará la imaginación con una forma peculiar de crear comunidad política. La comunidad política que se consolida gracias a la imaginación se le denomina régimen profético, porque sólo el profeta encuentra en las formas imaginales el verdadero camino para la cohesión social.

La imaginación, para Ibn Arabi, por un lado es un impedimento para alcanzar la unidad, pues al Uno sólo se alcanza en la soledad; pero por otro lado sólo cuando se da la imaginación y emerge toda la pluralidad de formas, se muestra la unidad del Uno, pues todas sus partes están reunidas en él. He aquí la paradoja a la que conduce la filosofía del murciano. Si bien, la imaginación – según Ibn Arabi – es un obstáculo que el maestro o guía ha de superar, sin

²⁹«Siguiendo a Al-Farabi y a sus herederos intelectuales, Maimónides describe a los profetas como filósofos que aprenden conceptos teóricos y los transforman en imágenes. El intelecto agente lleva a una emanación al verterse sobre la facultad racional del profeta y luego sobre su facultad imaginativa. De ese modo, el profeta recibe verdades teóricas de la emanación del intelecto agente sobre su facultad racional. Esta emanación moviliza su imaginación, dando lugar a representaciones simbólicas de la verdad a un nivel que resulte comprensible para la gente normal y corriente. El profeta comunica sus símbolos al público a través del mito y el ritual. En este sentido, la religión es una imitación de la filosofía; y, mientras la filosofía sólo es apta para los pocos, la religión sirve a los muchos». Joel L. KRAEMER, *“Maimónides”*, vida y enseñanzas del gran filósofo judío, Kairós, Barcelona, 2010, p. 398

embargo no se puede alcanzar tal unidad sin recorrer primero todas las formas imaginativas. Sólo existe experiencia de la multiplicidad, pues todo lo real es imaginación. La política en cuanto vinculada a la vida práctica y material tiene que ver con la multiplicidad. Sin embargo esta multiplicidad debe ser superada por la unidad. El camino hacia la unidad estatal se presenta como un esfuerzo humano de carácter racional. En última instancia todos los miembros de la comunidad deben emprender un camino de superación personal, en la que gracias a la elevación del alma, comprendan al fin que todos son uno, y que los intereses de todos son los intereses de uno mismo. La política es por un lado multiplicidad, pero por otro lado requiere de la superación de esa multiplicidad. La superación real de la multiplicidad nunca anula la multiplicidad sino que la comprende.

La imaginación – según Maimónides- no tiene que ver, como para Ibn Arabi, con una apariencia o un velo que hay que descubrir para hallar la autenticidad o la realidad de la unidad estatal, sino que tiene que ver con la posibilidad de construir una unidad inexistente de antemano.³⁰ La trascendencia del Dios de Maimónides guarda la multiplicidad de todo lo

³⁰ Maimónides en «*Guía de perplejos*» escribe que la imaginación alcanza su más alta y noble actividad “cuando los sentidos cesan en sus funciones: entonces es cuando sobreviene una especie de inspiración, conforme a su disposición, que es la causa de los sueños verdaderos y de la profecía” MAIMÓNIDES, *Guía perplejos*, Editora nacional, Madrid, 1983, p.345.

Entre la profecía y los sueños no existe una diferencia cualitativa sino de grado. La profecía –escribe Maimónides- surge cuando la facultad imaginativa “obra con tal verismo, que percibe el objeto como si existiera exteriormente y ve igual que se si se presentara por vía de sensación externa” (Ibidem) Ahora bien, debemos preguntarnos cuál es el contenido de la profecía. Podemos afirmar que el contenido de la profecía, según Maimónides, siempre es social, su misión es la cohesión social: “Por ello insisto en que la ley, aun no siendo natural, puso que para conservar dicha especie, cuya existencia preordinó, 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 y el pretendido profeta, que total o parcialmente usurpa la ley profética” (ob. cit., p. 354) De todo lo dicho podemos deducir que si la imaginación en «*Guía de perplejos*» es imprescindible para la profecía, y la profecía es el último instrumento político al servicio de la unidad estatal, entonces la imaginación es una facultad necesaria para la actividad política.

creado en su total alteridad. La imaginación para Maimónides es un instrumento, del cual Dios mismo se sirve, para crear unidad en medio de la disparidad de la naturaleza humana. Dios elige a un guía o profeta para conducir las facultades plurales y divergentes de un determinado pueblo hacia la perfecta unidad:

“Dado que la naturaleza humana implica tal variedad de indicios, y le es inherente la sociabilidad, por su propia índole, síguese que es absolutamente imposible que la sociedad sea perfecta, sin un guía que coordine los esfuerzos individuales, supliendo lo defectuoso y moderando lo excesivo, y que pueda prescribir acciones y normas éticas obligatorias a todos conforme a un mismo módulo, de arte que la variedad natural quede paliada mediante una gran armonía convencional y la sociedad se mantenga en orden.”³¹

En *Guía de perplejos* la imaginación presenta una ambivalencia con lo real, porque lo imaginamos lo hacemos real, y lo real es en cuanto lo imaginamos. La unidad política es un imposible hasta que se la imagina y se vuelve tangible. Es por ello que un político puede carecer de cierta capacidad racional pero nunca puede carecer de imaginación. La unidad como fin de la política es una invención, que Dios deposita en uno cuantos elegidos. En otras palabras Maimónides mostrará que la imaginación no es una facultad inherente a todo hombre, como en el caso de Ibn Arabi, sino que la poseen aquellos que llamamos hombres de estado o adivinos, y en suma potencia, los profetas.³² La

³¹ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, p.354.

³² Maimónides en «*Guía de perplejos*» defiende que no todos los hombres tienen la suficiente capacidad imaginativa necesaria para la profecía, por ello no todos los hombres están capacitados para gobernar, sino que mientras unos deben mandar otros deben obedecer. Tanto los profetas como los hombres de estado están dotados de cierta perfección en la facultad imaginativa. La diferencia es que mientras los profetas acompañan la perfección de esta facultad con la dotación racional, los hombres de estado y adivinos carecen de ella. Así escribe Maimónides: “Lo propio acaece en orden a todos los seres, entre los cuales algunos tienen perfección suficiente para regir a otros, en tanto que los hay con mera capacidad para ser regidos como quedó indicado. Por consiguiente, has de saber que si tal emanación del intelecto activo se derrama única mente sobre la facultad racional, con exclusión de la imaginación, bien por insuficiencia de la emanación, bien por defecto de la imaginativa en su formación primitiva, que a incapacite para la recepción, es la clase de los sabios especulativos. Por el contrario, si tal emanación se difunde conjuntamente sobre ambas facultades... entonces será la clase de los

imaginación para el judío, al contrario que para el murciano, no aleja al hombre de Dios, sino que lo acerca, ya que por medio de la imaginación el hombre participa de la característica más excelente de Dios, la *comuni6n*.

Maim6nides distingue los reg6menes pol6ticos seg6n la capacidad imaginativa por la que han sido creados. Si las formas imaginativas son producidas por los adivinos u hombres de Estado –explica Maim6nides en *Guía de perplejos*³³- estamos ante un gobierno humano; si por el contrario son fruto de la verdadera profecía, estamos ante un gobierno divino. El 6nico gobierno divino existente –para el judío- fue el inspirado por Mois6s. Despu6s se diferencia la de aquellos gobiernos que se inspiran en las formas del gobierno divino de Mois6s y los que se apoyan en hombres de Estado. Seg6n Maim6nides, gracias a esta facultad, la imaginaci6n, los adivinos y hombres de Estado dotan de cuerpo a las ideas de justicia y la equidad, que por s6 mismas son imperceptibles. Si no fuera porque estos superdotados en la facultad imaginativa e intelectual dotan de cuerpo a excelsas realidades a trav6s de la imaginaci6n –explica Maim6nides en *Guía*- aquellos infelices mortales que carecen de un intelecto capaz o de una imaginaci6n m6s vigorosa, no podrían alcanzar la vida pacífica del estado.

Como vemos, la literatura medieval que gira alrededor de la figura b6blica de Mois6s es muy compleja, pues se mueve con agilidad y maestría en las tres grandes tradiciones, la cl6sica, árabe y judía. Las implicaciones pol6ticas que va a tener el juego y la dialéctica de estas tres tradiciones, y que se concretan en las diversas interpretaciones del Mois6s b6blico, son numerosas. Ahora nos

profetas. Si la emanaci6n recae sobre la facultad imaginativa tendremos los legisladores, adivinos..." *Guía de perplejos*, p.348.

³³ MAIM6NIDES, *Guía de perplejos*, p.348-355.

centraremos en analizar cómo estas tradiciones se concretan en el Moisés de Maimónides y en el Moisés de Ibn ‘Arabī.

1. Moisés según Maimónides

Hemos considerado que la obra principal de Maimónides, donde trata sobre la figura bíblica de Moisés, es *Guía de perplejos*. Los capítulos en los que aparece el personaje bíblico que nos ocupa son los comprendidos entre el XXXII y el XLVI. Con el fin de realizar el estudio de la figura de Moisés en los escritos de Maimónides de la manera más seria y exhaustiva posible, voy a dividir este capítulo en los siguientes bloques temáticos que constituyen los dos grandes análisis sobre esta figura emblemática. El primero va a ir dedicado a Moisés como profeta y analizaremos el carácter profético del mensaje de Moisés. El segundo capítulo va a ir dedicado a la soberanía de Moisés. El tercero a las relaciones entre Maimónides y Averroes. El último se centrará en la dimensión más política del tema que nos ocupa.

La relación de Maimónides con la figura del gran profeta ha sido considerada por numerosos estudiosos contemporáneos, recordemos por ejemplo la famosa frase “De Moisés a Moisés” recalando así la figura de Maimónides como “un segundo Moisés”. Moisés es entre todos los humanos el elegido por la divinidad, y Maimónides, viene a ser como un segundo Moisés, en el sentido de que con sus escritos vuelve a introducir dentro del campo de la política el profetismo, apoyándose en los escritos de Platón y Aristóteles. La república de Platón y la Aristocracia de Aristóteles no conocían el profetismo,

salvo como un fenómeno o producto de la imaginación y la adivinación, que nada podía aportar a la política, la cual debía estar por encima de los avatares históricos y contingencias (en el caso de Platón) o debía aprender de ellos para poder controlarlos (en el caso de Aristóteles), en todo caso la política debía erigirse en la ciudad como un muro fuerte que protegiera a los ciudadanos del vandalismo y de los posibles invasores, así como debía instruirlos o adiestrarlos para la vida buena y la lucha en el campo de batalla. Maimónides, sin embargo, excelente lector de Aristóteles, y defensor de la necesidad del conocimiento racional y del estudio de las causas en la naturaleza, no renuncia en su *Guía* al concepto de elección divina, y recuerda, como si de un profeta se tratara, que la elección de Moisés sigue viva en el pueblo hebreo, el cual no debe renunciar al mesianismo que lo caracteriza y lo mantiene vivo y unido mediante la esperanza. El mesianismo va vinculado a la idea de revelación, de que “Dios habló cara a cara con Moisés” tal y como enfatiza Maimónides en su *Guía*; pero en última instancia “mesianismo” es un concepto político que remite a una posible realidad política, la “redención” de un pueblo paria, mediante el establecimiento de un poder político que reúna a los desheredados de la tierra.

1.1. Moisés: el profeta de los profetas

“Él (Moisés) ocupa el grado más elevado, conforme a lo dicho: “Sólo Moisés se acercará a Yhwh y ellos no se acercarán”; Aarón le sigue por bajo de él; Nadab y Abihú por bajo de éste; los setenta ancianos por bajo de ellos; y, en grado inferior a éstos, los demás, conforme a su nivel de perfección. Un texto de los Doctores dice: “Moisés forma un cotoaparte y Aarón otro distinto.”³⁴

“Él (Moisés) ocupa el grado más elevado, como está dicho: “Sólo Moisés se acercó a Dios y ellos no se acercaron”. Moisés ocupa el lugar más alto dentro

³⁴ MAMÓNIDES, *Guía de perplejos*, p.339

de la profecía³⁵, nos venía explicando Maimónides en las líneas anteriores al texto expuesto. El milagro no es tanto que Dios se comunique con el hombre a través de los truenos, el fuego u otros elementos naturales, sino que exista un hombre capaz de interpretar esos sonidos o imágenes mediante los que se comunica Dios. El milagro sucedió –explica Maimónides- cuando determinados hombres fueron capaces de interpretar aquellos acontecimientos extraordinarios que de por sí no tenían significado alguno. Escribe nuestro filósofo:

“En cuanto a la escena del Monte Sinaí, aunque todos contemplaron por vía de milagro, el gran fuego y oyeron estruendos terribles y atronadores, no llegaron, sin embargo, a la categoría de profecía sino quienes se hallaban en condiciones para ello.”³⁶

La profecía, es el don de interpretar los acontecimientos futuros a través de los signos que se producen en el universo, pero este don no todos lo tienen. Se necesita una naturaleza predispuesta y una determinada educación. Por eso dice Maimónides que de todos aquellos israelitas que estaban bajo el monte Sinaí muy pocos estaban en condiciones de interpretar el fuego y los estruendos terribles, de hecho sólo uno de ellos estaba realmente capacitado, y este era Moisés. Maimónides, establece una radical separación entre Moisés y el resto de profetas. En el capítulo XXXIV explica por qué no puede hallarse profeta semejante a Moisés. Al resto de profetas Dios le habla mediante un intermediario o ángel³⁷, mientras que a Moisés le ha hablado cara a cara. Maimónides aclara qué es un ángel con las siguientes palabras:

“Me ha parecido conveniente completar las teorías de los filósofos exponiendo las pruebas acerca de las Inteligencias separadas,

³⁵ Antonio RÍOS ROJAS, *Sobre angeología y profecía en Maimónides*, Revista española de filosofía medieval, nº7, 2000, págs.141-154. En este artículo el autor trata sobre cómo Maimónides aborda la cuestión de la profecía en sus escritos. Según el autor, la profecía, para el filósofo judío, es aquella que traza los límites del entendimiento humano, al tiempo que traspasa naturalmente el entendimiento, llevando a éste a su culmen en la intuición y en el conocimiento profético.

³⁶ MAMÓNIDES, *Guía de perplejos*, p.339

³⁷ Concepción GONZALO RUBIO, *La angelología en la literatura rabínica y sefardí*, Radiopiedras, Barcelona, p. 40

poniendo de manifiesto su concordancia con los principios de nuestra religión: me refiero a la existencia de los ángeles.”³⁸

Los ángeles son por tanto las «*Inteligencias separadas*»³⁹ de Aristóteles, son en número diez y son los primeros principios emanados de Dios, incorpóreos. La última inteligencia separada, la más cercana a nuestra esfera celeste es el principio del intelecto activo. Estas inteligencias separadas son apetecidas por las distintas esferas celestes compuestas de materia y alma.

“La gran diferencia entre Aristóteles y Maimónides -explica Axelrod- es que para el estagirita, las inteligencias separadas son eternas y provienen de Dios por necesidad, mientras que para el cordobés, son creadas, como son creados los ángeles para los judíos. Dios ha creado las inteligencias y las esferas y ha puesto en ellas facultades directoras.”⁴⁰

Todo esto queda explicado con la finalidad de aclarar que cuando Maimónides dice que sólo a Moisés Dios le habló directamente, y al resto de profetas le habló mediante un ángel, lo que está diciendo es que sólo Moisés tuvo comunicación directa con Dios. El resto de profetas se comunicaron con la *Inteligencia separada*, productora a su vez del intelecto activo del hombre. Moisés al comunicarse con un ser totalmente incorpóreo como es Dios, no recibe la profecía más que aprehendida por el intelecto. El resto de profetas reciben la profecía tanto del intelecto como de la imaginación, ya que las esferas celestes están compuestas de materia y cuerpo, y por tanto se comunican también a través de la imaginación, propia de los seres sensibles. Las esferas celestes, escribe Maimónides al final del capítulo IV, son las verdaderas gobernadoras de este mundo inferior, ya que estas perciben y conocen lo que rigen. Escribe así:

³⁸ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap. II, p.255

³⁹Santiago FERNÁNDEZ BURILLO, *Inteligencias separadas y racionalismo medieval*, Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1992, pp.261-271.

⁴⁰ Alicia AXELROD-KORENBROT, “*Maimónides filósofo*”, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981, p.118.

“Esto significa así mismo lo estampado en la Ley: Dios le ha dado (a los ejércitos celestes) todos los pueblos debajo de los cielos, lo cual quiere decir que están constituidos como intermediarios, para regir a las criaturas, no para ser adorados.”⁴¹

La profecía es posible porque existen hombres capaces de interpretar los signos producidos por las esferas celestes, gobernadoras del mundo y fieles amantes de los primeros principios a los que apetecen. Sin embargo, la profecía de Moisés fue rara porque es muy difícil que un hombre llegue a comunicarse con el Uno⁴², ya que éste primer principio y simplísimo ha delegado su poder hacia las esferas, rehusando intervenir directamente en el mundo sublunar.

A. “Aarón es colocado por debajo de él; Nadab y Abihú están por debajo de Aarón; y los setenta ancianos por debajo de Nadab y Abihú”. En el capítulo XLV, Maimónides determina nueve grados de profecía. El primero de ellos y el más grande es el grado que alcanzó Moisés excepcionalmente, y que estaba vinculado a una misión concreta que sería el inicio del tiempo histórico mesiánico⁴³, aquel que trae la salvación tras el caos más absoluto. El tiempo histórico mesiánico es un tiempo que transcurre en función de un acontecimiento, la venida del Mesías⁴⁴ y la instauración del anhelado orden estatal.

⁴¹ MAMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap IV, pp. 260-261.

⁴² «Moisés (según Maimónides) fue el más grande de los profetas porque sólo él recibió la influencia directa del intelecto agente universal, que se comunicaba con su inteligencia, sin que la imaginación tuviera alguna intervención». AXELROD-KORENBROT, “*Maimónides filósofo*”, p.135.

⁴³ «Maimónides desarrolla la idea mesiánica, siguiendo a otros maestros judíos que le precedieron, junto a otros temas fundamentales de la fe judía; el Mesías y los tiempos mesiánicos van involucrados en una perspectiva escatológica, donde se habla de la resurrección de los muertos, del mundo que ha de venir, y de la vida de los últimos tiempos». LuisDÍEZ MERINO, “La idea mesiánica en Maimónides”, en *Sobre la vida y obra de Maimónides, I Congreso Internacional* (Córdoba, 1985), Ediciones Almendro, Córdoba, 1991, p.117

⁴⁴ Diez merino explica las características del Mesías para Maimónides y la tradición judía a la que pertenece «El Mesías es propuesto como un rey terreno, descendiente de la casa de David. Él ha de llevar a los judíos a su país, poniendo fin así a una diáspora de milenios; pero la mayor realización que se le atribuye es que traerá la paz y la tranquilidad al mundo, lo que comportará el mejor ambiente y disposición ideal para poner en práctica la Ley y los mandamientos. El Mesías alcanzará una plena ancianidad, y será sucedido por su hijo, y éste a

El tiempo mesiánico –según Maimónides- fue introducido en el mundo sublunar a través de una primera y gran profecía. Se podría decir que con Moisés comienza la era del profetismo. La época antes de Moisés a los ojos de Maimónides es preprofética; a raíz de Moisés emerge el profetismo, que sin embargo concluirá en una época postprofética. En efecto, después de la destrucción del primer Templo deja de haber profetas. La misión del profeta –según el autor judío- es transmitir y esclarecer la Torá, pero una vez que dicha Torá es conocida ya no se necesitan más profetas; estos desaparecen y dejan paso a los sabios, filósofos, políticos, y conductores del pueblo. La última etapa post-profética, a la que Maimónides y los de su generación están asistiendo, sólo será rota con la venida del Mesías acompañado de profecía.⁴⁵ Maimónides se enfrenta al problema de desmentir el anuncio de varios hombres de su tiempo, que diciendo ser el mesías arrastraban a muchos judíos a la destrucción, como por ejemplo el mesías de Yemen y el mesías de Fez. También habla de un peligroso mesías cordobés y un mesías francés. Todos ellos son tratados en su *Carta al Yemen*.⁴⁶ La fácil recepción que encontraron estos falsos anuncios mesiánicos se debe, según nuestro filósofo, a un gran desconocimiento sobre el tiempo histórico al que asisten sus contemporáneos. El tiempo presente –según Maimónides- es un tiempo en el que la profecía abandona la tierra para dejar paso a la Torah. Según nuestro filósofo no hay que precipitar el tiempo mesiánico, sino disfrutar de este tiempo intermedio sometido al juicio de la

su vez por su hijo, y así sucesivamente. Durante el tiempo que dure la era mesiánica no se registrarán catástrofes cósmicas, sino que el mundo seguirá su curso normal, tal como Dios lo estableció desde el principio». DIEZ MERINO, *La idea mesiánica*, p.117

⁴⁵ «Para Maimónides el Mesías es una persona política de dimensiones y poder humanos que restablecerá la dinastía de David; él mismo será descendiente de la casa de David, reconstruirá el templo, restablecerá el culto, tal como se realizaba en Jerusalén, hará volver la dispersión de Israel a Tierra Santa y traerá la justicia a la tierra». AXELROD-KORENBROT, *“Maimónides filósofo”*, pp. 135-136

⁴⁶Epístola del Yemen, también conocida como Tratado sobre el Mesianismo, escritas en 1160-1161 y 1174 respectivamente en judeoárabe originalmente, aunque la introducción de la segunda fuera redactada en hebreo. MAMÓNIDES, *Sobre el Mesías: carta a los judíos del Yemen ; Sobre astrología : carta a los judíos de Montpellier / Moseh Ben Maimon Maimónides ; notas biográficas, introducción, traducción y notas por Judit Targarona Borrás, Riopiedras, Barcelona, 1987.*

Torah. Con este sentir cita Maimónides, en su *Carta al Yemen*, el *Cantar de los Cantares*, el pasaje donde dice: “Yo os conjuro hijas de Jerusalén... no la despertéis”. Con esto Maimónides quería recordar –escribe Diez Merino-

“que no había que precipitar por medio del retorno del exilio la venida del Mesías, puesto que si todos los judíos que estaban en la diáspora se hubiesen dirigido a Israel, se podría haber producido el mismo fenómeno que sucedió –según la tradición haggádica- a la tribu de Efraín, que por haberse precipitado para salir de Egipto y retornar a tierra de Israel, todos perecieron.”⁴⁷

Maimónides invita a sus contemporáneos a no buscar en la aparición del Mesías la solución a la alarmante crisis judía, provocada por la persecución almohade. Todos deben tener presente que la humanidad se halla en un tiempo histórico vacío de profecías y sometido al imperio de la Toráh. Se trata de un tiempo de espera más que de un tiempo de grandes signos. Para afrontar dicho tiempo de persecución religiosa Maimónides da varias claves. La primera, mantener cierto escepticismo hacia los que se declaran mesías, pues muchos son los que buscando fama dicen ser lo que no son. La segunda consiste en saber que el Mesías vendrá. Tercero, saber que todavía no viene. El problema es cómo vivir este tiempo de espera en el que *todavía no* viene la liberación y, sin embargo, se sufren duras persecuciones a causa del Nombre.⁴⁸ Maimónides responde en su *Epístola sobre la conversión forzosa o tratado acerca de la santificación*

⁴⁷ DIEZ MERINO, “*La idea mesiánica en Maimónides*”, p. 136

⁴⁸ Podemos encontrar numerosos datos sobre las persecuciones que soportó Maimónides junto a su familia en el *Maimónides* de Abraham Josua Heschel. El autor redacta minuciosamente toda la vida del filósofo desde que nace hasta que muere. Abraham constata que su familia huyó de tres lugares debido a estas persecuciones durante la infancia de Maimónides. Dice así: «Hacia 1158, Raví Maimón (padre de Maimónides), dayán (juez) y antiguo miembro del tribunal rabínico de Córdoba, se trasladó a Fez con su familia. Rabí Maimón se había visto obligado a abandonar su hermosa ciudad natal, la Novia de Andalucía, cuando los almohades la tomaron en 1148. Los bereberes destruyeron totalmente la comunidad judía de Córdoba que tenía siglos de existencia. La familia Maimón huyó a Almería. Pero los almohades conquistaron Almería en 1157. La familia Maimón entonces huyó a Fez». Abraham JOSHUA HESCHEL, *Maimónides*, Muchnik Editores, Barcelona, 1984; cap I: En el Exilio, cap. II: En fez, p. 3-18

*del Nombre*⁴⁹a todos aquellos judíos que se habían visto obligados a profesar la religión islámica y que habían recibido los duros ataques de un rabino (que hoy día nos es desconocido) y que los llamó apóstatas, robándoles la esperanza de la salvación.⁵⁰A estos apóstatas, Maimónides les da tres consejos al final de su *Carta*: Primero, que antes de ser martirizados trasgrediesen la Ley. Segundo, que intenten emigrar a un lugar donde puedan practicar la Toráh sin persecución. Tercero, si pudiendo emigrar no emigran por no dejar bienes y trabajo, entonces son culpables de no respetar la Toráh. La respuesta de Maimónides es clara: aquél que cometiera idolatría con forzamiento no es culpable:

« ‘Converso forzado, está en la ley’, como está escrito: ‘porque es como si se abalanzara un hombre sobre su prójimo y le quitara la vida; así es el caso’ »⁵¹

Moisés liberó al pueblo hebreo de la idolatría de las demás naciones y no hay mayor castigo para un judío que ser forzado a compartir dicha idolatría

⁴⁹ *Iggeret ha-shemad o Maamar quiddush ha-Shem*, traducida al castellano por M^a J. Cano y D. Ferre, *Cinco epístolas de Maimónides*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1988, pp. 51-75. La versión castellana de todo el epistolario de Maimónides se encuentra en C. del Valle, *Cartas y testamento de Maimónides* (1138-1204), Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1989. Sobre la conversión forzosa escribe María José Cano y Dolores Ferre que esta epístola fue también “conocida como *Epístola sobre la apostasía*, escrita en la ciudad marroquí de Fez, en el año 1160 o 1161. Algunos escritores como Stitskin Hulter defienden que la fecha más probable del escrito debió ser 1162-1163, siendo el primer documento público escrito por Maimónides cuando contaba veinticinco o veintiocho años de edad. Escrita originalmente en lengua árabe, fue vertida más tarde al hebreo por un traductor desconocido. Estaba dirigida a los judíos del Magreb, que en esa época sufrían la dura persecución árabe. Podemos encontrar un comentario a esta epístola en los libros de: María José CANO, “*La tolerancia en la epístola sobre la conversión forzosa o tratado acerca de la santificación del Nombre*,” Simposio. Universidad y vigencia de Maimónides, Octavo centenario de su muerte, Universidad Católica Andrés Bello, 2006, p.129. ASÍ como en la obra de Joel KRAEMER; “*Maimónides. Vida y enseñanza del gran filósofo judío*,” Kairós, Barcelona, 2008, P. II, p. 99-132.

⁵⁰ La Epístola a Yemen, escribe Kraemer en su libro *Maimónides*, “es un claro ejemplo de la gran solidaridad que sentía Maimónides ante sus hermanos judíos que habitaban en las tierras de Yemen y que se enfrentaban, como anteriormente hemos comentado, al problema de la conversión forzosa. Gracias a este documento “acabó granjeándole (a Maimónides) definitivamente el afecto de los judíos yemeníes.” KRAEMER, *Maimónides*, p. 248.

⁵¹ MAIMÓNIDES; *Sobre la conversión forzosa, Cinco epístolas de Maimónides*, Biblioteca Nueva Sefarad, Vol XII, introd y traduc. María Jose Cano y Dolores Ferre, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1988, p.68.

con el resto de pueblos. El judío debe por todos los medios liberarse del yugo imperial que le impide cumplir la Ley,⁵² pero jamás debe exponer su vida por esta causa. El muerto no bendice a Dios. El judío debe mantenerse con vida para que cuando venga el Mesías, encuentre a santos y piadosos de conciencia recta, con los que ha de conformar la nueva Jerusalén, trayendo la justicia y la paz sobre la tierra.⁵³

Moisés es el primero y único que alcanza la ley divina y se la entrega a los hombres, o en otras palabras, es el primer profeta. Jayme Barylko describe magistralmente en su libro *La filosofía de Maimónides* el carácter novedoso que atribuye Maimónides a la figura de Moisés, después de abordarlo como fenómeno o acontecimiento inédito dentro de un específico espacio psico-social. Moisés no es un sabio o un filósofo sino un profeta, el primer profeta.⁵⁴

⁵² El mandato aportado por Maimónides de perseguir por todos los medios librarse del yugo imperial que impide el recto cumplimiento de la ley es una constante en la filosofía política clásica. Para la filosofía clásica el mal moral empieza por una mala gestión del poder, el cual no vela por la correcta educación de los ciudadanos ni ayuda a la vida buena. Véase por ejemplo *La República* de Platón o *La Política* de Aristóteles. En la filosofía clásica, vida buena y buena política se implican mutuamente. Maimónides, desde el mundo judío, recogerá esta idea, y dirá en la Guía que es un mandato divino no someterse a la ley del tirano si se opone a la ley de Dios, a la que añadirá una nueva obligación, en la Epístola al Yemen, como veíamos anteriormente, la de emigrar en la medida de lo posible en busca de una tierra donde el cumplimiento de la ley no implique el sacrificio humano ni la propia muerte. De ahí el imperativo de construir una nueva Jerusalén donde el gobierno de la ciudad ayude al cumplimiento de la ley y no lo entorpezca. En la epístola *Sobre la conversión forzosa* aparece la tiranía como el mayor problema político al que se enfrenta el pueblo hebreo. Kraemer defiende que no sólo Maimónides sino que la filosofía clásica en general tenía claro que el principal problema político es la tiranía como una enfermedad que rompe las relaciones sanas de la ciudad. Strauss, explica Kraemer, supo interpretar a Maimónides desde esta perspectiva. Para Strauss Maimónides es un autor que se toma en serio la reflexión política y su cuestión central: la tiranía. Según Strauss, Maimónides, explica Kraemer, localiza el problema político principal de los judíos. El pueblo hebreo seguía siendo un pueblo errante porque todavía no se había solucionado el problema de la tiranía, por eso era necesario tratarlo seriamente. KRAEMER, *Maimónides*, p.339

⁵³ “La elaboración de una filosofía de la historia por parte de Maimónides ayuda a enfrentarse directamente con este problema de conversión forzosa; el sentido de esta filosofía de la historia es “el de probarnos y purificarnos, de modo que las personas más santas y piadosas... puedan aferrarse al judaísmo y sobrevivir.” KRAEMER, *Maimónides*, p. 251

⁵⁴ Kraemer analiza la *Epístola de la conversión forzosa* y resuelve que en ella se da un mesianismo activo, que recoge tanto los efectos de la filosofía, es decir, de la razón como de las investigaciones científicas sobre la naturaleza.” KRAEMER, *Maimónides*, p.252

El filósofo puede guardar su quietud de gabinete; sin embargo, el profeta esta inevitablemente arrojado a la calle, fatalmente hacia los otros. Antes de Moisés sólo hubo maestros y filósofos, con Moisés apareció la profecía y los profetas. El texto dice así:

«Moisés sube a la montaña para descender.

Ese es el drama del profeta: la verdad deja de ser ciencia y contemplación: se torna misión, destino.

El único ser que está en sí, el hombre más perfecto, el profeta, es el único que debe estar fuera de sí, tenso como un arco hacia la humanidad.

Esto, también es lo que distingue el pre-profetismo del profetismo. ¿Qué eran Abraham, Isaac, Jacob? Maestros. No tenían la misión profética.

Estrictamente, pues, el profetismo se inicia con Moisés porque con él se cristaliza el mensaje, que es la Torá, y el testimonio público mismo, producido en el Sinaí, colectivamente.

El profetismo, pues, no es característica privativa o privilegiada de algunos agraciados, sino que se ciñe a una época, un comienzo –la Torá– y concluirá en determinado momento cuando ese mensaje este definitivamente transmitido, explicado, predicado.»⁵⁵

Toda profecía –explica Maimónides en *Guía*– va acompañada de signos y acontecimientos históricos importantes, no sólo para la nación implicada sino para el resto de naciones. El primer grado de profecía, aquella que poseyó sólo Moisés en su máxima expresión, es un fenómeno o actuación directa del espíritu, y el signo que le acompañó fue la consecución de una acción virtuosa, grande y de elevada importancia:

“El paso inicial hacia la profecía –escribe Maimónides– es cuando acompaña al individuo una ayuda divina que le incita y le

⁵⁵Jaime BARYLKO, “*La filosofía de Maimónides*”, Marymar, Chile, Buenos Aires, 1985, cap. VII, p.28

Considero esta obra citada de referencia para comprender el pensamiento judío del que estaba imbuida la obra de Maimónides, pues Barylko es un pensador muy próximo y sensible a la filosofía judía, fue profesor huésped de la Universidad Hebrea del Monte Scopus (Jerusalén) y orientador de la Cátedra de Filosofía judía (en el posgrado de la Universidad de Belgrano). Entre sus obras destaca *Sabiduría del Talmud*, Sigal, Buenos Aires, 1998.

anima para una acción buena, grande y relevante, como por ejemplo, liberar de los malvados a la sociedad, salvar a un gran hombre virtuoso o derramar el bien sobre una muchedumbre de gentes, de tal manera que el susodicho siente dentro de sí mismo algo que le impulsa y le invita a obrar”⁵⁶

Este género de poder no se apartó de Moisés –escribe Maimónides– desde el momento en que alcanzó la edad viril. Por eso -explica nuestro autor- se sintió impulsado a matar al egipcio, cuando vio que éste faltaba a la razón e incurría en injusticia:

Ten en cuenta que esta clase de fuerza jamás le faltó a Moisés, nuestro Maestro, desde que llegó a la madurez; por eso se sintió impulsado a dar muerte al egipcio y rechazar al de los dos querellantes falto de razón. Y era tan pujante en él que aún cuando, presa del temor, huyó, una vez llegado a Madián, extranjero y receloso, fue testigo de alguna injusticia, no pudo refrenarse de reprimirla...»⁵⁷

Maimónides considera que aquel hombre que, como casi por instinto, realiza una obra noble haciendo brillar la justicia divina se dice que posee el espíritu del Eterno o que éste lo acompaña o que el Eterno está con él. Maimónides no sólo considera a Moisés como el mayor profeta sino que dice ser superior al patriarca Abraham, pues al padre de la fe Dios no se le manifestó como el Eterno. Este hecho es de vital importancia pues desvincula a Maimónides del pensamiento cristiano, el cual considera a Abraham mayor que Moisés, pues sólo la superioridad del padre de la fe sobre el caudillo abría una conexión entre la ley de Jesucristo y la ley judaica.⁵⁸

⁵⁶ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap. XLV, p. 364

⁵⁷ Maimónides, *Guía de perplejos*, Cap. XLV, p.365

⁵⁸ «La superioridad absoluta de Moisés (en los escritos maimonidianos), lo deja sólo en la historia sin discípulos o imitadores. En consecuencia no puede haber sino un Testamento, el legado de Moisés (...). Esta veta apologética no se dirige solamente en defensa de los ataques cristianos que daban por superado el Antiguo Testamento y absorbido en el nuevo mensaje profético de los evangelios; también tiene validez interna, dentro del propio campo judío, contra cualquier tipo de profeta que quiera arrojarse con pretensiones revolucionarias dentro de la tradición». BARYLKO, *La filosofía de Maimónides*, Marymar, Chile, Buenos Aires, 1985, Parte II, cap. II, p.111

El teólogo judío, en el capítulo XXXV de la *Guía*, trata las diferencias fundamentales que separan a Moisés del resto de profetas, de manera que son, como dice en la cita que estamos comentando, *recintos aparte*. Para ello intenta darle un sentido al enunciado bíblico que afirma rotundamente que “*Nunca más se levantó en Israel, profeta como Moisés, a quien Dios haya conocido cara a cara*”.⁵⁹ Maimónides interpreta este enunciado como una espada de dos filos. Por un lado hace referencia a que la perfección intelectual de Moisés era muy superior a la del resto de profetas, por eso sólo él tuvo acceso directo a los diez mandamientos sin intermediario ninguno. Pero, por otro lado, el enunciado *Nunca más se levantó en Israel* hace referencia a la situación más profunda de un pueblo paria, apartado, como lo es Israel. Este *nunca* sitúa al lector en el tiempo histórico o mesiánico de Israel. Un antes y un después queda trazado a través del vocablo *nunca*. Jamás se dará en Israel una liberación semejante a la que se produjo a través de Moisés, pues el resto de profetas no hará más que activar la liberación del caudillo. La liberación de los esclavos de Egipto –aclara Maimónides– fue un hecho histórico sin precedentes y que jamás se repetirá o por lo menos en las dimensiones en las que se dio entonces. Maimónides explica que el resto de profetas hicieron milagros a favor del pueblo, pero dichos milagros jamás se manifestaron a la vista de todo el pueblo reunido en comunidad, sin que faltara ni uno solo, y jamás se manifestaron a la misma vez delante de los amigos y de los enemigos:

«*Noha vuelto a surgir –se dice- profeta, etcétera, ni en cuanto a las maravillas y portentos, etc; a los ojos de todo Israel*». Aquí se juntan dos cosas: que no aparecerá jamás quien alcance la misma percepción que él, ni realice lo que él. A continuación se añade los prodigios efectuados ante sus enemigos, el faraón, sus servidores y su país, como también a presencia de todos los israelitas, sus adeptos: a los

⁵⁹MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap. XXXV, p.343

ojos de todo Israel, cosa que nunca había sucedido a ningún profeta anterior a él, y su verídico vaticinio anuncia no sucederá ningún otro⁶⁰

En el fondo lo que nos está transmitiendo Maimónides, a nuestro parecer, es que los milagros que realizó Moisés eran expuestos a la vista de todos sin excepción, es decir, tuvieron un solo receptor, lo universal. Mientras que los milagros de los otros profetas, aunque eran realizados a favor de todo el pueblo, sólo los pudieron ver unas pocas personas. Además Dios hablaba al resto de profetas mediante visiones nocturnas a través del sueño, en cambio a Moisés le habló en la vigilia en tanto que estaba en plena disposición de todas sus facultades.

B. (...) y los setenta ancianos por debajo de Nadab y Abihú; y los otros, por debajo de estos últimos, según su grado de preparación. Maimonides considera vital tener una preparación adecuada a la profecía para poder alcanzarla. Para nuestro autor existen tres grandes opiniones acerca de la profecía: la de los creyentes vulgares, la de los filósofos y la que debe proponer el teólogo israelita.

La primera –según nuestro autor– es la que procesan los paganos y también gente del vulgo entre los judíos. Para ellos, Dios crea el mundo sin materia preexistente y como acto de voluntad, y de la misma manera constituye profeta a un hombre sin necesidad de que éste sea sabio o ignorante, viejo o joven. La única condición es que ha de ser un hombre de bien.

La segunda opinión, la de los filósofos, es una apuesta naturalista y defiende que para que un individuo sea profeta debe tener un intelecto constitucionalmente perfecto y estar dotado de una excelente imaginación, así como ha de ejercitarse en las virtudes intelectuales y morales; entonces, siendo adecuado para la profecía y habiéndose ejercitado para ella, necesariamente se dejará invadir de la luz del entendimiento agente, afín de que les sean descubiertas las cosas tal como son y tal como tienen que suceder.

⁶⁰ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap. XXXV, pp.343-344

La tercera opinión es, según Maimónides, el juicio que todo buen judío debería tener sobre los profetas, y defiende que un profeta debe ir acompañado de buena disposición natural, educación y sentido moral, tal y como señalan los filósofos, pero además debe contar con un cuarto elemento: *la elección* de Dios. Así escribe Maimónides:

“Creemos que quien sea apto y se haya preparado para la profecía, puede, sin embargo, no llegar a ser profeta, pues ello depende de la voluntad divina. A mi juicio, ocurre como en todos los milagros y en el mismo grado”⁶¹

Dios tiene poder, según nuestro autor, para interrumpir las leyes de la naturaleza que dotan a tal hombre de las condiciones adecuadas para la profecía y así nublar su mente, imposibilitándolo para realizar una acción para la que estaría perfectamente cualificado según su naturaleza. Lejos de la opinión de la gente de burdo entendimiento-explica Maimónides- Dios no puede insuflar conocimiento profético a un hombre que no esté dotado de gran perfección intelectual y no se haya ejercitado para ello. Y también lejos de la opinión de los filósofos –añade el erudito judío– el hombre aun con su perfecta composición y su excelente educación no puede llegar a tal conocimiento profético si Dios no le elige para ello. Maimónides defiende que esta opinión expuesta coincide con la apuesta ortodoxa de su religión. Y sin embargo está lejos de ser la propia de los principales teólogos judíos, según indica León Dujovne, cuyos trabajos sobre la cultura judía son bien conocidos⁶². En una nota

⁶¹MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap, XXXII, p.338

⁶² De los trabajos de Leon DUJOVNE destacamos la siguiente obra: *Introducción a la historia de la filosofía judía*. Buenos Aires: Israel, 1949. Aunque también son relevantes sus minuciosos análisis sobre obras de judíos como Spinoza o Buber: De Spinoza encontramos por ejemplo la siguiente importante obra. *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Publicaciones de Monografías universitarias, Tomo VI, a cargo de Luis Juan Guerrero, 1941. También son interesantes otros tomos de la misma colección, como por ejemplo: t. 2: *La época de Baruj Spinoza*(1942), t.3: *La obra de Baruj Spinoza*(1943) y t. 4: *La influencia de Baruj Spinoza*(1945). Sobre Buber escribe una obra titulada: *Martín Buber, sus ideas religiosas, filosóficas y sociales*. Buenos Aires: Bibliográfica Omega, 1965.

a pie de página de la edición Cien del Mundo de la *Guía*, observa el filósofo argentino Dujovne que

“Los principales teólogos judíos, en general creen que las altas facultades que poseen los profetas les llegan de la voluntad de Dios, y no de una cierta naturaleza innata, como dice Saadías (*Libro de las creencias y de las opiniones*, libro III, capítulo IV, al final). Asimismo, la opinión de Maimónides que atribuye a las facultades intelectuales del hombre una parte demasiado grande en la profecía, y que no hace intervenir la voluntad divina sino como un obstáculo, no ha dejado de encontrar numerosos contradictores. Véase Josef Albo, Ikarin, Isaac Arame, y Abravanel”⁶³

Podemos lanzar muchas hipótesis acerca de las razones que podría tener Maimónides para distanciarse de la teoría de los principales teólogos judíos y exponerla suya como si fuera la recta opinión ortodoxa de su religión. A nuestro parecer la hipótesis más verosímil entre todas debe ser aquella que eche luz sobre cuál es el sentido de su texto en su entorno psico-social, identifica a quién iban dirigidos los escritos maimonidianos en última instancia y cuál era su pretensión. La clave para entender los textos de Maimónides la encontramos en su teoría del poder, que parece ser una reacción clara contra la monarquía hereditaria. Moisés fue elegido por Dios por sus dotes y cualidades físicas psíquicas y morales. Nunca elegiría la divina potestad a ningún hombre desagraciado por la naturaleza. De este modo, Maimónides transforma la teoría del filósofo rey de Platón en la teoría del profeta rey. Es el profeta, aquel que ha llegado al conocimiento verdadero de las cosas, el que tiene que dirigir su gobierno paternal sobre los súbditos que, como niños, carecen de los dones necesarios para gobernarse y gobernar la ciudad. El distanciamiento de Maimónides respecto a la teoría judía que dignifica a cualquier judío para llegar a ser profeta, aún ejerciendo el más vil de los trabajos y careciendo de los estudios de los doctos, es el mismo distanciamiento que sentía Platón respecto a la idea que cualquier ateniense pudiera llegar al poder con el arte de la retórica.

⁶³MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, p. 204

Maimónides considera que cualquier judío de conciencia recta no podría más que sostener que existía en Moisés una predisposición natural al cargo, antes de que Dios le permitiera ejercerlo. Dios no necesita enviar a Moisés, pues ya su formación intelectual y moral le empuja a buscar al Uno y actuar con rectitud frente a él.

C. *Moisés forma un recinto aparte y Aarón un recinto aparte.* El carácter profético de Moisés en Maimónides convierte al profetismo, estrechamente ligado al mesianismo, en una acción propiamente humana, de un hombre capaz de comunicarse con las esferas que rigen el universo y sus primeros principios. El enunciado *nunca habrá un profeta como Moisés* significa que nunca un hombre volverá a comunicarse directamente con Dios. Esto convierte a Moisés en el salvador universal de la raza humana, en el elegido para abrir la razón del hombre a una realidad mesiánica en la que él mismo es el actor. No son las esferas las que libremente deciden comunicarse con un hombre particular, sino que más bien es el «*hombre capaz*» el que, tras un aprendizaje y acto de voluntad, las alcanza a través de sus facultades intelectivas e imaginativas, atrayendo la salvación y la redención sobre el ser humano. Ahora bien, ¿Por qué Maimónides sostiene que Dios determinó dirigirse directamente a Moisés si ya había establecido de antemano un mundo que se auto-rige así mismo sin necesidad de su intervención? Surge aquí el problema adicional de la elección, que tiene su traducción perfecta en el problema de la monarquía electiva por parte del pueblo.

Al parecer de Maimónides, era necesario que Dios se comunicara con Moisés para que el hombre se diera cuenta de que la vía entre la humanidad y el mundo de las estrellas permanecía abierta, pues está regida por el Uno, el universal, principio justísimo y sublime bondad. Maimónides expresa con total radicalidad y dramatismo la situación de esta humanidad que jamás se ha comunicado ni se comunicará directamente con Dios a excepción de Moisés.

Dice así al principio del capítulo XXXIX de la *Guía* titulado «Supereminencia de la Ley de Moisés»:

“Expuesto lo que constituye la profecía, enucleándola en toda su realidad y demostrando que la de Moisés, nuestro Maestro (¡Sobre él sea la paz!), se distingue de la de los demás, diremos que únicamente esa percepción tuvo por consecuencia nuestro llamamiento a la Ley. Ni desde Adán hasta Moisés (¡sobre él la paz!) se efectuó otro semejante por profeta alguno de los que conocemos. De igual modo, es principio fundamental de nuestra Ley que jamás habrá otro; por eso es creencia nuestra que nunca hubo ni habrá ninguna otra Ley sino la de Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él sea la paz!)”⁶⁴

A través de Moisés, Dios atrae a la caótica raza humana al orden de la Ley y de la armonía de una vez para siempre, como se entiende de las palabras expresadas: “Diremos que únicamente esa percepción (la de Moisés) tuvo por consecuencia nuestro llamamiento de la Ley” y por eso termina diciendo que “no habrá ninguna otra Ley sino la de Moisés”. El resto de profetas tan sólo serán predicadores que *invitarán a observar la Ley de Moisés*, amenazando a quienes se muestran rebeldes y formulando promesas a los que se esfuercen en seguirla.⁶⁵ La Ley de Moisés, defiende Maimónides, es la más perfecta, la declarada igual, y cualquier otra pecaría en exceso o en defecto. Maimónides explica la virtud de la Ley en términos aristotélicos, y es el punto medio entre una vida monacal o del peregrino y una vida de glotonería o liviandad. Sólo el hombre vicioso y malvado considera una carga pesada a tal Ley, y esto es así porque para él no hay nada más duro que las cortapisas que le impiden entregarse al desenfreno sin preocuparse por el castigo. La Ley de Moisés – escribe Maimónides–

“Es la única Ley a la que podemos llamar divina, todo lo que cae fuera de ella, en cuanto a regímenes políticos, como son las leyes de

⁶⁴ MAMÓNIDES, *Guía de perplejos*, cap. XXXIX, p.352

⁶⁵ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, cap. XXXIX, p.353

los griegos y las locuras de los sabeos y otros, es obra de políticos, no de profetas.”⁶⁶

Moisés se presenta en los escritos maimonidianos como una excepcionalidad, un acontecimiento irrepetible que cambia la historia de la humanidad de una vez para siempre. El pueblo de Israel alcanza su culminación y perfección a través de la elección de Moisés. Un acto de elección lleva a otro pero, como vemos en el texto siguiente, quizá hay una prelación entre la elección del pueblo y, como consecuencia, la elección de un adecuado educador:

“Solo por el amor divino a nosotros y por mantener la promesa realizada a nuestro patriarca Abraham, agració el Eterno a Moisés, el padre de todos los profetas y los envió. Dado que profetizó nuestro maestro Moisés y *escogió el Eterno a Israel como heredad*, los coronó con preceptos y les enseñó la forma de servirle.”⁶⁷

El que haya existido un hombre que se haya comunicado con el Uno, sublime principio rector, asegura la incorporación o la implicación de la trascendencia a un mundo que, por ser la última emanación, la más alejada de la perfección y las estrellas, estaba abocada al caos más absoluto.⁶⁸ Esto significa que sólo en la figura de Moisés se da la soberanía y la profecía a la misma vez, en cuanto se redime la Tierra mediante la elección de uno de sus pueblos. Después de Moisés habrá soberanos que se dejarán llevar por los profetas inspirados por Moisés o que se fiarán de los principios rectores de la filosofía,

⁶⁶ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, p.353.

⁶⁷ MAMIMÓNIES, *Sobre la idolatría, su doctrina y su método*, Obras filosóficas y morales, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2006, p.181

⁶⁸ La explicación que aporta Maimónides respecto a la condición del mundo como un lugar oscuro debido a su lejanía respecto al principio ordenador del universo es, según Kraemer, una de las mejores explicaciones aportadas por los judío-pensantes de todos los tiempos, mucho más ingeniosa que las aportadas después del holocausto, pues a los ojos del estudioso de una manera indirecta anima al hombre a buscar el mal del mundo en su propia manera de organizarse y no en fuerzas desconocidas: “La explicación de Maimónides de los males del universo supera, en mi opinión, a las explicaciones dadas por las teologías modernas posteriores al Holocausto, como la afirmación de que Dios está ausente, se halla oculto, etc....Desde el comienzo de la historia, los seres humanos se han infligido daños unos a otros en la guerra y en los regímenes tiránicos...esta es una forma de excusar a Dios por acciones de cuya responsabilidad es exclusivamente humana...” KRAEMER, *Maimónides*, p.401

muy inferior a la profecía de Moisés. Los regímenes gobernados por soberanos que se apoyan en profetas inspirados por Dios se llaman divinos, y los que rehúsen tal ayuda se llamarán humanos. En todo caso, la Ley para Maimónides no es connatural al mundo humano, sino que éste se erige sobre la ausencia de Ley, sobre la no presencia del Uno, sobre la lejanía de su poder rector. Sin embargo, precisamente sobre la no mundanidad de la Ley se levanta la apuesta más natural de la ley. La necesidad que tiene el ser humano de la facultad rectora para conservar la especie conduce al hombre de forma natural hacia la Ley. El hombre desde el principio buscó la Ley conducido por la fuerza de la necesidad, mas estando dicha Ley lejos no acertó a encontrarla, hasta que vino Moisés y la atrajo de una vez por todas. Por eso escribe Maimónides:

“La Ley, aun no siendo natural, se inserta no obstante en la categoría de tal, pues la sabiduría divina dispuso que para conservar dicha especie, cuya existencia preordinó, 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 y el pretendido profeta, que total o parcialmente usurpa la Ley profética.”⁶⁹

La diferencia fundamental entre la ley humana y la Ley divina – según Maimónides– es que la ley humana ordena las relaciones entre los hombres y posibilita la paz y la vida pública, mientras que la Ley divina no sólo ordena las relaciones de los hombres entre sí, sino también la relación del hombre consigo mismo, no sólo posibilita la paz en la esfera pública sino también en la vida privada o interior, en el fuero interno. La primera transforma las relaciones humanas, repercute en las acciones, y hace al hombre amable, gentil y sociable; la segunda transforma al hombre haciéndolo sabio, inteligente y bueno. Veamos como lo expresa el propio Maimónides:

“Si se da el caso de una ley, cuya finalidad y propósito del autor, que calculó sus efectos, no fueran otros sino ordenar el Estado y

⁶⁹MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, cap. XXXIX, pp.354-355

sus asuntos, evitar la injusticia y la violencia, sin insistir para nada en las cosas teóricas, ni parar mientes en la facultad racional, sin preocuparse de opiniones, sean sanas o morbosas, sino que, por el contrario, su único objetivo es la relaciones de los hombres entre sí y la consecuencia de cierta felicidad presumible, a juicio del legislador, en tal supuesto, digo, sabrás que tal ley es puramente legislativa, y su autor pertenece, como queda dicho, a la tercera clase, es decir, la de aquellos que no tienen otra perfección sino la de la facultad imaginativa. Ahora bien, si se trata de una ley cuyas disposiciones todas apuntan a la mejora de los intereses corporales susodichos, así como también a la fe en Dios (¡exaltado sea!), e inculcar sanos principios acerca de la Divinidad y de los Ángeles, con el propósito de hacer al hombres sabios, inteligentes y cuerdos, a fin de que conozcan toda entidad en su auténtica condición, tendrás por averiguado que éste régimen emana de Dios (¡exaltado sea!) y semejante Ley es divina."⁷⁰

Hemos tenido a bien transcribir esta extensa cita para mostrar la relación que establece Maimónides entre la ordenación del Estado y la imaginación. Vemos cómo Maimónides localiza el origen del Estado humano en la imaginación como ordenadora de las relaciones humanas. Los seres humanos no son capaces de ordenar el Estado, en oposición a la teoría de Platón, porque tienen dormida su facultad imaginativa, la única que mantiene un cierto contacto con la realidad material. La idea por sí sola como ente inmaterial no puede ordenar lo material. Sin embargo, lo seres producidos por la imaginación proyectan el mundo posible que, no dándose de facto, se expresa en formas sensibles y por tanto ligadas al mundo terreno. Esta imaginación, propia de los adivinos y hombres de Estado, juega un papel en la ordenación social mucho más importante y determinante que la razón. Aún así la imaginación puede ser más peligrosa que la razón, y puede dar mayor ocasión a la perdición del hombre, ya que un Estado que carece de razón está abocado a la barbarie. En este contexto de barbarie social, cerrada a la posible salvación de los hombres de razón o sabios, los cuales no pueden intervenir en el mundo social por carecer de imaginación, y derrotados en este terrenopor el más astuto de los adivinos u

⁷⁰MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, p.335

hombres de Estado, es cuando se comprende lo que significa la aparición de la profecía. La profecía produce formas sensibles, que provienen de los mundos posibles producidos por los cuerpos celestes, que si bien aún no se han dado *de facto* (siendo en parte ideales) y en parte materiales (pues poseen imagen), sin embargo no carecen de valor desde el punto de vista de la especulación y la razón.⁷¹ La profecía no sólo es el producto de la conjugación de la especulación y la imaginación, sino de la perfección de ambas. Escribe Maimónides:

“Has de saber que 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. Esa misma inspiración que se difunde sobre la imaginativa y la perfecciona, hasta el punto de que su acción llega a predecir lo futuro y percibirlo como si fuera cosa de los sentidos, asequible a la imaginativa por la vía de éstos, 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 perfección como si la hubiera alcanzado mediante proposiciones especulativas.”⁷²

La imaginación como parte de la facultad racional, y a la misma vez cercana al mundo sensible, posibilita la creación de regímenes comprendidos y compartidos por todos los ciudadanos sea cual sea su potencial intelectual. Los adivinos y magos son los que realmente rigen el mundo hasta que aparece el profeta, único capaz de atraer la razón divina al mundo sublunar, pues le da una mano a la imaginación del mundo mientras que no suelta con la otra a la razón ordenadora. El profeta no sólo es el intermediario entre Dios y el hombre,

⁷¹ Antonio Rías Rojas de la Universidad de Salamanca expresa muy bien esta idea en su artículo “Sobre Angelología y profecía en Maimónides”, dice así: «En la visión profética, el profeta ve a las realidades angélicas operar conforme al conocimiento propio del hombre, necesitado pues de extensión incluso para conocer las realidades espirituales; este no deja de ser un signo más de la profunda diferencia entre los seres espirituales y el hombre. El fruto precisamente de esta finitud el hombre el dejarse llevar por un mal uso de la imaginativa, ya que ésta puede originar mil combinaciones entre cosas ya presentes, ya ausentes; es por ello por lo que nuestro autor insiste fuertemente en un buen uso de la imaginativa, buen uso que se gesta en discernir bien entre lo que pertenece a lo inteligible y a lo meramente imaginativo, ocasionador de quimeras y fantasías». RÍO ROJAS, *Sobre Angelología y profecía en Maimónides*, p. 145

⁷² MAMÓNIDES, *Guía de perplejos*, p.351

sino también entre el sabio y el vulgo, en tanto que sintetiza razón, imaginación y elección de Dios. Con ello se constituye como tal a la vez que el pueblo es elegido y constituido. Así, el profeta se sitúa entre los dos niveles de existencia armonizándolos. El efecto que produce es la reconciliación del hombre con su semejante, consigo mismo y con Dios. Entre todos los profetas el más grande fue Moisés, que habló cara a cara con Dios, y gracias al cual la profecía se introdujo en el mundo en forma de redención.

1.2. La soberanía de Moisés

Para mí está claro que en la escena del monte Sinaí no alcanzó a todo Israel lo que a Moisés, sino que la palabra se dirigió únicamente a éste; por eso se emplea la segunda persona singular en el decálogo... El texto de la Torá dice «*Yo estaba entonces entre Yhwh y vosotros, para traerlos Sus palabras*» Y asimismo: Moisés hablaba y Yhwh le respondía mediante el trueno.... Otro pasaje de la Torá dice «*Para que vea el pueblo que yo hablo contigo, etc*», lo cual demuestra que la alocución se dirigía a él, y ellos percibieron la voz tonante, sin distinguir las palabras... Sin embargo, hay otra aserción formulada en numerosos lugares de los Midrášim, y también en el Talmud, a saber: *Yo soy y Tú no tendrás* lo oyeron de boca de la omnipotencia con lo cual da a entender que llegó igual que a Moisés, nuestro Maestro, y no fue éste quien se lo retransmitió.⁷³

El presente pasaje se encuentra en el capítulo XXXIII de la *Guía de perplejos*. Maimónides desarrolla en este pasaje su principal teoría sobre Moisés y la expone especificando que se trata de una opinión propia formada a través del recto uso de la razón, y como él son muchos la que la sostienen. En este pasaje, Maimónides no pretende presentar su teoría como si fuera la opinión recta o defendida por los ortodoxos; lo que pretende es demostrar que la teoría expuesta es la más plausible y la más racional. Empieza el pasaje diciendo que la palabra fue dirigida sólo a Moisés y sólo llegó a los oídos de los israelitas por la transmisión del maestro. Es cierto, dice nuestro filósofo, que los dos primeros

⁷³ MAMÓNIDES, *Guía de perplejos*, cap. III, p.340

mandamientos fueron oídos directamente por los israelitas según narran las Escrituras, más si las leemos con atención –advierte Maimónides– veremos como en ella no se especifica que los judíos entendieron las palabras pronunciadas por la boca de Dios, sino que las oyeron. Es decir, los hebreos oyeron sonidos fuertes ante los que temblaron de pavor, pero no entendieron palabras legibles. Fue Moisés quien tuvo que traducírselas. La interpretación que aporta Maimónides sobre el suceso del monte Sinaí ha sido problematizada por muchos autores, ya que tanto en el *Talmud de Babilonia*, *El tratado de Maccot*, el *Midras del Cantar de los Cantares* o *Shir ha-Shirin Rabán*, en todos ellos se especifica que los dos primeros mandamientos fueron escuchados directamente por el pueblo y entendieron cada una de sus palabras sin mediación de Moisés. Maimónides explica que la tradición defiende que los dos primeros mandamientos fueron escuchados directamente por el pueblo porque en el fondo quiere señalar que estos dos mandamientos son dos principios, la existencia de Dios y su unidad, que pueden ser concebidos por la simple especulación humana, por lo que pueden saberse de forma natural tanto por el profeta como por cualquier otro que lo conoce, sin ser superior el uno sobre el otro. Los dos primeros principios no requieren de profecía sino sólo de la especulación. En cambio los otros mandamientos son de la categoría de las opiniones probables y de las cosas aceptadas por la tradición, y no de la categoría de las cosas inteligibles. Maimónides por tanto defiende que el pueblo o no oyó la voz de Dios u oyó un sonido ininteligible que necesitó de la traducción y la transmisión de Moisés. Esto debía ser así –según nuestro autor– porque sólo el entendimiento de Moisés estaba capacitado para percibir las palabras escritas por el dedo de Dios. El pueblo –termina diciendo este pasaje de Maimónides– al escuchar aquellos sonidos fuertes e ininteligibles, le dice pavoroso a Moisés que Dios no hable más con ellos sino a través de él. La descripción del suceso del monte Sinaí en la *Guía* es de vital importancia y tiene una enorme repercusión en toda su filosofía política de Maimónides. Esta

escena del monte Sinaí priva a la verdad de una posible recepción universal y la reserva a unos cuantos privilegiados. Numerosos son los estudios que tratan sobre este aspecto del Moisés de Maimónides. Podemos aludir por ejemplo al artículo de Jose Luis Villacañas titulado «*Spinoza y subjetividad marrana*». En él, y siguiendo las explicaciones de Spinoza, constata que Maimónides, en el fondo, “deposita en manos de los filósofos toda la posibilidad de hallar la verdad de la escritura, no pudiendo el vulgo más que atenerse a su testimonio. Esto privaría a la escritura de su acceso democrático y por tanto contradiría su propia aspiración: decir la verdad moral a todos.”⁷⁴ Cuando Maimónides escribe que los hebreos no tuvieron acceso directo a la palabra de Dios más que a través de Moisés como intermediario, está diciendo que el vulgo no tiene acceso a la verdad más que con el filósofo como mediador. Esta posición cierra la vía hacia la democracia y ensancha el camino de la monarquía y la aristocracia. Aunque sus textos constituyan una crítica a la monarquía hereditaria de la época, sin embargo no facilitan la argumentación o fundamentación de un poder más democrático. A lo sumo se llega a la afirmación de una monarquía electiva.

La vía intelectual por la cual se formulará la democracia a través de Spinoza supondrá una ruptura frente al pensamiento de Maimónides. La imaginación, en manos del holandés, supondrá la fuerza vinculante entre el profeta y la comunidad. La imaginación le permitirá al profeta ponerse en el lugar de Dios o del universal dejando de ser una persona particular para ser la comunidad entera. Maimónides en cambio reduce la imaginación a una cualidad exclusiva de los profetas adivinos, augures u hombres de Estado. En cualquier caso, la imaginación no es un producto social y no depende de la comunidad. La imaginación –para nuestro filósofo– dista mucho de ser patrimonio exclusivo de una comunidad política vinculada a una misma

⁷⁴ Jose L. VILLACAÑAS BERLANGA, *Spinoza, democracia y subjetividad marrana*, Política Común, Vol. I, 2011, p.85

historia como lo es para Spinoza, sino que más bien es el producto de una persona particular, más concretamente de un hombre hábil y con dotes políticas. David Bakan establece en su trabajo sobre Maimónides⁷⁵ una relación entre la visión de la profecía de Maimónides y la interpretación de los sueños de Sigmund Freud. Al parecer de este autor, la imaginación en Maimónides juega un rol muy importante, y del mismo modo como sucede con el mundo de los sueños de Freud, para el cordobés las construcciones imaginativas que se generan en las visiones proféticas te permiten ir más allá de la experiencia consciente. El psicoanálisis –escribe un crítico– es para Bakan “la consolidación de esta versión judía, heterodoxa de la mística intelectualista, cuyas semillas se encontraban ya en la cura de almas de Maimónides.”⁷⁶ La defensa de esta tesis, a mi modo de ver, es muy complicada, debido a que Maimónides no vincula la imaginación, como si lo hace Freud, con una experiencia humana que no ha sido racionalizada o que no ha pasado al estado consciente, sino que más bien vincula la imaginación con la inspiración astral. Las formas imaginativas no serían la manifestación del inconsciente de un individuo o grupo humano, sino que tendrían que ver con el subconsciente de la naturaleza. Estaríamos más próximos a un Pomponazi o quizás a un Schopenhauer. Aunque hay que reconocerle que fue el primer místico intelectualista que introdujo la imaginación como una forma de conocimiento y no como una enemiga del conocimiento, tal y como la concebía Platón o el propio Ibn Arabi. La manera en como el psicoanálisis vincula las formas imaginativas del sueño con un conocimiento aún no racionalizado tiene más que ver con la forma en la que

⁷⁵ David BAKAN, Dan MERKUR, David S.WEIS, *Maimónides, cure of souls. Medieval precursor of psychoanalysis*, State university of New York Press, Albany, 2004. En este libro se dedican seis capítulos temáticos a presentar los aspectos de la obra de Maimónides que convergen con el psicoanálisis y un capítulo final dedicado a resumir y comparar tales divergencias. Cap. VII, Convergences of Maimónies and Freud, p.137-167

⁷⁶ Helga JORBA, Crítica de libros: *David Bakan, Dan Merkur, David S. WEISS, Maimonides' cure of souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis*, Revista UCM, Foro interno, Anuario de Teoría Política 2012, vol. 12, pp.239-243

Spinoza vincula la imaginación con el universo político, que con la manera en que lo concibe Maimónides. La imaginación –en *Guía de perplejos*– queda reducida a mero instrumento político para la instrucción u ordenación de la comunidad política.

1.3. Moisés y la política en Maimónides y Averroes. Trascendencia o inmanencia.

Moisés para Maimónides no es un simple hombre de Estado, pues estos hombres gozan de gran imaginación, pero a menudo carecen de recto entendimiento. Moisés en la *Guía* podría definirse como un profeta cuyas leyes siendo divinas ordenan mundanalmente la república hebrea. Maimónides, a diferencia de Averroes, no destierra la trascendencia respecto de la política, sino que la sigue introduciendo cada vez que se produce el milagro político, cada vez que las leyes de la naturaleza son interrumpidas y deviene algo inesperado.

Maimónides, al igual que Averroes, se apropia de la filosofía aristotélica, según la cual Dios ocuparía el lugar de un primer motor que mueve sin ser movido. La diferencia entre Maimónides y Averroes es que el primero adapta la filosofía aristotélica a la religión judía y el segundo a la religión musulmana. Averroes será fiel a la forma aristotélica de concebir este primer motor⁷⁷, el cual no tendrá otra voluntad que la de gozar de sí mismo. Dios para

⁷⁷La definición del motor de Averroes la encontramos entre otros escritos en el “Compendio de Metafísica”, dice así: “El motor, que necesariamente debe ser uno en esencia con lo movido, o análogo y parecido a él, es el motor último, que es el que da al motor próximo la potencia para mover; ahora bien, el motor último en el semen, es el padre y en el huevo es el ave; si bien, como ya se ha demostrado, son suficientes tales motores, si no les acompaña un principio externo, el cual, en opinión de Aristóteles (I) que es la cierta, está constituido por los cuerpos celestes, mientras que para muchos filósofos modernos es el entendimiento agente, según se ha visto en la física. En cuanto a los animales y plantas, producidos por generación espontánea (I), si bien son producidos por el calor de los astros, tal calor no es el motor último en su producción; antes bien, hay un motor análogo a ellos que les da la forma sustancial; motor que, si no es uno en esencia con lo movido, obedece a la razón de ser inmaterial el motor, según

Averroes está muy lejos de ser un Dios que crea *ex nihilo*, y mucho menos un Dios justiciero o compareciente de la raza humana. La creación se expresa como un parto no querido o inesperado del gran Dios, al que define con el concepto de “emanación”. Lo que comparte el pensamiento de Averroes con Maimónides es que ambos, dotando al universo humano de una inteligencia y voluntad propia al margen de este Dios, terminarán convirtiendo a Dios en un objeto de conocimiento,⁷⁸ es decir, un cognoscible del Entendimiento del Universo, cuya existencia en última instancia no es demostrable. Si bien es cierto que ni Averroes ni Maimónides dudan de la existencia de Dios, de hecho Averroes intenta disuadir la duda argumentando que el último motor es *ser por esencia*⁷⁹, que no tiene causa anterior a él, ni causa eficiente, y por tanto necesariamente ha de existir, y distingue este “ser por esencia” del “ser de la cosa”⁸⁰ la cual se predica de la palabra ser, pues se aplica a toda idea representada en nuestra alma, bien exista fuera de ésta o no exista fuera de ésta. Sin embargo, podemos decir que Averroes mediante la filosofía aristotélica contribuye al proceso de secularización de la sociedad política dentro del mundo árabe y Maimónides dentro del mundo judío.⁸¹ Ya que al aplicar los parámetros de un universo que

se ha visto.” AVERROES, *Compendio de Metafísica*, Real Academia de Ciencias Morales y Política, Imprenta de Estanislao Maestre, Trad y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, 1919, p.78

⁷⁸ Tanto para Aristóteles como para Maimónides y Averroes, el motor último es el bien deseado o apetecido por las esferas celestes. Aparece una duda al hilo de las reflexiones de estos pensadores, si este bien absoluto y bellissimo, que atrae el entendimiento de las esferas como si fuera un imán, existe realmente en el exterior o es fruto de la imaginación de las propias esferas que se mueven como aquellas que persiguen un sueño. Véase *Compendio de la Metafísica*, pág 208.

⁷⁹ “Se dice ser por esencia del ser que no tiene causa anterior al él, ni causa eficiente, forma material y final. Tal es el motor primero, según lo que se ha visto en la ciencia física y lo que vendrá después.” *Compendio de Metafísica*, p.32

⁸⁰ “En cuanto a la palabra “cosa”, dicese de todo aquello de que se predica la palabra ser. Tómate también en un sentido más general que aquel que tiene esta palabra ser, pues se aplica a toda idea representada en nuestra alma, bien exista fuera de ésta en la misma forma, bien no exista como cabra-ciervo (I) y en el ave fénix; por eso decimos con verdad: tal cosa, ora tenga esta existencia, ora no la tenga. De aquí que el término cosa se aplique a las proposiciones falsas, a las cuales no es aplicable la palabra ser. *Ibidem*.”

⁸¹ En el capítulo 3 de la *Guía*, Maimónides habla de la sintonía o armonía que encuentra entre el sistema aristotélicos y las verdades contenidas en la Torá: “Has de saber que las teorías formuladas por Aristóteles acerca de las causas de los movimientos de las esferas celestes, de donde deduce la existencia de las inteligencias separadas, aunque se trata de hipótesis

se mueve por su propia inteligencia al apetecer lo inteligible está de alguna manera situando a Dios en el lugar de la idea y al mundo en el lugar del pensamiento. El universo es activo mientras que Dios es pasivo. De esta manera ambos contribuyen, intencionadamente o no, a relegar a Dios al lugar de las ideas, y aunque se postule sobre él una existencia real, sin embargo se le priva de un poder de actuación real en el mundo sensible.

El ser individual y concreto –según Averroes– es el ser real, formado por dos elementos: la materia eterna y la forma eterna.⁸²Estos dos compuestos nunca se dan separados, sino que integran al ser existente tras ser unidos, adoptando distintos rasgos, según la inteligencia o alma hallada en los cuerpos celestes. Dichos cuerpos celestes, como seres inteligibles, se ven atraídos por los principios de las inteligencias separadas, las cuales, a su vez, apetecen el bien absoluto de ese primer principio o ser único y simplísimo, que sólo se conoce así mismo. Dios pasa a ser el bien absoluto, objeto de conocimiento de las inteligencias de las esferas celestes. Como bien absoluto es incorpóreo y está desprovisto de todo carácter personal:

“Si este cuerpo celeste no puede moverse en dirección a otro cuerpo, bien sea éste superior, bien interior a él, no hay más remedio que suponerlo movido por un ser, objeto de su deseo, más noble que él, ser que no es otro que aquel cuya existencia es el bien absoluto, puesto que lo deseado es el bien. Mas es preciso que ese bien, deseado por el cuerpo celeste de las cosas deseadas y el más perfecto de los bienes, y además, que ese movimiento anímico sea ayudado por la inclinación que ese cuerpo celeste tiene por naturaleza, porque no hay repugnancia entre la inclinación propia del cuerpo y su movimiento

indemostrables, son, no obstante entre las opiniones que pueden enunciarse, las menos expuestas a duda, como afirma Alejandro (de Afrodísias) en el libro titulado *Los primeros principios de todas las cosas*, y son asimismo formulaciones acordes con muchas de las contenidas en la Torá, sobre todo según las interpretaciones midrásicas más famosas, que sin duda alguna pertenece a nuestros Sabios, conforme demostraré. *Guía de Perplejos*, p.256

⁸² Todos los seres componen lo que denominamos naturaleza, y así Averroes define la naturaleza en el Compendio en la pág 56: “La palabra naturaleza se aplica también a las diversas especies de materia y, en general, a todas las especies de formas y de materias y a las diversas mutaciones a éstas contingentes.”

anímico, según se ha demostrado. Esta es una de las pruebas que sirven para demostrar que el motor es inmaterial...”⁸³

El Dios averroísta es definido como el ser más simple que sólo puede hallar goce en sí mismo, y que desconoce todo cuanto de él ha emanado. Los seres inferiores, infinitamente más complejos, pueden llegar a pensar sobre la existencia de este primer principio, pero él, siendo Uno, no puede pensar en la multiplicidad, y por tanto desconoce a los seres emanados de Él. No existe una voluntad específica de Dios hacia el hombre, y tampoco una posibilidad de que el hombre conozca (al menos positivamente) a Dios:

“Dado un primer principio que no sea efecto de cosa alguna, como ha sido demostrado anteriormente, ese principio no puede conocerse más que así mismo, sin que pueda conocer sus efectos. Propiedad es ésta que no es privativa del primer principio, sino que es general a todos ellos, incluso a los cuerpos celestes, pues, según podemos observar, éstos no conocen las cosas que les son inferiores, desde el punto de vista de su existencia; pues si esto sucediera, lo más noble podría ser perfeccionado por lo menos noble, y las ideas de esos principios estarían sujetas a generación y corrupción, como sucede en los inteligibles humanos.”⁸⁴

Maimónidesse apropia también del sistema emanacionista aristotélico por el cual la esfera celeste, cuerpo vivo dotado de alma o intelecto, representando y aprehendiendo a la divinidad, así como a sus primeros principios llamados inteligencias separadas, imprime un determinado movimiento en el universo.⁸⁵ Sin embargo, hace prevalecer la voluntad libre de ese primer principio por encima de la necesidad de un sistema cerrado como

⁸³ AVERROES, *Compendio de Metafísica*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Imprenta de Estanislao Maestre, Trad y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, 1919, p.208

⁸⁴ AVERROES, *Compendio de Metafísica*, p.235

⁸⁵ Maimónides en el capítulo 4 titulado: «*Las esferas celestes, dotadas del alma e intelecto Dios, primer motor, actúa sobre ellas mediante las “Inteligencias separadas”*», explica el origen del universo a partir de la apetitividad de las esferas celestes las cuales poseen inteligencia o alma, tal y como apreciamos en las siguientes líneas: “La esfera celeste posee apetitividad de lo representando, es decir, del objeto deseado, que es Dios. En ese sentido se ha dicho que Dios mueve la esfera celeste, a saber, que ésta apetece asimilarse al objeto de su percepción, que es la cosa representada, concepto simple en extremo, en el cual no se opera absolutamente ningún cambio ni situación nueva y de donde el bien emana de continuo.” *Guía de Perplejos*, p.256.

esel de Aristóteles.⁸⁶Dios para Maimónides, al contrario que para Averroes, debe conocer y saber necesariamente del hombre, porque de lo contrario no existiría revelación ni profecía. El fenómeno de la profecía judía se fundamenta en la existencia de un Dios que lo ha dispuesto voluntaria y libremente todo de antemano, de manera que todo lo que ha de producirse en el universo está establecido desde su origen:

“(El conocimiento de las cosas de Dios) no se deriva de ellas, de manera que se produzca multiplicidad o renovación, sino que dependen de Su ciencia, que es anterior, y las dispuso tal y como son, sea como entes separados de la materia, sea como individuos dotados de materia y permanentes, o bien como seres dotados de materia, individualmente variables, pero que siguen un orden incorruptible e inmutable, y por esta razón no se da en Él multiplicidad de ciencia, ni renovación o alteración de conocimientos, puesto que ÉL, conociendo la verdadera realidad de Su propia inmutable esencia, conoce la totalidad de aquello que necesariamente deriva de Sus actos.”⁸⁷

Maimónides se enfrenta a una dificultad, cómo sostener que Dios conoce a sus criaturas si, tal y como sostiene Aristóteles y su discípulo Averroes, la afirmación de que Dios conoce las cosas que mudan y perecen, necesariamente implica que Dios es susceptible de experimentar el cambio, dejando por tanto de ser inmutable. Maimónides salva esta paradoja, explicando que aunque las criaturas muden, el conocimiento que Dios tiene de ellas no cambia, ya que Dios se relaciona con lo que éstas tienen de universal. El universal de las criaturas nos permite agruparlas en especies y permite que encontremos en ellas un tipo de conocimiento no sujeto al cambio o mutación:

⁸⁶ “Del sistema de Aristóteles y de cuantos profesan la eternidad del mundo se deduce claramente que, en su sentir, este universo emanó del Creador por necesidad, que Él es la causa y aquel el efecto, y por consiguiente, necesario. Así como no cabe decir de Él por qué ni como existe así, es decir, Uno e incorpóreo, de igual modo sobre el mundo en su conjunto por qué razón y así existe, pues todo eso, la causa y su efecto, necesariamente existe así, ni cabe en uno y otro la absoluta inexistencia, ni mutación de cómo son. En consecuencia, de conformidad con esta teoría, todo ha de conservar inevitablemente su naturaleza y nada hay susceptible de alteración en modo alguno.” *Guía de perplejos*, p. 293

⁸⁷ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap 21, p.436

“Cuando se pone a Dios en relación con las especies de seres sujetos a nacimiento y destrucción, se afirma también de Él que “está sentado” porque esas especies son permanentes, bien ordenadas de existencia estable, como las individualidades celestes... Cuando las cosas de la tierra cambiaron y perecieron no hubo en Él (¡Éxaltado sea!) cambio alguno de relación, sino que la existente entre él y cada una de las cosas, ya nazcan, ya perezcan, es únicamente de carácter estable y permanente, porque se ordena a las especies de los seres y no a sus individuos.”⁸⁸

La Guía de Maimónides se presenta como escrito difícil y conflictivo, pues si bien en él encontramos un sistema perfectamente mecanicista y racional, sin embargo este sistema cerrado es constantemente superado por la verdad incuestionable de la libre voluntad de Dios para crear ex nihilo. Aunque el Dios de Maimónides no está exento de límites, Dios no puede hacer ni obrar nada en contra de la propia naturaleza, sin embargo no es un Dios pasivo, sino que actúa al principio con la creación e interviene en ocasiones para suspender las leyes de la naturaleza. En otras palabras el Dios de Maimónides no puede cambiar o modificar las leyes de la naturaleza pero si suspenderlas. Esta afirmación no emerge al hilo o como resultado del análisis filosófico de los principios y de las causas, sino que nace de una revelación a la que Maimónides no está dispuesto a renunciar:

“Según nuestra opinión, es evidente que todo cuanto existe obedece a un designio y no a la necesidad, y Aquel que lo planeó podría modificarlo y planificarlo de otro modo, aunque no absolutamente conforme a un designio cualquiera, pues hay una imposibilidad constante por naturaleza e ineludible.”⁸⁹

Averroes, va a ser más fiel a la descripción de Aristóteles donde el deseo racional del alma de los primeros principios y esferas celestes es la verdadera causa u origen del movimiento en el universo⁹⁰, sin necesidad de

⁸⁸ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap 11, p.84

⁸⁹ MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Cap 19: Pruebas de la creación «ex nihilo». Se refutan algunos fallos de la teoría aristotélica, p.293

⁹⁰ Averroes explica el origen del movimiento del universo en su *Compendio* de la siguiente manera: “Si, pues el cuerpo celeste está animado, sólo podrá moverse o por razón de la sensación, o por razón de la imaginación, o por razón del conocimiento intelectual. Pero es

remitirse a una última voluntad libre y creadora. Aunque en el fondo tanto el planteamiento de Maimónides como el de Averroes establecen la separación de dos realidades antagónicas, el Universo material real, con inteligencia y voluntad propia, y el mundo de los principios incorpóreos y Dios, que son la energía y motor del universo material. Este último mundo, al ser incorpóreo, y ser el objeto de conocimiento del Universo, queda sumido en una gran duda, la de su existencia real al margen del Entendimiento Universal. Se convierten, en última instancia, en puros cognoscibles que imprimen un determinado movimiento en el Universo. En el caso de Maimónides, vemos como sus escritos, sobre todo la Guía, se mueven en una ambivalencia, que puede resultar un tanto esquizofrénica, ya que convirtiendo a Dios en el cognoscible apetecido por el universo, sin embargo hace prevalecer la idea de una primera creación voluntaria y libre que contradice la propia noción de emanación. La Guía es un claro ejemplo del afán de un estudioso judío por racionalizar la fe judía, preservando los tres principios fundamentales de su fe, la existencia de Dios como uno, su ser creador y todopoderoso, su labor providencialista en medio de la historia. Y a la misma vez es un texto que no renuncia al esfuerzo de la racionalización de estas verdades de la fe, hasta el punto que las seculariza, y al secularizarlas pone en entredicho estas mismas verdades, creando constantemente una tensión entre la verdad y la evidencia racional que cuestiona dicha verdad revelada. Por ejemplo Maimónides en su Guía, capítulo 68, reconcilia, al igual que Averroes, el intelecto de Dios, con lo inteligente y con lo inteligible tal y como vemos en las siguientes líneas:

imposible que el cuerpo celeste tenga sentidos, pues los sentidos han sido dados al animal para (la conservación de) su salud, y este cuerpo, como se ha demostrado es eterno. Lo mismo sucede con la imaginación, pues ésta también ha sido dada a los animales, para (la conservación de) su salud, y este cuerpo, como se ha demostrado, es eterno. Lo mismo sucede con la imaginación, pues ésta también ha sido dada a los animales para (la conservación de) su salud, además de que no puede existir imaginación sin sentidos, y de que, si el movimiento del cuerpo celeste tuviese su origen en los sentidos o en la imaginación, ese movimiento no sería uno y continuo. Por lo tanto no nos queda más recurso que admitir que el movimiento aludido procede del deseo originado del conocimiento intelectual." AVERROES, *Compendio de Metafísica*, pp.207-208

“Demostrado que Dios (¡Exaltado y magnificado sea!) es «Intelecto en acto», y nada tiene «en potencia», como está claro y se demostrará, de manera que es inadmisibile que perciba unas veces y otras no, sino que siempre es como decimos, síguese de ahí que Él y lo percibido son una misma cosa, su esencia, y esa misma acción de percibir, por la cual es llamado «inteligente», es el «intelecto mismo», asimismo su esencia. Por consiguiente él perpetuamente «intelecto, inteligente e inteligible»”⁹¹

Maimónides defiende también en la Guía –según Kraemer- que esta afirmación no es suya, ni de los filósofos, sino que podemos encontrarla en la propia *Mishné Torá* de la siguiente manera: “que Dios es *el intelecto, el sujeto intelectualmente conocedor y el objeto intelectualmente conocido* y que, en Él, los tres forman una sola noción.⁹² Esta afirmación –según Kraemer- tiene implicaciones muy profundas porque,

“si Dios conoce el sistema de formas o de leyes naturales que rigen el universo, debemos considerarlo idéntico a las formas y leyes que constituyen el sistema científico del mundo. Y si tal cosa es cierta, el Dios de Maimónides es equiparable al atributo divino del intelecto del que habla Spinoza.”⁹³

De alguna manera Maimónides, a través de dicha aseveración, al igual que Spinoza, convierte la trascendencia en pura inmanencia. Acaba con la dicotomía entre trascendencia e inmanencia, pues todo es Dios. El universo se convierte en el Dios que se piensa a sí mismo, siendo él objeto y sujeto de sí mismo. Con magistral explicación del Universo, tanto Maimónides, como Averroes, consiguen darle la vuelta a la teoría ontológica platónica, según la cual lo realmente real son las ideas que habitan en el pensamiento de Dios (inmutables y eternas), y las cosas de este mundo son sólo sombras o apariencias de aquellas. Maimónides y Averroes al identificar “pensamiento de Dios” con “cosa pensada”, convierten a la “cosa pensada”, es decir a todo

⁹¹ MAIMÓNIDES, *Guía*, cap.69, p.188

⁹²KRAEMER, *Maimónides*, Parte IV, Las enseñanzas de la Mishné Torá, p.342.

⁹³ Este dato lo recoge Joel L. KRAEMER en su libro *Humanismo en el renacimiento del Islam: Humanism in the Renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid Age*, E. J.Brill, Leiden,1986, p.248

“objeto material existente” en el ente real, pues pensamiento y cosa pensada en Dios, son una y la misma cosa. Dios (intelecto), lo que piensa (inteligente) y el objeto que piensa (inteligible) son una misma cosa, y por tanto comparten la misma naturaleza, son igual de reales, eternos e inmutables. Afirmar que el Universo y su movimiento, no es otra cosa que Dios pensándose así mismo, no sería un disparate, desde los presupuestos de los que parten Maimónides y Averroes en orden a la substancia pensante que es Dios. Aristóteles afirmaba que Dios no conoce al universo porque si lo conociera mudaría en esencia, pues el universo todo él imperfecto es perecedero. Para Aristóteles salvaguardar la perfección de Dios es salvar su conocimiento. Dios sólo puede pensarse así mismo, cosa simplísima y perfecta, y no puede contagiar su pensamiento de la imperfección del universo, pues sino él mismo devendría imperfecto. Averroes invierte el pensamiento de Aristóteles, y así afirma que el universo, substancia pensante piensa a Dios suprema perfección, y resulta que este universo que piensa a Dios, está pensando un inteligible que necesariamente está dentro de su intelecto. Por lo que, fácilmente, podemos dar un salto y concluir que el universo es Dios pensándose así mismo. Maimónides también invierte el pensamiento de Aristóteles, pero al modo inverso como lo hace Averroes con el fin de salvaguardar la dignidad de Dios, y dice que Dios que puede pensar el universo sin mudar su esencia, como es todo acto, y lo que piensa en el mismo momento de pensarse existe, y en él pensamiento y cosa pensada es lo mismo, entonces debemos concluir que el universo es el pensamiento de Dios en acto. Pero si el pensamiento de Dios y el intelecto de Dios, son lo mismo, y Dios es puro intelecto, entonces, el universo, el pensamiento de Dios y Dios mismo son una y la misma cosa. Aristóteles, Averroes y Maimónides, ambos convierten la trascendencia en inmanencia por vías distintas, pero al final para los tres la línea de donde empieza Dios y termina el universo, parece bastante confusa. Podemos decir que de alguna manera con estos autores lo verdaderamente real, la sustancia, deja de responder a entes ideales. Según Averroes no existe una

materia en abstracto o una forma en abstracto, sino los distintos seres concretos. Estos seres concretos emergen mediante la generación y la corrupción, debido a dos tipos de causas, las que están en la cosa, como son la materia y la forma, y las que están fuera de las cosas, como son el agente y el fin. Así explica Averroes podemos reconocer la materia primigenia, que es la materia primera informe, y la materia dotada de formas, cosa que tiene lugar en los cuatro elementos, que son la materia de los cuerpos compuestos.⁹⁴ La forma hay de tres clases, hay formas de los cuerpos simples, las cuales son propias de las cosas inorgánicas, y hay formas de cuerpos orgánicos, que son las almas; y formas de cuerpos celestes, que se parecen a los cuerpos simples, en cuanto que son inorgánicos, y a los orgánicos, en cuanto que se mueven por sí mismos.⁹⁵ De tal manera que el alma de las cosas es simplemente una tipo de forma que se aplica a un tipo de materia. Averroes reduce el sujeto humano, la persona, a un tipo materia a la cual se le aplica una específica forma sobre otro tipo de forma. Todo lo existente obedece a la materia y a los principios que rigen dicha materia y que la empujan a una cierta generación y a una inevitable corrupción:

“La segunda especie está constituida por la materia en la cual subsiste la forma de la materia al advenimiento de otra forma; tal es la disposición, existente en algunos cuerpos de partes homogéneas, para recibir el alma. Esta materia es la que más propiamente recibe el nombre de sujeto.”⁹⁶

La sustancia averroísta, por tanto, podría definirse como el orden que adquieren los distintos elementos en un preciso momento, tras incidir sobre ellos una serie de agentes extrínsecos, naturaleza, y esferas celestes...etc. Comprendiendo así la sustancia como la súbita detención entre dos movimientos, si consideramos estos dos movimientos el producido por la forma y el producido por la materia. Siendo, por tanto, la sustancia no más que el

⁹⁴ AVERROES, *Compendio de Metafísica*, p.50

⁹⁵ AVERROES, *Compendio de Metafísica*, p.53

⁹⁶ *Ibidem*

estado y composición de los elementos en un instante existencial, con lo que pasa a ser una categoría definitoria de lo terrenal dentro del mundo cognoscible corruptible.

Nos encontramos por tanto, con tres formas de entender la relación del hombre con la realidad. La de Averroes, que considera nuestro modo de comprender la realidad como el resultado de las facultades del entendimiento adquirido, expresando así la relación que guarda el entendimiento particular de cada hombre con el Entendimiento Universal, una postura que se diferencia de la de Avicena, quien considera que el hombre posee sólo un Entendimiento paciente, mientras que el Entendimiento Agente sólo lo posee el Uno, el Universal. Esta última postura sitúa al hombre como aquel que sufre y recibe lo que el Uno le muestra, mientras que la postura averroísta nos indica una cosa clara, y es que nuestra individualidad tiene una conexión con el Todo del Universo, pero no una pasividad frente a él. Por tanto, la acción del hombre sería uno de esos movimientos que teniendo voluntad propia llegan a formar parte de ese gran mecanismo armónico que es el Universo. Maimónides, se situará al lado de Averroes, frente a autores como IbnArabi, como veremos en el próximo capítulo.

1.4. La soberanía en Maimónides a través del concepto de Moisés

Volviendo al objetivo principal de este apartado, que no es otro que el de determinar hasta qué punto la visión que presenta Maimónides sobre Moisés en los sucesos del monte Sinaí determina su política, debemos decir que:

- 1. Maimónides describe los acontecimientos del monte Sinaí como unos sucesos que dividen la historia en tres periodos diferentes, que hay que comprender por*

separado, pues las leyes establecidas en un periodo histórico no sirven para los demás periodos:

1.a) La etapa preprofética gobernada por hombres de estado, augures y adivinos. En este periodo descubrimos la esencia del universo como un *estar constantemente alejado* de la mano de Dios. Un universo donde la esperanza de redención queda apagada, pues aunque los sabios alcanzasen el *Uno* no podrían atraerlo sobre el mundo de la vida ni sobre los habitantes de este mundo, cuyos bajos vientres impregnados de fantasía y apariencias no aciertan a comprender los conceptos supremos de la razón definatorios de lo real. Un universo donde la posibilidad del orden y la unidad política descansa sobre los hombres de estado o adivinos que con su imaginación interpretan la danza astral y que por carecer de razón y esfuerzo intelectual suficiente, condenan a las sociedades a regímenes imperfectos, caóticos y poco duraderos. Un universo bajo y miserable, donde los regímenes políticos se mueven entre los que tienen un carácter autoritario, y cuya regencia está en manos de incompetentes señores que han llegado al poder mediante la sangre o la violencia y que carecen de la razón y el carisma necesario para gobernar, y los que caen en manos de hombres de estado y adivinos, que aunque son regímenes consentidos y queridos por los súbditos no por eso son menos caóticos. En el horizonte se levanta el ideal de la república platónica donde el filósofo gobierna con sabiduría, un ideal irrealizable, o la aristocracia de Aristóteles, donde los pocos sabios dirigen a los muchos.

1.b) La etapa profética surge cuando el mundo oscuro y caótico encuentra su luz el día en que el todopoderoso permite que una criatura singular, Moisés, se comunique con él. Y ésta criatura agraciada con todos los dones de la naturaleza con que alcanzaron a dotarle los astros en su infinita sabiduría, por ser inteligencias apetecidas por la gran inteligencia suprema, no puede más que dejarse seducir por este gran Bien que es Dios, y rendirle culto,

realizando eficazmente el sino por el que ha sido creado. Vemos como *Elección* y *Naturaleza* se combinan armónicamente cerrando la etapa preprofética de la humanidad (caracterizada por augures y hombres de estado) y precipitándola hacia el tiempo apocalíptico. Y así aparece una figura nueva en el marco político vinculada a la redención, el profeta. El profeta que aúna la razón y la imaginación en virtud de la creación de un gobierno divino donde los hombres no sólo gusten de paz y prosperidad sino también adquieran la virtud moral y la sabiduría. El orden supremo por fin adquiere un cuerpo terreno capaz de ser comprendido y amado por todos.

Maimónides se distancia de la idea platónica de que el sabio debe gobernar para conseguir la armonía estatal. El planteamiento de Platón en su *República* tenía algunas dificultades. El hombre irascible y concupiscible no podía comprender el bien supremo ni luchar por él, por ello debía exigírsele obediencia ciega. El sabio, el cual podía acceder al bien supremo y amarlo por sí mismo, debía gobernar pues era el único capacitado para obedecer libremente movido por el amor, mientras que el resto de hombres, los cuales se dejaban llevar por las apetencias más carnales sólo podían contribuir al bien común por el temor. La *República* de Platón por tanto necesitaba en última instancia la fuerza de las armas para mantenerse y el control de las almas a través de la educación mediante instituciones. Maimónides recoge el problema principal que tiene el sabio para gobernar y que se planta en la *República* de Platón: el sabio no puede seducir al pueblo con sus ideas de bien, las cuales se presentan como incomprensibles a un pueblo no acostumbrado a la especulación, mientras que las palabras de los sofistas o políticos atenienses, los seducen fácilmente. Maimónides en *Guía de perplejos* plantea otra vía, diferente a la fuerza de las armas, para aunar las voluntades del pueblo hacia la consecución del fin. Y esta vía pasa por la existencia de una figura nueva e inédita dentro del campo de la política, la del profeta. El profeta puede gobernar un pueblo por

amor y no por temor, pues posee la imaginación propia de los adivinos y hombres de estado y además puede conducirlo a la anhelada paz, pues posee el más alto conocimiento racional. Hasta Moisés no existían los profetas, Moisés fue el primer profeta, y a partir de él es posible concebir una nueva forma de estado, gobernado por la imaginación y supeditado a la razón. El problema de Platón es que concibió la imaginación como algo pecaminoso, como una cualidad que alejaba al sabio del mundo de las ideas, que contaminaba su razón, pero esto no es así, la imaginación es la cualidad por la que la razón puede llegar a tocar el *Uno*, siendo este por naturaleza intangible e invisible a los ojos humanos. La imaginación dota de realidad o de cuerpo a las realidades inteligibles que habitan en el otro mundo y que hasta la venida del profeta sólo podían contemplarse en la soledad y el desvarío de un hombre que intenta prescindir de todos sus sentidos. Maimónides, con su teoría acerca de la soberanía, desdibujada mediante la figura de Moisés, aúna las dos tradiciones griegas, enfrentadas entre sí, con la tradición judía. Es decir, aúna la tradición socrática en la que se necesitaba una adecuada naturaleza y una correcta educación para gobernar, la tradición sofista donde lo más importante era la elocuencia de la palabra para aunar las voluntades del pueblo, y la tradición judía donde la elección de Dios jugaba un papel muy importante a la hora de decidir quién debía gobernar. Aunque debemos tener en cuenta que Maimónides se distancia de la tradición judía ortodoxa y seculariza la providencia, de manera que la elección de Dios se podría explicar en términos de selección natural. Para el cordobés, Dios presenta positivamente su elección a través de la propia naturaleza del hombre, y negativamente, a través de los acontecimientos históricos y temporales que imposibilitan la construcción de uno u otro gobierno. Podríamos decir que Maimónides de alguna manera heleniza la figura judía de Moisés, poniendo así en tela de juicio la racionalidad de una monarquía hereditaria, y la utilidad de emplear otros medios distintos de los sofistas para gobernar un pueblo con sabiduría y eficacia. Maimónides al

igual que Bodino pertenece a esa tradición judeo-cabalística donde la corriente gnóstica está muy presente. Para el gnosticismo Dios mismo emplea el engaño y la retórica para conducir los ánimos de sus criaturas hacia el bien. La imaginación, nos muestra Maimónides en la *Guía*, no se opone ni contradice la verdad, como demostrará siglos después Freud con su análisis de los sueños, así como la sofística o la retórica no invalida el análisis riguroso de la especulación y deducción propia de la ciencia. Maimónides es un judío heterodoxo que contribuye a secularizar la providencia divina y a plantear, mediante la figura de Moisés, la legitimidad y la idoneidad de un soberano no hereditario, elegido por sus capacidades y obedecido y vitoreado libremente gracias a su elocuencia. Pero aún faltara mucho para que la ley que ha de ser impuesta en el gobierno, no se conciba como una ley natural eterna e inmutable, revelada e incuestionable. Y para que al fin y al cabo, el gobierno humano no necesite encontrar su legitimación en fuerzas o poderes divinos desconocidos. En la *Guía* de Maimónides experimentamos una transformación hermenéutica dentro del discurso filosófico político, pasamos del concepto de filósofo rey de Platón o de aristocracia (consejo de los más sabios) de Aristóteles, al concepto de profeta rey de Maimónides. A partir de Maimónides ya no se va a reivindicar un filósofo rey sino un profeta adecuado. La figura de profeta no sólo va a expresar la figura de un hombre que tiene una especial relación con el pueblo gracias a su excepcional vinculación con el universal (Dios como sinónimo de totalidad) y con la imaginación (formas populares de expresión), sino que va a tener un carácter revolucionario. El profeta no sólo debe gobernar sino cambiar las relaciones de mando y obediencia totalitarias (propias de la monarquía y la aristocracia) por otras donde el súbdito se sienta libre y protagonista. Con la figura del profeta se va a introducir dentro del campo político una nueva forma de concebir la historia, donde el apocalipsis y la redención van a jugar un papel muy importante, como veremos a lo largo de la tesis.

1.c) La etapa post-profética queda descrita en la carta al Yemen, en ella Maimónides habla a los judíos que habitan en Yemen y les explica que deben de ser conscientes de que están viviendo una época histórica única y nueva. Esta etapa se caracteriza por la ausencia de profecía y por la inexistencia de verdaderos profetas. La etapa postprofética es una etapa donde Dios vuelve a abandonar el mundo. Al principio del Universo Dios aparece como creador, después abandona el mundo y lo deja en manos de las esferas celestes que lo rigen según la sabiduría que él mismo ha impreso en el universo. Después los cuerpos celestes perfeccionan la creación y generación de la materia, dotando a una criatura, Moisés, de una complexión física perfecta. Dios viendo el caótico mundo humano, permite que esta criatura se acerque a él y lo contemple para que comunique la verdad que rige el universo, su ley, a los demás hombres y así puedan abandonar la oscuridad en la que viven. El hombre consigue acercarse a Dios, y Dios excepcionalmente interviene en la vida del hombre a través de la elección. Tras lo cual Dios vuelve a abandonar el mundo, que queda a merced de las leyes de la naturaleza. Ahora en esta etapa postprofética, donde el mundo aparece otra vez alejado del principio simplísimo y perfectísimo que lo rige, el hombre debe saber que la profecía es rara. Maimónides parece que ésta advirtiéndolo a sus contemporáneos de que si Dios sólo interviene en raras ocasiones para suspender las leyes de la naturaleza, no podemos contar con la intervención de Dios a la hora de organizarnos socialmente. O lo que es lo mismo: *no podemos esperar que nuestro problema político de hoy se solucione mediante la profecía*. Dios sólo ha intervenido de una vez para siempre mediante Moisés, permitiendo, o lo que es lo mismo, suspendiendo las leyes de la naturaleza que impedían que una criatura pudiera conocer directamente a Dios y no a través de las inteligencias separadas, y que lo hiciera sólo mediante la luz de la sola razón. Pero esta intervención, no ha de repetirse jamás hasta el final de los tiempos, por tanto, concluye Maimónides, nuestro problema de pueblo paria debemos solucionarlo hoy mediante instrumentos y medios humanos. Estos

medios consisten en luchar por la construcción de un estado en el que la ley de Moisés prevalezca por encima de los caprichos del soberano. Los judíos han de emigrar allí donde se les permita regirse por la ley de Moisés, y si no se les permite en ninguna parte del mundo, deberán buscar una tierra inhabitada donde levantarla, y si tal tierra no existe, deberán recurrir a la conquista. La construcción de Jerusalén se convierte en el primer mandamiento, pero para ello los judíos deben unir sus fuerzas, no dejarse matar, no dejarse subyugar y poner todos los medios humanos posibles al servicio de esta nueva misión. La etapa post-profética se caracteriza por la promesa de la tierra prometida, pero esta promesa queda muy lejos, y este arduo tiempo de espera sólo puede suavizarse con la construcción de una ciudad intermedia, humana, precaria, pero al fin al cabo un lugar habitable, regida por leyes divinas, y donde el hombre puede alcanzar la beatitud, la sabiduría y la bondad. El propio Maimónides dice en la *Guía* que no tenemos certeza ninguna de que este tiempo intermedio post-profético vaya a acabar nunca, de que el final de los tiempos se vaya realmente a aproximar sobre nosotros, por eso, advierte, debemos buscar el bienestar de este tiempo, y no confiarlo a las profecías.

2. Los acontecimientos del monte Sinaí tal y como los narra Maimónides apremian a los judíos para la construcción de la nueva Jerusalén.

Los acontecimientos del monte Sinaí evidencian que el acceso que tiene el hombre hacia la divinidad está reservado para unos pocos. Esta verdad obligaa los hombres a regirse por medio de gobiernosque median entrelos hombres y la divinidad. Sin embargo, estos mismos acontecimientos, tal y como nos muestra Maimónides en su *Guía*, deben convencer a los judíos, de que algo ha cambiado desde que vino Moisés e hizo pública y comprensible la ley. Desde que irrumpió el profeta todo judío tiene un deber consigo mismo y con su

comunidad, la construcción de un Estado cuya ley suprema no sea dictada por ningún sabio, adivino u hombre de Estado, sino que obedezca a la ley de Moisés, ley universal, conocida y observada por todos. El soberano, a partir de Moisés, ya no debe ser un intermediario entre Dios y el hombre, entre lo divino y lo humano, sino un intermediario entre la ley de Dios y el hombre, o lo que es lo mismo un traductor de la ley de Dios y un velador de su cumplimiento. La construcción de la nueva Jerusalén, para Maimónides, es la construcción de una ciudad que tiene por encima de la autoridad soberana una ley, y el fundamento de dicha ley no es otro que su incuestionable universalidad. Podemos considerar este planteamiento de Maimónides como uno de los precursores del Estado de derecho moderno basado en el iusnaturalismo, donde las sociedades quedan constituidas no por una voluntad soberana sino por la ley de la naturaleza, justa y equitativa, siendo la voluntad soberana tan sólo la representante y defensora de ésta. Maimónides traspone las categorías de la potestas divina a las categorías de la potestas de la nueva Jerusalén. Igual que Dios no puede cambiar o modificar las leyes de la naturaleza, sino sólo suspenderlas temporalmente en un estado de excepción, así el soberano no puede violar, incumplir o cambiar las leyes del estado, sino sólo suspenderlas temporalmente en caso de conflicto mayor. Muchos estudiosos de Maimónides defienden que la finalidad última con la que fue escrita la Guía era animar a los judíos para que emprendieran la construcción de un Estado Teocrático hebreo. Sin embargo, lo cierto es que Maimónides a lo largo de toda la Guía traduce ley divina por ley de la naturaleza, y para el cordobés los mandamientos del decálogo son sólo una imagen mundana, cargada de imaginación para mayor comprensión del vulgo, de los mandatos o leyes que rigen el universo, por lo que Maimónides, en última instancia, no está defendiendo la construcción de un Estado Teocrático, sino la construcción de un Estado de derecho. Un estado en el que las leyes inviolables que lo vertebran no son las dictadas por un soberano, grupo de sabios, o votadas por la mayoría, sino que son las

incuestionables leyes universales por las que se rigen todas las cosas existentes. Y he aquí donde se manifiesta la universalidad con la que ha sido escrita la Guía. La *Guía*, dedicada a los judíos perplejos con las verdades de la fe que se mostraban incompatibles con la razón, sin embargo, se abre a un público más amplio y se muestra como una guía útil para todos aquellos que creen que con la luz de la razón se puede llegar a comprender el mundo y contribuir a ordenarlo de una manera mucho más eficaz y acorde con su naturaleza. Al final la *Guía* resulta ser un camino hacia el conocimiento de la ley, el cual debe librar al hombre de la subyugación de los poderes temporales que fundamentan una potestas absoluta incuestionable y contraria a la razón. El hombre sólo ha de someterse a la ley de la naturaleza, descubierta por la razón, popularizada por la revelación, y no ha de rendirse ante ningún gobierno que la ignore, niegue o viole.

1.5. Observaciones acerca de la interpretación de los escritos de Maimónides.

La presente exposición del pensamiento de Maimónides no está exenta de problemática y controversia. Por ejemplo como muestra Claudia Hilb en su artículo *Leo Strauss, de Atenas a Jerusalén*, el primer Leo Strauss, el Strauss de *Philosophie und Gestz* apostará por un Maimónides que, como Al Farabi, considera la fundación de la ciudad perfecta como la razón de ser de la revelación y argumentará largamente que sólo de esa manera se hace posible interpretar las diferentes y a veces confusas o contradictorias afirmaciones de la *Guía*. Sin embargo, el Maimónides que emerge de la investigación llevada a cabo por Strauss en los años 30 es un Maimónides radicalmente distinto del Maimónides de *Die Religionskritik Spinozas*. Es un Maimónides filósofo, no teólogo, y si bien armoniza el judaísmo con la filosofía, sin embargo sólo

reconoce como verdades del judaísmo aquellas que coinciden con verdades filosóficas y sólo sostiene las leyes judías, no por su autenticidad o veracidad, sino porque son políticamente necesarias para la estabilidad de la comunidad. Se trata de un Maimónides que ya no cree en la creación *ex nihilo*, ni en los milagros, en la providencia particular o revelación, aunque las considere creencias necesarias que el filósofo debe preservar en defensa de la ley.

La dificultad de determinar si Maimónides se mueve en un campo estrictamente inmanente y humano o si salvaguarda la trascendencia a través de su idea de milagro, y defendiendo la creación *ex nihilo* frente a la posición aristotélica tal y como hace en *Guía de perplejos*, es una dificultad real que han detectado todos los estudiosos de Maimónides. Por ejemplo, Kraemer compara el panteísmo de Maimónides con el de Spinoza y escribe que ambos autores recurren a una técnica que él cataloga como equivalencia semántica. Ambos, según nuestro estudioso, empiezan estableciendo una ecuación mediante la cual las *acciones divinas* son iguales a las *acciones naturales*, de manera que a partir de ese momento lo divino es entendido como natural, y cuando se habla de *obra de Dios* se interpreta *las cosas naturales*.⁹⁷ Sin embargo, como muestra el primer Strauss, para Spinoza la unidad de voluntad y de intelecto de Dios, y por tanto la unidad de toda la naturaleza, hace imposible una acción humana contraria a la voluntad de Dios, por lo que transgredir la ley es imposible, mientras que para Maimónides la posibilidad de que el hombre actúe contra la Ley exige una distinción entre voluntad e intelecto de Dios. No todo lo que es posible –según Maimónides–, no todo lo que Dios sabe, es simultáneamente querido u actualizado por él.

Por otro lado, si bien tanto para Spinoza como para Maimónides la perfección humana consiste en el conocimiento de Dios, para Spinoza esta perfección puede ser alcanzada por la sola capacidad humana, y para el

⁹⁷KRAEMER, *Maimónides*, p.384,

Maimónides de la *Guía* sin la ley mosaica no se puede alcanzar la *beatitudo*. El intelecto humano –según se aborda en la *Guía*– es por ende inadecuado para alcanzar por sí solo, sin el concurso de la imaginación profética, el conocimiento de Dios. Por ende, no podemos borrar aquellos pasajes de la *Guía* en la que Maimónides habla de la creación *ex nihilo* o de la necesaria elección divina del profeta, así como de la actuación de Dios a través de milagros. Más tampoco podemos negar que el propio Maimónides establece una equiparación entre Dios y la fuerza de la naturaleza, y defiende que las creencias judías que no son explicables racionalmente no pueden ser defendidas más allá de la utilidad política.

El sistema inmanente de Maimónides –que defiende el último Leo Strauss– encuentra un problema en la propia forma de concebir Maimónides la emanación. Jose Gaos, en su libro titulado *El libro de Maimónides*⁹⁸, muestra que el cordobés, al afirmar que el principio de la emanación es la creación, sitúa la acción de las inteligencias separadas en un contexto inmanente que flota sobre el último elemento del eslabón, la voluntad divina, que no puede ser más que trascendente. El mundo sublunar de la necesidad es como el extremo opuesto al libérrimo inicio creador, pero su interna necesidad se encuentra en el seno de la universal y fundamental contingencia, la contingencia de la necesidad. De esta manera, la voluntad de Dios libérrima pone término al afán del conocimiento de la raza humana. La doctrina de la creación significa el límite de la razón. Sólo la necesidad eterna – a los ojos de Gaos– supondría la negación de la trascendencia y aniquilaría el milagro, la ley, profecía y revelación. Lo que significa –según Gaos– que la acción última de Maimónides consistió en ceñir la

⁹⁸ «La creación (en la filosofía de Maimónides) es el inicio de la emanación y como el elemento en que ésta ulteriormente se produce. La acción de las inteligencias flota, digámoslo así, en el elemento de la voluntad divina. Si ésta faltase, aquella acción, privada de su sostén, se desharía en el vacío. Por eso los efectos inmediatos de la acción de las inteligencias, el cielo y sus fenómenos, no son menos manifestaciones de la voluntad divina. En fin, el mundo sublunar de la necesidad es como el extremo opuesto al libérrimo inicio creador...». José GAOS, *Filosofía de Maimónides*, Biblioteca Virtual Universal, Editorial el Cardo, 2003, p.13

filosofía a sus límites estrictos para insertarla definitivamente en la fe. No obstante, con lo que no cuenta Gaos es con la innegable naturalización de todos los conceptos teológicos referidos a lo trascendente de la *Guía*. La defensa de la creación en la *Guía* se vuelve así un problema a la hora de entender la finalidad de la obra, ya que Maimónides se dedica en el resto de pasajes a racionalizar la fe y a explicar esta mediante causas naturales. El propio profeta adquiere la sabiduría no mediante la revelación, sino mediante un esfuerzo intelectual y gracias a la inspiración astral. Maimónides sólo salvaguarda la revelación cuando defiende que Moisés habló ciertamente cara a cara con Dios. Sólo mediante este Moisés sabemos de la creación. Las controversias a las que conduce las lecturas de los escritos maimónidianos, al parecer, están más que justificadas.

2. La interpretación de Moisés en Ibn 'Arabī

Moisés, según Ibn 'Arabī es un profeta más entre tantos profetas. No es el primer profeta, aquel que separa la etapa preprofética de la profética (como si lo es para Maimónides), sino que, para nuestro murciano, los profetas son tan antiguos como la tierra, y Moisés es uno de tantos, que no supera en inteligencia ni en amor a los otros de su mismo rango. La tierra, para Ibn 'Arabī, no es el ente real de los aristotélicos Maimónides y Averroes, sino que es pura imaginación. Ibn 'Arabī eleva la imaginación al rango del conocimiento. La imaginación, de alguna manera, posibilita el conocimiento o reconocimiento del otro, o dicho de otra manera, sin la imaginación no habría otro. Dios que es el ente verdaderamente real, el único existente, pues lo real es la unicidad, no puede verse así mismo, y por consiguiente se imagina así mismo, y al imaginarse proyecta figuras o entes materiales que constituyen este mundo, entonces se mira en el mundo y se ama. Cuando el mundo quiere conocer a Dios, lo imagina, pues no puede verlo, y así cuando lo imagina, llega al

conocimiento de lo verdaderamente Uno, pues se da cuenta de que todo lo que toca o palpa no son más que manifestaciones o imágenes de lo que es Dios. Dios crea al totalmente otro mediante la imaginación, y el otro, perecedero e imperfecto, sólo imagen del él, se da cuenta de que él es *“en razón a otro”*, mediante la imaginación. La oposición con la que están creadas todas las cosas del mundo, así como su reconciliación pasa por la imaginación. Si Maimónides defiende que la imaginación es una cualidad que poseen en exceso o defecto algunos hombres, muy útil pues permite atraer las cosas del otro mundo, invisibles al ojo humano, hacia el bajo mundo, y por tanto es una cualidad deseable en todos aquellos que deben regir los pueblos de la tierra. Ibn Arabi, en cambio, defiende que es una cualidad que todos los hombres poseen por igual, ya que sin esta cualidad ningún hombre podría reconocerse a sí mismo ni al otro. Un hombre se conoce en tanto se imagina, y conoce al otro en cuanto lo imagina, e imagina del otro que tiene todo aquello que él tiene, y a veces imagina que el otro tiene lo que él no tiene, y cuando imagina que tiene lo que él no tiene, lo admira o lo envidia. Al fin y al cabo, todo conocimiento pasa por la imaginación, pues la razón sólo piensa en orden a seres que han sido primeramente imaginados. Todos los hombres son profetas o pueden llegar a serlo, o en otras palabras la profecía no depende de la naturaleza, la inteligencia, la educación o la virtud de un hombre (como señalaban los predecesores de Ibn ‘Arabī, entre ellos su maestro Averroes), sino de su sola voluntad. El murciano defiende la total igualdad y dignidad de todos los hombres mediante una cualidad que todos ellos comparten por igual, la voluntad, la capacidad de decidir sobre el destino de su vida. Todos los hombres son por naturaleza profetas porque todos ellos pueden en algún momento de su vida decidir serlo. Un hombre cualquiera puede, en cualquier momento existencial en el que se encuentre, decidir escapar de las cosas materiales que le rodean y escalar por el camino de la imaginación hasta llegar a la imaginación teofánica, gracias a la cual puede contemplar a Dios como la

fuente y origen de todas las imaginaciones que constituyen lo real. El murciano muestra cuál de extraña es la dicotomía entre lo real y lo imaginado. Lo real es lo que existe a parte de nuestra imaginación, pero esto real sólo podemos conocerlo mediante nuestra imaginación, pues no podemos verlo. Lo único real es Dios, pero Dios al imaginarse así mismo nos crea a nosotros, por tanto nosotros somos imaginación, sin embargo, paradójicamente, somos entes de imaginación, que para conocer y amar a nuestro creador, debemos imaginarlo, y cuando lo imaginamos intentamos asemejarnos a Él, y en la medida en que nos asemejamos a Él, somos un espejo más perfecto en el que Él se puede mirar, y cuanto más y mejor se puede mirar Él en nosotros, más se ama al contemplarnos. No es la razón ni el pensamiento de Dios el que crea al mundo sino la imaginación. Dios no es puro intelecto como señala Aristóteles, sino que es pura imaginación, puro arte de crear, y no imagina por imaginar, sino que imagina pues necesita imaginarse para poder amarse.⁹⁹ La creación del mundo no se establece según unos principios o parámetros racionales hallados en el Gran Intelecto, Dios, sino que se establece según la belleza que Dios va creando al imaginarse así mismo bellísimo. No es la razón y los principios de la razón los que rigen el mundo, sino la imaginación y los principios de la belleza los que lo conforman y lo alimentan.

Todo esto tiene enormes implicaciones políticas, como veremos en este capítulo, y que podría resumirse en una mayor verticalidad y democratización del poder, frente a la jerarquización y monopolización del poder propia de la

⁹⁹ «La capacidad visionaria de la imaginación se articula en dos fases, o caminos de ida y vuelta, que, al fin de que sean efectivos, han de darse equilibradamente combinados: el intelectual y el activo. Para que ocurra este acontecimiento del alma, debe accederse a la contemplación de las formas imaginables, a la luz de la Xarnāh –en terminología irania-, la luz de la Gloria, para posteriormente verterlas en los entes que conocemos como materiales o perceptibles. La función intelectual o cognitiva de la imaginación es la que capta la materia prima, o sin forma, del mundo intermedio y la imaginación activa o creadora es aquella que materializa las visiones, si para ello consigue escapar de los automatismos e la fantasía, que por lo común se encuentran limitados a formas conocidas, y no implican ningún hallazgo». Introducción de Carlos VARONA NARVIÓN al libro *Los engarces de la Sabiduría*, Muhyi l'Din Ibn AL-'ARABI, Hiperión, Madrid, 1994, p.20

monarquía hereditaria, una concepción de los distintos estados políticos como obras de creación y expresión humanas, cuya máxima aspiración es la creación de la belleza y la armonía, y una reivindicación de una mayor participación política de los miembros que componen el cuerpo político. La afirmación todos estamos llamados a ser profetas significa, a nuestro modo de ver, todos estamos llamados a hablar y aportar nuestra visión del mundo en el medio social y político. La afirmación de que todos estamos igual de capacitados para gobernar, todo depende de nuestra decisión, sitúa, necesariamente, a todos los hombres en la misma distancia frente al poder, y de alguna manera muestra que la concepción jerárquica del poder carece de sentido. Y en última instancia nos enseña que sólo cuando el mundo humano se ordena a través de relaciones verticales, donde la igualdad y la equidad son los primeros principios básicos del entendimiento, renuncia a la violencia y apuesta por la paz.

Terminada esta breve introducción sobre la interpretación que realiza 'Ibn Arabī en orden a lo escrito sobre el profeta Moisés y sus implicaciones políticas, entenderemos cuan necesario es no sólo tratar todo aquello que el filósofo murciano escribe acerca de la figura de Moisés sino también todo aquello que escribe sobre la imaginación, ya que como hemos visto la imaginación juega un papel muy importante a la hora de determinar la labor que, según Ibn 'Arabī, desempeña Moisés como profeta y soberano, así como sobre cuál es la política más adecuada al orden humano. Con el fin de que las ideas aportadas en este capítulo se presenten de la forma más clara y ordenada posible, he decidido dividirlo en tres partes. En la primera parte, titulada: *“La interpretación de Moisés en Ibn Arabi,”* voy a tratar todos aquellos pasajes en los que Ibn Arabi habla de Moisés. En la segunda parte, titulada: *“Cuando Dios se le manifiesta a Moisés le muestra que todos los seres del mundo son sólo imaginación,”* voy a tratar acerca de la imaginación como fuente y principio necesario del conocimiento, tal y como la concibe nuestro filósofo murciano, frente a apuestas como la de Maimónides y Averroes. Y por último, en la tercera

parte, titulada: *“La política de Ibn Arabi,”* voy a hablar de las consecuencias o repercusiones políticas que, a nuestro modo de ver, supone la filosofía de ‘Ibn Arabī.

Con el fin de que este trabajo sea lo más exhaustivo y riguroso posible nos vamos a apoyar en las principales obras en las que nuestro filósofo murciano habla de Moisés. Cuando digo las obras principales me refiero a aquellas que nos han llegado completas con el paso del tiempo, pues muchos de los escritos de nuestro autor se perdieron, y sólo conocemos de ellas títulos o referencias de otros autores. Las obras seleccionadas y estudiadas son las siguientes: *«Los engarces de la sabiduría»*, *«El divino gobierno del reino humano»*, *«La joya del viaje en la presencia de los santos»* y *«El esplendor de los frutos del viaje»*. Y por último, para terminar la introducción, previa exposición de la finalidad del presente capítulo, una vez establecido el modo de trabajo y citadas las fuentes o materiales empleados, voy a afinar un poco más, presentando cuales son las ediciones utilizadas, y en qué medida nos han ayudado para ahondar en el presente estudio:

La edición que hemos empleado para el estudio de Moisés en la obra de *“Los engarces de la Sabiduría”* es la de Hiperión, Madrid, 1994. La traducción de esta edición corresponde a Abderramán Mohamed Maanán, y el prólogo pertenece a Abderramán Medina. La obra comprende la síntesis del pensamiento metafísico de nuestro autor, así como la unidad de creencias y la profetología del islam. En ella ‘Ibn Arabī muestra que cada profeta tiene un vínculo especial y distinto con la divinidad, por lo que cada uno resalta de Dios una realidad parcial de él, así Dios tiene tantos nombres como profetas hay, pues cada profeta conoce y resalta una faceta distinta de la divinidad. De allí que cada uno de los profetas represente una manifestación distinta de la realidad divina, y que cada uno de ellos tenga un apelativo particular, apelativo que define su categoría metafísica. Este libro tratando todos los nombres de Dios contribuye a recrear una imagen más perfecta de lo que es Dios a través

de la unión y ordenación de todas las manifestaciones aportadas por los distintos profetas. Esta obra ha contribuido en esta tesis a delimitar cuales son las categorías propias que definen al profeta en el pensamiento de 'Ibn Arabī y así realizar un ejercicio de comprensión acerca de la labor específica de Moisés como profeta.

Para el estudio de Moisés en la obra de *“El divino gobierno del reino humano”* hemos convenido utilizar la edición de Azagra Multimedia y Editorial Almuzara, 2004, interpretada por Sheij Tosun Bayrak al-jerrahi al- Halveti. La presente edición es posible gracias a la traducción al español de Afife Traverso y Emilio Alzqueta. Este libro fue escrito por Ibn 'Arabī, con toda probabilidad antes de su emigración a las regiones orientales del mundo islámico en 1201/508H. Ibn 'Arabī explica, al inicio y a modo de introducción de este libro, la causa que le llevó a escribir esta guía acerca de cómo conducirse en esta vida, si uno ha de vivirla como la creación suprema de Dios. Cuenta nuestro autor que este libro lo escribió a petición de Sheij Abu Muhammad al Maururi (al-Maururi). Un buen día Ibn Arabí visitó a su amigo al-Mauriri y éste le enseñó el libro de El Secreto de los Secretos (Sirrui Astrar) escrito por Hakim (Aristóteles), y le dijo: *“Este libro trata de cómo gobernar el mundo. Lo que quiero que hagas es escribir un libro acerca del gobierno del reino humano, de cómo gobernarnos a nosotros mismos, en donde se halla nuestra verdadera salvación.”*¹⁰⁰ Ibn Arabi atendió a su petición y escribió este libro que según nuestro autor *“será de servicio a aquellos reyes que son los siervos de sus siervos y guiará a aquellos que comprenden que esta vida no es sino un camino hacia el más allá”*.¹⁰¹ En este libro Ibn Arabi nos muestra que el complejo mundo social y político se gobierna de manera semejante a como nosotros nos gobernamos interiormente. La sabiduría con la que nos gobernamos a nosotros mismos es la misma sabiduría con la que

¹⁰⁰ IBN 'ARABI, *El divino gobierno del reino humano, Lo que necesita el buscador, Tratado sobre el uno y único*, Interpretados por Sheij Tosun Bayrak al-jerrahi al- Halveti, Azagra Multimedia y Editorial Almuzara, 2004, p.30

¹⁰¹ Ibidem

governamos en el medio social, y a la inversa, la torpeza y la ignorancia con que afrontamos el gobierno de nosotros mismos se refleja en el modo como afrontamos el gobierno de los otros. El contenido de este libro de 'Ibn Arabiños ha resultado muy útil e ilustrativo a la hora de abordar el problema político, es decir, de definir cuál es el alcance y significación de la filosofía de nuestro autor en el ámbito de la política.

Para el estudio de Moisés en la obra del *"El esplendor de los frutos del viaje"* hemos considerado apropiado utilizar la edición de Carlos Varona Narvi3n, Siruela, Madrid, 2008. En este libro se muestra cu3l es el origen y el fundamento de todo lo existente, todo lo cual est3 en continuo movimiento, en constante cambio, sostenido por el aliento de Dios que viaja y se expande por todo el universo. Dios viaja constantemente, creando y recreando a cada instante todo lo existente. Los profetas saben ver cu3l es la verdadera esencia del mundo sometida al cambio, y esa esencia es la imagen, la imagen cambia seg3n le incide la luz de esta u otra manera, seg3n la lejanía o la cercanía, seg3n vaya acompa3a de este o cual fondo... as3 el mundo es imagen siempre cambiante... El Dios que presenta aqu3 nuestro fil3sofo murciano es muy diferente del Dios est3tico aristot3lico, tal y como nos muestra Varona Narvi3n en su introducci3n, y est3 muy en sintonía con los 3ltimos descubrimientos de la astronomía tocantes a la expansi3n acelerada del cosmos. Este libro nos ha resultado muy 3til para el desarrollo de la tesis, ya que como veremos m3s adelante, la mayor parte de los fragmentos interesantes acerca de *Moisés* y la *imaginaci3n* (entendida como forma de conocimiento) pertenecen a este libro.

Por 3ltimo, la edici3n utilizada para el libro de *"La joya del viaje en la presencia de los santos"* es la de Regramur, Murcia, 1990, con la introducci3n y traducci3n del 3rabe a cargo de Mohamed Reda. La obra original se llama Thufat al Safrah Il3 Hadrat al Bararah. Este libro pretende mostrar un camino de superaci3n espiritual, a trav3s de la sabiduría de los profetas, instruye acerca de

los obstáculos, trampas que deben evitarse, y cuáles son las señales a través de las sendas que hay que seguir para alcanzar la santidad.

Una vez concluida la introducción procederemos a la exposición y desarrollo de nuestra teoría sobre Moisés en los escritos de Ibn ‘Arabī.

2.1. La interpretación de Moisés en Ibn Arabī

Moisés en los escritos de ‘Ibn Arabī es una figura compleja de entender porque se sitúa dentro de un paradigma complejo e inédito. La vocación de Moisés como profeta soberano en los escritos del filósofo murciano difiere mucho de la que nos muestra Maimónides o Averroes, y esto se debe a que el paradigma en los que se mueven estos autores es casi opuesto al paradigma de la filosofía de Ibn Arabi. Hemos visto en el anterior capítulo cómo Maimónides se sitúa al lado de Averroes, frente a Ibn-Arabi. El murciano señala que lo único real es el Uno, de manera que el ser individual y concreto es tan sólo fantasía, mera imaginación. Si la filosofía de Averroes nos conduce a hacernos la pregunta de si ese ser Uno es verdadero o existente, la filosofía de Ibn-Arabi, nos conduce a la pregunta de si realmente existimos al margen de lo Uno. Para este filósofo de Al-Ándalus, el yo subjetivo es un objeto de la imaginación que se diluye cuando conseguimos desplegar la razón universal que hay en nosotros. Entonces nos damos cuenta de que lo que realmente existe es lo Uno. Por eso el profeta, el que ha alcanzado el conocimiento racional supremo, vive la tristeza más absoluta, porque se da cuenta de que el yo que siempre ha amado no existe:

“Sabrás que tu eres imaginación, así como todo cuanto percibes y de lo que dices que no soy yo: todo eso es fruto de la imaginación,

eso es imaginación. Toda la existencia es imaginación en imaginación".¹⁰²

La sustancia averroísta, tal y como la hemos definido en el capítulo anterior, como un ente real, compuesto de materia y forma, mucho más real que los principios del intelecto, a los que apetece pero no podemos demostrar su existencia, puede leerse en cierto sentido como la refutación de esta línea de Ibn 'Arabī que transcribo a continuación :

"Quien se detiene junto a la multiplicidad, lo hace junto a la existencia formal, junto a los nombres iláhcicos y los nombres del Mundo. Y quien se para al lado de la Unicidad, lo hace junto al Verdadero en cuanto a su Identidad suficiente y que prescinde de los mundos."¹⁰³

El ente real en Ibn 'Arabī no lo constituyen los principios del intelecto, pero tampoco la materia informada que palpamos o vemos. El ente real es el Uno.¹⁰⁴ El profeta de Ibn 'Arabī se detiene al lado de la Unicidad y del Verdadero,¹⁰⁵ que está separado de los mundos. Sólo desde este paradigma podemos entender qué significa la figura de Moisés para Ibn 'Arabī. Moisés según el murciano nace en un mundo separado del Verdadero por una densa nube, una oscuridad que impide que se confunda al Verdadero con los mundos. Estos son tan sólo espejos que reflejan al Verdadero en sus muchas formas. En un famoso *haddit*, entre otros similares, la divinidad declara de sí misma: «Yo

¹⁰²IBN ARABI, *Los engarces de la sabiduría*, Trad. Abderramán Mohamed Maanán, Prólogo de Abderramán Medina, Hiperión, Madrid, p.53.

¹⁰³MAIMONIDES, *Guía de perplejos*, p.53.

¹⁰⁴ Pablo BENEITO ARIAS, *Los nombres de Dios en la obra de Muhyī-l-Dīn Ibn Al-Arabī*, Tesis doctoral, dirigida por la Dr^a M^a Jesús Viguera, Departamento de estudios árabes e islámicos, Universidad Complutense de Madrid, 1996, Capítulo sobre la Unidad (ζ'abj-l-tawhfd), p.61. Beneito es, actualmente, uno de los defensores de un Islam democrático. Véase por ejemplo su artículo: *Dos hitos en el camino hacia una concepción democrática y humanista del Islam: Mohammed Arkoun y Nasr Hamid Abu Zayd*, Revista internacional de pensamiento político, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla; 1^o Época, Vol. 6, 2011, pp. 287-300. En dicho artículo defiende que el Islam desde su origen ha sido una religión empujada a justificarse a través de la razón ya que el Corán no era considerado un libro sagrado ni por los cristianos ni por los judíos. Considera a Ibn Arabi y a Averroes los impulsores de la verdadera teología islamista.

¹⁰⁵IBN ARABI, *Revelación del libro de los profetas y revelación de la comprensión a los corazones de los awliya*, p.42

(Allah) era un tesoro escondido, quise ser conocido, y para ello creé entonces el universo». ¹⁰⁶El Universo se convierte en manos de Ibn ‘Arabī en las sombras luminosas de la divinidad que, cayendo sobre lo palpable, refleja las cualidades divinas. La labor suprema del hombre será pulir su cuerpo y su espíritu para que, a semejanza de un cristal limpio, refleje los atributos del Innombrable. Para ello el hombre ha de buscar un profeta adecuado que lo guíe a través de los diversos estadios, hasta convertirse él mismo también en profeta. Moisés por tanto, según Ibn ‘Arabī, es un profeta que guía a un pueblo de profetas o futuros profetas hacia el conocimiento del Verdadero. Cuando un pueblo es guiado hasta la Unicidad y la Belleza, él mismo se convierte en uno y en bello, es decir aprende a ser un solo cuerpo y un solo ser, aproximándose a la belleza que es una. El primer estadio que ha de pasar todo iniciado, y a través del cual Moisés tuvo que guiar a su pueblo, corresponde al mundo sublunar, separado por una densa nube que oscurece la materia, filtrando la luz divina. El segundo es el mundo intermedio donde habitan los arquetipos y nombres de Dios, donde surgen las esencias concretas o particulares, que aún no han sido solidificadas. El tercer mundo es donde habita el Uno, el Verdadero. La primera manifestación del Uno no son los diez principios de Maimónides, sino el intelecto primero que Maimónides situaba como el último principio emanado. El intelecto primero de Ibn ‘Arabī no se parece al Intelecto activo o agente de Maimónides, principio activo del intelecto humano, sino que el murciano lo concibe como Logos. El Logos es la primera manifestación de la Esencia, identidad última de la divinidad, de la única Unidad. De esta Unidad, que es fuente surgente de sí misma y en sí misma, dimana el resto de la creación. Las emanaciones de Dios para Ibn ‘Arabī son manifestaciones a través del Logos. Este pronuncia los nombres de Dios o sus atributos, y estos atributos se reflejan en el mundo, tras atravesar la densa nube que separa al mundo de la

¹⁰⁶ IBN AL ‘ARABI, *Los engarces de la sabiduría*, Hiperión, Madrid, 1994, p.134

trascendencia. La proyección de los atributos divinos nunca es totalmente fiel a la esencia, ya que la luz filtrada por la densa nube es desfigurada, y no puede más que proyectar figuras aproximadas. En este contexto, el profeta resulta ser como una suerte de *logos* parcial, no el Logos, sino tan sólo una parte suya. Los enviados (Abraham, Isaac, Jacob, Moisés....) representan una faceta o reflejo vital de la verdad, que no se agota por ello. Los profetas viven en el mundo de la imaginación mostrando que la imaginación pura comienza al otro lado de la densa nube que cubre el mundo, donde habitan las imágenes aún no materializadas, en ese espacio donde se cruzan el plano horizontal y el vertical, la franja indeterminada en la que el espíritu comienza a corporeizarse y el cuerpo a espiritualizarse. En ese otro lado, las imágenes de este mundo se muestran como imaginadas, señalando a su principio constitutivo. Son espíritu imaginado:

“Allah no rige el mundo sino con él o su imagen: no lo rige sino con el mundo mismo, como depende la existencia del niño de la existencia de su padre, o las consecuencias de las causas, lo condicionado de las condiciones, los significados de los significantes, y lo verificado de sus realidades. Todo ello corresponde al mundo y es el régimen del Verdadero en él. No lo rige sino por él mismo. En cuanto a nuestras palabras: o con su imagen-me refiero a la imagen del mundo- aludo a los bellos Nombres y las cualidades supremas que Allah toma como denominaciones para Sí y con los que Se reviste.”¹⁰⁷

Lo que hay detrás del espíritu imaginado que reproduce las imágenes es la palabra, el Logos. Este Logos pronuncia los atributos divinos. Los atributos divinos se expanden como luz radiante de la luz infinita, y se despliegan sobre el universo inconmensurable y llegan al bajo mundo tras atravesar la densa nube. El Universo es el espejo en el que Dios se mira, y por eso jamás el espejo se confundirá con la figura reflejada.

Mas, ¿qué es el espejo sino aquello que devuelve lo que recibe? El Universo así recibe la luz de la trascendencia y la devuelve a ella. Como dice

¹⁰⁷ IBN AL 'ARABI, *Los engarces de la sabiduría*, P.134

Ibn Arabi en *Viaje al señor del poder*: «La aparición de su luz es tan intensa que supera a nuestras percepciones, hasta tal punto que a su manifestación la llamamos misterio»¹⁰⁸El movimiento es ese ir y venir de la luz que viaja desde la trascendencia hacia el Universo y del Universo a Dios:

“Si no fuera por ese amor, no habría aparecido el mundo en su determinación. El movimiento con el que pasaba de la nada a la existencia era el movimiento de amor del que le daba la existencia por ello. Y porque el mundo también quería contemplarse en la existencia como se contemplaba en la firmeza primera, era así desde cualquier aspecto un movimiento de amor desde el lado del “Verdadero” y desde el lado de la vida”¹⁰⁹

El movimiento se produce en ese transitar entre el Logos y su imagen, proyectada bajo el mundo que queda tras la densa nube. El movimiento es por tanto producido por el amor que siente Dios hacia su propia imagen, y el amor que siente la imagen hacia el ser pleno del que es imagen. La explicación del movimiento, origen y fundamento del universo, que nos aporta el filósofo murciano anda lejos de la que nos aportó Aristóteles cuando aseveró que el movimiento era producido por la inteligencia del universo apeteciendo el inteligible que es Dios:

“Todo movimiento es siempre a partir del amor, pero la acción del amor es velada por otras. Y es porque el fundamento es el movimiento de la vida para salir de la no –existencia en la que se mantiene la calma de la inanición a la existencia. Y por ello, se dice de la vida que es movimiento que surge de la calma. Y así es como el movimiento, que es la existencia del mundo, es un movimiento de amor. Advierte sobre ello el profeta de Allah al decir refiriendo sus palabras a Allah: Yo era un tesoro desconocido y amé que se me conociera.”¹¹⁰

Dios mismo es movimiento y no por eso deja de ser perfecto y uno, en contra de lo que expresaba Aristóteles. Dios es un movimiento único e infinito, un acto infinito de imaginarse así mismo y por tanto un constante crear

¹⁰⁸ IBN AL ‘ ARABI, *Viaje al Señor del Poder*, Sirio, Málaga, 2002, p.26

¹⁰⁹ IBN ARABI, *Viaje al Señor del poder*, p.137

¹¹⁰ Ibidem.

imágenes y un transitar eterno de esas imágenes hechas mundo. Ni la sustancia platónica entendida como la esencia de las cosas o atributos divinos, ni el ente concreto y material al que Maimónides llama real, son para Ibn Arabi reales, lo único real es el Uno. El primer profeta o *logos* parcial que transmitió al mundo humano la situación dramática del hombre fue Moisés, y mostró que las cosas del mundo son sólo imaginación. El profeta somete la imaginación al Intelecto cuando ve en sí mismo al Uno.

2.2. Cuando Dios se le manifiesta a Moisés le muestra que las cosas del mundo son sólo imaginación.

“Se dice también que la aniquilación es el éxtasis o el olvido del siervo de todas las cosas, lo mismo que la aniquilación de Musa (Moisés) –que la paz sea con él- cuando su Señor se reveló al monte. Dijo Al-ÿunayd: ‘La aniquilación es extrañar en ti todos tus atributos, y dedicarte en tu totalidad para estar en la presencia de Dios por completo’». ¹¹¹

Escribe Mohamed Reda en la introducción a *La Joya del viaje en la presencia de los santos*:

“Según la fe musulmana, Dios se le reveló a la montaña y no a Moisés: «Dijo (Moisés): Señor, muéstrate a mí para que te contemple. Tú no me verás, respondió Dios; mira más bien a la montaña, si permanece inmóvil en su lugar, me verás. Y cuando Dios se manifestó a la montaña la redujo en polvo...» ¹¹²

Con este pasaje Reda muestra que la tradición musulmana misma introduce el misterio de la aniquilación que Ibn Arabi presenta con tanta claridad. El profeta, tal y como muestra Ibn Arabi, es el que ha presenciado la aniquilación de las formas de este mundo. Detrás de la aniquilación de la montaña estaba Dios. Dios se manifestó y la montaña desapareció. La montaña

¹¹¹ IBN ARABI, *La joya del viaje a la presencia de los santos*, introducción y traducción del árabe de Mohamed Reda, Regramur, Murcia, 1990, p.68

¹¹² Nota a pie de página de Mohamed REDA, recogida en *La joya del viaje a la presencia de los santos*, Ob. cit., p.87.

era pura imaginación, pura imagen o proyección de Dios. Dios, ente real, se manifiesta en la medida en que los entes imaginados desaparecen. O lo que es lo mismo, sólo la lejanía de Dios respecto al mundo garantiza las imágenes del mundo o los entes del mundo. Como dice Ibn Arabi en *Viaje al Señor del poder*:

«Pues con el conocimiento que se adquiere con la contemplación, salta a la vista lo que hay tras cada apariencia: la verdad que hay tras las apariencias, ya que el Único Aparente, aunque Él es uno en esencia, es infinito en aspectos. Son sus vestigios en nosotros». [página de este pasaje]

Cuenta Ibn Arabi en *El esplendor de los frutos del viaje*¹¹³ que Dios mostró a Moisés lo que iba a hacer con él en su más tierna infancia, cuando aún no tenía uso de razón y fue arrojado en una cesta al mar de la aniquilación. El murciano interpreta el mar como un signo por el cual Dios mostraba al mundo que ese niño experimentaría la aniquilación. Cuando Moisés condujo a su pueblo por el desierto –cuenta en el mismo pasaje– Dios hace que una luz, como ardiente fuego, brille entre ellos. Esta luz hace referencia a la luz de la trascendencia por la cual se dan todas las manifestaciones en el mundo. El pueblo, viendo que tenía que seguir a aquella luz que venía de las estrellas, se encaminaría hacia Dios, trascendiendo sus necesidades. Más cuando Dios envió a Moisés como profeta le ordenó que abandonara a su pueblo –cuenta Ibn Arabi– ya que el profeta debe abandonar todo contacto con el mundo. Durante este tiempo en el que Moisés estaba en soledad, Dios ahogó a los idolatras. Moisés se aleja apresuradamente de su pueblo –interpreta nuestro autor– porque quería estar satisfecho, pues el que está en la presencia de Dios está satisfecho al poner cada cosa en su lugar. Escribe el murciano:

«Vemos a Moisés apresurarse al encuentro de su Señor abandonando a su gente, pero no por egoísmo sino por un sincero deseo de tal encuentro. Por el contrario, el hombre ordinario se apresura por naturaleza, y sin necesidad de ver los signos divinos. En efecto, el hombre es por esencia pobre, pues su compleja naturaleza le

¹¹³IBN ARABI, *El esplendor de los frutos del viaje*, p.56

hace siempre estar necesitado de algo. La satisfacción plena es una cualidad sobrehumana, que otorga y acerca a la divinidad».¹¹⁴

El tiempo en el que Moisés se ausenta de su pueblo se fija en cuarenta días. Durante estos cuarenta días –explica nuestro autor– Moisés tiene un encuentro con Dios. En la conversación con Dios, “Moisés se hace ‘todo oídos, recibiendo la palabra con todo su ser’ y luego ‘todo ojos, recibiendo la visión con todo su ser’”.¹¹⁵ Para entrar en la teofanía,¹¹⁶ su esencia de hombre se muda en la de elegido. Durante este tiempo, Dios operó en él una purificación para el gran encuentro, el gran día en el que le daría la ley. Cuenta Ibn Arabi que Dios santifica el oído de Moisés cuando le da la Palabra en su totalidad, así como santifica y eleva el gusto y la contemplación. Moisés recibe la palabra directa de Dios, pero no lo contempla. Ni Moisés ni ninguna otra criatura soportaría ver a Dios sin intermediarios, y por eso Dios le dice a Moisés que jamás podrá verlo, pero que en cambio mire a la montaña porque él se manifestará a la montaña.¹¹⁷ Cuando Moisés mira a la montaña de repente desaparece, y con esto Dios le enseña a su siervo que la montaña es sólo una imagen de él, el único ente real. Lo que viene a decir Ibn Arabi es que si Dios se le hubiera manifestado a Moisés en lugar de a la montaña, el que hubiera caído pulverizado sería Moisés. Esto significa que Dios es todas las cosas y cuando

¹¹⁴ IBN AL ‘ARABI, *Esplendor de los frutos del viaje*, ob. cit., cap. 55 “Viaje de la satisfacción, que es la palabra de Dios –Alabado sea– por boca de Moisés”, p. 151.

¹¹⁵ “El servidor sigue así a su Señor, de tal manera que en la conversación se hace todo oídos, y en la contemplación es todo ojos, al realizarse la teofanía, y mudarse su esencia en la de elegido”. IBN AL ‘ARABI, *El esplendor*, p. 146.

¹¹⁶ “La manifestación de Dios como teofanía es un proceso que se puede comparar con el de una imagen reflejada en un espejo. Se trata de una aparición que es trans-aparición de la divinidad en el espejo de la humanidad, de modo análogo a como la luz sólo se hace visible tomando forma y trans-apareciendo a través de la figura de una vidriera.” Antoni GONZALO CARBÓ, *La visión teofánica en el sufismo de Ibn Arabi*, *Convivium. Revista de Filosofía*, Barcelona, 2004, núm. 17, p. 24-25.

¹¹⁷ Escribe Varona: “Esta imagen de la majestuosidad y el poder absolutos de la divinidad en cuya contemplación directa hasta una montaña se partiría, está presente en innumerables mitos y leyendas de la humanidad. La imposibilidad de la visión de Dios es una constante no sólo de las religiones monoteístas, sino que entre otras también está presente en la mitología griega (Sémele) e hindú (Shiva)” Nota a pie de página de Carlos VARONA NERVIÓN al libro *El esplendor de los frutos del viaje*, p.149.

Dios se muestra desaparece el espejismo de las cosas. La esencia de las cosas no es otra que Dios. Por eso cuando Dios se le manifestó a la montaña, la montaña desapareció, pues no contiene nada distinto de Dios.

Jose Miguel Puerta argumenta, en este sentido, que en Ibn Arabi “la conjunción entre Belleza y Compasión es el secreto de la Creación, pues si la ‘simpatía’ divina es creadora, se debe a que el Ser divino desea revelar su Belleza; y si la Belleza es redentora, es porque ella manifiesta su Compasión creadora”.¹¹⁸ La causa del amor en Ibn Arabi—explica Puerta— es la belleza que pertenece a Dios, y si la belleza es amada por sí misma, y Dios es Bello y ama la belleza, entonces Dios se ama así mismo. Ibn Arabi —según la brillante exposición de Puerta— no toma distancia del círculo aristotélico, sino que la creación se reduce a Dios amándose a sí mismo, y no podría ser de otra manera, pues de otro modo Dios dejaría de ser ese principio simplísimo y perfectísimo, ese Dios de los filósofos. La diferencia entre “entre la estructura del cosmos de Aristóteles y el de Ibn Arabi, podría ilustrarse como la diferencia entre la “cadena del ser de Aristóteles” y “la alegoría de los vidrios de colores de Ibn Arabi”. Tanto en el sufismo como en la cábala —explica Antoni Gonzalo Carbó— se recurre a la alegoría de los vidrios de colores. Esta alegoría permitiría explicar los términos de una emanación en la que el Emanador divino no cambiaría su esencia. Dios sería esa luz que adquiere diversas tonalidades al atravesar los vidrios coloreados. La luz es la realidad principal y total que adquiere una determinada particularización cuando es considerada en relación a un receptáculo determinado.¹¹⁹

¹¹⁸José Miguel PUERTA VILCHEZ, La belleza del mundo es la Belleza de Dios. El núcleo estético del ‘irfán de Ibn ‘Arabi (I parte), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 17, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 2000, pp. 77-100, p. 80.

¹¹⁹ Antoni GONZALO CARBÓ, *La visión teofánica en el sufismo de Ibn ‘Arabi*, *Convivium. Revista de Filosofía*, Barcelona, 2004, núm. 17, p. 25

En última instancia, no existe en los escritos de Ibn Arabi separación entre Creador y creación –afirma Puerta en su trabajo– “sino un flujo creativo continuo cuya diferencia es sólo aparente, no interna”. Se trata de la *unión sympathetica*, en términos de H. Corbin¹²⁰. Una unión que, según indica Puerta, aludiendo a H. Corbin,

“Se manifiesta *comocoincidentia oppositorum*, siendo la Imaginación la encargada de activar dicha unión, que es de carácter teofánico, desde el punto de vista del Creador, y teopática, desde la criatura, no así hipostática, como en la cristología.”¹²¹

Los estudios de Henri Corbin acerca de la imaginación en Ibn Arabi resultan muy esclarecedores. En su trabajo *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi* explica que la imaginación, para el murciano, lejos de tener un aspecto connotativo negativo, tal y como le damos nosotros los occidentales, abarca una dimensión totalmente positiva, es decir se presenta como una facultad creativa. Corbin argumenta que la condena de occidente de la imaginación puede haberse visto mediada por la creencia en un Dios creador *ex nihilo*, pues, a su modo de ver, desde la apuesta teológica de Ibn ‘Arabī y de todos aquellos que le son próximos, es imposible relegar la imaginación al rincón de las cosas despreciables. La creación es para el murciano –explica

¹²⁰ Henri Corbin introduce esta expresión en su libro *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi* y la desarrolla en el apartado 3 titulado: “De la «unión mystica» como «unión sympathetica»”, perteneciente al capítulo I (Pasión y compasión divinas) de la primera parte (Simpatía y Teopatía), págs 145 -163 de la edición anteriormente mencionada. Así como a lo largo del capítulo II titulado Sofiología y devotio sympathetica que va de la página 163 a la 187. Henri Corbin define la «unión sympateica» como esa necesidad que tiene Dios de buscar un ser del que él sea Dios: “Los nombres divinos viven angustiados a la espera de los seres que lo nombrarán, cuyo ser los manifestará en concreto, por otra parte el compadecimiento del Ser divino simpatetizando con la Tristeza de los Nombres que nombrarán su esencia pero que ningún ser todavía ha nombrado, y triunfando sobre la soledad en el Suspiro que actualiza la realidad de ese «Tú» que es entonces el secreto de la soberanía divina.” CORVIN, *La imaginación creadora*, p. 148

¹²¹ PUERTA VILCHEZ, *La belleza del mundo es la Belleza de Dios. El núcleo estético del ‘irfán de Ibn ‘Arabi*, p.82. Nota a pie de página nº 7. En esta nota José Miguel Puerta Vilchez aclara que la cita la ha extraído del libro: Henri CORBIN: *L’imagination Creatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, Paris, Flammarion, 1975, p.161

Corbin- una teofanía, o lo que es lo mismo “un acto del poder imaginativo divino.” Así escribe Corbin:

“la Imaginación divina creadora es, esencialmente, Imaginación teofánica; los seres que ella ‘crea’ subsisten con una existencia independiente, *sui generis*, en el mundo intermedio que le es propio. El Dios que ella ‘crea’, lejos de ser un producto irreal de nuestra fantasía, es también una teofanía, pues la Imaginación activa del ser humano no es sino el órgano de la Imaginación teofánica absoluta.”¹²²

La imaginación tanto divina como humana, según Ibn Arabi, es creadora –viene a decir Corbin en estos pasajes-, pues ambas conforman el órgano de la Imaginación teofánica absoluta. La imaginación divina recrea todos los seres que existen en el mundo y la imaginación humana recrea al Dios del mundo. Ni Dios ni mundo son manifestaciones irreales de la fantasía. Corbin explica la diferencia entre imaginación y fantasía para Ibn Arabi y para los occidentales -argumenta el estudioso- en el sentido de que, para estos, imaginación y fantasía son lo mismo. No así para el murciano. Las formas de la imaginación constituyen el mundo y por tanto son el objeto de conocimiento de aquel que quiera conocer el mundo. El conocimiento de lo real no se puede adquirir mediante el sólo ejercicio racional sino se emplea la imaginación teofánica. La imaginación teofánica muestra el conocimiento de lo realmente existente: la unidad.

Si “sólo Dios se encuentra en la Existencia –afirma Puerta- el conocimiento del mundo termina siendo un ‘auto-conocimiento’ divino, que, para Ibn ‘Arabí es, además, el único conocimiento existente.”¹²³En esta perspectiva, la belleza del mundo sensible no es una reducción o materialización limitativa de la Belleza del mundo ideal, sino que ambas son realmente una. El movimiento no es para el filósofo murciano un modo de diversificación, imperfección y caducidad, como si lo es para Aristóteles:

¹²²Henri CORBIN, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Ensayos/Destino, Barcelona, 1993, p.1

¹²³PUERTA VILCHEZ, *La Belleza del mundo es la belleza de Dios*, p.82

“Todo en el mundo es elevado, no existe entre las esencias del mundo supremacía alguna (...). Nada en el mundo es vil, puesto que toda esencia mundana está ligada a una esencia divina que la conserva. Todo es virtuoso, noble, elevado, no al contrario”¹²⁴

Ibn Arabi explica en el capítulo 56 del *Esplendor de los frutos del viaje* que cuando el hombre se desconoce así mismo, desconoce a su Señor y a la inversa. Hay tres formas de conocer a Dios, bien negativamente, o de la manera común, por su apariencia, o mediante un conocimiento especial que poseen las gentes singulares (gnósticos). Las tres formas de conocer a Dios -que describe nuestro autor- se corresponden con las tres formas de conocernos a nosotros mismos: por lo que no somos, por lo que parecemos ser o por un conocimiento especial. Respecto al conocimiento negativo, como vía del conocimiento divino, recordamos a otros filósofos como Plotino o Pseudodionisio, que también lo describieron de este modo.

En el capítulo 57 del citado libro, Ibn Arabi describe la dramática escena en la que Dios pregunta a Moisés por qué se ha dado tanta prisa en alejarse del pueblo de Dios y Moisés le responde que son ellos quienes lo persiguen, expresando cuán vano consideraba el poder que ejercía sobre ellos y cuánto le pesaba el deber para con ellos, pues él solo buscaba la soledad con el fin de satisfacerse en presencia de su Señor. Entonces Dios le informa de que su pueblo ha hecho un becerro de oro y se ha puesto a servirlo como si fuera su Dios. Aarón se resiste y pide a los israelitas que obedezcan a Moisés para que no se extravíen tras otros dioses. Moisés airado y dolido por estas palabras de Dios regresa a su pueblo, según indica Ibn Arabi en su capítulo «Viaje de la Cólera y del regreso», que tiene el mismo objetivo que el escrito de Freud sobre el Moisés de Miguel Ángel: “*Encolerizado y enojado se hallaba contra su pueblo, después de que éste hubiera tomado al becerro por Dios, siendo (como era simplemente) un carnero.*”¹²⁵ Así escribe en

¹²⁴ Nota a pie de página nº19, p.19, de José Miguel PUERTA VILCHEZ en *La belleza del mundo es la belleza de Dios*. El autor dice haber extraído dicha cita de la obra de IBN'ARABI, *Kitāb, al-tarāyim, en Rasā'il, Beirut, Dār Sādir, 1997, p. 277.*

¹²⁵ IBN ARABI, *El esplendor de los frutos del viaje*, p.155

el capítulo siguiente que cuando Moisés hubo regresado a su pueblo, les habló de tal manera que de sus manos arrojó las Tablas y cogiendo la cabeza de su hermano la arrastró hacia sí, para darle un castigo frente al pueblo. El pueblo desobedeció la voz de Moisés que era parte del Logos de Dios, la cual le mandaba no adorar a las imágenes del mundo como si fueran Dios. Dios se sirve de las imágenes del mundo para mostrar su belleza, pero éstas no son más que un instrumento del que Dios se sirve para reinar, tal y como lo podemos entender del siguiente pasaje de los «*Engarces*»:

Del mismo modo, Allah no rige el mundo sino con él o su imagen: no lo rige sino con el mundo mismo, como depende la existencia del niño de la existencia de su padre, o las consecuencias de las causas, lo condicionado de las condiciones, los significados de los significantes, y lo verificado de sus realidades. Todo ello corresponde al mundo y es el régimen del Verdadero en él. No lo rige sino por él mismo.¹²⁶

Moisés se cabrea con su pueblo porque habiéndole explicado cuál era el camino cierto que debían seguir para la adoración de Dios, en vez de adorar a Dios, adoran a su imagen, por la que Dios rige al mundo. El mundo es la imagen de Dios y lo que no es la imagen de Dios. Dios es él mismo y su imagen. De ahí la contradicción. No hay imagen sin Dios y no hay Dios sin imagen; sin embargo cuando aparece Dios se oculta la imagen y cuando se manifiesta la imagen se oculta Dios. Tal y como veíamos en el pasaje de la montaña de Moisés, la montaña se mostraba mientras Dios permanecía oculto tras la imagen, una vez que Dios se mostró a la montaña, ésta desapareció.

El Logos, al pronunciar los atributos divinos, creó las imágenes del mundo. Luego primero fue el Logos y luego la imaginación. Más el Logos no hubiera podido pronunciar los atributos si no se los hubiera imaginado. Imaginación y Logos van unidos. El Logos es un sonido, la palabra es una imagen. Cada palabra es un fragmento del Logos. Cada palabra es un

¹²⁶ IBN ARABI, *Los engarces de la sabiduría*, Hiperión, Madrid, 1994, p.134-137.

fragmento imaginario del Logos. Cada fragmento del Logos o imagen sólo adquiere su sentido dentro del Logos al que pertenece:

“Así que si alguien dice, «Soy la verdad», no lo escuches provenir de ningún otro excepto de la Verdad misma, pues no es un hombre el que lo dice; es la palabra de Allah. Ese hombre que pronuncia las palabras no es nada más que una imagen reflejada en un espejo vacío, uno de los infinitos atributos de Allah. El reflejo es el mismo que lo que es reflejado, y las palabras de la imagen son las palabras reflejadas de lo Real.”¹²⁷

Los profetas, por tanto, son la palabra de Dios que se dirigen a los hombres, tal y como escribe Ibn Arabi sobre Jesús: “Él es la Palabra de Allah, y el Aliento de Allah, y el Siervo de Allah”.¹²⁸ Cada profeta, como palabra del Logos, porta una parte o un fragmento separado del Logos, y por ello todos los profetas son iguales en dignidad. Moisés, según Ibn Arabi, no es el más grande de los profetas como para Maimónides, sino un profeta más.

2.3. La política en Ibn Arabi.

La política en Ibn Arabi es un reflejo de su metafísica. La política debe adecuarse a la forma en la que la naturaleza se gobierna así misma. El mundo – según Ibn Arabi – podría explicarse mediante la metáfora de los espejos. El mundo es como una composición de espejos, que reproducen imágenes fragmentadas de la divinidad, tras ser deformadas por la densa nube. El mundo no es más que las imágenes de las imágenes que han sido desprendidas de los atributos divinos, originados a partir del Logos. El profeta vive en un estado que no puede más que gestarse a través de imágenes y tiene una misión muy particular, la de transmitir esa parte del Logos que le ha sido encomendada.

¹²⁷ IBN AL ‘ARABI, *El divino gobierno del reino humano, lo que necesita el buscador, tratado del uno y único*, Azzagra Multimedia y Editorial Almuzara, Murcia, 2004. *Tratado sobre el Uno y Único*, Kitab al-ahadiyyah, pp. 246-250.

¹²⁸ IBN AL ‘ARABI, *Los engarces de la sabiduría*, p.83.

Alcanzar la verdad se convierte en una tarea ardua y difícil, pues es necesario reunir todas las imágenes producidas por todos los espejos, todas las palabras de los profetas que, como partes del gran Logos, son como pequeñas piezas de un puzzle sin componer, un puzzle de piezas inacabadas e infinitas. No es posible operar al margen de la imaginación que conforma este mundo, y tampoco es posible operar con una sola imagen, una sola palabra o un solo profeta. La teoría de los espejos de Lacan que explica la creación de la subjetividad del sujeto a través de la metáfora de los espejos, y que propone una identidad del hombre construida a partir de la imagen que los otros proyectan de él, no sería contradictoria con los textos del murciano. Hablar de una identidad que se forja cuando el hombre se mira en los que lo rodean, como si fueran espejos que le devuelven la imagen más propia de sí mismo, presupone una concepción del universo fragmentada. Esta concepción no anda lejos de esta herencia andalusí en la que no sólo el mundo le devuelve al hombre la imagen de su rostro, sino que Dios mismo se mira en el universo para hallar la imagen de sí mismo. Ibn Arabi en *El divino gobierno del reino humano* recurre a la metáfora del espejo y dice que en esta metáfora Dios es el que se mira en el espejo y nosotros somos ese espejo, si el profeta dice que es la verdad no dice mal porque en realidad es Dios quien está diciendo que es la verdad, mientras que el profeta es tan sólo su imagen. Veamos como lo expresa:

“Cuando uno se mira al espejo se ve a sí mismo. Cualquier cosa que aparece en ti, aparece también en la imagen del espejo. Cuando miras a tu imagen en el espejo, tu imagen te está mirando a ti. Naturalmente, el ojo que te mira desde el espejo es tu ojo. Así que, cuando la imagen del espejo te mira, ¿no es verdad que te estás mirando a ti mismo con tus propios ojos? Si el nombre de que se mira en el espejo es Ahmad, y si la imagen del espejo pudiera hablar y decir «Soy Ahmad», estaría diciendo la verdad. Sin embargo, como la imagen es reflejada, así lo serían las palabras. No sería la imagen la que se llama a sí misma Ahmad, sino la persona que se está mirando en el espejo. Así que si alguien dice, «Soy la verdad», no lo escuches

provenir de ningún otro excepto de la Verdad misma, pues no es un hombre el que lo dice; es la palabra de Allah.”¹²⁹

No en vano Ibn Arabi es considerado por muchos como el padre del cosmopolitismo y la tolerancia. Para nuestro autor todo hombre es un viajero en esta vida, sin residencia, ni paradero. El reino que los hombres deben explorar es el del esfuerzo y el trabajo. Toda persona racional debe saber que el viaje de esta vida se levanta sobre esfuerzos y dificultades, aflicciones y dudas, así como sobre la aceptación de los peligros y grandes temores. No es posible que el viajero encuentre en este viaje comodidad, seguridad o deleite. Las aguas van cambiando, el clima varía y el carácter de las personas es diferente en cada lugar en que se detiene el viaje. El viajero tiene que aprender lo que hay de útil en cada lugar. En definitiva, todo hombre tiene que buscar la imagen de sí mismo en lo que le rodea, y en Dios. Dios ha creado al hombre para mirarse en él. El hombre debe pulirse para ser un espejo limpio en el que Dios pueda mirarse. Así Ibn Arabi escribe que el ser de aquellos hombres que deciden emprender el camino del profeta son las letras del ser de Dios:

“Ni un profeta que Él ha enviado a la humanidad, ni un santo, ni un hombre perfecto, ni un ángel cercano a él pueden verLe, pues no existen aparte de Él. Sus profetas, Sus mensajeros, Sus hombres perfectos, no son sino él, pues Él se ha enviado a Sí mismo, de Sí mismo, por Sí mismo, sin ninguna otra causa o medio aparte de Él. Él envió Su esencia, de Su esencia, por Su esencia, a Su esencia. No hay diferencia entre el Uno que envió y los mensajeros que fueron enviados. Las letras de Su ser son el ser de Sus mensajeros. No hay ningún otro ser más que Él. Él no se vuelve otro; ni Su nombre se vuelve en nombre de otro, ni hay ningún otro nombrado por Su nombre.”¹³⁰

El intelecto debe mirarse en la imaginación y la imaginación en el intelecto. El corazón debe mirarse en el intelecto y el intelecto en el corazón y así

¹²⁹ IBN AL ‘ARABI, *El divino gobierno del reino humano, lo que necesita el buscador, Tratado sobre el Uno y Único*, p. 247.

¹³⁰ IBN AL ‘ARABI, *El divino gobierno del reino humano, lo que necesita el buscador, Tratado del uno y único*, p.249

sucesivamente. El conocimiento de uno mismo sólo se encuentra en el conocimiento del otro, pues el otro es el único espejo en el que uno puede mirarse.

En el fondo, para nuestro autor, todo hombre es profeta en la medida en que todo hombre porta en su alma una parte del Logos. Escribe Ibn Arabi:

El gran hombre de conocimiento Abul-Hakim, que Allah esté complacido con él, usaba el término *iman mubin* «El Claro Libro de la Evidencia» para referirse al alma humana. Con esto quiere decir la Tabla Oculta.

Y añade más adelante:

“El Sheij Abul-Hakim llama a las tablas ocultas ‘todas las cosas’, pues contienen todas las cosas ordenadas por Dios para ser seguidas por los fieles”.

Y concluye:

“Todo el universo, por debajo y por encima de la Tabla Oculta está rodeado y fortalecido por el hombre, el microcosmos. Es por esto que el hombre es el auténtico y claro instrumento de guía. Como su morada está cercana a Dios, él recibe su guía de Él. Ese es el destino del hombre y su gozo. Así pues, estad atentos y daos cuenta de lo que tenéis, porque en ese libro que sois vosotros mismos Dios dice: Nada hemos omitido del libro. (A´raf 145”)¹³¹

Si para Maimónides sólo una determinada alma con una gran capacidad intelectual e imaginativa, educada y adiestrada para alcanzar el conocimiento y la virtud, estaba dispuesta para recibir la inspiración divina; en cambio, para el murciano toda alma halla la impronta divina en sí misma. Para el judío cordobés, Moisés supuso la posibilidad de que el hombre accediera a la luz divina y a la divina providencia, o lo que es lo mismo, Moisés abrió una puerta entre este mundo y el otro. Para el árabe murciano, dicha puerta ha estado siempre abierta en el alma de todo hombre.

¹³¹ IBN ARABI, *El divino gobierno el reino humano*, p.53-54.

Moisés en los escritos de Ibn Arabi es un profeta más entre tantos profetas. Si en algo se diferencia del resto de profetas es que mantuvo una obligación pública y política de la que no pudo deshacerse ni para encontrarse con su Dios. Moisés –para el murciano- fue el profeta que enseñó no a un número determinado de aprendices, sino a todo un pueblo a seguir la luz divina más allá de la nube que cubre sus ojos. Al final ambas filosofías la de Maimónides y la de Ibn Arabi no se muestran tan contradictorias, ya que tanto el Moisés del judío como el del árabe destacó por ejercer como soberano un dominio paternal sobre sus súbditos, siendo su misión dirigirlos a la luz, que por sí solos no hallaban. Ambos nos recuerdan a la república de Platón o a la exposición de la república de Platón por parte de Averroes, lo que denota la gran influencia platónica que han recibido estos autores.

La diferencia entre ambas filosofías es que para el murciano el orden estatal no se construye a partir de una irrupción de una personalidad excepcional que ejerce una fuerza externa sobre un grupo de individuos, como lo es para Maimónides, sino que el orden estatal comienza en el interior del individuo y se expande en el exterior. El gobierno de la ciudad es tan sólo un reflejo del gobierno interior. Además para el murciano la capacidad que tiene el hombre de acercarse a tal luz no la decide su constitución natural o su educación sino su voluntad. El murciano da un paso hacia la posibilidad de que exista un conocimiento universal, base y principio de la democracia, paso que Maimónides se resiste a dar. En Ibn Arabi la voluntad es la que convierte al hombre en posible profeta, y la voluntad, a diferencia del intelecto en Maimónides, es una facultad que todos los hombres poseen por igual. La imaginación –según Maimónides- es una facultad exclusiva y propia de unos cuantos agraciados (a semejanza de la facultad intelectual); para Ibn Arabi, en cambio, todo ciudadano puede llegar a la perfección de ambas facultades necesarias para el recto gobierno, siempre que su voluntad tenga la intención firme de constituir la ciudad del bien dentro de sí mismo.

Todo hombre en su alma puede decidir hacer caso al Intelecto o al Ego, enemigo no sólo del Intelecto, que concibe lo universal, sino del alma o representante de Dios. El alma tiene un primer ministro que es el Intelecto, y hacerle caso a Él y escapar del Ego es tarea de la voluntad, tal y como describe nuestro autor:

“Un día hermoso y soleado, cuando el representante de Allah estaba dando un paseo con sus compañeros y comandantes en los jardines de la ciudad del hombre, se encontró súbitamente con su enemigo (el Ego). Se miraron el uno al otro con intenso interés, examinándose. ¡El enemigo del representante de Allah se enamoró de él! Desde ese momento, trataría de atraer al alma con cualquier truco y artimaña a su alcance, fingiendo ser dulce, gentil y amoroso, así como capaz de todo tipo de grandezas. Cuando no podían verse, se enviaban emisarios cuyo carácter principal era la arrogancia y el orgullo. Finalmente el representante de Allah fue engañado por el lujo ostentoso que le ofreció su enemigo. Y se convirtió en el prisionero del Ego que ordena el mal.”¹³²

El alma es continuamente seducida por el Ego, pero el Intelecto le dice al alma lo que hay escrito en ella, todos los preceptos. El alma debe elegir si dejarse seducir por el Ego o escuchar los mandatos que el Intelecto lee en el dorso de ella misma. El alma no puede ver las letras que hay escritas sobre sus paredes, por ello Dios le envió un primer ministro, alguien externo, que pudiera leerlas. Vemos cómo aparece otra vez la teoría de los espejos. El alma se conoce en tanto el intelecto habla de ella. Así dice Ibn Arabi:

“Dios puso a su representante en esa elevada posición y luego puso al Intelecto dentro de él. Cuando el Intelecto entró en él, escudriñó su esencia y se manifestó como su sustancia. Solo entonces se hicieron visibles toda la sabiduría y el conocimiento escritos en la cara del representante de Dios. Pero hasta que uno se ve a sí mismo, busca todo fuera de sí, cuando todo lo que existe está en uno mismo.”¹³³

El mundo exterior es semejante al mundo interior, y por eso todo lo que está fuera ya se halla dentro de uno mismo. El Señor ha establecido un orden en

¹³²IBN ARABÍ, *El divino gobierno del reino humano*, p. 66.

¹³³IBN ARABÍ, *El divino gobierno del reino humano*, p.105-106

el alma del hombre como si fuera una ciudad. En el centro, en un cerco protegido se halla el corazón y en él se localiza el alma. El alma tiene un primer ministro que es el Intelecto y que debe protegerla no sólo del Ego como veíamos anteriormente, sino también de la imaginación. La imaginación, según Ibn Arabi, junto a sus efectos de duda y conjetura,

“usa el truco de disfrazarse con la apariencia de tu primer ministro el Intelecto. Incluso aparecen más serviciales, obedientes y agradables que él. Muchos son los que, engañados por ellos, caen bajo la influencia y se precipitan en la confusión, habiendo perdido contacto en la realidad.”¹³⁴

La imaginación en Ibn Arabi es positiva, como hemos visto, pues de ella se derivan las formas del mundo; pero cuando es seducida por el Ego, se convierte en la más peligrosa enemiga del alma, pues puede disfrazar al mal de bien. Entonces es cuando la imaginación se torna fantasía. La imaginación es el camino necesario para llegar a Dios, pero también el camino más rápido para extraviarse. La imaginación es un medio que, depende de quien lo utilice, conduce hacia la luz (mediante el recto entendimiento) o hacia las tinieblas (mediante la fantasía). Claude Addas señala en uno de sus trabajos la utilidad de la imaginación en el camino hacia Dios.¹³⁵ El profeta adora a Dios como si lo viera, es decir lo imagina. Explica la islamóloga que el universo entero se mueve gracias al amor que Dios siente hacia el objeto amado, pero dicho objeto se haya ausente, lejano. La única forma de hacer presente al objeto amado es imaginándolo:

“De ahí que poseamos el recurso de la imaginación, que permite recrear el objeto amado, y la cual recomendó el Profeta de forma

¹³⁴ IBN ARABI, *El divino gobierno del reino humano*, p.108.

¹³⁵ La Dra Claude Addas, afamada islamóloga y arabista musulmana de Francia, es hija del célebre y reconocido especialista musulmán de origen polaco Michel Chodkiewicz- autor de numerosos trabajos sobre la mística del Islam. Claude Addas se doctoró en filosofía en 1987 por la Universidad de París, donde presentó una tesis sobre la vida de Ibn Arabi, publicada en francés con el título de *Ibn Arabi ou la Quette du Soufre Rouge* (Éditions Gallimard, París, 1989). Existe una traducción al castellano titulada *Ibn Arabi la búsqueda del azufre rojo*. (Colección Ibn Al arabi, Editora Regional de Murcia, 1996).

implícita en la vida espiritual, cuando definió cómo adorar a Dios como si Lo vieras. No obstante, algunas personas corren el riesgo de preferir la imagen de Dios que se imaginan –la cual es necesariamente una representación imperfecta y limitada- antes que al propio Dios.”¹³⁶

Encontramos en Ibn Arabi otro uso positivo de la imaginación, que describe con gran maestría Van den Broek Chavez en su tesis doctoral: “*Esoterismo y modernismo: Ruben darío y Antonio Machado*”, concretamente en el punto cuatro de la página veinte y seis, titulado: “*Un ejemplo de esoterismo esencial: Ibn Arabi y algunas nociones fundamentales del esoterismo*”, donde dedica un tiempo a analizar la imaginación en Ibn ‘Arabi. La razón de Ibn ‘Arabi encuentra unos límites a los que no está sometida la imaginación. La razón no puede decirnos nada positivo de Dios, sólo puede hablarnos de lo que no es Dios, es decir de su no comparabilidad. Sin embargo, la imaginación abre las puertas a la similitud de Dios, mostrándonos cualidades positivas de Dios. Así dice Broek Chavez:

“Si Dios en un sentido es absolutamente incomparable, en otro sentido es similar al cosmos. El cosmos es todo aquello, en el primer sentido, que no es Dios; pero en otro, el cosmos es la revelación de Dios en sus lugares de manifestación, en las cosas y el cosmos. No hay nada en él, como dijimos, que no Le nombre, y es por medio del cosmos que el “wuyüd”¹³⁷[Ser] muestra sus características y sus propiedades, esto es, los Nombres de Dios y sus entidades inmutables. Dios es, pues, incomparable y semejante a la vez.”¹³⁸

¹³⁶ Claude ADDAS, *La experiencia y la doctrina del amor en Ibn ‘Arabi*, Alif Nûn nº 56, enero de 2008. . El texto consultado para la tesis es el publicado por Jafar Abdellah el martes 27 de Abril de 2010 en la página web: <http://shandalus.blogspot.com.es/2010/04/la-experiencia-y-la-doctrina-del-amor.html>. Traducido y extractado del inglés, a partir del artículo publicado en la página de Ibn Arabi Society: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/addas1.html>. Texto presentado para el simposio del *Worcester College*, Oxford, del 4 al 6 de mayo de 2002. El texto original está escrito en francés y traducido al inglés por Ceclilia Twinch

¹³⁷ El término «wuyud» significa *ser o existencia* y también *encontrar o ser encontrado*, acepción que nunca olvida Ibn Arabi. El *wuyud* es uno, pero admite modulaciones. Siendo Uno, se manifiesta, y estos seres de la manifestación, invisible y visible, constituyen estas modulaciones. En un plano más elevado el *wuyud* expresa la esencia de Dios, lo absoluto, lo que no puede no existir, lo real en todos los aspectos.

¹³⁸ Arie Frans VAN DEN BROEK CHAVEZ, *Esoterismo y modernismo: Rubén Darío y Antonio Machado*, Editorial Universiteit van Amsterdam, 2001, p. 36-37

El cosmos como imagen divina es el camino más fácil para alcanzar el conocimiento de Dios. Broek distingue tres planos de la imaginación, en el apartado 4.3 de su tesis titulado: *Imaginación y simbolismo*.¹³⁹El primer plano de la imaginación es el humano. El lugar de la imaginación en el mundo humano es el alma, que media entre el espíritu y cuerpo, que no son sustancias separadas sino distinciones cualitativas. El alma posee los atributos del espíritu y del cuerpo, pudiéndose elevarse a la luz o hundirse en la oscuridad, ascender a la unidad o perderse en lo múltiples. Las realidades imaginarias que allí se dan son símbolos o puentes entre ambas realidades. El segundo plano de la imaginación es el plano cósmico y designa un ámbito semi- independiente entre el mundo invisible de los espíritus y el mundo visible de los cuerpos. El tercer sentido de la imaginación al que se refiere Broek es el cosmos mismo como realidad intermedia de la imaginación. El cosmos en Ibn Arabi, escribe el estudioso, “es desde un punto de vista idéntico al “*wuyüd*”, y desde otro, es inexistente o carece de ser propio. El cosmos es *Él/No Él*, ni es “*wuyüd*” puro, ni es pura inexistencia, se encuentra entre lo Real y la naturaleza.”¹⁴⁰El cosmos según Ibn ‘Arabī es un sueño del que despertamos al morir.¹⁴¹El universo mismo es simbólico, pues es imaginario –escribe nuestro estudioso interpretando a Ibn ‘Arabī.

“De otro lado –prosigue Broek- los símbolos residen en el mundo imaginal, y son la ventana ulteriormente al mundo del espíritu. Son lo más cerca que las verdades divinas, los Nombres y Arquetipos, pueden llegar al mundo de lo sensible y de lo material”¹⁴²

¹³⁹ *Ibd*, p.35-37.

¹⁴⁰ *Ibid*, p.36-37

¹⁴¹ Esta idea de la vida como un sueño la sugiere Ibn Arabi en su libro *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Este libro no está traducido al español pero podemos encontrar una selección de textos de este libro traducidos al español en el libro titulado “*Las iluminaciones de la meca de Ibn Arabi*”, Textos escogidos, Siruela, 1996.

¹⁴²Frans VAN DEN BROEK CHAVEZ, *Esoterismo y modernismo: Rubén Darío y Antonio Machado*, Editorial Universiteit van Amsterdam, 2001, p. 37

El problema sucede cuando se confunde la imaginación con la realidad cayendo en la idolatría, tal y como hicieron los seguidores de Moisés. La imaginación es una escalera que recrea el bajo mundo, pero hay que ser capaz de subirla, para que cuando se está abajo se sepa que esta no es la realidad, sino la entidad creada a partir de lo verdaderamente real. Cuentan, que cierto día, Ibn Arabi tuvo una visión mientras estaban en la mezquita Qarauin. Al parecer brilló una luz ante él, haciéndole perder el sentido de la orientación. Escribe nuestro autor respecto a esta visión que «mi posición en el espacio se me apareció como una hipótesis, no como una realidad». También en Fez, en los jardines de Ibn Hayyün, tuvo otra visión, la visión del «Polo del tiempo», que le mostró su irrealidad material y su relatividad espiritual.

‘Ibn Arabī recrea en *El divino gobierno del reino humano* el gobierno de la ciudad interior del hombre, una organización fácilmente extrapolable al gobierno del mundo exterior. El imán de la ciudad exterior debe tener también un primer ministro que lo proteja de la fantasía y del Ego, origen de toda corrupción, y este primer ministro es el profeta. Más como no todo intelecto es capaz de aconsejar bien al alma, sino sólo el que se mantiene unido a la realidad del Uno, así no todo profeta es capaz de aconsejar bien, salvo aquel que ha experimentado la unidad. La experiencia de la unidad sólo puede darse a través de la imaginación teofánica. Stephen Hirtenstein señala esta doble comprensión de la inteligencia de Ibn Arabi, la que señala la necesidad de que el gobierno humano esté regido por la razón, y la que señala que dicha razón no encontrará el camino de la certidumbre hasta que no experimente la unión con el Uno. Escribe Stephen Hirtenstein que Ibn Arabi en su comentario sobre el relato coránico de Moisés y el Faraón, se centra en las respuestas que da Moisés a la pregunta del Faraón. Cuando este le pregunta ¿Quién es el Señor de los mundos?, Moisés le replica que “Es el Señor de los cielos, de la tierra y de todo lo que hay entre ellos. Si tuvierais inteligencia...” .Pues bien, dice Hirtenstein:

“Para Ibn ‘Arabî, aquellos con certidumbre son ‘la gente de la iluminación y la verdadera experiencia’ (*kashf wa wuyûd*), mientras que aquellos con inteligencia son “la gente del intelecto, la restricción y la limitación” (*aql wa taqîd wa hasr*). La gente de la iluminación es aquella que acepta a Dios en cualquier dirección y en cualquier rostro en los cuales Él se muestra. La gente del intelecto es aquella que acepta a Dios sólo en ciertos aspectos, pero Lo rechaza en otros. De este modo, la segunda respuesta de Moisés, según Ibn ‘Arabî, es una manera de educar al intelecto con respecto a la Unidad suprema de la Existencia: cuando Él llegue a ser para ti el Señor de los opuestos aparentes –oriente y occidente– descubrirás que oriente representa lo manifiesto y occidente lo oculto. Esta es una concepción realmente revolucionaria a la hora de examinar los fenómenos, donde nada carece de un aspecto o ‘rostro’ Divino.”¹⁴³

Como muestra Stephen Hirtenstein, Ibn Arabi no procesa una fe incondicionada en el Intelecto, primer ministro del alma, pues este fácilmente yerra cuando no ha sido iluminado por la experiencia de la unidad, y esta experiencia requiere de un tipo específico de imaginación, la imaginación teofánica. La experiencia de la unidad ayuda al Intelecto a comprender la reconciliación de los opuestos. Dios no está en oriente ni en occidente, sino en los dos a la misma vez, pues cada uno muestra un rostro diferente, pero ambos rostros son del mismo Dios. Lo genuino de Ibn ‘Arabî es que dicha experiencia de la Unidad sólo puede ser experimentada a través de la imaginación teofánica, y es por tanto una experiencia individual y no comunitaria. Quizás sea esta una de las grandes diferencias que guarda la filosofía panteísta del murciano respecto a la de Spinoza. Para el hispano-holandés la experiencia de la unidad es la experiencia de la comunidad y dicha experiencia crea un imaginario colectivo (que se opone a la fantasía); en cambio, para Ibn Arabi, la experiencia de la unidad es una experiencia mística, personal, que se produce en la soledad o asilamiento del profeta y que dimana de un tipo de imaginación teofánica, y que sólo a posteriori se materializa en determinados comportamientos sociales que generan igualdad. El orden de la creación de

¹⁴³ Stephen HIRTENSEIN, “*Ibn ‘Arabî, maestro espiritual de Oriente y Occidente (II)*”, Revista Alif Nun (nº 68) 21/02/2009 (artículo publicado digitalmente sin paginación)

lazos sociales propios de la comunidad según Spinoza sería inversamente proporcional al establecido por el murciano. En Spinoza primero se crea la comunidad y después la experiencia de la comunidad crea una serie de imágenes psicosociales comunitarias que activan los mecanismos de regeneración estatal. En cambio, en 'Ibn Arabī primero se produce la imagen de la unidad que, a su vez, produce un tipo de experiencia individual a nivel psíquico y emocional, que luego, posteriormente, revierte en la sociedad mediante la comunicación y el lenguaje. En definitiva, la imaginación en 'Ibn Arabī se opone a la imaginación de Spinoza, tanto por su génesis como por su aplicación.

Todo esto tiene enormes consecuencias políticas, que podemos enumerarlas de la siguiente manera: 1) Todos los hombres son por naturaleza igual de actos para gobernar, 2) El estado se origina como la suma de todas las voluntades que componen un pueblo, y no por la fuerza e incidencia de un soberano sobre una masa informe llamada pueblo, 3) Todos los hombres deben participar de una manera activa en la política, pues cada uno de ellos poseen una parte del logos universal y sólo con la unión de todas las partes se puede tener una visión más acorde con lo real.

1) *Todos los hombres son por naturaleza igual de actos para gobernar.*

La afirmación de que ningún hombre está por naturaleza más capacitado que otro para la profecía, implica que ningún hombre es más acto que otro para gobernar, ya que el conocimiento profético es el conocimiento más adecuado y útil para el arte de gobernar; por lo que debemos concluir que, esta afirmación supone, en última instancia, una democratización del poder. Todos los hombres, en la misma medida y el mismo sentido, según nuestro filósofo murciano, son imagen de la belleza de Dios y todos ellos, juntos, más que por separado o de forma individual, conforman una imagen más completa de lo que es Dios; por lo tanto, la unión de los hombres en un

cuerpo político no puede establecerse mediante una estructura jerárquica sino que debe establecerse con lazos de igualdad. Moisés no era más profeta que cualquiera del pueblo que él dirigía, sino que era un profeta que como tantos no rehusó hacer uso de su capacidad profética y se vio obligado a desempeñar el servicio de maestro. El maestro es aquel que ayuda a sus aprendices a escapar de las imaginaciones del mundo y a alcanzar la gran imaginación *Dios* (la imaginación que sostiene y da sentido a todas las demás imaginaciones). El maestro se rodea de discípulos que han decidido ser ellos mismos profetas, y que se dejan aconsejar o guiar en el gran camino de la imaginación. De lo cual podemos deducir que para el filósofo murciano hay dos clases de comunidades políticas, las que se constituyen mediante la unión de profetas que se dejan guiar por un maestro pero que saben que son ellos mismos los que deben emprender su propio camino y que deben estar dispuestos a tomar sus propias decisiones cuando fuere necesario. Y aquellas comunidades políticas que se constituyen por la unión de muchos hombres cuyas voluntades están dispuestas a servir a un tirano y que no les interesa la profecía, sino que lejos de esto se conforman con vivir en el mundo de las imágenes falsas o fantasías, sin percatarse en la ignorancia y la fealdad con la que viven.

2) *El estado se origina como la suma de todas las voluntades que componen un pueblo, y no por la fuerza e incidencia de un soberano sobre una masa informe llamada pueblo*

El pensamiento de 'Ibn Arabī implica una cierta democratización del conocimiento y del poder, que no se concentra en uno sólo sino en todos. El destino de los pueblos lo deciden todos los integrantes de ese pueblo, los cuales deben decidir si quieren ser un espejo adecuado donde se puede mirar su creador, o quieren ser un espejo roto que deforme la imagen de su creador. El camino personal de cada hombre, y la unión de todos los destinos personales de cada uno de los hombres que componen un cuerpo político, deciden el destino de ese cuerpo político. Cuánto más belleza produzca un pueblo como pueblo, mejor cumple su función de espejo, y más felicidad reporta, pues un hombre es más feliz conforme las cosas que le rodean se

asemejan más a la belleza. La belleza produce felicidad, y la belleza es la imagen de Dios. Un hombre debe procurar ser un hombre bello, y conducir a otros hombres para que siendo éstos también bellos, puedan juntos constituir un todo bello, imagen de la belleza, belleza que los imaginó y los creó y que busca mirarse siempre en ellos. Luego el cuerpo político lo conforman individuos que deciden guiarse por un profeta o por un tirano. Así hay pueblos bellos y pueblos feos, pueblos donde Dios puede mirarse y verse, y pueblos donde Dios se ve deformado, como si de una caricatura mal hecha se tratara.

El camino de los pueblos no es el resultado de la decisión de este o tal soberano, sino el camino que se establece al unificar las distintas voluntades particulares que lo componen. Por tanto, nos muestra el filósofo murciano, el hombre no debe buscar que su pueblo sea guiado por tal o cual profeta, sino que ante todo debe decidir si él mismo quiere ser profeta, se trata de una decisión personal, que tiene implicaciones políticas, pero al fin y al cabo una decisión personal. Que el hombre por naturaleza es profeta significa que el hombre por naturaleza está abocado a la soledad de la decisión, está sólo frente a Dios y a los otros, invadido por una gran imaginación, arrojado a un mundo de imaginación, obligado a ser él mismo imaginación. El hombre, sólo, debe elegir emprender el camino hacia la gran imaginación, la imaginación que desvela la verdad de todas las imaginaciones, o perderse entre todas las imaginaciones y caer en la mentira de las falsas imaginaciones llamadas fantasías¹⁴⁴ e ignorar la verdadera verdad de las verdaderas.

¹⁴⁴«A pesar de que ambos términos, “fantasía” e “imaginación,” tiendan en ocasiones a confundirse en el lenguaje cotidiano, la primera resulta ser la enemiga y vulgarizadora de la segunda. La disciplina espiritual y el conocimiento, como anteriormente apuntábamos, a través de la interpretación, son los únicos instrumentos que garantizan al buscador que la visión a la que asiste se debe a la “Imaginación creadora” y no a mera quimera. No es necesario para su discernimiento recurrir al māya indio, o al mundo de los sueños, sino a la propia filosofía occidental desde Kant, ya que todo ello se vasa en que la mente del hombre percibe el mundo no como realmente pueda o no ser, sino mediante las representaciones que, a partir de sus sentidos, de él se crea interiormente». Introducción de Carlos VARONA NARVIÓN al libro: *“Los engarces de la Sabiduría,”* ob. cit., p.20

Se trata de vivir en un mundo de confusión o en un mundo donde la contemplación de Dios ilumina todas las imaginaciones, las ordena y las separa. Una única decisión recorre la vida de todo hombre, nos muestra nuestro filósofo, el cual nace con una única vocación, la de profeta, fragmento del gran espejo que es el mundo, y esta decisión no es otra que la de contribuir a la creación de un mundo feo o de un mundo bello. De esta manera nuestro filósofo murciano rompe con la idea de que son los soberanos los que guían y ordenan los pueblos, habiendo buenos pueblos que se pierden por culpa de sus malos soberanos, y buenos soberanos empujados a la locura por culpa de sus malos súbditos. Según nos muestra 'Ibn Arabī, esto no ocurre así, pues son los pueblos los que eligen a sus soberanos, los que deciden obedecerles o reemplazarles, los que deciden en última instancia a quien quieren seguir. Así un buen pueblo encontrará la forma de dejarse conducir por un buen profeta, y un mal pueblo se dejará llevar fácilmente por un tirano. Son los hombres los que de manera individual salen en busca de otros hombres para asociarse, y son estas asociaciones las que encuentran la manera de a su vez asociarse con otros grupos humanos, y todos estos grupos humanos los que dejados llevar por la pasiones y las imaginaciones se abandonan a las manos de un tirano o de un profeta. Todos los hombres son tiranos o profetas de sí mismos y de otros, según se dejan llevar por una imaginación controlada por la razón o una imaginación controlada por el ego. Y así según los pueblos se dejan llevar por la razón o por el ego se abandonan a las manos de los profetas o los tiranos. Los hombres son los que dotan al soberano de poder, y no a la inversa. No fue Moisés el que se impuso por la fuerza de las armas al pueblo hebreo afín de conducirlo y guiarlo a la luz, cuenta 'Ibn Arabī, sino que fue el pueblo hebreo que buscando un maestro que los guiara hacia el conocimiento que hay detrás de las imaginaciones, reconoció en Moisés un maestro adecuado y lo siguió. Y el pueblo buscaba la dirección y el consejo de Moisés, hasta el punto que, narra nuestro filósofo, aún cuando Moisés quería recluirse en la oración para contemplar a Dios, el pueblo lo seguía y lo importunaba, y Moisés no podía más que responder a su deber

como maestro y corregirles y ayudarles para que ellos también encontraran el camino hacia la contemplación.

3) Todos los hombres deben participar de una manera activa en la política, pues cada uno de ellos poseen una parte del logos universal y sólo con la unión de todas las partes se puede tener una visión más acorde con lo real.

Como hemos visto anteriormente, cada hombre está llamado a ser profeta, y cada profeta es una parte del Logos universal, y representa por tanto una sola palabra en el libro de la vida. Si queremos conocer todo el libro de la vida necesitamos reunir todas las palabras de cada profeta, por lo que sólo con la interrelación y exposición de todos los profetas podemos tener una visión general de lo real. Que todos los ciudadanos que componen un pueblo sano y bello son profetas, significa que todos los miembros de un pueblo tienen una visión que aportar al medio social y político, y que ésta visión particular es imprescindible para el buen funcionamiento del gobierno.

MOISÉS EN LA PRE-MODERNIDAD

1. Moisés en Calvino

Este capítulo estudia la interpretación calvinista del Moisés bíblico y sus implicaciones políticas. Las obras estudiadas en este capítulo son la *Institución del Religión Cristiana*¹⁴⁵, *Comentario a la carta a los Romanos*,¹⁴⁶ *Comentarios Bíblicos de Timoteo y Filemón*¹⁴⁷, así como la *Respuesta de Calvino al cardenal Sadolecto*¹⁴⁸ o *Los comentarios al libro de Job*¹⁴⁹. Tomando por objeto de análisis tales escritos, procederemos a reconstruir la teoría calvinista sobre Moisés. Las implicaciones de la teoría del reformador en el universo político serán abordadas desde las reflexiones de teólogos políticos tales como Michael Walzer, Emilio Castelar,

¹⁴⁵Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, Trad. de Cipriano de Valera (1597), Reeditada por Luis de Usoz y Río (1858), Traducción textualmente actualizada Rijswijk, Holanda (1967), Visor libros, Madrid, L.I, C.XIII.

¹⁴⁶Juan CALVINO, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, Trad. Claudio Gutiérrez Marín, Desafío, Michigan, 1995

¹⁴⁷Juan CALVINO, *Comentarios bíblicos de Juan Calvino, 1,2 Timoteo & Filemón, Respuesta de Calvino al Cardenal Sadolecto*. Introducción y notas a las cartas de Guillermo Childs Robinson, T h. D., D. D. Profesor de Teología Histórica. Columbia Theological Seminary. Decatur, Georgia, Junio, 1948. Publicado por presviterianocalvinismo el abril 27/2015. Publicación online en el enlace: http://convencionbautista.com/yahoo_site_admin/asset/docs/Juan_Calvino_Timoteo_Y_Filemon.3890829.pdf.

¹⁴⁸ Ibidem

¹⁴⁹Juan CALVINO, *Sermones sobre Job*, introd. Harold Dekker, TH.M; Traductor Leroy F Nixon (traducción del latín y del francés), versión online de Scrib, publicado por api-3777176, Octubre 16 2008.

Carl Schmitt, o el sociólogo Max Weber. Si Schmitt en el *Concepto de lo político*¹⁵⁰ analiza las implicaciones políticas de la “*potestad absoluta*” del Dios calvinista, Max Weber, en cambio, en *Ensayos sobre sociología de la Religión*¹⁵¹ nos aporta los datos necesarios para estudiar las implicaciones políticas que giran alrededor del concepto de «*vocación*» calvinista como servicio al Dios absoluto. Por otro lado, Michael Walzer en su libro *La revolución de los santos*¹⁵² nos aporta un profundo estudio sobre las implicaciones políticas de los tres mecanismos de control puritano a través de la *magistratura*, la *disciplina* y la *congregación*. Por último, Emilio Castelar en *La revolución religiosa*¹⁵³, nos aporta sustanciales datos sobre la actividad política de Calvino en Ginebra. No obstante este estudio no sería tampoco posible sin los trabajos de Taubes, sobre todo *Escatología occidental*¹⁵⁴ y *Teología política de Pablo*¹⁵⁵, y sin los trabajos de Agamben, destacando su *Comentario a la carta a los Romanos*¹⁵⁶. También sería importante destacar que el presente análisis filosófico político de la figura de Moisés en Calvino se sirve de estudios más recientes como los aportados por Antonio Rivera en libros como *Republicanismo calvinista*¹⁵⁷ o en el *Dios de los Tiranos*¹⁵⁸, o en su tesis doctoral por la Universidad de Murcia *La política de la modernidad* :

¹⁵⁰ Carl SCHMITT, *El concepto de lo político*, texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios, versión de Rafael Agapito, Madrid, Alianza Editorial, 2009

¹⁵¹ Max WEBER, *Sociología de la religión*, Edición de Enrique Gavilán, ISTMO, Madrid, 1997.

¹⁵² Michael WALZER, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Traducido por Silvia Villegas, Katz Editores, Madrid, 2008

¹⁵³ Emilio CASTELAR, *La revolución religiosa: obra filosófico-histórica dividida en cuatro partes: Savonarola, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola*, Ed. profusamente il, Barcelona, 1880-1883.

¹⁵⁴ Jacob TAUBES, *Escatología occidental*, traducción Carola Pivetta, Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila, 2010

¹⁵⁵ Jacob TAUBES, *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Trotta, Madrid, 2007.

¹⁵⁶ Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006

¹⁵⁷ Antonio RIVERA, *Republicanismo calvinista*, Res Publica, Murcia, 1999.

¹⁵⁸ Antonio RIVERA, *El dios de los tiranos*, Almuzara, 2007

*republicanismo calvinista versus clericalismo jesuita*¹⁵⁹; así como los estudios aportados por J. L. Villacañas sobre Max Weber y el calvinismo, entre los que destacamos libros tales como *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial* o *La filosofía del S. XIX*¹⁶⁰, donde se trata el papel del carisma en el luteranismo y del calvinismo. Así como artículos tales como “*Beruf, Dasein y Ethik. Un análisis de los textos de la polémica sobre La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*”¹⁶¹, “*Max Weber y la democracia*”¹⁶², “*Max Weber entre liberalismo y republicanismo*”¹⁶³, entre otros.

1.1. La interpretación calvinista de Moisés al servicio de una posible renovación política

La interpretación política sobre el Moisés bíblico aportada por Calvino en su *Institución* o en sus *Comentarios bíblicos* va a suponer una ruptura total no sólo respecto a las interpretaciones medievales, sino también respecto a apuestas políticas como las de Bodino, al que ubicaremos también en los inicios de la modernidad. Para Bodino, Moisés representa un poder que se sitúa entre el Leviathan y el Behemoth, entre las potencias terrestres y las potencias marítimas.¹⁶⁴ Si su soberanía no es limitada ni en poder ni en responsabilidad ni en tiempo se debe, en gran parte, a que dispone de una cierta capacidad de

¹⁵⁹ Antonio RIVERA, *La política de la modernidad: republicanismo calvinista versus clericalismo jesuita*. La tesis se puede consultar en la Universidad de Murcia en Biblioteca General. Archivo Universitario. T.M.-1594.

¹⁶⁰ José Luis VILLACAÑAS, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, Almulzara, Córdoba, 2008.

¹⁶¹ José VILLACAÑAS, *Beruf, Dasein y Ethik. Beruf, Dasein y Ethik. Un análisis de los textos de la polémica sobre La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*”, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense de Madrid, Vol 43, 2010, p.145-162

¹⁶² José Luis VILLACAÑAS, *Max Weber y la democracia*, Debats, nº57-58, 1996, pp.95-115.

¹⁶³ José VILLACAÑAS, *Max Weber entre liberalismo y republicanismo*, Revista de filosofía moral y política, nº33, Madrid, 2005, p.127-142

¹⁶⁴ Jean BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, Trad. Primitivo Mariño, Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1998, p. 90.

ajustarse a la razón universal.¹⁶⁵ Moisés, en los *Discursos* de Bodino, no es más que la metáfora de una nueva soberanía.¹⁶⁶ Dicha soberanía responde a un poder que emerge de un mundo totalmente humano y que no encuentra legitimación fuera de él, y sin embargo no puede desprenderse de un orden de transcendencia.¹⁶⁷ En el fondo, la soberanía, en Bodino, la sigue detentando esa alma humana, descrita por Ibn Arabi (SXIII), semejante a un espejo de dos caras, una de las cuales refleja el cielo y otra de las cuales refleja lo terreno.¹⁶⁸ El conocimiento de la figura de Moisés implica, en este autor de transición, un conocimiento del orden divino y un conocimiento del orden pagano o político. Si bien la fuerza de un imperio se define en términos puramente físicos, las leyes que rigen dichos cuerpos físicos son eternas e inmutables, y reflejan de alguna manera ese otro lado, imperceptible al ojo humano. El Moisés de la *Institución* de Calvino, en cambio, no va a ser un espejo que recibe reflejos de dos mundos contrarios o antagónicos al mismo tiempo, o esa puerta detrás de la cual queda la soberanía antigua y frente la cual nace la modernidad política, sino que va a representar la dinámica propia de la soberanía moderna a través del fenómeno de la revolución.

La indisoluble asociación entre política y guerra del estado hobbessiano, la definición schmittiana de que el Soberano es el que decide en el estado de

¹⁶⁵ Jean BODIN, *Los seis libros de la república*, Trad. Pedro Bravo, Gala, Tecnos, 2010, p.49

¹⁶⁶ Noemí GARCÍA GESTOSO, "Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a los seis libros de la república de J. Bodino." *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), nº120, Madrid, Abril-Junio, 2003 (pp.301-328) Noemí García en este artículo desarrolla las dos vertientes, la de aquellos que creen que la soberanía se dio en la práctica antes que en la teoría y que ya existían estados soberanos en el S.XIV y la de aquellos que sitúan el origen de la soberanía y del Estado moderno a partir de la obra de *Los seis libros de la república* de J. Bodino, publicada en 1576, es decir, a partir del segundo tercio del siglo XVI. Sea como sea ambos autores reconocen en el concepto de soberanía de Bodino una novedad respecto a las teorías políticas anteriores.

¹⁶⁷ Véase la tesis doctoral de Pedro BRAVO GALA (director) y Luís DIEZ DEL CORRAL, *La teoría política de J. Bodino: religión, historia y derecho como supuestos de la idea de soberanía*, Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca de Derecho, 1975.

¹⁶⁸ IBN ARABI, *El divino gobierno del reino humano, lo que necesita el buscador, Tratado sobre el Uno y Único*, Interpretados por Sheij Tosun Bayrak al-jerrahi al- Halveti, Azagra Multimedia y Editorial Almuzara, Córdoba, 2004, p.65.

excepción, impone la conciencia total o parcial de que la guerra no sólo es el origen y posibilidad del Estado, sino que es imposible suspenderla totalmente mediante el derecho. Los mecanismos mediante los cuales se intenta reemplazar la violencia física por la influencia intelectual o monetaria, a través de la sofística o mediante la ley de mercados, todo ello encuentra su raíz en el pensamiento calvinista.

En esta exposición vamos a defender que Calvino, a través de la figura de Moisés, propone una nueva forma de concebir la soberanía. ¹⁶⁹Dicha soberanía se caracteriza porque en el momento en que es promulgada anuncia ya su fin, de tal manera que en su esencia misma está implícita la necesidad de ser sustituida por otra condición política. Una soberanía concebida de tal forma, no sólo encuentra su origen en la revolución, sino que ella misma es revolucionaria.

¹⁶⁹ La política no le era ajena a Calvino, de hecho muchos estudiosos se preguntan si Juan Calvino era realmente un reformador religioso o un reformador político. Marta García defiende que Calvino pretendía distinguirse del protestantismo subversivo y, particularmente, de los anabaptistas, porque ellos veían el Estado como algo superfluo, mientras que Calvino lo ve como el lugar donde el hombre de gracia debe desplegar todas sus facultades y por tanto ocupa un lugar central tanto en el discurso teológico como en el político. No sólo eso, sino que Marta García afirma que la obra de Calvino representa una teología política. Marta GARCÍA, *La teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos, 2008, p.18

Alton Templin dice que Calvino trata la cuestión del orden civil o de la autoridad civil como un tema central. Para el reformador el plan de Dios se muestra en la esfera política o social, donde todos los hombres deben dar muestras de la buena convivencia. Al hilo de la reflexión de Templin debemos preguntarnos ¿Dónde se puede dar el mandamiento de la fraternidad de Dios sino es en la esfera social y política? Templin concluye, en su trabajo sobre "El individuo y la sociedad en el pensamiento de Calivno" que el reformador hace en última instancia teoría política. J. Alton TEMPLIN, "The individual and Society in the Thought of Calvin", *Calvin Theological Journal*, vol 23, Nº 2, Noviembre de 1988, p.171

Thomas Cook describe como para Calvino el gobierno civil es en última instancia el gobierno de Dios. Desde que los hombres son malos, por culpa del pecado original, han de ordenarse según un gobierno civil, y este gobierno debe devolver al mundo la justicia de Dios que los hombres denigraron con su trasgresión: "El gobierno es necesario entre los hombres desde que ellos son malos, han de alterar ese orden causando entonces el disgusto de Dios. Positivamente el gobierno significa justicia, la justicia de la ley ordenada por Dios". Thomas COOK, *History of Political Philosophy from Plato to Buke*, Prentice Hall, New York, 1936, p.331

El Moisés de Calvino prefigura este tipo de soberanía moderna mediante tres motivos que detallaremos a continuación. En primer lugar, según la interpretación calvinista, Moisés interpreta a Dios como un Dios guerrero. En segundo lugar, Moisés tiene por comunidad política a una asociación de guerreros libres. En tercer lugar, para Calvino, Moisés emite una ley que en el momento de ser promulgada ya ha sido sustituida o superada por la ley de Jesucristo. Calvino realiza esta nueva interpretación de Moisés no desde los elementos clásicos con los que venía trabajando la ortodoxia cristiana, que hacía de Moisés un intercesor entre Dios y el hombre, sino desde elementos judíos. Se podría decir que Calvino rejudaíza a Moisés. En este capítulo voy a explicar en qué consiste estos tres momentos del pensamiento sobre Moisés que prefiguran lo que va a ser la soberanía moderna. Para ello voy a dividir el ensayo en tres apartados: (1) El Dios del Moisés Calvinista, (2) La comunidad política del Moisés calvinista, (3) La soberanía del Moisés calvinista en tanto que hunde sus raíces en interpretaciones semitas, (4) El carácter de la ley de Moisés según *interpretaciones* calvinistas.

1.2. El Dios del Moisés calvinista

El Moisés de la *Institución* y de los *Comentarios* tiene por Dios a un Dios guerrero, cuyos ángeles son soldados que luchan contra Satán. No existe una batalla celestial y una batalla terrestre simultánea, sino que los ángeles y los demonios tienen formas humanas y luchan en este mundo perecedero.¹⁷⁰ La doctrina de Calvino sobre la lucha entre ángeles y demonios es recogida con

¹⁷⁰ Salatiel Palomino Lopez en su libro *Introducción a la vida y teología de Juan Calvino* dedica unas páginas a tratar este aspecto bélico del Dios de Calvino: "Así (entiende Calvino), Dios gobierna con mayor pericia que un general a su ejército. La semejanza de hombre sentado en el trono obviamente muestra la gloria supremacía de Dios ejerciendo su sapientísimo dominio sobre todo cuanto sucede en la vida de su pueblo y de todas las acciones políticas, militares, religiosas, económicas y sociales de las naciones." Salatiel PALOMINO LOPEZ, *Introducción a la vida y teología de Juan Calvino*, Abigdon Press, USA, Nashville, 2008, p.117

más originalidad y profundidad en sus *Comentarios al libro de Job*. La batalla que entabla Job contra los poderes del mal se decide en un terreno específicamente mundano, pues el demonio se le presenta bajo las formas de sus amigos y de su propia esposa. La lucha espiritual o divina no se mueve en el mundo callado e interior de una conciencia encerrada en sí misma, sino que se decide en las acciones cotidianas realizadas en medio del contexto sociopolítico que rodea y determina al fiel. No es posible diferenciar la acción social con alcance político de la acción espiritual. El comentario de Calvino respecto al libro de Job no es un simple comentario, sino una especie de guía espiritual a través de la cual el fiel debe aprender, mirando a Job, a defenderse de los enemigos de Dios:

«Sin embargo, más allá de la historia, hemos de considerar la doctrina encerrada en este libro; esto es, la doctrina de aquellos que se acercan con el pretexto de consolar a Job, pero que lo atormentan mucho más que su propia enfermedad; la doctrina encerrada en las respuestas con las cuales *rechazalas* calumnias con las cuales aparentemente quieren aplastarlo. En primer lugar debemos notar, en cuanto a nuestras aflicciones, que si bien Dios las manda y proceden de él, no obstante, es el diablo quien las trae sobre nosotros, como también nos lo advierte San Pablo diciendo que luchamos contra poderes espirituales (Ef. 6:12). Porque cuando el diablo enciende el fuego también le hace viento, es decir, también encuentra personas de su propiedad para agujijonearnos continuamente y prolongar y aumentar la enfermedad. Vemos entonces, cómo Job, además de la enfermedad que soportó, fue atormentado por sus amigos, y por su esposa, y principalmente por aquellos que se acercaron para tentarlo espiritualmente ».¹⁷¹

El escrito transcrito que nos ocupa ilumina la lucha entre Dios y Satán que se da de facto en el mundo terreno. En primer lugar, Dios mismo no es ajeno a esta lucha. Debemos tener en cuenta que, para Aristóteles, esta afirmación sería un sacrilegio, ya que para el Estagirita el motor inmóvil no

¹⁷¹Este sermón es el primer Sermon sobre Job escrito por Calvino titulado «El carácter de Job», y ha sido extraído de una publicación online, con introducción por TH. M. Harold Dekkery y la Traducción por Leroy Nixon: <http://www.aschmann.net/mints/Calvino%20-%20Sermones%20Sobre%20Job.pdf>, p.19. El texto original pertenece al libro titulado: Juan CALVINO, *De Calviní Opera, Corpus Reformatorum*, C.A. Schwetschke, Brunsvigae, 1863, V. 33, pp. 21-33.

puede mudarse sin dejar de ser perfecto e infinito. Sin embargo, para Calvino Dios mismo se halla en medio de una gran batalla aunque siempre su poder está por encima de todo principado, como muestra el propio reformador en su Institución: “Con lo cual cae por tierra el error de los maniqueos, que admitiendo dos principios hicieron al diablo casi igual a Dios. Pues esto era deshacer la unidad de Dios y limitar su infinitud.”¹⁷²

En segundo lugar, tanto Dios como el demonio actúan a través de personas. Por lo tanto, la actuación tanto divina como demológica se manifiesta en el entorno social y en consecuencia tiene repercusiones políticas.

En tercer lugar -dice Calvino en el escrito transcrito- Dios manda los propios sufrimientos y persecuciones, es decir, Dios consiente la actuación del demonio en el mundo para al fin mostrar su poder. Dios actúa por medio de personas y de acontecimientos.¹⁷³ También en este axioma Calvino se separa del pensamiento griego, para el cual el mundo fue construido de una vez por todas por la acción indirecta de Dios, a través del demiurgo en el caso de Platón, o mediante la gran cadena del ser, en el caso de Aristóteles. Pero sea como sea, Dios no ha vuelto a visitar el mundo desde entonces. Calvino, con los axiomas formulados en el texto transcrito, se acerca al pensamiento genuinamente

¹⁷²Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, Trad. de Cipriano de Valera (1597), Reeditada por Luis de Usóz y Río (1858), Traducción textualmente actualizada Rijswijk, Holanda (1967), Visor libros, Madrid, L.I, C.XIII, p.66.

¹⁷³ Dependier de la providencia divina, para Calvino, no significaba una resignación fatalista y pasiva, como su expresión teórica podría sugerir; más bien incluía una creatividad transformadora que estaba bajo el designio divino, y que operaba mediante la obediencia humana. Su praxis (o aplicación de la exégesis bíblica), explica, complementa y aun corrige la tarea hermética elaborada sobre el texto bíblico (...) Así pues, para el reformador, y en virtud de su propia naturaleza, el cristianismo es una praxis social. Fue a partir de dicha praxis que Calvino desarrolló su comprensión teológica del cristianismo y cuya finalidad esa la reforma de todas las estructuras. Salatiel PALOMINIO LÓPEZ, *Introducción a la vida y la teología de Juan Calvino*, Abingdon Press, USA, Nashville, 2008, p.257

Eric Fuchs defiende también que la política para Calvino es una expresión de la providencia de Dios. Eric FUCHS, *Calvin's Ethics* en Martin Erneest Hirzel y Martin Sallmann, *John Calvin's Impact of Church and Society 1509-2009*, Grand Rapids, Mi. Eerdmans, USA, Michigan, 2009, p.153.

semita, para el cual Dios actúa a través de los enemigos y de los amigos.
¹⁷⁴Enemigos hay de dos clases, *hostis* y *enemicus*; en cambio, amigos sólo hay de una especie, los verdaderos profetas. Calvino reactiva así el fenómeno profético semita. En cuanto a los enemigos, están los llamados *hostis*, los que amenazan al Estado israelí desde el exterior, y los *enemici*, los que amenazan por desintegrarlo desde dentro, permitiendo la injusticia social. Igualmente, para Calvino, existen dos enemigos, los de fuera de la Iglesia y los de dentro de la Iglesia, y los del interior son los más peligrosos porque son los más difíciles de detectar y de combatir. Esta segunda clase de enemigos es la que ocupa los sermones al libro de Job, y contra esta segunda clase nos advierte Calvino en su comentario. Los *enemici* de Job eran sus falsos amigos y su esposa, aquellos que compartían sus mismas creencias y que parecían recubrirse con el velo de la santidad, aquellos que se llamaban amigos de Dios y que hablaban de Dios. Dice Calvino, comentando a Job, que los preciados amigos de Job lo visitaban con pretexto de gran amor y amistad y adornaban sus palabras con frases del evangelio, más no venían de Dios, sino del demonio, el gran aniquilador:

«Nada hay en sus proposiciones que no debamos recibir como pronunciadas por el Espíritu Santo; porque son la pura verdad, constituyen los fundamentos de la religión, discuten la providencia de Dios, su justicia y el pecado de los hombres. Es decir que tenemos aquí una doctrina que hemos de recibir sin contradicciones, aunque el resultado buscado por esta gente, de llevar a Job a la desesperación y destruirlo, es completamente malo».¹⁷⁵

Ningún mortal está exento del peligro de caer en el servicio al demonio, y por eso aconseja Calvino revisar mucho la propia conducta y mirar hacia qué fin se orientan nuestras acciones, no sea que nos pase como a los amigos de

¹⁷⁴ Gustavo Gutiérrez desarrolla esta idea en su capítulo sobre el encuentro de Dios en la historia. Gustavo GUTIERREZ, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, trad. Caridad Inda y John Eagleson, Ny, Orbis Books, New York, Maryknoll, 1973, pp.190-203

¹⁷⁵ CALVINO, *Sermones sobre Job*, Sermon 1: «El carácter de Job», p.20. Texto original, CALVINO, *De Calviní Opera, Corpus Reformatorum*, Vol 33, pp.21-23.

Job, que creyendo servir a Dios sirvamos al demonio.¹⁷⁶ No se prueba la rectitud de la conciencia y de la acción con buenos argumentos o loables discursos, sino con la persecución y consecución de buenos fines. Parece que en este sentido Calvino está formulando una regla de conducta o moral según fines, es decir una ética formal. Antonio Rivera en *“Republicanismo federal”* defenderá este principio formalista de Calvino con más profundidad y erudición que en este trabajo. Leamos la norma de conducta que el propio Calvino propone en sus *«Comentarios»*:

“Viendo entonces, que tan fácilmente se nos descarría, hemos de orar tanto más a Dios que cuando nos haya dado un buen caso nos guíe con toda simpleza por su Espíritu Santo, para que no pasemos los límites que él nos ha trazado en su palabra. Por otra parte se nos amonesta a no aplicar la verdad de Dios a un mal uso: sería profanarla; como estos individuos que, si bien hablan palabras santas (como y lo hemos declarado, y como aún veremos en forma más completa), son sacrílegos; corrompen la verdad de Dios abusando de ella con falsedad, aplicando a un propósito malo lo que en sí es bueno y justo. De modo que, cuando Dios nos haya hecho conocer su palabra aprendamos a recibirla con tal reverencia, que nunca la usemos para empañar lo bueno, ni hacer atractivo lo que es malo”.¹⁷⁷

El *Sermon* de Calvino levanta una sospecha general, pues no todos aquellos que exhiben vestimentas divinas son siervos de Dios. Calvino narra que el origen del libro de Job se remonta a Moisés. Moisés se vio en la obligación de regalar el *Libro de Job* a los israelitas, para que aprendieran que fuera del pueblo hebreo existían verdaderos santos temerosos de Dios, que a semejanza de Job practicaban el bien, y así se avergonzaran de que siendo el

¹⁷⁶ “Para Calvino, la lucha del cristiano o la cristiana contra su afán de auto-engrandecimiento no es simplemente de carácter místico o pietista, sino intensamente social y práctico. La cura para ese auto-engrandecimiento es teológica y religiosa (...) La obra regeneradora y transformadora de Dios es absolutamente necesaria para librarnos del individualismo egolátrico que constituye la médula del actual sistema político y económico global, y para poder dedicarnos al bienestar del prójimo y la solidaridad social.” Salatiel PALOMINIO LÓPEZ, *Introducción a la vida y la teología de Juan Calvino*, Abingdon Press, Nashville, Estados Unidos, 2008, p.263

¹⁷⁷CALVINO, *Sermones sobre Job*, Sermón 1, p. 20. Texto original: *De Calviní Opera*, pp.21-23.

pueblo de Dios cometieran infinitud de delitos. El *Sermón al libro de Job* parece abrir una brecha en medio de la Iglesia orgullosa de la elección o predilección de Dios, y viene a denunciar sus infidelidades con su creador y advierte que dentro de ella hay muchos siervos del demonio de cuyos ataques debe prevenirse el verdadero fiel. El fiel debe defenderse de aquellos que, estando dentro de la Iglesia, han caído en manos del maligno, tal y como Job se defendía de aquellos que estando dentro de su propia familia atentaban contra su fe.

«Tomemos en cambio aquello, de lo cual no hay dudas, es decir, que el Espíritu Santo ha dictado este libro para el siguiente propósito: que los judíos supieran que Dios tuvo personas que, aunque no habían sido separadas del resto del mundo, y aunque no habrían recibido la señal de la circuncisión, no obstante le sirvieron viviendo con toda pureza. Sabiendo esto, los judíos habían tenido la oportunidad de ser tanto más cuidadosos en observar la ley de Dios, y puesto que él les había mostrado su gracia dándoles el privilegio de escogerlos de entre todas las naciones, ellos debían dedicarse enteramente a él».¹⁷⁸

Job es, según Calvino, ese incircunciso, extranjero, excluido de la elección, que sin embargo con su vida enseña cómo se ha de servir a Dios. Dice entonces que el propósito del Espíritu Santo fue que los judíos tuvieran un espejo y un criterio que sirviera para reconocer la manera apropiada de observar la doctrina de la salvación, y para rebajar su orgullo puso el ejemplo de un extranjero caracterizado por la pureza. “Esto es lo principal que hemos de retener del nombre mencionado aquí, cuando se dice que era de la tierra de Uz”.¹⁷⁹Vemos que Calvino, con estas palabras, está marcando el camino de regeneración estatal y eclesiástico, estableciendo un paralelismo con la actuación de Dios en el pueblo hebreo.¹⁸⁰Dios utilizó a un excluido de la

¹⁷⁸CALVINO, *Sermones sobre Job*, Sermón 1, p. 20. Texto original: *De Calviní Opera*, pp.21-23.

¹⁷⁹CALVINO, *Sermones sobre Job*, Sermón 1, p. 20. Texto original: *De Calviní Opera*, pp.21-23.

¹⁸⁰ “La historia de preocupación social y Reforma en Ginebra es, en gran medida, la interacción dinámica entre teología y acción.. La política social y económica en Ginebra, como en muchas otras ciudades, se desarrolló como la expresión práctica de la teología «reformada»,

tradición para regenerar a su pueblo, y de la misma manera se servirá de aquel que llaman infiel para regenerar la propia Iglesia. Decir que la regeneración de la Iglesia vendría a través de un infiel es decir que vendría a través de un reformado. Sólo un reformado cumple con las características de un infiel, en cuanto pertenece al pueblo de Dios e Iglesia, y en cuanto ha sido expulsado o excomulgado de la comunidad eclesial. Es posible que Calvino esté apelando la serie de sufrimientos o persecuciones que está llamado a soportar el reformado de parte de aquellos que se creen fieles seguidores de Cristo y tan sólo lo son del Papa. Podemos encontrar en la *Institución* muchos pasajes en los que el reformador se refiere al Papa como el *Anticristo*, y entre ellos podemos mencionar dos de los fragmentos más señalados. En el Libro IV Capítulo XI, Calvino trata sobre la decadencia de la Iglesia de Roma y expresa cómo se ha de levantar otra vez el reino de Cristo, destruyendo el actual orden eclesial al que llama reino del Anticristo:

“Más, por otra parte, conviene saber cuál ha sido antiguamente el verdadero uso de la jurisdicción eclesiástica, y el gran abuso que se ha introducido. Y esto para que sepamos lo que se ha de abolir y lo que se ha de restituir conforme a lo que antiguamente se usaba, si queremos destruir el reino del Anticristo y levantar otra vez el verdadero reino de Cristo”¹⁸¹

Calvino, en el capítulo III del Libro IV de su *Institución*, al tratar el tema de porqué la profecía se había vuelto a reactivar, no puede más que justificarla como una actuación necesaria y excepcional de Dios para frenar el poder del Anticristo y evitar que engañe y seduzca a los espíritus más sagaces. El propio Cipriano de Valera, en su edición, especifica en una nota a pie de página, que el Anticristo al que se refiere Calvino es el Papa de Roma:

como la consecuencia lógica, dentro del énfasis particular del mundo de la Reforma sobre las aplicaciones prácticas del Evangelio y la Iglesia del Nuevo Testamento en la vida cotidiana.” William C. INNES, *Social Concern in Calvin's Geneva*, Allison Park, PA, Pickwick Publications, Pennsylvania, 1983, p.295

¹⁸¹ Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, C.XI, p.959.

“Aquellos tres oficios (se refiere al de *Profeta, Apóstol y Evangelista*) no han sido instituidos para ser permanentes en la Iglesia, sino únicamente para el tiempo en que fue necesario implantar iglesias donde existían, o para anunciar a Jesucristo entre los judíos, a fin de atraerlos a él como a su Redentor. Aunque no niego con esto que Dios no haya después suscitado apóstoles o evangelistas en su lugar, como vemos que lo ha hecho en nuestro tiempo. Porque fue necesaria su presencia para reducir a la pobre Iglesia al buen camino del que el Anticristo la había apartado. Sin embargo sostengo que este ministerio fue extraordinario, puesto que no tiene cabida en las Iglesias bien ordenadas”.¹⁸²

No sólo Calvino veía en el Papa de Roma al Anticristo, el verdadero enemigo a combatir; Lutero también participaba del mismo sentimiento. Calvino y Lutero se reconocen mutuamente como aquellos que figuran o luchan juntos en las mismas filas angelicales contra el Anticristo. Podemos certificar este hecho en la *Respuesta contra Pighus*, recogida en la *Opera Calvini*, L.VI, col.250, donde el propio Calvino reconoce en Lutero a ese apóstol o enviado de Cristo, destinado a devolverle al evangelio su pureza.

Los escritos de Warburg nos resultarían aquí muy ilustrativos para recrear ese espacio en el que el propio Papa de Roma, a manos del gran escritor Lutero, adquiere los rasgos del Anticristo o jefe de los demonios. Cuenta Warburg que Lutero, tras leer la profecía de Johan Lichtenberger, según la cual un monje limpiaría la religión de arriba abajo, y que iba acompañada de un dibujo de este mismo monje con un demonio sobre la cabeza, siente deseos de traducirlo al alemán. Entonces el doctor Ionas le pregunta a Lutero « *¿por qué queréis traducirlo al alemán si habla contra vos?*». El señor Lutero se ríe y dice: « *¡Ah! Señor doctor, mirad la imagen más detenidamente, ¿dónde está el demonio? No se asienta en el corazón del monje sino sobre la nuca, ¡Ah! Con cuánta sutileza lo ha captado. En el corazón mora mi Señor Jesús, hasta allí no llegará nunca jamás el*

¹⁸² Juan CAVINO, *Institución*, L.IV, C.II, p. 840.

*demonio; pero creo que está sentado sobre mi nuca en referencia al papa, al emperador, y a todos aquellos que pretenden ser sagaces en el mundo».*¹⁸³

Calvino deja atrás una larga tradición aristotélico-tomista, que concebía el universo en forma de una gran jerarquía, donde unos elementos se someten a otros. Por tal razón se llamaba a este universo la «*Gran Cadena del Ser*». Esta tradición es enterrada y sustituida por otra que define la esencia del mundo en términos de oposición y lucha de contrarios. El propio Dios toma parte en la gran batalla del mundo donde ángeles y demonios, príncipes y potestades luchan por someter al mundo, inclinando siempre la balanza hacia el bien. Detrás de toda potestad se esconde la mano invisible de Dios que juega con unos y con otros para conducir al mundo hacia la parusía: *“En esto se muestra Su maravillosa bondad, potencia y providencia. Porque algunas veces Él manifiestamente levanta a algunos de sus siervos, y los arma con su mandamiento para castigar la tiranía del que injustamente domina, y librar de la calamidad al pueblo inicualemente oprimido; otras veces para conseguir esto convierte el furor de quienes pensaban otra cosa muy diferente, y aun contraria”*.¹⁸⁴ La misión de todo príncipe es ejecutar la justicia de Dios. Los soberanos son tan sólo instrumentos de los que Dios se sirve para llevar a término su obra. Aquel príncipe que, en vez de ser los brazos y las manos de Dios, obstaculice la obra del Poderoso, será destruido por otro príncipe que sea siervo de Dios o incluso su enemigo. Calvino cita ejemplos históricos en los que Dios se sirvió de un siervo suyo para acabar con una tiranía y así se refiere a menudo como libró al pueblo de Israel Dios de la tiranía del Faraón por medio de Moisés; o como por medio de Otoniel lo sacó de la sujeción de Cusan, rey de Siria. Calvino invoca otros ejemplos en los que medio entre otros muchos reyes y jueces y los libró de otras diversas servidumbres.

¹⁸³Aby WARBURG, *“El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del renacimiento europeo”*. Traducción de Felipe Pereda y Elena Sánchez Vigil, Alianza. Madrid, 2005, Cap. 28: “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero.” p. 473.

¹⁸⁴CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, cap.XX, p.1192.

Aunque también encuentra en las Sagradas Escrituras ejemplos en los que Dios se sirve de príncipes paganos adoradores de otros dioses para acabar con tiranías o gobiernos perversos, como cuando recuerda que Dios reprimió el orgullo de Tiro por medio de los egipcios; y la insolencia de los egipcios por medio de los asirios; la ferocidad de los asirios por los caldeos; la confianza de Babilonia la domó por los medos y persas, después de someter a los medos. Aquí a veces usa a extranjeros para castigar al propio pueblo de Israel, como cuando respondió a la ingratitud de los reyes de Judá e Israel con la crueldad de por los asirios o de los babilonios.¹⁸⁵ Ambos, los príncipes paganos y los siervos de Dios, cumplían así los designios del Altísimo. La diferencia es que unos lo hacían según una rectitud de corazón y buena conciencia y otros sin embargo tenían perversas intenciones.¹⁸⁶

Calvino reconoce en Moisés el espejo en el que todo príncipe debe mirarse. Con gran celo ejecuta Moisés el juicio de Dios, celo que devora su alma, hasta el punto que el afán de hacer brillar la justicia divina, le lleva a exterminar al impío y borrarlo de la faz de la tierra:

“Ciertamente, *Moisés* se sentía movido de este impulso cuando, al ver que la virtud de Dios le ordenaba liberar a su pueblo, mató al egipcio; y así mismo cuando castigó con la muerte de tres mil hombres la idolatría que el pueblo había cometido. También David se sintió impulsado por este celo cuando, al fin de sus días, mandó a su hijo Salomón que diese muerte a Joab y a Semei. Y hablando de las virtudes que un rey necesita, pone esta de arrancar los impíos de la tierra...”¹⁸⁷

¹⁸⁵CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, cap.XX, p.1192.

¹⁸⁶ Elsie Kckee comenta el axioma de Calvino por el cual todo lo que Dios hace es bueno y justo, y que lo que Dios desea es bueno y justo por definición, así como comenta las consecuencias sociales y políticas que tiene esta afirmación. Elsie Anne KCKEE, *The Character and Significance of John Calvin's Teaching on Social and Economic Issues* en Edward Dommen y James D. Bratt, editors, "John Calvin Rediscovered. The impact of His Social and Economic Thought", John Knox Press, Louisville, Westminster, 2007, p.23

¹⁸⁷ Juan CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, cap. XX, p.1177.

Calvino justifica las muertes de aquellos impíos que cayeron en las manos de Moisés, pues dice que de no hacerlo hubiera dejado de hacer justicia y hubiera faltado al cargo que Dios le había otorgado. La misión de Moisés y de todo soberano es proteger al justo del injusto y debe hacerlo aunque para ello tenga que matar al necio:

“¿Cómo el espíritu de Moisés, dulce y gentil, llega a encenderse en tal crueldad, que con las manos teñidas de sangre de sus hermanos no acababa aún de matar hasta haber dado muerte a tres mil? ¿Cómo David, hombre de tanta mansedumbre en su vida, en la hora de su muerte, hace un testamento tan cruel, mandando a su hijo que no dejara descender al Seol las canas de Joab y Semei en paz. Ciertamente ambos al ejecutar la venganza que Dios les había confiado con esta –si así se puede llamar– crueldad, han santificado sus manos, que hubiesen manchado perdonándolos.”¹⁸⁸

Es una constante entre nuestros reformadores la citación del pasaje bíblico tratado, que narra cómo Moisés irrumpe, precisamente, cuando los israelitas habían construido dioses a los que adorar, arrojando las tablas de la nueva ley sobre los becerros de oro y matando a tres mil hombres. Brigde, un calvinista citado por Walzer en su libro *La revolución de los santos*, donde trata sobre esta problemática, dice: “Moisés había sido un ‘hombre de sangre, el suyo era un ejemplo a seguir’”.¹⁸⁹ Otro calvinista, Samuel Faircloth, asegura en un sermón¹⁹⁰ que el único método posible para arreglar y superar la crisis del Imperio Cristiano era actuar como Moisés y romper con todo aquello que impidiera seguir hacia delante. Así dice: “La política divina y el remedio celestial para recuperar la comunidad e Iglesia es que quienes tienen autoridad bajo Dios eliminen y extirpen todas las cosas ordenadas que podrían perturbarlas.”¹⁹¹

¹⁸⁸CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, cap. XX, p.1177

¹⁸⁹ Michael WALZER, “*La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*”, Traducido por Silvia Villegas, Katz Editores, Madrid, 2008, cap.8: “Política y guerra”, p.313.

¹⁹⁰ Faircloth pronunció el sermón en 1641, el cual fue escrito bajo el título *The Troublers Troubled*.

¹⁹¹ WALZER, “*La revolución de los santos*”, p.313.

Calvino, con la metáfora del Moisés bíblico expresa la obligación que los poderosos contraen con Dios de mancharse las manos de sangre, si fuera necesario, con tal de hacer justicia. Bodino y Maquiavelo habían argumentado que el cristianismo era dañino al Estado, ya que perdonaba los delitos y dejaba libres y justificados a los delincuentes. Esta aportación calvinista rompe con la visión de un cristianismo piadoso incapaz de incidir activamente en un mundo desordenado. Calvino invita a los poderosos cristianos incluso a matar si esto fuera necesario:

“Conviene a saber si se les prohíbe a los cristianos en la ley de Dios matar (...). Es verdad que la Ley prohíbe matar y, por el contrario, para que los homicidas no queden sin castigo, Dios, supremo legislador, pone la espada de sus ministros, para que la usen contra los homicidas. Ciertamente no le es propio a los fieles afligir ni hacer daño; pero tampoco es afligir ni hacer daño castigar como Dios manda a aquellos que afligen a los fieles.”¹⁹²

Ningún soberano merece el título de defensor de la justicia si rehúsa mancharse las manos de sangre, mientras los necios hacen inviable el orden y la paz en el reino que se les ha confiado:

“Así que, si su verdadera justicia es perseguir a los impíos con la espada desenvainada, querer abstenerse de toda severidad y conservar las manos limpias de sangre mientras los impíos se entregan a matar y ejercer violencia, es hacerse culpables de grave injusticia, tan lejos están al obrar así de merecer la alabanza de justicieros y defensores del derecho.”¹⁹³

Si bien a los príncipes les es lícito hacer justicia, no así a los hombres particulares, los cuales tan sólo pueden obedecer y esperar a que Dios intervenga en la historia y los libre de la tiranía. Esto no sería así si hubiese personas encargadas de controlar el poder de los reyes, tales como los éforos en Lacedemonia, los tribunos en Roma, los demarcas en Atenas, o en tiempos de

¹⁹² CALVINO, *“Institución de la religión cristiana”*, L.IV, cap.XX, p.1176.

¹⁹³ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, cap.XX, p.1176

Calvino las cortes, si se reuniesen con este fin.¹⁹⁴ Calvino exhorta a los llamados a representar al pueblo, para que no rehúsen ser los instrumentos de Dios o portadores de la justicia divina: «*Tan lejos estoy de prohibir a tales estados oponerse y resistir conforme al oficio que tienen, a la excesiva licencia de los reyes, que si ellos disimulasen con aquellos reyes que desordenadamente oprimen al pueblo infeliz, yo afirmarí que tal disimulo ha de tenerse por una gran traición*».¹⁹⁵ Cipriano Valera en una nota a pie de página subraya la importancia que le da Calvino a los magistrados inferiores, cuyo deber es defender el derecho del pueblo injustamente oprimido por los reyes. Dice Valera que de esta doctrina ha salido más tarde la teoría reformada de la resistencia de los tiranos, en Hotman y los monarcómacos, fundadores de la noción de monarquía constitucional.¹⁹⁶ También encontramos en Calvino a un auténtico defensor de la libertad de conciencia¹⁹⁷, y es que si bien nuestro reformador considera ilegítimo que los

¹⁹⁴ «Porque si ahora hubiese autoridades ordenadas particularmente para la defensa del pueblo y para refrenar la excesiva licencia que los reyes de toman, como antiguamente los lacedemonios tenían a los éforos opuestos a los reyes, y los romanos a los tribunos del pueblo frente a los cónsules, y los atenienses a los demarcas frente al senado, y como puede suceder actualmente que en cualquier reino lo sean los tres estados cuando se celebran cortes; tan lejos estoy de prohibir a tales estados oponerse y resistir conforme al oficio que tienen, a la excesiva licencia de los reyes, que si ellos disimulasen con aquellos reyes que desordenadamente oprimen al pueblo infeliz, yo afirmarí que tal disimulo ha de tenerse por una gran traición». CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, p. 1193.

¹⁹⁵ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, p.1193.

¹⁹⁶ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, p.1193

¹⁹⁷ La defensa teórica de esta libertad de conciencia la podemos encontrar en la *Institución*, sin embargo no está claro que en la práctica el reformador demostrara tanta tolerancia. Hay numerosos escritores que aportan numerosas pruebas acerca de la intransigencia que Calvino mostró durante su gobierno en Ginebra. Por ejemplo escribe Earle E. Cairns: Calvino hizo uso del Estado para infligir penas más severas. Dichas penas demostraron ser excesivamente violentas; en 1546 cincuenta y ocho personas fueron ejecutadas y setenta y cinco desterradas” Earle E. CAIRNS, *Christianity Through the Centuries: A History of the Christian Church*, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, USA, 1981, p.311.

Contamos también con los datos aportados por Philip Schaff que recogen el descontento de los adversarios de Calvino como Bosc, Audin, Galiffe, los cuales consideraban al reformador un tirano: “Los oponentes de Calvino –Bosc, Audin, Galiffe (padre e hijo) –recurren la mayoría de estos hechos, y, pasando por alto todo lo bueno que él ha hecho, condenan al gran reformador como un despiadado y cruel tirano.” Philip SCHAFF, *History of the Christian Church*, Grand Rapids, MI: WM. B Eedermans Publishing Company, USA, 1995, Vol. VIII, p. 492-493

súbditos atenten contra el poder regio, sin embargo sí que considera no sólo legítimo sino necesario, que se abstengan de obedecerle si les obliga a hacer algo que vaya contra las leyes de Dios. Para nuestro reformador violar las leyes de Dios simplemente por obedecer al rey, significa asignar a los reyes una autoridad superior a la de Dios, y por tanto incurrir en idolatría.¹⁹⁸

La historia que gira alrededor de la condena a muerte de Servet no es menos controvertida y situó a Calvino entre los pensadores que exigen transigencia y libertad para sus ideas pero encuentran en las ideas ajenas una amenaza para la consecución o fin político perseguido. Sheldon en Historia de la Iglesia Cristiana recoge los comentarios sobre Servet que Calvino lanza en una carta a su amigo Farel el 13 de febrero de 1546, siete años antes de que fuera ejecutado, y que da muestras de una gran intolerancia e intransigencia como veremos continuación: "Servet me escribió recientemente con una presumida arrogancia, e incluyó a su carta un largo volumen de sus delirantes fantasías, que a mi parecer son algo desconcertantes e insólitas. Él se encargaría de venir aquí, si yo estuviese de acuerdo. Pero yo no estoy dispuesto a dar mi palabra para su seguridad, porque si él viniese, de ninguna manera le permitiré partir vivo, de tal modo que mi autoridad sirva para este provecho." Henry C. SHELDON, *History of The Christian Church*, Hendrickson Publisher, Massachusetts, 1994, Vol 3, p.159

Stephen Hole Frittman escribe que por historias como la de la ejecución de Servet Calvino fue considerado por muchos como el nuevo papa del protestantismo. Stephen HOLE FRITTMAN, *Men of Liberty*, Port Wasington, NY: Kennikat Press, Reissued, 1968, p.8. Son también interesantes los datos aportados por Walter NIGG, *The heretics*, Alfred A. Knopf, Inc., Hardcover, USA, 1962, p. 328. Así como los datos aportados por Steven OZMEN, *The Age of Reform, 1250-1550, An intelectual and religious history of late medieval and reformation europe*, Yale University, United States of America, 1980, p.370. Ambos autores Frittman y Ozmen corroboran el odio que sentía Calvino hacia Servet. Al parecer la antipatía era mutua, ya que mantenían intepretaciones muy dispares de la biblia. Dice Ozmen que Servet le devolvió a Calvino su última edición de la Institución, que hacia poco le había entregado con el ánimo de corregirlo de sus herejías, adornada con lo que algunos llaman comentarios marginales insultantes.

¹⁹⁸ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, 1194: «Como si Dios, al constituir hombres mortales que dominen, hubiese resignado su autoridad, o que la potencia terrena sufriera menoscabo por someterse como inferior al soberano imperio de Dios, ante cuyo acatamiento todos los reyes tiemblan (...) es necesario obedecer a Dios antes que los hombres».

1.3. La comunidad política del Moisés calvinista

“El pacto que Dios estableció con los *patriarcas* del Antiguo Testamento, en cuanto a la verdad y a la sustancia, es tan semejante y de tal manera coincide con la nuestra que es realmente la misma, y se diferencia únicamente en el orden y la manera de la dispensación”¹⁹⁹

Calvino no considera que exista una diferencia substancial entre el pacto antiguo y el nuevo pacto. El antiguo pacto lo mismo que el nuevo contempla dos direcciones, la que va de Dios a la comunidad contractual y la de Dios con cada miembro de la comunidad. En cuanto a los términos del contrato, Calvino encuentra tres similitudes principales. En primer lugar, que el Señor, a su modo de ver, no propuso a los judíos lo mismo que a los cristianos, una felicidad terrena presente, sino que sus promesas estaban vinculadas a un futuro deseable y sólo alcanzable en el más allá. En segundo lugar, este pacto no lo realiza Dios con el pueblo hebreo porque sea mejor que el resto de naciones, sino por pura misericordia, la única que guía la elección de los hombres que contraerán el nuevo pacto. En tercer lugar, los patriarcas tuvieron ya a Cristo como Mediador, sin el cual no podían ser partícipes de tales promesas. Como vemos, ambos pactos están vinculados a una promesa común futura, de manera que el espacio que se abre entre el presente y el futuro se le llama el tiempo de la misericordia, puesto que Dios actúa en este tiempo conduciendo al pueblo como comunidad y a cada individuo en particular hacia el fin esperado.

Israel, desde los escritos calvinistas, surge como una asociación de individuos sin patria y sin casa, unidos por un mismo fin, lo mismo que la comunidad cristiana surge como una asociación de individuos sin patria y sin casa, porque la única patria posible es la celestial, unidos por un mismo fin, ayudar a que se cumplan los designios divinos.

¹⁹⁹ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.II, cap. X, p.313

Spinoza, en su *Tratado Teológico Político*, secundará esta interpretación calvinista sobre el origen bélico del Estado judío y dirá que Israel surge como una asociación de individuos sin patria y sin casa unidos por un mismo fin: “la defensa”, combatir juntos contra las potencias dominadoras. El pueblo hebreo va a conformar su identidad en confrontación con el Imperio egipcio: “El amor de los hebreos a la patria no era, pues, simple amor, sino piedad, que, junto con el odio a las otras naciones, era fomentada y alimentada mediante el culto diario, hasta el punto de convertirse en una segunda naturaleza.”²⁰⁰ Weber lo define en *Sociología de la religión* como un pueblo paria, un pueblo huésped ritualmente separado, formalmente o de hecho del entorno social.²⁰¹ En la literatura de la reforma nacerá una nueva vinculación entre este pueblo judío nacido de las injusticias del Imperio egipcio, con el nuevo pueblo de Dios nacido del escándalo de las injusticias del Imperio cristiano. A partir de las reflexiones de Lutero y Calvino se produce una especie de hermenéutica entre los sucesos ocurridos en Israel y los sucesos ocurridos en el Imperio cristiano. Podemos apreciarlo por ejemplo en los pasajes de la *Institución*, donde Calvino compara la ceguera de los romanistas con la que tenían aquellos judíos tercos que rehusaban escuchar a los profetas:

“Bien claro está que los romanistas no pretenden hoy por hoy otra cosa sino la que pretendían antiguamente los judíos, cuando los profetas de Dios les acusaban de ceguera, de impiedad y de idolatría. Pues así como éstos se gloriaban del templo, de las ceremonias y de su estado sacerdotal, en lo cual pensaban que consistía la Iglesia, así también aquellos nos ponen en lugar de Iglesia unas máscaras, que muchas veces estarán bien donde no haya Iglesia, pero que sin ellas la Iglesia podrá subsistir muy bien. Por tanto, yo no tengo necesidad de usar, para refutarlos, otro argumento que el que empleó Jeremías para abatir la vana confianza a los judíos; esto es, que no se gloriasen equívocamente diciendo: Templo de Jehová, templo de Jehová, templo de Jehová es

²⁰⁰Podemos encontrar estas citas en las siguientes ediciones: Baruch SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid, 2008, p.374; Baruch SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Trad. Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, 2007, p.89

²⁰¹“El judaísmo, fue, desde el exilio, la religión de un pueblo paria” Max WEBER, *Sociología de la religión*, Edición Enrique Gavilán, ISTMO, S.A, 1997, Madrid, p.332.

éste, porque Dios no reconoce por templo suyo el lugar donde no es oída ni apreciada su Palabra.”²⁰²

Mediante este pasaje, Calvino se está proclamando, aunque indirectamente, profeta de la nueva Jerusalén. La Iglesia se halla bajo el yugo del Anticristo a la espera de que la antigua profecía la rescate y la libere del engaño en la que se halla sumida. Calvino, en este fragmento extraído, haciendo uso de la profecía ocupa el lugar del profeta, y así trae a la memoria aquella antigua profecía y la actualiza, con la esperanza de que su fuerza libere las cadenas de los presos que se hallan bajo el yugo de la tradición. Así la decadencia de la Babilonia criminal se convertía en la imagen más adecuada para explicar la decadencia del viejo Imperio. La decadencia de la Iglesia de Roma y del Imperio que la sustenta se convierte tras estas imágenes vivas en inevitable y necesaria, y puesto que ya no es posible soportar tanta corrupción, la furia de Dios se encargará de que tan sólo queden las cenizas del babilónico Imperio:

“Así pues, que los papistas nieguen, si pueden, para excusar una vez más sus vicios, que el estado de la Iglesia no está tan corrompido y depravado entre ellos como lo estuvo en el reino de Israel en tiempos de Jeroboam. Su idolatría es mucho más bochornosa; y en doctrina no son más puros, sino más impuros. Dios me es testigo, y lo mismo todos los que tengan algo de juicio, de que yo no exagero ni aumento nada, sino que la misma cosa lo demuestra”²⁰³

²⁰²CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, cap.II, p.828.

²⁰³ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, Cap. II, p.833.

1.4. La soberanía del Moisés calvinista hunde sus raíces en interpretaciones semitas.

Calvino realiza una interpretación sobre el Moisés bíblico que será común entre los heterodoxos. Esta interpretación se va a realizar por un lado, desde una perspectiva semita, y por otro lado desde un análisis de san Pablo, que en confrontación con la ortodoxia, va a ser judío y va a hablar desde el judaísmo.

Con el fin de proporcionar solidez a nuestra argumentación vamos a dividir este apartado en dos preguntas: ¿Quién es Moisés para el pueblo judío? ¿Quién es Moisés para Calvino?

¿Quién es Moisés para el pueblo judío?

El Moisés judío es explicado extensamente por André Chouraqui en su libro *Moïse, voyage aux confins d'un mystère révélé et d'une utopie*.²⁰⁴ Chouraqui como todo buen hijo de Israel estudió durante su infancia la Torá. En este libro recorre la figura de Moisés desde su experiencia como descendiente de Abraham. Más que un libro científico o de análisis bíblico es un libro en el que se aborda la cuestión de quién es Moisés para un judío. Chouraqui menciona, con cierto recelo, la existencia de una cierta herejía judía que convierte a Moisés en un intermediario entre Dios y el hombre. Se trata, explica nuestro autor, de una helenización de Moisés, mediante la cual Mosheh pasa a ser un jefe de cuadrilla, que se rebela contra Egipto con una pandilla de leprosos y bárbaros sin rey, asesinos de sus sacerdotes, ladrones de sus tesoros. El culpable de esta herejía es Filón de Alejandría, el cual convierte a Mosheh en un egipcio tan culto

²⁰⁴ André CHOURAQUI, *Moisés: viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía realizable*, Barcelona, Herder, 1987.

como los judíos de Alejandría, inspirador de los cultos y culturas egipcias y griegas, fundador de la cultura universal, inventor de la escritura, cálculo y comercio. Esta herejía, según Chouraqui, es una idolatría semejante a la que cometían los egipcios cuando adoraban a sus estatuas de oro. Podemos encontrar en la herejía descrita por nuestro autor la traducción católica del Moisés bíblico, el cual se presenta como un intermediario entre Dios y el pueblo judío, estableciendo así cuál va a ser el lugar de los monarcas cristianos. Debemos, por tanto, dice Chouraqui, tener cuidado con el nombre de Mosheh: *“Los numerosos ejemplos de divinización idolátrica de los humanos, adorados como dioses en el mundo, explica la prudencia de la Biblia y de los rabinos respecto al nombre Mosheh”*²⁰⁵. Chouraqui no titubea en tachar tanto a egipcios como a griegos de idolátricos, que rinden culto a hombres como si fueran dioses. Pero entonces, ¿cuál es el lugar de Moisés en la Torá judía y en las vidas de los judíos? Chouraqui escribe lo siguiente: *“La Haggadah no solamente no atribuye papel alguno a Mosheh en la salida de Misrayin, sino que insiste más de una vez en esta idea: Israel se ha liberado de la esclavitud no por “las manos de un ángel, de un mensajero, de un serafín o de un enviado”, sino directamente por Elohim, Él mismo, Él solo: “Yo Yaveh, yo ningún otro”. Con insistencia la Haggadah sitúa la liberación en su pura trascendencia, libre de toda interferencia humana, incluso de Mosheh”*²⁰⁶

¿Quién es Moisés para Calvin?

Calvino, lo mismo que Chouraqui va a rechazar tanto la visión de Moisés como intercesor entre Dios y su pueblo (visión cristiana-ortodoxa), así como de la noción de que Moisés era un ser más cercano a los ángeles que a los hombres (visión árabe). También se distanciará del Moisés sabio de Filón

²⁰⁵ CHOURAQUI, *Moisés: viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía realizable*, p.37

²⁰⁶ CHOURAQUI, *Moisés: viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía realizable*, p.37

(visión judaica helenizada). De esta manera, rechazará la imagen de Moisés que sostenía la monarquía hereditaria y también de aquella que apelaba a la monarquía de un sabio o un profeta. Lo que en realidad quiere nuestro reformador es deslegitimar todo sistema monárquico para proponer una nueva imagen del poder más democrática.

Veamos lo que escribe Calvino respecto a Moisés en *Institución de la religión cristiana*. Dice así:

“Moisés no forja un nuevo Dios, sino solamente propone al pueblo de Israel lo mismo que ellos ya mucho tiempo antes, por antigua tradición, habían oído a sus antepasados del eterno Dios. Porque ¿qué otra cosa pretende sino llevarlos al pacto que hizo con Abraham? Si él hubiera propuesto una cosa antes nunca oída, no hubiera tenido éxito alguno. Mas convenía que el libertarlos del cautiverio en que estaban fuese cosa muy conocida y corriente entre ellos, de tal suerte que la sola mención de ello, levantase al momento su ánimo. Es también verosímil presumir que fueron advertidos del término de los cuatrocientos años.”²⁰⁷

Si analizamos esta cita podemos deducir la intención con la que Calvino la escribe. En primer lugar disipa las dudas sobre la procedencia u originalidad del mensaje profético de Moisés, a lo que responde que todo cuanto Moisés dijo de Dios y de la ley ya lo conocían los hebreos. Lo único que hizo Moisés fue recordarles aquello que todos guardaban en su corazón, esto es su procedencia como pueblo, su degeneración en la esclavitud y su destino: volver a ser un pueblo. En cuanto a si Moisés se inventó la genealogía de los hebreos para crear entre sus antepasados un vínculo con el fin de que fuera eficaz el mensaje profético de liberación, Calvino responde que no. Para Calvino parece bastante improbable que Moisés se inventara la genealogía del pueblo hebreo, más bien esta genealogía debía ser *vox populi* entre los esclavos. Escribe así:

“Moisés (Gn. 49,5-9) cuenta que trescientos años antes, Jacob, inspirado por el Espíritu Santo, había bendecido a sus descendientes. ¿Es que pretende ennoblecer su linaje? Antes bien, en la persona de

²⁰⁷CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.I, Cap. VIII, p.37.

Leví lo degrada con infamia perpetua. Ciertamente Moisés podía muy bien haber callado esta afrenta, no solamente para perdonar a su padre, sino también para no afrentarse a sí mismo y a su familia con la misma ignominia. ¿Cómo podrá resultar sospechoso el que divulgó que el primer autor y raíz de la familia de que descendía había sido declarado detestable por el Espíritu Santo? No se preocupa para nada de su provecho particular, ni hace caso del odio de los de su tribu, que sin duda no lo recibían de buen grado. Así mismo, cuenta con la impía murmuración con que el propio hermano Arón y su hermana María se mostraron rebeldes contra Dios.”²⁰⁸

Según lo expuesto, podemos concluir que para Calvino existía en el pueblo hebreo una tradición teológica y unas prácticas religiosas anteriores al éxodo. El hecho de que existiera una relación directa entre la divinidad y el pueblo anterior a la irrupción de Moisés, hace inviable su papel de intermediario. Moisés simplemente ocupaba un cargo público que exigía el cumplimiento de un deber público por el que podía ser juzgado. Así escribe Calvino: “*Cuántas veces se levantaron contra él, unas veces todo el pueblo soberbia y descaradamente, otras las conspiraciones de particulares, ¿cómo hubiera podido escapar de su furor con simples ilusiones?*”²⁰⁹ Sólo desde esta concepción, la de un Moisés carente de una naturaleza superior a los demás mortales y la de un Moisés no intercesor, puede explicarse que ninguno de sus hijos heredase la soberanía. Dice así Calvino: “*¿Por qué teniendo él la suma autoridad no deja, por lo menos a sus hijos, la dignidad de sumos sacerdotes, sino que los coloca en último lugar?*”²¹⁰ Luego debemos deducir que Moisés –según Calvino– no tenía la suma autoridad sino que simplemente cumplía con los mandatos de aquel que tenía dicha autoridad.

Calvino también se separa de la herejía que hacía de Moisés un sabio especulador y por eso reconoce que el conocimiento de Dios no consiste en una fría especulación, sino consiste exclusivamente en que Dios sea servido. El conocimiento de Dios es sobre todo de naturaleza práctica. Más Dios, para

²⁰⁸CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.I, Cap. VIII, p.37-38.

²⁰⁹CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.I, Cap. VIII, P.39

²¹⁰CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.I, C.VIII, P.38

mantener su derecho, declara que es celoso y que, si lo mezclan con otros dioses, ciertamente se vengará.²¹¹Y vuelve a aparecer otra vez el problema de la idolatría. Ningún hombre debe servir a otro hombre o criatura nada más que a Dios.

1.5. Moisés: una nueva forma de redefinir la soberanía a través del concepto de cargo.

Después de analizar la figura de Moisés en la *Institución* de Calvino y comprobar su similitud con las interpretaciones semitas, podemos seguir con nuestra argumentación. Calvino prefigura un nuevo concepto de soberanía. Este concepto de soberanía va vinculado a otro concepto, el concepto de cargo. Así, en su *Comentario a la carta a los romanos*, define a los apóstoles como aquellos que poseen un cargo, culpando a los nuevos apóstoles o anunciadores del Evangelio de elevarse por encima de los demás, como si el cargo les otorgara algún privilegio o les dotara de una naturaleza superior. Dice así:

“Es necesario también notar que el *cargo* de apóstol se basa en la predicación del Evangelio; por eso deducimos cuán dignos son de burla los perros mudos que no poseyendo nada que les diferencie de los demás, a no ser sus mitras y cruces, y algunos otros disfraces, se vanaglorian, sin embargo, de ser sucesores de los apóstoles”²¹²

Los nuevos apóstoles deben fijarse en Moisés y Jesucristo, los cuales no detentaban más que un cargo, no siendo en esto superiores al resto de mortales. Con ello, Calvino se opone a todo patrimonialismo eclesiástico y a toda apropiación del cargo, abordando la figura de la función.

²¹¹ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.I, C.XI, P.62

²¹² Juan CALVINO, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, Trad. Claudio Gutiérrez Marín, Desafío, Michigan, 1995, p.15.

“La palabra *servidor* significa únicamente *ministro*, porque se relaciona con el *cargo*. Digo esto para barrer la imaginación de aquellos que se complacen filosofando sobre la palabra *servidor* sin objeto alguno, figurándose que existe en ella una *antítesis* entre la *servidumbre* de Moisés y la de Cristo.”²¹³

En el párrafo transcrito vemos cómo Calvino sitúa a Moisés y a Jesucristo en el mismo lugar. Ambos detentan un cargo o, lo que es lo mismo, realizan un servicio a la comunidad. Calvino está invirtiendo el lugar de la soberanía, pues si el soberano es el siervo de la asamblea, entonces la verdadera soberanía la detenta la asamblea o comunidad. No contento con esta inversión de valores Calvino habla también sobre el límite del cargo soberano, límite que se establece mediante una clara separación de poderes. Según Calvino, Moisés como soberano no podía detentar el poder eclesial o sacerdotal, porque dicho poder era incompatible con el de la soberanía. La prueba de ello es que Dios manda a Moisés que se desprenda del cargo eclesial y se lo ceda a su hermano. Al parecer, no sólo el cargo soberano implica un vaciamiento de la soberanía, sino que al mismo tiempo implica un desprendimiento de la vocación religiosa, porque la voz de Dios y la voz del soberano nunca pueden mezclarse:

“El que Moisés tuviera ambos oficios conjuntamente, ante todo fue algo raro y milagroso, y además no fue más que por algún tiempo, hasta que las cosas se ordenaron debidamente. Cuando el Señor dispuso una forma concreta, él se quedó con la potestad civil, y se le ordenó que resignase el sacerdocio en su hermano; y con toda razón. Porque está más allá de las fuerzas humanas, que un mismo hombre pueda cumplir con ambos oficios.”²¹⁴

No sólo en este pasaje Calvino defiende la incompatibilidad del oficio de príncipe y de pastor, sino que más adelante utiliza el mismo testimonio de los apóstoles: “*Si a los apóstoles no les pareció conveniente entregarse a la distribución de las limosnas, abandonando con ello la Palabra del Señor (Hech.6,2), esto debe convencernos de que una misma persona no puede ejercer a la vez el oficio de buen*

²¹³ CALVINO, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, p.15.

²¹⁴ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, Cap. XI, p.962

pastor y de buen príncipe”²¹⁵ Constituye este pasaje una de las críticas más agudas de Calvino contra un sistema que permite que los obispos tengan la potestad civil de la espada.²¹⁶ Por otro lado, el reformador no sólo considera incompatibles el oficio de príncipe con el de pastor, sino también cualquiera de estos con la potestad de juzgar. El mismo Jesucristo rehusó el cargo de juez por considerarlo incompatible con el cargo que ya detentaba: “¿Quién, dice, me ha puesto sobre vosotros como juez o partidor?” (Lc.12, 14). Vemos cómo Jesucristo sencillamente no admite para sí el oficio de juzgar; lo cual no hubiera hecho, si se tratara de algo compatible con su oficio.”²¹⁷

Por el tiempo de Calvino, Beza entre otros, había defendido igualmente que la realeza es un cargo y, amparándose en este concepto, justificaba el derecho de resistencia. Para Beza los profetas del antiguo Israel tenían una única misión, la de defender la constitución de su país contra los abusos del rey. Sin embargo, la noción de cargo de Calvino no pretende tanto justificar el derecho de resistencia sino mostrar de dónde emana el poder. Calvino interroga al cardenal Sadoletto sobre este aspecto, y le pregunta ¿quién elige a los obispos y a todos aquellos que detentan el poder?

“Pues es necesario que *el cuerpo de la Iglesia*, para mantenerlo perfectamente unido, esté entrelazado con *la disciplina*,²¹⁸ del mismo modo que un cuerpo se halla reforzado con nervios. Y yo os pregunto ¿cómo la reverenciáis o la deseáis vosotros? ¿Dónde están aquellos antiguos cánones, con los cuales, como con su freno, se mantenía a los obispos y sacerdotes en el cumplimiento de su oficio y de su deber? ¿Cómo se elige a los obispos entre vosotros? ¿Con qué pruebas? ¿Con qué examen? ¿Qué diligencia o previsión se emplea? ¿Cómo se les

²¹⁵ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, Cap. XI, p.963

²¹⁶ «Pero desde que se inventó la manera de que los obispos tuviesen títulos, honores y riquezas, sin la carga y la solicitud de su oficio, para que no permaneciesen totalmente ocioso se les confió la potestad de la espada; o mejor dicho, se alzaron ellos con ella» CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, Cap. XI, p.962

²¹⁷ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, Cap. XI, p.962

²¹⁸ Vemos como para Calvino una buena disciplina ayuda a la común unión de los santos.

nombra para el deber de su estado? ¿Con qué liturgia o solemnidad?²¹⁹

Para comprender este escrito que dirige Calvino al Cardenal es imprescindible fijarnos en el concepto de *disciplina*, ya que dicho concepto va a ser una piedra fundamental sobre la que se va a apoyar el concepto de cargo formulado por nuestro reformador. La soberanía entendida como *cargo* es posible porque surge en medio de una asamblea articulada por la disciplina o, en palabras textuales de Calvino, porque surge en un “*cuerpo entrelazado con la disciplina, del mismo modo que un cuerpo se halla reforzado con nervios.*” Calvino en su *Institución* define la disciplina del siguiente modo: “*Así como la doctrina salvadora de Cristo es el alma de la Iglesia, así la disciplina es como sus nervios, mediante la cual los miembros del cuerpo de la Iglesia se mantienen cada uno en su debido lugar (...)*”²²⁰De alguna manera la disciplina es la que articula o procura que los distintos elementos del cuerpo cohesionen y se mantengan unidos.²²¹En relación con este punto, será interesante iluminar estas palabras de Calvino desde los estudios realizados por el teórico Walzer.

Los datos que aporta nuestro estudioso respecto a la mutua relación y dependencia que guardan los dos conceptos aquí considerados por Calvino, *cargo* y *disciplina*, son bastante esclarecedores. Walzer trata en el capítulo 6 de su libro *La revolución de los santos*, titulado “El nuevo mundo de disciplina y trabajo” la relación entre disciplina y cargo dentro de la política calvinista. Según nuestro autor, la teoría de la vocación calvinista implica una doble disciplina, la disciplina del trabajo y la disciplina de la fe. La primera disciplina supone la autoafirmación del hombre a través del trabajo, pues todos

²¹⁹ CALVINO, *Comentarios bíblicos de Juan Calvino, 1,2 Timoteo & Filemón, Respuesta de Calvino al Cardenal Sadoleto*, p.394

²²⁰ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, Cap.XII, p.969.

²²¹ Según Philip Corski, el calvinismo propagó una ética de la disciplina a partir de la lectura regular en medio de la comunidad religiosa de los Textos Sagrados y un rígido control de las costumbres. Philip GORSKI, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003 p. 20

los hombres son iguales en cuanto todos trabajan, y entre las labores no están las de mayor rango y las de menor, sino que la excelencia sólo se obtiene mediante el fervor y la dedicación. Según la teoría puritana de la vocación, Dios juzga a los hombres como a los ángeles no por las labores que desempeñan sino por *cómo* las realizan.²²²

La primera disciplina calvinista señalada por Walzer podría llevarnos a comprender mejor los interrogantes de la carta al cardenal, referidos a la vocación del ministerio y cómo se está seguro de que dicha vocación es auténtica. Calvino distingue dos vocaciones, la externa y la interna. La interna tiene que ver con el testimonio secreto de la conciencia ante Dios, mientras la externa se refiere al buen funcionamiento del orden público de la Iglesia. La garantía de que los ministros han sido bien elegidos no es la recta conciencia que está oculta a todos los ojos excepto a Dios, sino los dones que porta *“aquel que dice ser llamado”* ya que como escribe Calvino: *“Solemos también decir de algunos hombres particulares que son llamados al ministerio cuando vemos que son actos para ello; porque la ciencia unida a la piedad y las demás virtudes necesarias en un buen ministro son como una preparación para el ministerio; pues a los que Dios escoge para el ministerio los pertrecha primero de las armas necesarias para desempeñar su oficio, a fin de que no vayan a él desprovistos y mal preparados”*.²²³ Los interrogantes que Calvino lanza en la carta al cardenal tales como quién y cómo se elige a los ministros, son respondidos en la *Institución* de la siguiente manera. En cuanto a quiénes deben ser elegidos, se responde que *“no deben ser elegidos más que los de sana doctrina y vida santa, que no están manchados por ningún vicio notable que los haga despreciables y sea causa de afrenta para su ministerio”*²²⁴ En cuanto a cómo hay que elegirlos responde que se debe rezar para pedir a Dios el consejo y el

²²² Calvino insiste en la idea de que para realizar un ministerio hay que, en primer lugar, ser llamado, después responder a la vocación y, por último, cumplir bien con el cargo aceptado. Véase en la pág 844 de la *Institución*.

²²³ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, C.III, p.844

²²⁴ CALVINO, *Institución*, L.IV, C.III, p.844

discernimiento que requiere tal elección. Respecto a la última pregunta formulada, quién debe elegirlos, responde: *“Refiere san Lucas que san Pablo y Bernabé eligieron ancianos en las iglesias; pero en seguida añade de qué modo se verificó: por voto o por las voces del pueblo, como lo expresa el vocablo griego que usa san Lucas (jeirotuegantes: habiendo hecho elegir levantando las manos). Por tanto ellos dos elegían; pero el pueblo, según la costumbre del país, atestiguada por la historia, alzaba la mano para declarar a quién querían”*.²²⁵Y más adelante añade: *“Vemos que su manera de elegir los ministros era con el consentimiento y el voto del pueblo”*²²⁶y para concluir escribe: *“Es legítima la vocación de los ministros por la palabra de Dios, cuando las personas idóneas son elegidas con el consentimiento y aprobación del pueblo. Por lo demás, los pastores deben presidir la elección, a fin de que el pueblo no proceda a la ligera, por facciones o tumultos.”*²²⁷

El puritano Perkin, muy en sintonía con su maestro Calvino, insistía en que los hombres deben elegir ellos mismos su ocupación, respondiendo al llamado fuero interno, donde se expresa el mandato divino; y en el orden político deben proceder análogamente, considerando a los hombres como instrumentos de Dios, elegir de entre los compañeros al mejor hombre según sus dones. ²²⁸Dentro del contrato social caben por igual todos los hombres de vocación y aquel debe ser establecido como *“un acuerdo entre iguales sin rasgos de diferencia ni humildad por ninguna de las partes, plenamente voluntario y espontáneo”*²²⁹

²²⁵ CALVINO, *Intitución*, L.IV, C.III, p.847

²²⁶ Ibidem

²²⁷ Ibidem

²²⁸ El pensamiento de Calvino en relación a la sociedad y la política es más una ética que una teoría política en sentido estricto. André Biéler dice que el orden político en calvino surge de una libertad espiritual y ética en Crisost, de manera que el Estado es una institución creada y deseada por Dios. André BIÉLER, *Calvin's Economic and Social Thought*, transl. Jamen GREIG, WWC Publicación, Switzerland, 2005, p. 247.

²²⁹ WALZER, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, p.230.

Hasta ahora hemos hablado del primer tipo de disciplina calvinista señalado por Walzer, la disciplina del trabajo o de la vocación. Ahora vamos a hablar del segundo modo de disciplina, ya que es el que nos ocupa para entender mejor la carta de Calvino al cardenal. La disciplina de la fe calvinista, según Walzer, no puede entenderse al margen del sistema congregacional. Vemos cómo Calvino se refiere al cardenal en estos términos: el cuerpo de la Iglesia debe estar entrelazado o mantenerse unido no por la sumisión a Pedro, sino que debe ser un cuerpo entrelazado, y volvemos a repetir las palabras de nuestro reformador, *por la disciplina, del mismo modo que un cuerpo se halla reforzado con nervios*. Como vemos, aquí Calvino trata del segundo modo de disciplina, la disciplina de la fe, que sólo puede ser establecida en un *cuerpo*, es decir en un grupo de personas que formen asamblea o que estén congregadas. Esto es así porque sólo en una asociación voluntaria entre iguales, en la que haya un reconocimiento del derecho de cada uno de los miembros a hacer promesas y mantenerlas, se puede desarrollar un entorno favorable o capaz de preservar una cierta disciplina de las costumbres.

Este segundo modo de la disciplina calvinista, definido por Walzer, podemos encontrarlo en la *Institución* de Calvino según vemos en estas líneas: *“Así que la disciplina es como un freno con el que son detenidos o domados los que se revuelven contra la doctrina de Cristo; o como un aguijón que estimula a los que son negligentes o perezosos; o a veces, a modo de castigo paterno, para castigar con clemencia y conforme a la mansedumbre del espíritu de Cristo, a los que han faltado gravemente”*.²³⁰ Walzer, junto a la disciplina del trabajo calvinista, señala este otro principio esencial, el de la comunidad. Nuestro estudioso entiende que esta disciplina sólo es posible en medio de una asamblea que se congrega en torno a una misma mesa y persigue un mismo fin: la perfección de la comunidad. Para que se dé tal disciplina *de facto*, es necesario que todos consientan ser

²³⁰ CALVINO, J; *Institución de la religión cristiana*, L.IV, Cap. XII, p.969.

amonestados. Dice Calvino: “El primer fundamento de la disciplina es que las amonestaciones privadas no sean letra muerta; quiero decir, que si alguno no cumple con su deber voluntariamente, o se conduce mal y no vive honestamente, o hace algo digno de represión, que tal persona consienta en ser amonestada; y que cada uno, cuando el asunto lo requiera, amoneste a su hermano.”²³¹ En otras palabras, como muestran Field y Wilcox, puritanos citados por Walzer, los hombres deben aprender a modelar sus voluntades y sus actos según la ley de Dios, instruyéndose y amonestándose unos a otros, y corrigiendo y castigando a todas las personas obcecadas que la menosprecien.²³² Una disciplina así- según explica Walzer- sólo puede nacer y crecer en un entorno en el que el control social sea establecido por la comunidad misma, la cual debe ejercer la función de policía moral y elegir a los ancianos que deben ejecutar los dictámenes propios para el mantenimiento de la disciplina en la asamblea.²³³ Los ancianos desempeñarían ese cargo que sólo puede entenderse desde el servicio, y por tanto se les llamará magistrados.²³⁴ Aquellos que desempeñen el cargo de la magistratura- señala nuestro estudioso- deberán orar, examinar, amonestar,

²³¹ CALVINO, *Institución*, p.970.

²³² Douglas Kelly considera que Calvino localiza la ley como el elemento que vertebraba la sociedad y la iglesia por el cual el hombre caído se ve redimido de la concupiscencia que rompe la comunidad política y social: “El último propósito de la ley es el mismo que el último propósito de todas las instituciones de las esferas “espiritual” y “civil”, glorificar a Dios, quien es la fuente de toda ley, autoridad y gracia, por al hombre redimienod en Cristo.” Douglas F. KELLY, *The emergence of Liberty in the Modern World. The Influence of Calvin in Five Governements from the 16th through 18th Centuries*, P. and. R. Publishing, New Jersey, 1992, p.23

²³³ El control social a través de la Instituciones en clave para entender la política de Calvino. Para el reformador el control social sobre la asamblea política no puede ejercerse desde arriba sino que debe emanar de la propia asamblea para evitar abusos de poder. De hecho el ginebrino consideraba que la aristocracia sería junto a la democracia un buen gobierno o un gobierno efectivo, siempre y cuando todos sus miembros ayudaran el uno al otro en el control y censura del otro. Mario TURCHETTI, *The Contribution of Calvin and Calvinism in the birth of Modern Democracy*, en “Martin Ernst Hirzel & Martin Sallman”, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p.198

²³⁴ Para Calvino tanto los magistrados como los ministros o cualquiera otros que realicen un servicio detentan cargos iguales en dignidad y responsabilidad. No sólo eso sino que, según escribe Aliester, para el reformador tanto magistrados como ministros son llamados para la misma tarea, de manera que su responsabilidad era complementaria y no competitiva. Alisester E. MCGRATH, *Reformation Thought And Introduction*, Thirth Editi3n, Oxford, Blakwell Publisher, , Massachussets, Malden, 1999, p.233

disipar dudas y vigilar, y de entre ellos deberán elegir unos jueces de paz, encargados de excluir a todos aquellos que vivan en el desorden aunque fueran parientes. Veamos lo que dice Calvino al respecto:

“Dos clases hay de oficios que durarán perpetuamente; a saber, el gobierno y el cuidado de los pobres. En mi opinión, él [Pablo] llama “gobernadores” a los ancianos del pueblo elegidos para asistir a los obispos en las amonestaciones, y mantener al pueblo en la disciplina. No se puede entender de otra forma lo que él dice: El que gobierna, que lo haga con solicitud (Rom.12:8). Por esta razón, al principio cada iglesia tenía su consejo o consistorio de hombres piadosos, prudentes, graves y de buena vida, los cuales estaban revestidos de autoridad para corregir los vicios, según lo veremos después.”²³⁵

Walzer establece una comparativa entre la vocación puritana y la idea hugonota de cargo político y defiende que aunque ambas ideas están muy cerca, la extensión social es mucho más amplia. Por su parte, los hugonotes franceses aspiraban ante todo a reorganizar y disciplinar a la poderosa aristocracia francesa, una nobleza de origen feudal, mientras que el esfuerzo puritano aspiraba a incluir a la nobleza y al vulgo por igual llegando a organizar a la totalidad del pueblo. Con ello la política necesariamente tenía que de ser un deber aristocrático para llegar a ser una tarea general, lo que tenía como contrapartida que el trabajo, en general, se convertía en la obligación religiosa de todo hombre. Pero Walzer insiste en que, a pesar de este alcance diferente, según aspire a organizar una parte o el todo social, ambas ideas tenían señalados aspectos similares; pues en efecto tanto la vocación puritana como la doctrina hugonota del cargo y la obligación facilitaban la formación de compromisos y pactos responsables e impersonales entre los hombres. La obligación en el mundo del trabajo cotidiano era la base de una amplia red de arreglos contractuales.²³⁶

²³⁵ CALVINO, *Institución*, L.IV, Cap.III, p.843.

²³⁶ WALZER, *La revolución de los santos*, p.228.

Los datos aportados nos hacen ahora avanzar en la reflexión inicial sobre Moisés como aquel que detenta un cargo. Moisés podía detentar un cargo porque vivía en medio de una asamblea, en medio de una comunidad que poseía una disciplina y que estaba en disposición de elegir a sus ancianos. La estructura inicial del pueblo hebreo se basaba en doce familias o asambleas que componían las doce tribus de Israel, en la que cada tribu poseía su anciano que se reunía con el resto de ancianos. Lo que los mantenía unidos eran dos cosas que compartían: una misma Ley y que dicha Ley estaba protegida por una disciplina o control social de las costumbres. Como veíamos en la reflexión inicial de mi trabajo, para el judío, Moisés no es el portador de la Ley de Israel sino que la Ley es anterior a Moisés. Moisés con su soberanía no conforma al pueblo hebreo sino que el pueblo hebreo anterior a Moisés deposita en él su confianza, le cede un cargo. ¿Esto significa que el calvinismo constituye su Iglesia al modo de la antigua confederación judía? De ningún modo, pues Calvino introduce en medio de la teología judía un nuevo elemento que hace inaplicable la estructura de la antigua confederación judía en la nueva asamblea cristiana. Este elemento es Jesucristo. Si bien con la soberanía de Jesucristo no se introduce un concepto nuevo distinto al cargo, sin embargo sí que se introduce una manera diferente de concebir la relación entre el cargo y la ley. Este aspecto diferencial entre la confederación judía y la confederación de las Iglesias calvinistas lo trataremos a continuación, en el próximo apartado, conforme avancemos en nuestro hilo argumental.

1.6. La ley de Jesucristo como superación de la ley de Moisés y al mismo tiempo actualización de ésta. Aportaciones del calvinismo a través de una relectura de san Pablo.

Taubes, en *La teología política de Pablo*, analiza cómo mientras los luteranos rompen con el Antiguo Testamento, pues consideran que la ley del Mesías anula por completo la antigua ley, los calvinistas, en cambio, recurren constantemente al Antiguo Testamento. En un célebre pasaje, Taubes dice así: *“Los calvinistas recurren al Antiguo Testamento porque no describen las cosas de color de puro amor, sino con los tintes sombríos de la predestinación, de la comunidad, del congregationalism, y no con los de este elemento individualista típico del protestantismo luterano.”*²³⁷

Para Taubes, la razón por la que los calvinistas no rompen con el Antiguo Testamento es porque quieren heredar ese sentido de comunidad judía. Lo que está diciendo Taubes es que Calvino en sus escritos no plasma un Pablo marcionista o gnóstico²³⁸, sino un Pablo que se encuentra dentro de la comunidad judía, y ésta lo abarca y lo determina en cierta manera. ¿Por qué Calvino no se separa o disocia de la comunidad judía? Sería interesante considerar que a él, al igual que a Pablo, lo que le interesa es fundar una nueva comunidad cristiana e, igual que Pablo y Moisés, necesita basarse en una anterior comunidad a fin de romper los lazos establecidos y crear unos nuevos. Quizás este hecho nos ayudaría a entender porqué las aportaciones de Pablo ocupan un lugar central en la teoría calvinista.²³⁹ Pablo viene a acabar con el

²³⁷TAUBES, *La teología política de Pablo*, p. 76.

²³⁸ Para Taubes el mismo Pablo es un anti-gnóstico, resume las palabras de apóstol de la siguiente manera: *“No somos lo que pensaban los gnósticos: cada uno perfecto por y para sí; sino que somos comunidad en el cuerpo de Cristo dado nuestro carácter de seres que necesitan”*. TAUBES, *La teología de Pablo*, p.70.

²³⁹ Muchos estudiosos argumentan que Pablo fue el verdadero apóstol de la reforma. De entre ellos destacamos a: Patricio CARBAJAL, *“Derecho de resistencia en la teología política de Juan Calvino”*, Revista de Estudios Histórico-Jurídicos (Sección Historia del Pensamiento Jurídico

dominio Imperial que ejercía Roma sobre Israel e incluso Israel sobre sí mismo, y Calvino viene a acabar con el dominio Imperial que ejerce el Imperio cristiano sobre los cristianos y la Iglesia sobre sí misma. Por este motivo, ni Pablo se disocia de la comunidad hebrea a la que pretendía salvar, ni Calvino se disocia de la comunidad cristiana a la que igualmente pretendía salvar del yugo imperial.

Para Calvino, la historia política de la comunidad hebrea comienza con una etapa que podríamos definir como pre-monárquica²⁴⁰, en la que los lazos de la comunidad judía estaban atravesados por el concepto de Ley. Esta etapa explicaría la posterior negación de Moisés como libertador y mesías por parte del pueblo, y la adjudicación de todo dominio a Dios, gracias a lo cual se genera un cierto tipo de igualdad. La comunidad judía nace entonces como una especie de confraternización de hermanos libres e iguales entre sí.²⁴¹ Unos quedan sometidos a otros por el concepto de Ley. La Ley entregada a los judíos directamente de manos de Dios es la garantía de que la comunidad ha sido constituida de una vez por todas. El contrato resultante no es la obediencia ciega o absoluta a un dirigente, sino la obediencia incondicional a la Ley. Esta era, en un principio, la expresión más sublime de la libertad de la comunidad. Después se convirtió en patrimonio exclusivo de la tribu de Leví, la tribu de los

y Político), XXII, Valparaíso, Chile, 2000. En este artículo Carvajal muestra la influencia que ejerce el pensamiento de Pablo en el Calvinismo.

²⁴⁰ Freud localiza esta primera etapa pre-monárquica del pueblo hebreo, anterior a Moisés, en Egipto, eran las hermandades egipcias seguidoras del Dios Atón las que tenían ese contacto directo con el Dios racional sin intermediarios. Sigmund FREUD, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza, 1981, p.10-12

²⁴¹ Jan Assmann, siguiendo a Freud, localiza el surgimiento de la primera hermandad al estilo judío en Egipto, en esa etapa de dominio faraónico “se daba entre los sacerdotes egipcios y tenía unas características panteístas, pues se creía que había un solo Dios que era la naturaleza universal y su representación era iconoclasta; esta élite, era por tanto la élite de los iguales, y desencantaba la creencia de que había figuras humanas divinizadas como los sacerdotes.” Jan ASSMANN, J; *Moisés el Egipcio*, trad. Javier Alonso López, ANAYA, S.A, 2003; p. 23.

sacerdotes, únicos capaces de interpretar la Ley según una cierta tradición. De esta manera la actualización de la Ley a través de la reinterpretación, es monopolizada por unos cuantos, y empiezan a aparecer las desigualdades. La Ley empieza a ser un instrumento en manos del poderoso para subyugar y dominar al pobre. En este preciso instante, según Calvino, aparece Pablo como liberador. Calvino propone a un Pablo cuya primera misión no son los gentiles sino el pueblo del cual procede. De alguna manera la labor principal de Pablo es recuperar el espíritu de la ley ahogado por la tradición. Para Taubes el concepto de ley contra el que arremete Pablo, es una fórmula de compromiso para con el Imperio Romano. Pablo consigue realizar una inversión de los valores. Ahora el imperator no es el nomos, sino el clavado por el nomos en la cruz, el anti-césar. A la luz de este estudio vemos cómo Calvino realiza una relectura de este Pablo revolucionario que invierte el nomos romano. El nuevo enfoque calvinista ilumina un Pablo cuyo anuncio no sólo acompaña la decadencia de Roma como comunidad política sino también la decadencia del judaísmo. El nomos que es crucificado en la cruz no es sólo el derecho romano -tal y como muestra Taubes- sino también la ley del sanedrín. Desde los escritos calvinistas leemos a un Jesucristo que es condenado tanto por la ley romana como por la ley judía, y ambas leyes son la expresión de la subyugación imperial. Calvino en su *Institución*, nos muestra la relación que guarda la «tradición» con el «dominio». La «ley» guarda tal relación con lo universal, que sólo puede ser monopolizada a través de la *tradición*. La ley, por sí sola, sin la *tradición*, lejos de ser un instrumento de dominio, es un instrumento por el cual se interpela al «espíritu» de la ley; y dicho «espíritu» es universal, no se identifica con ninguna casta ni clase política. En la carta al cardenal, Calvino acusa a la Iglesia de haber ahogado y sometido la ley de la libertad a la tradición:

“Si hubieses sabido, o no lo hubieses querido disimular, que el *Espíritu* ilumina a la Iglesia para abrir la inteligencia de la *Palabra* y que la *Palabra* es como el crisol donde se prueba el oro para discernir

por medio de ella todas las doctrinas, ¿te hubieras enfrentado con tan compleja y angustiosa dificultad? Aprende, pues, por tu propia falta, que es tan insoportable vanagloriarse del *Espíritu* sin la *Palabra*, como desagradable el preferir la *Palabra* sin el *Espíritu*”²⁴²

Calvino acusa a la Iglesia de Roma de interpretar la ley escrita sin el espíritu, pues el espíritu se halla en la asamblea, y el Papa le ha negado a dicha asamblea el conocimiento de la Escritura, por tanto ha condenado a la Escritura a vagabundear sola sin espíritu. Por otro lado, el Papa se ha creído el detentador del espíritu, y ha hecho uso ilegítimo de éste al margen de la palabra. La denuncia de Calvino se mueve en las dos direcciones. En este sentido para Calvino la ley de Moisés y la ley de Jesucristo no son contrarias, pues la ley de Moisés ya suponía un espíritu o una gracia desde la que debía ser abordada. La gracia como posesión del Espíritu había sido dada en primer lugar a Abraham, al cual Dios le prometió que la gracia recibida no moriría con él, sino que se extendería por toda su descendencia; por lo tanto la ley de Moisés no se entiende sin o al margen de la promesa de Abraham. Calvino dice en su “*Comentario alaepístola a los romanos*” que ya Moisés había anunciado la necesidad de que la ley dictada fuera ayudada por la *fe en la promesa de Abraham* y sabía que la ley sin la fe en el pacto es letra muerta. El pacto de Dios se dirige a una comunidad y no a una persona en particular:

“Moisés muestra la facilidad del camino elegido para alcanzar la vida, ya que la voluntad de Dios no es desconocida a los judíos ni está lejos de ellos, porque la tienen delante de sus ojos. Si él se hubiese referido solamente a la Ley, el argumento sería frívolo, porque la Ley de Dios, aun cuando se encuentre delante de los ojos, no es más fácil de cumplir que si estuviera lejos. Por eso debemos insistir en que *no se refiere solamente a la Ley, sino en general a toda la doctrina de Dios, la cual en sí misma encierra también el Evangelio.*

Esto, naturalmente, nada tiene que ver con el hecho de que Moisés predicase la reforma de la vida según la norma de la Ley, porque el

²⁴² CALVINO, *Comentarios bíblicos de Juan Calvino, 1,2 Timoteo & Filemón, Respuesta de Calvino al Cardenal Sadolecto.*, p.370

Espíritu de regeneración camina siempre al lado de la justicia gratuita de la fe. Por esto lo uno incluye lo otro, porque la observancia de la Ley *procede de la fe en Cristo*".²⁴³

En el último párrafo transcrito Calvino introduce un nuevo elemento, la ley de Moisés no sólo se halla en relación a la promesa de Abraham, que antecedió al pacto; sino que también está puesta en relación con la promesa de Cristo. Esto quiere decir que la ley de Moisés está siendo atravesada en todo momento por la ley de Cristo, la cual impide que la ley de Moisés coincida consigo misma y por tanto se absolutice. El propio Moisés-explica Calvino- ya anunció la venida de Jesucristo. La ineficacia de la ley de Moisés sólo podía explicarse desde la ley de Jesucristo, la cual hacía inoperante la ley mosaica:

"Si queremos obtener la prueba de esta doctrina, debemos examinar ordenadamente y totalmente todo el contenido de la doctrina mosaica. En ella se hallará, desde el principio, al hombre excluido y arrojado del Reino de Dios, sin otro camino para restablecerse y levantarse que las promesas evangélicas, relacionadas con la bendita posteridad por la cual *Moisés predice que la cabeza de la serpiente será quebrantada* (Gén. 3:15), y cuya bendición está anunciada a todas las naciones (Gén. 22:18). Se encontrará por los mandamientos el testimonio y demostración de nuestra maldad; por los sacrificios y oblações, se conocerá que la satisfacción y purificación se hallan en Jesucristo solamente."²⁴⁴

La serpiente es el demonio que impide que se cumpla la Ley sembrando el caos y el desorden. Pero vendrá uno, el hijo de Dios, que le pisará la cabeza a la serpiente. Mientras tanto los mandamientos de la Ley no harán más que demostrar que por sí mismos no sirven de nada. Más cuando Jesucristo renueve la promesa de Abraham y deposite su espíritu en medio del pueblo, la Ley se cumplirá no por temor sino por amor. Desde ese preciso instante aparecerá un nuevo pueblo, una nueva Iglesia que no necesitará someterse a ninguna autoridad para mantenerse unida y fiel, ya que el espíritu santo en medio de

²⁴³ Juan CALVINO, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, Trad. Claudio Gutiérrez Marín, Desafío, Michigan, 1995, p.182.

²⁴⁴ CALVINO, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, p.64.

ella velará porque prevalezca la caridad y la concordia. Calvino ve cumplida la promesa de Jesucristo en la nueva Iglesia reformada, que hallándose dispersa entre los distintos estados, sin embargo forma un solo cuerpo porque comparte una sola Escritura. ¿Qué es lo que posibilita que se dé la comunión en medio de una Iglesia dispersa sin una autoridad que dictamine cuál es la correcta interpretación de la Ley? Lo dice en la carta al cardenal: *el Espíritu guarda y observa la unión de la fe, junto con la concordia y caridad fraterna:*

“La Iglesia es la asamblea de todos los santos, la cual, extendida por todo el mundo, está dispersa en todo tiempo, unida sin embargo por *una sola doctrina de Cristo*, y que por su sólo *Espíritu* guarda y observa la unión de la fe, junto con la concordia y caridad fraterna.”²⁴⁵

Podríamos formular esta aseveración de la siguiente manera: el Espíritu que se da en medio de la asamblea es suficiente para iluminar las Sagradas Escrituras de donde emana la Ley, y por eso no es necesario la existencia de una autoridad que la interprete. El cargo o ministerio sacerdotal no se encarga de dictar leyes al margen de la asamblea sino el de recoger la interpretación que la asamblea hace de una Ley ya escrita.

La argumentación que gira en torno a la teoría calvinista sobre Moisés es muy sutil en cuanto a las implicaciones políticas que conlleva. Moisés como Soberano dicta una Ley, pero sí esa Ley no está conforme al espíritu de la asamblea no es válida, es tan sólo letra muerta que no puede obligar. El espíritu no lo detenta una persona sino un pueblo, sean los descendientes de Abraham, padre de la promesa, o de Jesucristo padre de la segunda promesa. Entre la primera promesa y la segunda sólo contempla Calvino una diferencia, ya que para nuestro reformador la promesa de Jesucristo ya estaba implícita en la promesa de Abraham, pues para Dios no existe el tiempo. La diferencia entre ambas promesas es que una estaba referida a los judíos y la otra a todos los

²⁴⁵ CALVINO, *Comentarios bíblicos de Juan Calvino*, p.370

pueblos de la tierra.²⁴⁶ Pues esta segunda promesa referida a todos los pueblos del mundo, habla del envío de un Paráclito, de un espíritu que le otorga al nuevo pueblo, que no lo es según la carne y la sangre, la capacidad de interpretar la Ley y por tanto de darle cumplimiento no por temor sino por amor, pues esta no es ajena ni impuesta sino consentida. El enunciado "*La ley sin el espíritu de la Ley no puede cumplirse*" significa que Moisés como soberano no tenía fuerza para hacer cumplir la Ley, debía venir detrás de él un espíritu que la vivificara y este espíritu sólo tendría efectos políticos si se daba en medio de una asamblea. Por eso Jesucristo dice "*conviene que yo me vaya para que os envíe el Paráclito,*" porque Jesucristo como soberano no puede ayudarles a cumplir la ley, mas si el Paráclito. Este viene en ayuda de nuestra debilidad, dice el apóstol. Esto es así porque Jesucristo no puede diseminarse en medio de una asamblea, siendo todo en todos mientras está presente. Más si se marcha al cielo y les envía su Espíritu, este Espíritu sí que puede formar parte de todos ellos generando comunión.

Vemos cómo Calvino va prefigurando una nueva comunidad de santos que tienen una misma escritura por verdadera y una misma disciplina. No existe entre ellos ningún juez, porque todos son jueces de sí mismos y de sus hermanos; no existe entre ellos un legislador, pues la ley ya ha sido escrita, ni tampoco un intérprete de la ley, pues son todos intérpretes. El control se ejerce a través de cargos e instituciones que no tienen más que el poder de organizar y ejecutar los intereses de la asamblea congregada.

Calvino se halla en la misma tesitura con el Imperio Cristiano que Pablo con el Sanedrín. De la misma forma que la tradición sacerdotal judía sofocaba el

²⁴⁶ El Apóstol prueba por el testimonio de Moisés que no es cosa absurda el que Dios prefiera los paganos a los judíos. El pasaje está tomado de ese excelente cántico (Deut. 32:21) en donde Dios, reprochando a los judíos su deslealtad, les anuncia su venganza, diciéndoles que dará lugar a que se encelen cuando vean que Él recibe a los paganos en su Alianza, porque ellos se habían sublevado y elegido a dioses imaginados por los hombres. CALVINO, *Comentarios bíblicos de Juan Calvino*, p.190.

verdadero espíritu de la Ley y por eso rechazaron a Cristo, que no era sino la actualización de dicha Ley; así el Imperio cristiano oprimía a los verdaderos santos bajo el yugo de la ley eclesiástica. Una ley que había sido monopolizada y sometida a las fuerzas imperialistas, a través de la tradición sacerdotal. *“En la esfera del calvinismo- dirá Abraham Kuyper- las rodillas se doblan ante Dios mientras las cabezas se levantan orgullosamente frente al hombre.”*²⁴⁷

En el fondo, con lo que acaba Pablo, según Calvino, no es con la ley judía sino con la tradición que somete dicha ley a una interpretación eterna e insuperable. Pablo, con el anuncio del Mesías, viene a traer una buena noticia y es que la ley de Moisés ya ha sido superada. Jesucristo, en los escritos calvinistas, reescribe la ley de Moisés. Por eso dice: *No he venido a abolir la ley de Moisés sino a darle cumplimiento*. Es decir, ha venido a hacer que dicha Ley sea operante aquí y ahora. Para ello recurre al concepto de *pneuma* o espíritu de Dios que hace referencia al espíritu del primer pacto, el de Abraham, anterior y superior al de Moisés. El pacto de Abraham, a diferencia del de Moisés, carece de letra escrita, es puro espíritu, lejos de materializarse en una ley en concreto, anunciaba la Ley que haría inoperante toda ley. La Ley que hacía inoperante toda ley no podía ser otra ley, sino debía ser un espíritu anterior a toda ley y mucho más fuerte que dicha Ley. Dicho espíritu se materializa en la imagen de Cristo crucificado. La cruz de Cristo es la garantía de que la Ley ha sido puesta en suspensión y se ha abierto un nuevo espacio, el espacio de la gracia. Como muestra Agamben, el espacio entre *la fe de Abraham o fe en el pacto* y *la fe en el Mesías*, es el de la gracia o *pneuma*, el cual no es equivalente a ningún saber, dogma o derecho y sin embargo no es pasivo ni inerte, sino que puede actuar

²⁴⁷ Abraham KUYPER, *Exposiciones sobre el calvinismo*, Seis exposiciones dadas en la universidad de Princeton, 1898, bajo los auspicios de la fundación L. P. Stone, Scribd, publicado por Eduardo José Vargas, Abril 25, 2015, Tercera exposición: El calvinismo y la política, La soberanía en el Estado p. 64

haciendo inoperante la ley de Moisés, deconstruyendo y deponiendo los estados de hecho y derecho, a la vez que llega a ser capaz de usar de ellos libremente.²⁴⁸

Calvino retoma el concepto de *pneuma* de Pablo y lo actualiza. Calvino es para el Imperio cristiano lo que era Pablo para el Imperio Romano y para la comunidad judía a la misma vez, un revolucionario. Calvino traduce el *pneuma* de Pablo por la gracia del espíritu. Gracias al concepto de gracia espiritual el hombre queda liberado de la tradición por la que se halla de por vida sometido a esclavitud. Existen por tanto tres grandes momentos en los que el hombre, liberado de la subyugación de los lazos del Imperio, se asocia para constituir nuevos estados. El primero cuando los israelitas, algunos egipcios y otros tantos procedentes de tribus transeúntes rompen con el Imperio Egipcio y constituyen el estado de Israel.²⁴⁹ El segundo cuando judíos, griegos y romanos que se hallaban bajo el yugo del Imperio Romano, forman comunidades cristianas que acaban por desintegrar al poder imperial. El tercer momento se decide cuando cristianos reformados rompen con los lazos que los unían a los reinos cristianos y al poder papal y se asocian, formando nuevas comunidades que a su vez se asocian entre ellas, creando repúblicas federales. El primer momento se debe a Moisés, el segundo a Pablo, y el tercero a Calvino. Calvino es el nuevo Pablo de las comunidades reformadas.

²⁴⁸ Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006, p.34

²⁴⁹ Asman, siguiendo la teoría de Freud, expone que el pueblo judío “va a resultar de la unión de los naturales de Goshem, de los inmigrantes que habitaban allí, de los manianitas y de otros pueblos transeúntes que se unieron más tarde; así como Moisés y otros egipcios sacerdotes que siempre le habían guardado fidelidad y se unieron a él.”Jan ASSMANN, *Moisés el Egipcio*, trad. Javier Alonso López, ANAYA, S.A, 2003, p.25

1.7. El recurso político del *pneuma* paulino en manos de Calvino

Traducido a términos de derecho jurídico, la utilización calvinista del *pneuma* como elemento mesiánico o *pneuma paulino*, implica una devaluación del derecho constituido en virtud del poder constituyente. El pacto social artificial e invisible representa el verdadero poder constituyente, el cual tiene el poder de hacer cesar la ley positiva derivada de él y suspenderla o deponerla, en virtud de su supremacía. Porque igual que la gracia es superior y anterior a toda ley, el espíritu por el que se creó la ley positiva de un estado es superior a dicha ley. La fe que depositaron los contrayentes del pacto, la cual no puede materializarse, es superior a su consecución fáctica. Así dice Agamben que la gracia divide los dos momentos del pre-derecho (fe y obligación) y les impide coincidir a la vez que les impide dividirse completamente. De manera que la gracia se mantiene en medio de esta relación antagónica como instancia en ellas de una exigencia mesiánica, sin la cual el derecho estaría muerto.

El hombre que porta la gracia, el hombre de vocación calvinista, debe hacer visible tal gracia en su persona, de manera que igual que la gracia hace *uso* y no *apropiación* del derecho, pues al ser superior no puede identificarse o coincidir con ningún derecho en concreto. Así el hombre que porta la gracia debe hacer uso del derecho sabiendo que este cesará y que en cualquier momento puede ser depuesto. La liberación de la ley a través de la gracia supone abarcarla y superarla a la misma vez.

El *pneuma* como elemento mesiánico viene de la mano del Dios judío invisible, el cual no puede coincidir con imagen o figura alguna. La invisibilidad del Dios del dogma impide que la realidad coincida consigo misma, dejando siempre abierto el espacio de creación del *pneuma*. Bertrand Russell en su libro *Por qué no soy cristiano* dirá que la esencia de la comunidad puritana es la revolución, porque se constituyó en relación y rebeldía con sus

padres, y esta constitución o poder constituyente es el origen del que han de alimentarse todas las rebeldías. Sin embargo, a nuestro parecer, ésta no es la esencia del calvinismo, sino la esencia del judaísmo que luego heredará el calvinismo; ya que, mucho antes del fenómeno puritano, los hebreos habían roto con la figura del padre, deponiendo a Moisés, que a su vez había denunciado a sus padres. Lo que hace que la rebeldía de Moisés con sus padres y de los hebreos con Moisés no sesgue o rompa la continuidad histórica de la comunidad judía como nación, es que todos ellos seguían al Dios invisible. El Dios irrepresentable no se deja atrapar bajo ningún dogma y se manifiesta a través de la incisión del espíritu profético o carisma que rompe con la continuidad de la institución. De la misma manera la gracia espiritual o *pneuma* calvinista es la manifestación más sublime de la potestad absoluta de Dios, pues hace uso y no apropiación del derecho y de este mundo pasajero, que siempre anuncia lo que está por venir. Como dice Blumenberg: “las utopías son débiles en imágenes porque toda imagen destruye el ideal: tras cada forma de creación de felicidad se esconde un Dios invisible”²⁵⁰

Weber en *Ensayos sobre sociología de la religión*²⁵¹ trata sobre la problemática que se deriva de servir a un Dios absoluto cuyos decretos son inescrutables y que no se identifican con ninguna ley en concreto. Dichas consecuencias se explican como una gran paradoja, «realizar las obras del que me envía», algo que se presenta como una puesta irracional. Y sin embargo, sobre este anclaje irracional se levanta la apuesta más racional: el esfuerzo constante por dominar ética y racionalmente el mundo. Seguir al Dios calvinista significa romper tanto con la tradición como con el orden natural y crear nuevas relaciones en virtud de una única misión: la de conquistar y subyugar el mundo

²⁵⁰Hans BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003, p.244

²⁵¹ Max WEBER, *Sociología de la religión*, Edición de Enrique Gavilán, ISTMO, Madrid, 1997, Segunda Parte: Ensayos sobre sociología de la religión, Balance (Resultat): Confucianismo y puritanismo, p.382.

desenfrenado de las pasiones. El calvinista es aquel que se hace violencia así mismo para contener y dominar el pecado. El libro sagrado no es una forma de explicar los secretos del universo, tal como defendía la ortodoxia, sino que expresa la voluntad de un Dios que no está conforme con el mundo natural sino que quiere cambiarlo y para ello ha enviado al *pneuma*.

Si el Antiguo Israel se constituía como una asociación de guerreros que tenían a un mismo Dios por verdadero, el nuevo Israel, la nueva iglesia calvinista, se constituye como la asociación de hombres de razón que tienen una misma escritura como verdadera. El calvinismo sustituye la fuerza de las armas por la fuerza de las escrituras, y la fuerza de un Dios guerrero que hace vencer las batallas, por la fuerza de un Dios escriba que hace entender las escrituras.²⁵² La conquista del viejo mundo se debió al dominio bélico, la conquista del nuevo mundo al dominio de la pluma. La ley no estaba escrita de una vez por todas, sino que había que volver a escribirla con cada interpretación. La ley es letra muerta si la interpretación comunitaria no le da vida. La interpretación de la ley nunca es definitiva, sino que atiende a los designios secretos de un Dios que no cesa de actuar en el mundo cambiándolo y transformándolo. En palabras de Weber: *“la frugalidad racional del puritano se apoyaba en el trasfondo de un poderoso pathos del que carecía por completo el confuciano [...]”. En el puritano el rechazo del mundo de la ascesis occidental se vinculaba, como su reverso, a la exigencia del dominio*

²⁵² Hans BLUMENBERG: *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000. Blumenberg muestra la relación del judaísmo con el Dios escriba y cómo habrá que esperar al cristianismo pre-moderno, que encontramos por ejemplo en Agustín, para que ese Dios escriba además de escribir haga también leer: *“El Dios bíblico es, desde las tablas manuscritas del Sinaí, un Dios escribiente. Al menos uno que hace escribir; pero, en el aspecto agustiniano, también uno que podría hacer leer. El procedimiento del reconocimiento de la culpa en la memoria en virtud de la fuerza divina, que se le ha ocurrido a Agustín, destruye con teológico gozo, toda la discursividad de ese mundo de imágenes”* (p.32) Blumenberg también muestra como Rousseau jamás se hubiera representado así mismo ante el juez universal con el libro de la vida en la mano, sin el fenómeno moderno que introduce la a-historicidad. Este fenómeno moderno, aunque no lo aclara Blumenberg, no puede ser otro que el de la irrupción del Dios calvinista, el cual opera a-históricamente: *“Representarse así mismo ante el juez universal con el libro de la vida en la mano podría ser calificado como una idea de la a-historicidad surgida en el seno de la Edad Moderna, con no menos secuelas y relevancia histórica que la rigurosamente correspondiente de la historicidad”* (p.34).

del mundo[...]. El auténtico cristiano, el asceta, orientado al mundo o al más allá, no quería ser más que eso precisamente. En ello buscaba su dignidad. Y porque quería ser esto, era un instrumento utilizable para dominar y transformar racionalmente el mundo."²⁵³Según lo expuesto podemos concluir que la comunidad puritana está compuesta por hombres de vocación, unidos a sus conciudadanos tanto por una relación de igualdad como por una dependencia mutua en virtud de una misma causa. Igual que Moisés no tenía la misma vocación que Josué, así no todos tienen el mismo carisma, sino que éste depende de las cualidades *pneumáticas* de cada uno. También podemos concluir que una comunidad concebida de este modo es una comunidad que persigue un mismo fin: transformar la realidad y este fin sólo se puede describir tal y como lo hace Agamben, tomando en serio el "como sí de Pablo".

He aquí la diferencia entre la ley que conforma la federación judía y la ley que conforma la federación calvinista. La ley de Calvino es una ley que responde al mesianismo paulino y en este sentido se constituye como una ley que en el momento de ser proclamada ya ha sido superada. La ley de Moisés, la ley judía en cambio, es una ley que es vivificada por el espíritu, siendo este espíritu la experiencia terrenal de un doble pacto, con Dios y con el hermano. Sólo la experiencia positiva de este pacto impide que la ley se pervierta y acabe sirviendo al despotismo o tiranía del Imperio. No ocurre así con la ley calvinista fundada sobre los textos paulinos. Dicha ley no sólo hace inoperante la ley de Moisés, sino que ella misma se halla suspendida. Si Jesucristo viene en la segunda venida y suspende aquella ley que el mismo instauró el día en que suspendió la de Moisés, y si esta acción futura de Jesucristo repercute en el presente, porque el Dios de la historia es un Dios absoluto cuyo actuación no

²⁵³WEBER, *Sociología de la religión*, Balance (Resultat): Confucianismo y puritanismo, p.378.

está sometida a las leyes del espacio y el tiempo, entonces podemos concluir que la esencia de la ley de Cristo es el estar suspendida y el habitar en un permanente estado de excepción. La ley calvinista no es aquella que establece una separación entre el mundo terrenal sometido a la ley temporal y el mundo eterno sometido a la ley eterna; muy al contrario la ley calvinista entiende que la eternidad de la ley futura relativiza la ley presente, de manera que *la ley futura cambia la esencia de la ley presente*. El cambio de esencia de la ley es muy importante, porque significa que la ley no sólo tiene la posibilidad de actualizarse, como en la federación judía, a través de la memoria o recuerdo de un pacto, sino que además tiene la posibilidad de en base a una realidad futura suspenderse a sí misma.

La cita de Pablo tras la cual se anuncia que cuando venga Cristo sólo quedará la *caritas* –según Calvino– es de gran relevancia, pues es crucial para entender la ley. El propio Taubes considera tal cita paulina como el núcleo de todo el mensaje apostólico del primer Pablo, para el cual el mandamiento del amor es superior a cualquier otro, pues es el único que no sólo perdura mientras vivimos en esta tierra, sino incluso cuando nos hallemos dotados de la perfección celestial. Escribe Taubes lo siguiente resumiendo el mensaje paulino: “yo no soy un yo, sino que nosotros somos un nosotros. O sea, que nuestro carácter de seres necesitados permanece cuando somos perfectos.”²⁵⁴ Taubes ilumina el sentido del mensaje paulino: lo que permanece es la comunidad, el nosotros. El nosotros según una común unidad, es decir, según una unidad atravesada por la verdadera *caritas*, la cual garantiza la libertad y la independencia de todos los miembros.

La propia *caritas* futura, inexistente en el tiempo presente, sitúa la ley temporal e histórica en un estado de excepción o suspensión. La *caritas* siendo tan sólo una anti-experiencia, o lo que es lo mismo una experiencia acósmica,

²⁵⁴ TAUBES, “La teología política de Pablo”, p. 70

que nunca ha sido experimentada en la historia, se absolutiza y hace inoperante la propia ley operante, relativizándola. El efecto que produce la *caritas* sobre la ley no es el efecto que produce la gracia. Esta gracia hace posible una nueva reinterpretación, pero la *caritas* obliga a la ley no a una actualización (como la gracia) sino a nuevas adecuaciones. La ley, tras ser transformada por la *caritas* futura, se hace completamente nueva, y de esa novedad depende el cumplimiento de la antigua ley, pues la antigua ley y su ineficacia anuncia su pronta regeneración. En la regeneración de la antigua ley se haya el cumplimiento de la verdadera ley.²⁵⁵

La lógica de la ley propia del calvinismo sólo puede darse en medio de una república democrática²⁵⁶, pues dicha ley requiere no sólo de una asamblea que la actualice, sino también de la presencia de hombres activos que sepan recrear el nuevo espacio de la ley. Es preciso subrayar de alguna manera el carácter bidimensional de la ley, la cual se halla en continua tensión entre la finitud y la infinitud, ya que por un lado es relativa al tiempo histórico y no absoluta, y por otro lado es influida y transformada por el absoluto normativo que se halla fuera del tiempo histórico. Ese carácter bidimensional, como veníamos diciendo, hace inviable su producción en un entorno social compuesto por individuos pasivos u obedientes. No basta con que el soberano asesorado por una asamblea puritana dicte las leyes; es necesario que el pueblo

²⁵⁵ Galindo expresa muy bien en qué consiste el fenómeno mesiánico paulino que actualiza Calvino. Veamos como lo explica: “Es la *morphé* de este mundo lo que motiva una política mundial nihilista .Leyes y situaciones mundanas quedan desactivadas, inoperantes, en la vida mesiánica, que es una experiencia ya presente. Es la fe la que lleva a cumplimiento la ley en la forma del amor (esto es: de la comunidad identificada con la humanidad), revelando plenamente lo ilegítimo de todo poder constituido en el tiempo mesiánico”. Alfonso GALINDO, *Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes*, Diánoia, vol. LVII, nº 68 (mayo 2012).

²⁵⁶ Mario Turchetti señala que Calvino en su *Institución* sólo usa la palabra democracia en una ocasión y cita a Calvino: “Hay tres clases de gobierno civil, es decir: monarquía, que es la dominación de uno sólo, llamado rey o duque; aristocracia, que es el gobierno compuesto por los principales y la gente de nota; y democracia, que es un gobierno popular, en el cual el pueblo tiene el poder (Institution IV.20.8, cit por TURCHETTI, “*The contribution of Calvin and Calvinism in the birth of Modern Democracy*”, p.197.

sea conocedor de la ley escrita y sea capaz de interpretarla y asociarse para transformarla. En otras palabras, la ley calvinista necesita de un pueblo reformado y activo que la haga realidad, pues dicha ley no conoce separación entre conciencia y vida pública. La recta conciencia es la que construye la vida en común, y esta recta conciencia sólo puede estar dirigida al entorno social y a la construcción social, y por eso es realmente transformadora. La tensión calvinista entre la futura ley definitiva y la presente ley provisional que no deja de ser influida por el futuro, se traduce en una vida social en la que se ejerce el sentido de lo sagrado, una vida donde lo mundano se sacraliza. El trabajo o la labor del hombre reformado es puro activismo político y social mediante el cual se intenta anticipar la *caritas*. La vocación profesional se traduce en una forma de introducir un fenómeno acósmico como el carácter de elegido del creyente dentro del tiempo histórico. La única forma de anticipar la *caritas* es mediante el trabajo profesional cualificado, a través del cual cada miembro de la asamblea sirve al resto según sus dones o carismas. El calvinismo aparece como una asamblea de asambleas, una conglomeración de asambleas independientes unidas por un mismo fin y sostenidas por el espíritu. Lo importante no es la unión de todas las asambleas en una sola y única asamblea, sino la unión espiritual de todos los individuos con el resto por compartir una misma disciplina y una misma forma de concebir el servicio al otro mediante el trabajo profesional. La política surge de pactos y asociaciones, esto es, desde abajo hacia arriba. El individuo reinterpreta la ley. De la asociación de muchos individuos que ponen en común sus interpretaciones surge la constitución de la ley. El nuevo Israel o la nueva Iglesia calvinista no se constituye por una experiencia vital comunitaria inmediata, en la que los miembros pierden su identidad y separación, sino a través de experiencias individuales que tienen la capacidad de ser expresadas y puestas en común. La relación particular que establece cada individuo con el misterio de su elección predestinada o con un Dios absoluto no sometido a ninguna *potencia ordinata*, dificulta la tarea o necesidad que tiene

cada hombre de legitimar su acción y de proponer públicamente su modelo de vida. Esta dificultad, inexistente en el sistema federal genuinamente judío (donde todos comparten una misma experiencia comunitaria), obliga a los reformados a legitimar su comportamiento para que este obtenga legalidad y aprobación social y pueda fundar algo parecido a una comunidad. Un comportamiento conformado individualmente a través de una relación con lo histórico del *deus absconditus*, sólo puede alcanzar status social y legitimación presentándose en términos de orden social, disciplina formal, eficacia y competitividad. La ausencia de razón común en el principio motor de las leyes que rigen las acciones individuales de los reformados, condena a tales acciones a la individualidad y a la irracionalidad, sentido weberiano. Para salir del atormentado entorno subjetivo y entrar en el entorno objetivo o comunitario, los calvinistas necesitan redimensionar sus leyes hacia la obtención de orden, de bienestar y de prosperidad para la comunidad. Al final la persuasión del argumento adquiere una dimensión retórica, que en cierto modo interpreta de manera histórica la finalidad reconocida en la *caritas*. Esta se cumple como un bienestar general de la propia comunidad, como un progreso material en el que todos participan. Lo subjetivo nunca adquiere carácter plenamente objetivo, pero sí alcanza una legitimación derivada en el entorno social a través de la eficacia de la acción.

La vocación profesional de cada uno de los miembros de la asamblea de los santos recrea una nueva realidad en contraste con la que era habitual en la fideísmo judío o en el católico. El Moisés judío impone una ley en sintonía con el sentir general del pueblo de Israel y que responde a una experiencia colectiva, que ha generado un tipo de imaginario psico-social. Por su parte, el Moisés calvinista impone una ley que responde a una realidad no vivida hasta el presente, pues se halla en relación a un futuro; y sin embargo no deja de estar en sintonía con el sentir general del pueblo, porque dicho pueblo se compone

por miembros unidos no por una misma experiencia sino por una misma esperanza. El Moisés calvinista dicta un ley vinculada a un sueño, el contemplar lo que está por venir.

1.8. El hombre redimido calvinista vive como sí... tal y como Pablo exhorta a vivir a todo seguidor de Cristo.

Taubes, en el capítulo I de su libro *Teología política de Pablo*, titulado: "Lecturas de Pablo y Moisés. La fundación de un nuevo pueblo de Dios", analiza el sentido de la *Carta a los Romanos* de Pablo así como la *Carta a los Gálatas* y llama la atención sobre el hecho de que en ambas cartas no se habla de *conversión* sino de *vocación*.²⁵⁷ La conversión es individual y se refiere al sentido apocalíptico de la propia existencia, pero la vocación está referida a una comunidad y al sentido mesiánico de la historia, y por eso en ella cabe la profecía como elección y destinación. La Iglesia ortodoxa se concibe como aquella que frena la inminente llegada del apocalipsis, la autodestrucción del género humano sobre la faz de la tierra, y sin embargo la comunidad calvinista, siguiendo las primeras letras de la carta de Pablo, se concibe como la que conduce a la humanidad hasta el paraíso. En este sentido, Pablo introduce un sentido fuerte de comunidad muy en sintonía con la tradición semita a la que pertenece. Sólo el individuo en la comunidad puede encontrar su vocación y sólo la comunidad en su conjunto puede conducir a la humanidad hacia la plenitud de los tiempos. La comunidad calvinista puede anticipar el paraíso esperado viviendo como si este ya hubiera llegado. En el paraíso la comunión fraterna será perfecta y no habrá diferencias de sexo, raza u otras...; los fieles deben vivir como si esa comunión se diera aquí y ahora. La labor mesiánica de

²⁵⁷ TAUBES, *La teología política de Pablo*, p. 27.

la comunidad judía es reinterpretada por Pablo a través del “como sí ya...” y es apropiada por los calvinistas, a partir de los cuales se convierte en un estilo de vida, en un vivir *como si no* estuviéramos en el tiempo de la corrupción.

1.9. El hombre de vocación calvinista mantiene una mirada nihilista hacia la ley de Moisés.

El Moisés judío da lugar a una comunidad visible que se articula según una determinada ley y, por tanto, presenta una relación con el mundo de total dependencia. El anuncio evangélico de Pablo articula las relaciones de la comunidad a partir del *pneuma*, el cual se sitúa en una tensión constante con el mundo. El *pneuma* es el espíritu de Dios que no pertenece a esta tierra, y aquellos que poseen el *pneuma* son los extranjeros para este mundo. Sin embargo dicho *pneuma* exige a ese extranjero que viva en el mundo como si no viviese y de esta manera instaurar una nueva estancia. Pablo se va a apropiarse de este elemento gnóstico cristiano para enfrentar al ciudadano cristiano con su identidad romana. El cristiano ciudadano romano ha de vivir como si no lo fuese, porque Roma, la potencia de este mundo, ya ha dejado de existir en el fondo como horizonte. Calvino va a hacer uso del mismo concepto de *pneuma*, y por eso va a extraer la consecuencia de que el que sea católico, que viva como si no lo fuese, porque la Iglesia por sus muchos pecados está decayendo.

El *pneuma* se concibe como llamada, y aquel que la recibe es el hombre de vocación. Agamben analiza el enunciado mesiánico paulino que dice: “*Que permanezca cada cual en la llamada en la que ha sido llamado*” que es la traducción de “*en te kleseis he ekéthe*”.²⁵⁸ Según nuestro autor, Max Weber tradujo *kleseis* (llamada o vocación) por *Beruf* (vocación y profesión mundana a la vez) No por

²⁵⁸ Giorgio AGAMBEN, “*El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos*”, Trotta, Madrid, 2006, p.32

casualidad la *eklesia* es para Pablo el conjunto de los *kleseis*, de los llamados o de los portadores de la vocación mesiánica, pues para él la *eklesia* es la comunidad mesiánica. Agamben analiza este aspecto y se pregunta, ¿cómo es posible que la naturaleza misma del estado mesiánico sea permanecer en la misma situación en la que se encontraba? El ciudadano romano no debe dejar de serlo, de la misma manera que el católico, y sin embargo debe vivir como si no lo fueran. Esto implica, según Agamben, una diferencia entre uso y apropiación. El ciudadano romano puede hacer uso de su derecho romano pero no apropiarse de tal derecho. Dice Agamben: “ser mesiánico, vivir en el mesías significa la expropiación, en la forma del *como no*, de toda propiedad jurídico-fáctica (circunciso-incircunciso, libre-esclavo, hombre-mujer) Pero esta *expropiación* no funda una nueva identidad, la nueva criatura no es más que el uso y la vocación mesiánica de lo viejo”²⁵⁹. Se trata de una llamada a vivir en este mundo y hacer uso del él sin apropiárselo. Escribe Agamben: “Pablo contrapone el *usus mesianico al dominium: permanecer en la llamada en forma del como no significa no hacer nunca de ella una propiedad, sino sólo objeto de uso. Por tanto, el *hos me* no tiene sólo un contenido negativo: para Pablo es el único uso posible de las situaciones mundanas.*”²⁶⁰ Según Agamben, la esencia del *hos me* se decide en poner en tensión cada cosa consigo misma por medio del *como no*. El hombre mesiánico no cancela la realidad sin más, sino que la hace pasar, preparando su fin.²⁶¹ Este sería el sentido mesiánico que recupera Calvino de Pablo, como vemos en las siguientes líneas de la *Institución*, en las que Calvino prepara el final del Imperio papal recurriendo al *como si no*:

“Aunque no hemos dicho cuanto se podía referir, y lo que hemos expuesto se ha hecho sucintamente y en pocas palabras, confío sin embargo haber conseguido la victoria, de modo que nadie pueda dudar que la potestad espiritual de que el Papa y todo su reino se vanagloria es impía, contra la Palabra de Dios; y en parte, las inicuas

²⁵⁹ AGAMBEN, “*El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos*”, p.35

²⁶⁰ *Ibidem*

²⁶¹ AGAMBEN, *El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos*, p.34.

tradiciones con que le han enredado, así como la falsa jurisdicción eclesiástica que ejercen mediante sus sufragáneos, vicarios, penitenciarios y oficiales. *Porque si aceptamos que Cristo reina entre nosotros, todo este género de imperio y dominio no puede por menos de venirse a tierra y destruirse*".²⁶²

Calvino, parece que está diciendo: "vivir como si ya estuviéramos bajo el reino celestial gobernado por Cristo tiene un efecto social, el final del presente Imperio romano". Este vivir lo mesiánico o en el tiempo mesiánico es una espada de doble filo. Por un lado implica poner en juego la capacidad de hacer un *uso* de lo terreno, sabiendo que este *uso* es pasajero e impone vivir en la desapropiación, y por otro lado, dejar que la realidad pase. Este dejar que lo presente pase, supone a su vez, un despreocuparse de las consecuencias terrenas. La *apropiación* del bien terreno o de la propia obra implica una responsabilidad respecto ambas, pero el *uso* pasajero implica una cierta relajación o descarga de la responsabilidad en otro que es el que tiene la verdadera responsabilidad, en este caso Dios. Como muestra Villacañas en uno de sus artículos sobre la teoría weberiana acerca del puritanismo²⁶³, la revolución social a manos del capitalismo le debe al *ethos reformado*, en primer lugar el despliegue de un sector profesional de individuos ascéticamente entregados a la producción de bienes pasajeros no por amor al mundo sino como un acto de servicio a Dios a través del trabajo, mediante el cual exculpaban sus pecados y se hacían garantes de la salvación. A este bien trascendental que guiaba la producción e innovación de un sector profesional muy determinado le debemos en primer lugar, la producción irracional y descontrolada de productos destinados al consumo masivo. En segundo lugar, la puesta en riesgo o juego de este capital, el cual se consideraba despreciable respecto a los bienes celestiales. En tercer lugar, la despreocupación o

²⁶² CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.IV, Cap.XI, p.961.

²⁶³ José Luis VILLACAÑAS, Capítulo VI: *¿Tenía razón Weber? El problema del capitalismo occidental*, Reforma protestante y libertades en Europa, Edit. Juan Carlos Suárez Villegas, Dykinson. S.L, Madrid, 2010.

irresponsabilidad respecto a este capital. La esfera económica a través del trabajo entendido como un mecanismo de salvación es idealizada y sublimada, hasta el punto que aquellos que se entregan a lo querido por Dios, no se preocupan de las consecuencias, las cuales sólo pueden ser medidas por Dios mismo.

El sentido de vocación mesiánica que recupera Calvino de Pablo está atravesado por el concepto de *pneuma*, el cual hace vivir en la fórmula del *como si no*. A nuestro modo de ver, la *vocación mesiánica pneumática* va a suponer dos transformaciones fundamentales en el ser relacional del hombre: la primera respecto a la relación que establece el hombre vocacional con el trabajo, como señala Villacañas, y la segunda en la relación que establece el hombre vocacional con el otro. Esta relación, como hemos intentado mostrar, va a estar atravesada por una ley que no puede ser apropiada y por tanto es libre respecto a cualquier dominio o potestad. La ley que mide la relación con el otro es el fondo una ley que no se somete a la ley del tiempo, en cuanto no tiene en cuenta la tradición ni el futuro o las consecuencias futuras. Esta ley es horizontal y se mide en el espacio que hay entre uno y otro en el presente. El presente se absolutiza en el momento en que ese presente se pone en relación no con el pasado o el futuro sino en relación con la trascendencia y su poder de salvación inmediato.

Agamben define el sentido de la vocación mesiánica como “*un movimiento inmanente, o si se quiere como una zona absolutamente indiscernible entre inmanencia y trascendencia, entre este mundo y el otro.*”²⁶⁴ Sin embargo, lo que estamos intentando mostrar aquí es que esa tensión entre inmanencia y trascendencia no desaparece en Pablo ni en Calvino; ambos mantienen la tensión entre los dos polos, de manera que si bien la ley se mide en el espacio temporal humano y con parámetros humanos, la garantía de que ninguna

²⁶⁴ AGAMBEN, *El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos*, p.34.

potestad puede apropiarse de dicha ley reside precisamente en que se halla puesta en relación con la trascendencia, la única que puede *apropiársela*. En el fondo el Calvinismo nunca suprime la trascendencia postumo la clave del orden de una inmanencia, como tampoco lo hará Pablo. Taubes llama la atención de cómo Pablo añade, al mandamiento de amar al único Dios, el amar al otro y luego reduce el amor a Dios a la *caritas*, quedándose con la pura inmanencia. Sin embargo, no debemos olvidar que la *caritas*, como muy bien muestra el propio Taubes, adquiere un carácter absoluto en el momento en que es puesta en relación con un mundo pasajero donde todo perecerá. La tensión entre dos lógicas antagónicas, trascendencia e inmanencia, configura la lógica propia del fenómeno calvinista, de tal manera que determina su esencia como un fenómeno social capaz de producir estabilidad política sin excluir la dinámica propia de la revolución. Como dice Antonio Rivera, en su artículo sobre el calvinismo²⁶⁵, sólo desde esta tensión puede explicarse fragmentos tan contradictorios de la *Institución* como aquellos en los que Calvino insiste en *Romanos 13* en la necesidad de obedecer a los magistrados, con independencia de que ejerzan un gobierno justo o tiránico, y aquel último capítulo de la *Institución*, donde no sólo admite la potestad legal de los magistrados inferiores para ejercer el derecho de resistencia, sino también la existencia de extraordinarios libertadores providenciales o enviados por Dios.

En última instancia, este ensayo muestra la relación de esta interpretación calvinista del *pneuma* paulino con la lógica moderna de la revolución. La Iglesia católica, tal y como muestra Taubes, se había vuelto dócil al Imperio, precisamente porque prescindió de este sentido apocalíptico de la historia, esta visión nihilista propia del mensaje mesiánico. Calvino en cambio recupera la esencia del mesianismo paulino, lo que le permite presentar una

²⁶⁵ Antonio RIVERA, Cap. V: *El pensamiento jurídico-político de Calvino y el moderno estado de derecho*, Reforma protestante y libertades de Europa, Edit. Juan Carlos Suárez Villegas, Dykinson, Madrid, 2010.

alternativa a la estructura imperial dominante. Podemos constatar este hecho en *Institución de la Religión Cristiana* en el Capítulo X titulado: “Cómo usar de la vida presente y de sus medios”²⁶⁶. En él describe Calvino seis reglas. Aquí debemos fijarnos en la cuarta regla que se divide en dos: La primera es que “*quienes disfrutan de este mundo, lo hagan como si no disfrutasen; los que se casan, como si no se casasen; los que compran, como si no comprasen, como dice San Pablo*”.²⁶⁷ La segunda, que “*aprendamos a sobrellevar la pobreza con no menor paz y paciencia que si gozásemos de una moderada abundancia*”. Exhorta Calvino en esta segunda recomendación a que “*Usemos de este mundo como si no usáramos de él. El que manda que usemos de este mundo como si no usáramos, no solamente corta y suprime toda intemperancia en el comer y en el beber, todo afeminamiento, ambición, soberbia...*Por lo demás, la sexta regla recuerda cómo el hombre de espíritu debe tener siempre presente su vocación.”²⁶⁸

Como vemos, Calvino sitúa el *como si no* en el centro del mensaje evangélico. Se trata de vivir bajo la ley mundana como si no tuviera poder sobre nosotros. Esta mirada nihilista sobre la ley establecida permite preparar su fin, y se trata en última estancia de una llamada a la revolución silenciosa. Calvino quiere invertir los valores de la Iglesia católica y para ello emplea el mismo mensaje revolucionario que Pablo. Se trata de que el *pneuma* abola la ley corrompida por la tradición, para dar paso a una nueva ley que responda a las necesidades del espíritu.

²⁶⁶ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.I, Cap.VIII, p.554.

²⁶⁷ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L.I, Cap.VIII, p.555.

²⁶⁸ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, p.931.

1.10. El destierro de la ley eclesiástica en la política calvinista

El capítulo X del Libro IV de la *Institución* versa sobre el poder de la Iglesia para dar leyes, y dice que “ellos (los sacerdotes) no sienten más escrúpulo que los escribas y fariseos al poner sobre los hombros de los hombres cargas pesadas y difíciles de llevar, mientras ni con un dedo querían moverlas”, y dice más adelante: “Omito que adulteran y profanan el culto divino, y despojan de su derecho al mismo Dios, único legislador”.²⁶⁹ Junto a estas palabras podemos citar otras cuantas en las que Calvino escribe cosas de esta índole: “Simulan estos Salomones que sus constituciones son leyes de libertad, un yugo suave y una carga ligera. ¿Pero quién no ve que todo esto es una solemne mentira?”²⁷⁰; o esta otra cita: “Lo que sostengo es que no se puede obligar a las conciencias con cosas en las que Cristo ha dado libertad; y que si no son libres, no pueden tener tranquilidad de conciencia ante Dios.”²⁷¹ Al hilo de la argumentación sería también oportuno traer a la memoria este otro párrafo de Calvino con el que hace referencia a Pablo: “Vemos con cuánto cuidado se ha conducido san Pablo en esta materia, hasta el punto de no atreverse a imponerles un lazo en una sola cosa (1Cor. 7, 35) Y con razón. Él veía que grande herida se causaba a las conciencias si se les imponía la obligación en aquellas cosas en las que el señor había dejado libertad.”²⁷²

Lo que está en juego en el discurso calvinista es la posibilidad de invertir la ley del Papa de Roma, sobre la que el imperio eclesiástico se fundamenta, un imperio ya decadente. La ley dictaminada por la jerarquía eclesiástica carece de legitimidad por dos razones fundamentales. En primer lugar porque pertenece al mundo corrupto y perenne de cuya naturaleza participa. Observemos lo que dice Calvino al respecto:

²⁶⁹ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, p.931.

²⁷⁰ CALVINO, *Institución*, p.931.

²⁷¹ CALVINO, *Institución*, p.931.

²⁷² CALVINO, *Institución*, p.931.

“Concedámosle de momento que toda la autoridad que tienen los verdaderos obispos les pertenece por derecho legítimo. Pues aún así niego que en virtud de ese derecho sean dados al pueblo cristiano como legisladores, como si por sí mismos pudieran dar reglas de vida, y forzar al pueblo a ellos encomendado a observar sus prescripciones. Al decir esto entiendo que no les es lícito mandar que la Iglesia guarde como cosa necesaria lo que ellos por sí mismos al margen de la Palabra de Dios se han imaginado.”²⁷³

En segundo lugar, las leyes eclesiásticas se presentan como leyes puramente humanas que han sido ideadas por seres corruptibles para ordenar un mundo caduco y decadente y por lo tanto no pueden obligar a la conciencia, la cual está depositada en el hombre para recordarle su origen divino, y que por eso pertenece al mundo eterno e incorruptible. Lo mismo ocurre con todas las leyes humanas que no pueden obligar a la conciencia, ya que ésta sólo comparece ante Dios. Dice así Calvino: *“Volvamos ahora a las leyes humanas. Si son dadas con el fin de obligar a la conciencia, como si el guardarlas fuera de por sí necesario, afirmamos que se carga la conciencia de una manera ilícita. Porque nuestra conciencia no tiene que ver con los hombres, sino solamente con Dios.”*²⁷⁴

En tercer lugar, según Calvino, antes de que Cristo liberara a los hombres de las leyes tiránicas de sus semejantes ya la conciencia con su luz alumbraba el camino de la liberación, mostrando que los designios de Dios están por encima de todos los juicios humanos, los cuales son limitados y pasajeros. Esta conciencia ya daba la capacidad a todo hombre de desafiar la autoridad de los prejuicios humanos. La conciencia en este sentido marca la estructura de la libertad y de la igualdad humana. En tanto que cumple esta función está sostenida por la referencia a la trascendencia, el único anclaje que garantiza que ningún ser humano se someta a otro ser humano. La invocación de la trascendencia es aquí un seguro contra la tiranía de los seres humanos sobre los seres humanos. Leamos a Calvino: *“Cuando el mundo entero estaba*

²⁷³ CALVINO, *Institución*, p.934-935.

²⁷⁴ CALVINO, *Institución*, p.933.

rodeado de la oscuridad de la ignorancia, sin embargo brillaba este débil destello de luz de la conciencia, a fin de que los hombres conociesen que estaba por encima de todos los juicios humanos. Aunque lo que confesaban de palabra lo destruían con los hechos. No obstante, quiso el Señor que aun entonces hubiese algún testimonio de la libertad cristiana que libertase a los hombres de la tiranía de los mismos."²⁷⁵

Calvino también se plantea el dilema de Pablo que podemos exponer así: si el converso está libre por su conciencia respecto a las leyes humanas ¿por qué Pablo dice que hay que obedecer a las leyes humanas no sólo por el castigo que se deriva de su incumplimiento, sino también por conciencia? Calvino lo explica mediante una profundización en la diferencia entre leyes humanas y leyes que afectan a la conciencia. Como las primeras no tienen valor absoluto, en su terreno deben ser respetadas porque todo magistrado viene de Dios. Pero a condición de que no quiera ocupar la posición de Dios y establecer sus leyes como si afectaran a la conciencia y tuvieran relevancia para el régimen de las almas: *"hay que distinguir entre el género y las especie. Si bien todas las leyes no obligan en conciencia, sin embargo estamos obligados en general a guardarlas por mandato de Dios, que ha aprobado y establecido la autoridad de los magistrados. Y la disputa de san Pablo se centra en esto: que hay que honrar a los magistrados, porque están establecidos por Dios. Pero no enseña que las leyes que dan los magistrados permanezcan al régimen espiritual de las almas."*²⁷⁶ ¿A qué se refiere Calvino cuando dice que las leyes humanas, y entre ellas las leyes eclesiásticas, no obligan a la conciencia pues no pertenecen al régimen espiritual? Se refiere a que hay una obligación en cuanto obra exterior que surge como necesidad ante un hermano, el cual necesita que tú te obligues respecto a él por caridad. Existe una forma de crear leyes, que es social, que deja libre la conciencia. Sin embargo, en este ámbito debemos respetar estas leyes tanto o más mientras

²⁷⁵CALVINO, *Institución*, p.933.

²⁷⁶CALVINO, *Institución*, p.934.

vivamos en este mundo corruptible. Éstas, las leyes de los magistrados, las leyes que buscan el consenso y posibilitan el encuentro entre los hermanos, no obligan respecto a Dios, sino sólo indirectamente, en cuanto él exige de sus criaturas que sean capaces de reproducir aunque imperfectamente la paz celestial. ²⁷⁷A este respecto Calvino cita a Pablo como podemos ver en el siguiente párrafo de la Institución: *“San Pablo, a propósito de la carne sacrificada a los ídolos; no lo comáis, por motivos de conciencia; no la tuya, sino la del otro” Pecaría el fiel que, advertido, sin embargo comiese tal carne. Mas, si bien debe abstenerse en consideración a sus hermanos como Dios se lo manda, sin embargo no deja de tener libertad de conciencia. Vemos, pues, cómo esta ley obliga en cuanto a la obra exterior pero deja libre la conciencia.”*²⁷⁸

Calvino diferencia dos mundos o esferas de acción, el reino humano que está regido por leyes contingentes que surgen de las necesidades de los hermanos, y el reino espiritual cuyas leyes son inescrutables pues expresan la voluntad de Dios respecto al fiel y se concretan en una violenta tensión entre lo

²⁷⁷ Vemos como en esta argumentación Calvino en la teorí realiza una separación entre la opción personal de afiliarse a un credo religioso y el cumplimiento de la ley civil pero en la práctica las identifica. Por un lado dice que de los credos religiosos sólo hay que responder en conciencia y en la intimidad frente a Dios, mientras que de la ley civil hay que responder ante los magistrados y ante los demás miembros de la comunidad. Sin embargo, al final termina diciendo que estas últimas leyes, las civiles, responden también en última instancia ante Dios, pues él ordena que vivamos en sociedad, por lo que Calvino en la práctica no separa las dos esferas. Es por eso que Karin Maag escribe: “Los habitantes del hemisferio occidental del siglo XXI estamos acostumbrados a la separación entre Iglesia y Estado y encontramos difícil de aceptar que la Iglesia en Ginebra haya tenido tanta influencia en el gobierno de la ciudad. Karin MAAG, *Hero o Villain? Interpretations of Jon Calvin adn His Legacy*, en “Calvin Theological Journal,” vol.41, Nr2, Noviembre de 2006, pp.231-232.

Fred Graham también hace eco de esta dicotomía entre lo que Calvino escribe, pues en su Institución separa las dos esferas, y lo que va a ser su práctica política: “A través de sus palabras, Calvino expresa un ideal de separación pero en su práctica es muy claro que esa separación para Calvino significa lo que representa par la mayoría de los estadounidenses hoy.” Fred GRAHAM, *The Constructive Revolutionary Jon Calvin. His Socio-Economic Impact*, Jonn Knox Press, Ridmond, Virginia, 1971, p.158. A lo que añade, en este mismo libro, p.211: “Para el calvinismo no hay separación entre lo sagrado y lo secular como lo fue para el anabatista, o como lo es para el cristiano moderno que encuentra al Iglesia como refugio del mundo.”

²⁷⁸CALVINO, *Institución*, L.I, Cap. VIII, p.933..

mundano y lo trascendental.²⁷⁹El calvinismo da lugar a un tipo de hombre disciplinado y austero, que vive en el mundo como si no viviese, y que al mismo tiempo asume la tarea inacabable de racionalizar el mundo de las relaciones humanas. Se trata de un hombre que se mueve entre la mirada nihilista de la realidad que le conduce a una desapropiación de dicha realidad y al uso de lo pasajero, junto con el compromiso constante de transformar una realidad siempre cambiante.²⁸⁰

1.11. La transposición de la ley eclesiástica al ámbito del derecho en la política calvinista.

Las leyes eclesiásticas son para la comunidad calvinista lo que las leyes civiles para la comunidad civil. La posibilidad de suspender la ley eclesiástica implica la posibilidad de suspender cualquier ley. Aquí tenemos ulteriores motivos para diferenciar lo específico del pensamiento calvinista. El Dios judío escribía sus designios a través de los acontecimientos históricos que marcaban la marcha del estado hebreo. El Dios católico escribió su voluntad de antemano en la tabilla del universo o naturaleza y en las profecías, ambas revelaciones debían coincidir la una con la otra. En cambio, el Dios calvinista se revela a

²⁷⁹ Aunque como hemos visto anteriormente esta separación entre el mundo humano y el divino no está muy clara. Como dice George Joseph "Calvino sostenía que el estado y la iglesia eran mutuamente religiosos porque Dios le ha adjudicado al estado los asuntos temporales, y a la iglesia Dios le ha adjudicado los asuntos doctrinales y espirituales, pero ambos están para contrarrestar el mal. El Mal-espiritual, social, doctrinal, moral, temporal- es el enemigo común que unifica los dos cuerpos instituidos por Dios." George JOSEPH, *La teoría política de Juan Calvino*, Docslide, Transcripción de Diego-Rodriguez, Julio 31, 2015, p.2

²⁸⁰ Esta mirada nihilista del hombre calvinista que lo hace vivir en el mundo plenamente consciente de que este es caduco y que todo pasa, supone un paso en el camino de la secularización. Vattimo entiende que "la secularización del mundo moderno es la paradójica afirmación de la trascendencia de Dios respecto a la realización mundana. El mundo secularizado es correlativo al Dios totalmente otro." Gianni VATTIMO, *Después de la cristiandad*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p.50. Para Vattimo la encarnación de Jesucristo es un arquetípico de secularización, en cuanto que el Logos se hizo carne y habitó en nosotros, Dios se secularizó, pues entró en la dimensión tiempo y espacio con todas sus contingencias.

través del «*Libro de la Vida*», no de una vez por todas, ya que hasta el universo desconoce su voluntad absoluta, sino en cada instante en el que el *pneuma* ilumina las inteligencias para que éstas puedan interpretar los designios divinos escondidos en las *Sagradas Escrituras*. El Libro fue escrito por los profetas hace miles de años pero la interpretación de dicho Libro no se dio de una vez por todas, sino que cada generación debe iluminar lo que hay oculto tras las palabras divinas. La ley, sin la interpretación correspondiente, anda muerta, pues la ley no tiene fuerza por sí misma. Lo que vivifica la ley es el *pneuma*, el cual pone en marcha el mesianismo como fenómeno histórico. Para el judío, el mesianismo implicaba una acción de Dios total en la historia, a través de la cual quedaban levantadas potestades y humillados principados. En manos del hombre estaba acatar su voluntad o desoírla. Para el calvinista, el mesianismo implicaba una acción de Dios total en la historia de la conciencia a través del *pneuma*, mediante la cual impone el derecho y depone la ley muerta. La gracia se mueve en el terreno del prederecho y por tanto lo funda. El resultado de la gracia es la virtud de interpretar la ley escrita según el espíritu que la fundó, ahora oscurecido por la tradición. Dicho espíritu no se expresó en su forma más sublime en el pasado constitucional de la comunidad, como para los judíos, sino que sólo se expresará plenamente en un futuro. La imposibilidad de representación del futuro asegura un presente que necesita ser definido continuamente, un presente que ha de dirigirse permanentemente hacia un futuro que jamás hemos contemplado ni experimentado.

1.12. El calvinismo y la nueva visión del Estado.

Walzer muestra en el libro citado²⁸¹ como los puritanos recuperaron la imagen teleológica de la nave dirigida como metáfora del Estado²⁸², pero

²⁸¹ WALZER, *La revolución de los santos*, p.193.

haciendo más énfasis en el proceso que en el destino final del cielo.²⁸³ Los magistrados eran los capitanes que con su sabiduría guían la nave hasta la prosperidad. Los tripulantes del barco son semejantes a la nueva comunidad que se dirigía hacia el mundo esperado. Reforma, movimiento y progreso ocuparon un lugar central. El Dios calvinista opera por encima de las leyes naturales, tiene sus propios propósitos al margen de la ley natural o ciclo orgánico, y actúa en medio de la historia a través de profetas u otras estimulaciones como plagas, inundaciones, las naves de una nación conquistadora o los corazones airados dispuestos a la guerra para que se cumpliera sus designios.

En el renacimiento, Jean Bodin entre otros, concibe la historia del Estado en su antiguo ciclo de ascenso y declinación, y la habilidad del gobernante sólo podía retrasar o acelerar el plan temporal orgánico e inexorable. Calvino rompe esta imagen renacentista en la que el cuerpo político es como un cuerpo físico más, sometido a la muerte y corrupción, y la reemplaza por la imagen teleológica de la nave. El Estado es como una nave que se construye a través de las artes mecánicas, gracias a la coordinación del trabajo de muchos en relación a un fin. También a semejanza de un barco navega hacia un puerto donde esperan los intereses de la tripulación. Y como la seguridad de los tripulantes depende de la seguridad de la nave, así la seguridad de los distintos miembros de la comunidad depende de la seguridad del Estado. Se trata de una construcción artificial pensada para alcanzar un fin, donde el capitán simplemente desempeña un cargo, donde los tripulantes no se conocían antes de elegir el mismo destino, donde la unión entre el capitán y cada uno de los

²⁸² Véase Reid, W. STANFORD, *Calvino y el orden político*, en Juan Calvino profeta Contemporáneo, Compilado por Jacob T. Hoogstra, Trad. Por David Vila y F. Cazorla, Grand Rapids, Michigan, 1990, p.247-262

²⁸³ Véase Wurth B.G BRILLENBURG, *Calvino y el reino de Dios*, en "Juan Calvino profeta Contemporáneo", Compilado por Jacob T. Hoogstra, Trad. Por David Vila y F. Cazorla, Grand Rapids, Michigan, 1990, p. 115-128

tripulantes no es natural sino causal, no son parientes ni amigos, no comparten las mismas cualidades o aficiones sino tan sólo una misma voluntad, la de dirigirse hacia el mismo destino. Como los guerreros del pueblo judío se unieron para defenderse de las potencias invasoras, así los militantes calvinistas se unen para conquistar racionalmente el mundo, y se agrupan en asociaciones e instituciones para prepararse para una misma disciplina, igual que más tarde los nuevos hombres modernos deberán agruparse para elegir su destino, el destino político de su nación: *“En esto consiste la mejor condición para la gente, cuando ellos pueden elegir, por consentimiento común, sus propios líderes; porque cuando alguien por naturaleza usurpa el poder supremo, la convierte en una tiranía, y cuando los hombres llegan a ser reyes por herencia, esto no parece consistente con la realidad”*.²⁸⁴ La gran labor de los calvinistas –explica Walzer- fue la de organizar y disciplinar a la nobleza y al vulgo por igual, el establecer el cargo político como un trabajo de obligación religiosa y el crear contratos entre personas cuyo trabajo pudiera sostenerse a largo plazo y que fueran portadoras de confianza.

En definitiva el calvinismo ayuda a la formación de un tipo de hombre sometido a la disciplina de una ocupación particular y que establece relaciones sociales desligadas del parentesco y creadas artificialmente mediante el vínculo del trabajo.²⁸⁵ Un tipo de hombre capaz de crear el presente en base a un futuro imaginado, aunque nunca experimentado. Un tipo de hombre cuya conciencia sólo está sometida a Dios y cuya vida pública se debe al bien de sus hermanos y de sí mismo.

²⁸⁴ John CALVIN, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, 5 vols, 1846-1849; reprint Grand Rapids, Eermans, 1948, p.306.

²⁸⁵ Véase Geegg SINGER, *Calvino y el orden social o calvino como hombre económico y en lo social*, en Juan Calvino profeta Contemporáneo, Compilado por Jacob T. Hoogstra, Trad. Por David Vila y F. Cazorla, Grand Rapids, Michigan, 1990, pp.231-246

1.13. Síntesis del capítulo

La Torá se caracteriza por su mensaje anti-egipcio, la Biblia ortodoxa se propone como el antídoto contra el Imperio Romano y la Biblia calvinista en clave anti-Iglesia de Roma o anti-imperialismo católico. Se trata de la historia de la interpretación de lo sagrado que es a la vez la historia de una lucha, la de acabar con el Imperio y la de hacer resurgir la comunidad política y sus lazos fraternales de las cenizas. El Moisés judío tal como lo presenta Chouraqui tenía que ser tartamudo, es decir no tener las dotes de legislar ni de interpretar, tan sólo tenía un bastón, es decir la posibilidad de ejecutar. Se le había otorgado un cargo con una misión en concreto a falta de la cual podía ser depuesto. El Moisés de Calvino poseía igualmente un cargo y como tal no podía ser heredado por sus hijos y tan poco le otorgaba privilegio alguno en la comunidad, sino el deber de servirla como era menester. El Moisés que describe Calvino está dirigiendo su mirada a la comunidad hebrea, el bastón en el que se apoya ha sido trabado por la fuerza bruta de su pueblo. El nuevo clero debe mirarse en este Moisés, y como éste ha tener por bastón no el báculo del rey, sino el *Libro de la Vida* rememorado y citado por la esforzada pluma de los activistas puritanos.²⁸⁶

²⁸⁶ Véase A.D.R POLMAN, *Calvino y la inspiración de la Escritura*, en "Juan Calvino profeta Contemporáneo", Compilado por Jacob T. Hoogstra, Trad. Por David Vila y F. Cazorla, Grand Rapids, Michigan, 1990, p.99-114.

El enfoque literalista de la biblia que defiende Calvino es criticado por muchos reformadores. Por ejemplo Castellio en su libro *Contra Libelum Calvini* escribe sobre la necesidad de superar el literalismo de la biblia que siempre conduce a nuevos fundamentalismos (Véase Stefan ZWEIG, *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, trad. de Berta Vías Maou, El acantilado, Brcelona, 2001). Joaquín Fernández Cacho en su artículo *Castellio contra Calvino* escribe lo siguiente: Castellio fue de los primeros en oponerse a la literalidad en la interpretación de los textos sagrados, que ha llevado a tanta intolerancia y sufrimiento a lo largo de los siglos y que todavía hoy está vigente, quizás más que hace unos años, en los fundamentalismos religiosos de todas las religiones, lo que provoca no sólo desencuentros y violencia entre culturas de diferentes religiones, sino también entre las de la misma religión. Joaquin FERNÁNDEZ CACHO, *Castellio contra Calvino. La lucha por la libertad de conciencia*, Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela, nº14, Tudela, 2006, pp. 136-146.

2. EL Moisés de Calvino frente al Moisés de Lutero o Ignacio de Loyola.

2.1. Antítesis y confrontación entre las interpretaciones calvinistas sobre Moisés y las luteranas.

Moisés según la interpretación luterana se opone totalmente a Jesucristo, de este modo el padre de la Antigua Alianza y el padre de la Nueva alianza no son comparables en modo alguno como lo son para Calvino. Calvino, según veíamos en el apartado anterior, consideraba que ambos, Moisés y Jesucristo, desempeñaban un cargo o ministerio similar, que se definía como servicio a Dios y a la asamblea de elegidos; para Lutero, en cambio, Moisés y Jesucristo sólo pueden presentarse en una continua contradicción o antítesis, mientras Moisés enseña leyes humanas, Jesucristo enseña leyes divinas:

El significado es, por lo tanto: «Malditos sean los que enseñan otro evangelio; porque yo, desde que he sido convertido y apartado de las tradiciones de la ley, ya no enseñé doctrinas humanas sino divinas.» Y te ruego que observes cuidadosamente este detalle y no lo olvides: que *Pablo se atreve a llamar «doctrinas humanas» a la ley de Moisés*, apesar de que fue entregada «por medio de los ángeles»²⁸⁷

Jesucristo enseña leyes divinas y por lo tanto no instaura ninguna soberanía temporal en la tierra, de manera que ningún apóstol puede detentar el gobierno terrenal sino que éste sólo les compete a las autoridades civiles. Moisés como soberano terrenal dio a sus súbditos leyes humanas y Jesucristo como

Parece ser que Calvino libera a la escritura del dogmatismo y absolutismo de la autoridad eclesial y lo encierra bajo una nueva ley, la del imperator de la escritura, que no puede interpretarse sino tan sólo es lícito responder con sobria literalidad. Castellio sin embargo, en su intento por defender la libre interpretación de la biblia frente a la rigidez calvinista se convirtió en uno de los primeros precursores de los modelos hermenéuticos.

²⁸⁷Martín LUTERO, *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas*, versión online: <http://www.davidcox.com.mx/libros/l/lutero-galatas.pdf>, introd. Donald Shüler, parecer que es una traducción de la primera edición de 1519, fechada en el 2012, p.13

soberano celestial dio a sus fieles leyes divinas. ²⁸⁸Lutero establece una separación entre vida pública y privada, cada una de las cuales obedece a soberanos diferentes, división que para Calvino era inexistente. ²⁸⁹Los príncipes de la tierra se encargan de administrar las acciones exteriores y Dios administra las interiores. Sólo a Dios se le debe una recta conciencia:

“Es preciso que haya príncipes y reyes; es decir, se los debe considerar como tales, y la opinión pública debe respetarlos como tales; por lo demás, su carácter de altos personajes queda limitado a lo que atañe a este mundo y *la vida exterior*; en su *interior* en cambio, que es lo que mira Dios (1 S. 16: 7), cada vez valgan menos que el último esclavo.”²⁹⁰

Mientras los calvinistas podían influir en las estructuras sociales porque no contemplaban ninguna separación entre vida pública y privada²⁹¹, los

²⁸⁸ En la doctrina de Lutero Jesucristo es el administrador del alma, mientras que Moisés es el administrador del Estado hebreo. Como muestra Alfredo Floristán lo esencial en Lutero es que la autoridad gobernante en el mundo no tiene autoridad para tratar asuntos del alma y la fe. Alfredo FLORISTÁN, *La ruptura de la cristiandad occidental: Las reformas religiosas en la Historia Moderna Universal*, Floristán Alfredo (coord.), Historia Moderna Universal, Barcelona, Ariel, 2008, pp.86-87.

²⁸⁹ Oberman escribe en su libro “Lutero: un hombre entre Dios y el diablo” sobre esta separación entre Iglesia y Estado. El reino espiritual, en los escritos de Lutero, se distingue del terrenal principalmente por la forma de gobernarse, el espiritual regido por la palabra y sin espada, el secular por la espada que obliga al cumplimiento de la ley. De la unión o confusión de ambos reinos deriva toda clase de desastres y desordenes políticos. Obviar esta separación sería como colocar a Dios en el infierno y al demonio en el cielo. Oberman nos recuerda que esta separación de las dos esferas de Lutero tienen su origen en San Pablo y más tarde en San Agustín. Heiko A. OBERMAN, *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza, 1992, p.192

Sería interesante consultar otros estudios que tratan sobre la separación Iglesia y Estado de Lutero por ejemplo: V.V. AA., *Reforma religiosa y transformación política: Semana Internacional Lutero y el Mundo moderno*, Madrid, Colegio Mayor San Agustín, 1984, p.46.

Marco HUESBE LLANO, Patricio CARVAJAL ARAVENA, *Marín Lutero y Juan Calvino: los fundamentos políticos de la modernidad*, Valparaíso, Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, 2003, p.138

²⁹⁰ LUTERO, *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas*, p.36

²⁹¹ Escribe Emilio Castelar: “Calvino, de ingenio clarísimo y voluntad firme, confunde la moral con el derecho, la autoridad incoercible del pensamiento con la autoridad coercitiva del Estado, los vicios domésticos y particulares con los crímenes públicos, y funda una teocracia de forma republicana encargada, no solo de gobernar al pueblo, de dirigirlo y disciplinarlo por leyes civiles y políticas, sino también de moverlo hacia el Dios verdadero y obligarlo a realizar el bien y a cumplir la moral en sus obrar privadas y en su existencia particular y doméstica.” Emilio CASTELAR, *La revolución religiosa: obra filosófico-histórica dividida en cuatro partes: Savonarola*,

luteranos no sólo no podían influir en modo alguno en el espacio político sino que los príncipes debían llevar un control o un examen sobre su Iglesia. Los calvinistas no permitieron esta intromisión del poder temporal en su Iglesia, sino que administraban su congregación a través de la disciplina, mediante instituciones eclesiásticas, y a través de personas que detentaban un cargo.

2.2. La soberanía luterana en relación al cargo.

En la teoría calvinista el concepto de cargo desempeñaba un papel muy importante porque marcaba la diferencia del pensamiento político de Calvino respecto a la ortodoxia. Decir que los curas detentaban un cargo era decir que carecían de todo privilegio o exclusividad a la hora de interpretar la ley escrita. Lutero en cambio llama al cargo ministerio o incluso oficio pero sin desligarse de la tradición ortodoxa. Aquel que detentaba un cargo seguía significando para Lutero, aquel que goza de una situación privilegiada respecto al resto.²⁹²El único avance que supone la teoría de Lutero frente a la ortodoxia responde a su forma de concebir tal ministerio. El ministerio había que ganarlo no bastaba con la infusión de la gracia a través de la imposición de las manos del Papa o

Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola, Ed. profusamente il, Montaner y Simón, Barcelona, 1880-1883, p.337-418

²⁹² "Lutero experimenta una portentosa revaloración; tanto el papel del padre en el seno de la familia como el cargo político y el ministerio eclesiástico son una profesión, algo con cuyos deberes se cumple ante Dios y no sólo un mero papel (...) En cuanto a las consecuencias políticas es importante para nosotros retener que toda actividad política es contemplada como profesión dentro del marco de una jerarquía preestablecida; el propio Lutero emplea, en lugar del concepto de los tres estados el de las tres jerarquías." PENDER LANDAU, *Lutero y la tradición de la democracia* en "Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano –Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento", 9-12 de Noviembre 1983, Edición coordinada y preparada por Dieter Koniechy y Juan Mnauel Almarza-Meñica, Salamanca, Instituto Superior de Filosofía, Fundación Friedrich Ebert, Valladolid, 1984, p.111

delegado.²⁹³ Si se quería poseer un ministerio era necesario demostrar que se poseía una gracia especial. La gracia no se poseía después de la imposición de la manos, sino que dicha imposición de las manos debía significar el reconocimiento de una gracia que ya se poseía. La gracia poseída debía ser garantizada por un cierto reconocimiento o aclamación social.

El ministerio lo «vieron», la gracia la «reconocieron». ¿Qué se querrá decir con esto? Obviamente, el apóstol está pensando en la gracia de la sabiduría mediante la cual él fue hecho dueño de una elocuencia más vigorosa que los demás, y en el otorgamiento de un poder mediante el cual había hecho milagros entre los gentiles: por esta elocuencia vigorosa y por este poder se reconocía la gracia divina de que era poseedor. Quizás Pablo haya creído necesario mencionar las dos cosas al mismo tiempo para evitar que alguien se hiciera cargo del ministerio de la palabra sin poseer la gracia que es imprescindible para poder desempeñarlo. «Vemos» que a muchos les ha sido encomendado el evangelio y el oficio apostólico; sin embargo, nos es imposible «reconocer» en ellos la gracia; pues ni con sus palabras ni con sus obras la pueden poner de manifiesto.²⁹⁴

Como vemos en el texto transcrito del *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas*, Lutero no rompe con la asociación ortodoxa entre autoridad y ministerio. Nuestro reformador sigue manteniendo el concepto de sucesión apostólica, que Calvino había rechazado. Para Lutero sigue habiendo una sucesión de elegidos que descienden de los apóstoles, y por tanto sigue habiendo una separación entre el pueblo y la jerarquía eclesiástica. La confrontación ideológica tratada entre Calvino y Lutero explica la confrontación de las ideas políticas que nacen de sus respectivas teologías. Como muy bien explica Emilio Castelar en *La revolución religiosa*, la revolución religiosa que emprenden tanto Calvino como Lutero pendía de dos negaciones: el Papa y el

²⁹³ “El cargo político no es un mandato que se basa en una confianza revocable, sino que es un profesión que el individuo debe asumir si se cree capacitado para la misma. Citaremos a este respecto otro pasaje tomado del escrito sobre la autoridad «Por eso, si vieres que hay escasez de verdugos, aguaciles, jueces, señores o príncipes y tú te considerares capacitado debes ofrecerte y aspirar a esos cargos para evitar por todos los medios que el poder necesario fuere menospreciado, se debilitare o eclipsare»” Ibidem

²⁹⁴ LUTERO, “*Comentario sobre la Epístola a los Gálatas*”, p.36

organismo político derivado de la Iglesia²⁹⁵. La diferencia entre Calvino y Lutero, no obstante es radical. Lutero simpatiza con las clases aristocráticas y le tiende la mano a los poderes monárquicos. La teología política de Lutero se mezclará con la tradición imperialista del derecho romano, la teoría monárquica de los jurisconsultos de la Edad Media, y el absolutismo de los reyes, a los cuales dará un poder muy superior al que ostentaban en siglos anteriores; dando así lugar a la monarquía parlamentaria de Inglaterra y a la monarquía militar de Prusia. En cambio, la teología política de Calvino simpatiza con la tradición evangélica de las órdenes mendicantes, con las herejías de los pobres y humildes, así que sólo puede expresarse en una ciudad democrática y republicana, abierta a una lucha con el duque de Saboya. Los puritanos de Escocia son los que vivifican el movimiento de Inglaterra contra la vieja Iglesia y la vieja monarquía, aquellos que encienden la revolución republicana y democrática de Holanda, y animan la república de América, Holanda, Suiza e Inglaterra.

Las diferencias teológicas entre ambos reformadores adquieren dimensiones políticas totalmente antagónicas. El moisés de Calvino distaba mucho de ser como el Moisés de Lutero, y mientras el Cristo calvinista se hacía presente en forma de espíritu en medio de la asamblea empujándola a la comunión, el Cristo luterano seguía ligado al dogma católico de la transustanciación. De esta manera el calvinismo apuntaba a la unión espiritual entre miembros distanciados espacialmente creando lazos federales, y el luteranismo seguía ligado al espacio, a la localidad, sólo consolidado lazos

²⁹⁵ "La resistencia activa y el derecho a rebelarse Lutero sólo lo admite cuando sugiere lo que llama un tirano mundial, un déspota que no se considerase vinculado por lo más elementales principios de un derecho natural, desconociendo cualquier derecho en general y usando la violencia sin freno como un bandido callejero. Como ejemplo, Lutero cita al sultán otomano y también al Papa como soberano temporal. Contra el «gran tirano», cuantos componen el pueblo tiene un derecho, e incluso el deber, de sublevarse, ya que en este caso la autoridad y la magistratura ha dejado de existir." PENDER LANDAU, *Lutero y la tradición de la democracia*, p.116

materiales entre personas que ya estaban sujetas a un mismo sistema. Mientras que Calvino sustituyó la autoridad histórica de la Iglesia por la autoridad divina de la Escritura, y el pontificado de Roma por el pontificado de Cristo. Lutero sustituyó la autoridad histórica de la Iglesia por la autoridad histórica de la nueva Iglesia, y el pontificado de Roma por el pontificado de la autoridad civil.

2.3. Calvino e Ignacio de Loyola: La profecía como remedio para la crisis monárquica

La profecía ocupó un lugar central en el desarrollo de las nuevas vinculaciones humanas y estatales, que emergieron en el S.XVI. A propósito de la recepción de los escritos de Erasmo de Rotterdam, a los que siguieron los de Lutero y Calvino, la cristiandad quedó dividida entre reformadores y conservadores, rompiendo clanes, familias y comunidades. Fueron momentos de gran convulsión social, donde las guerras religiosas, en el fondo guerras de poder, se justificaban y propugnaban desde las cátedras de teología. Aparecieron nuevas formas proféticas y mesiánicas que intentaban, unas movilizar las almas de los fieles, y otras apaciguarlas y someterlas. Lo cierto es que en estos momentos tanto las profecías paganas astrales que venían arrastrándose de la antigüedad, como las cristianas, se pusieron a favor de un mismo motivo, determinar el futuro de este mundo cristiano que amenazaba con desmoronarse. Los primeros pretendían adivinar si era posible una renovación o regeneración de las antiguas monarquías, buscando en los astros la fecha en la que se daría en un hombre una complexión tal, que estuviera llamado a ser profeta, y expulsar la corrupción del universo político. Los segundos buscaban esta información escrutando las Sagradas Escrituras, lo que hizo emerger numerosos estudios sobre el significado de los vocablos de la

Biblia en su lengua materna. Un ejemplo de estas luchas de significado y esta búsqueda de la veracidad en las Sagradas Escrituras la podemos encontrar en el “Coloquio de los siete sabios” de Jean Bodino, donde los sabios de cada religión discuten sobre el verdadero mensaje de los Escritos Sagrados, remontándose constantemente al significado de los vocablos originales que en ellos se hallaban escritos. Pero este escrito lo estudiaremos en un capítulo posterior.

La cuestión de la veracidad de la profecía jugó un papel muy importante porque implicaba un doble problema, uno con respecto a su existencia y otro respecto a su eficacia. Con respecto a su existencia, la posibilidad de que la profecía siguiera operante en esos turbios y sofocantes días significaba que la renovación política tan deseada y esperada estaba pronta. Con respecto a su eficacia, la existencia real de una vinculación de lo social a una profecía eficaz implicaba que existían medios y formas de detener el incipiente apocalipsis, lo que resultaba bastante esperanzador. Esto explica que tanto reformados como contra-reformistas centraran muchos de sus ensayos en la cuestión de la profecía. Imperaba determinar no sólo qué profecías eran verdaderas, sino cuáles eran los auténticos profetas a los que los cristianos debían seguir. Todas las armas de demagogia cristiana fueron puestas sobre este punto, el de adiestrar a los súbditos a distinguir cuáles eran los espíritus buenos y los malos, para que supieran a qué enemigo debían combatir.

Tanto si se quería fundar nuevos Estados cristianos, en el caso de los reformadores, como si se quería renovar dichos Estados y expulsar a los agentes de los disturbios o desordenes, como en el caso de los contrarreformadores, se debía determinar cuáles eran las potencias del mal. Las Escrituras decían que antes de llegar el apocalipsis vendría el anticristo, el cual confundiría a muchos, a quienes desviaría del buen camino; pero ¿quién era ese anticristo? Para unos el Papa y sus séquitos; para otros, los erasmistas, luteranos y calvinistas. La capacidad de persuadir a los cristianos antiguos de que ellos eran los auténticos

profetas y los otros eran el anticristo, decidía en gran parte la batalla por el nuevo mundo.

2.4. Calvino: pruebas para la verificación de la autenticidad de una profecía

La teoría profética de Calvino podemos rastrearla en su libro *Institución de la Religión Cristiana*. En el capítulo IX realiza una exposición del fenómeno profético en las Sagradas Escrituras, contrastando los profetas de la antigua alianza con los hallados en la nueva Jerusalén. Según el reformador, no existe diferencia alguna entre los antiguos profetas judíos y los nuevos profetas. Tampoco apenas encontramos vicisitudes en el tipo de mensaje que transmiten, ya que ambos prometen una salvación futura. Sólo se contraponen en el tipo de salvación que prometen, pues mientras la primera es meramente terrenal, la segunda es celestial. Calvino realiza una lectura de los nuevos profetas desde los antiguos. Extrapolando así la misión salvífica de los profetas del pueblo judío a los profetas cristianos.

Calvino define a los profetas en el punto 6 del capítulo IX, como aquellos que “tuvieron un don tan excelso de inteligencia que aun hoy basta para iluminar e ilumina a todo el mundo”. Sin embargo, escribe unas líneas más abajo: “por admirable que fuera la inteligencia que ellos poseían, como tenían que someterse a la común pedagogía del pueblo, son también contados en el número de los niños, igual que los demás.” Con este enunciado Calvino marca el límite y funcionalidad del mensaje profético. La profecía resulta ser, en primer lugar, el fruto de una comunidad de significado, una experiencia compartida y una transmisión cultural específica, o lo que es lo mismo, como dice el reformador; *se sometía a la común pedagogía del pueblo*. Es decir, toda profecía estaba sujeta a la historia salvífica comunitaria, a una memoria colectiva. El

profeta lo único que hacía era reactivar el imaginario colectivo o, lo que es lo mismo, recordar el origen de la comunidad, la imagen común que había dado lugar a su identidad. Esta imagen estaba atravesada por un deseo de redención colectiva. Cada vez que el pueblo era sometido o invadido por una potencia extranjera se reactivaban las antiguas promesas mesiánicas de liberación bajo nuevas figuras, adaptadas al momento concreto y que conectaban con la actual situación de represión. Si, por el contrario, la comunidad hebrea estaba atravesando una época de gran corrupción social y política, los profetas reactivaban el antiguo mensaje apocalíptico bajo nuevas formas.

El profeta no inventaba nada, sino que recogía una tradición y la reactivaba bajo otras apariencias. Una profecía que no conectara directamente con esta tradición no era escuchada, con lo cual la profecía en ningún caso podía instaurar algo nuevo, pues era un elemento de regeneración social, no de transformación. Por eso Calvino insiste en que, por mucha que fuera la inteligencia de estos profetas, como tenía que someterse a la común pedagogía del pueblo, no podían sino contarse entre los niños.

Habría que esperar la venida de Jesucristo para que, pudiendo romper esa pedagogía, se pudiera instaurar un orden nuevo y constituir un pueblo completamente nuevo, el pueblo que Calvino llamará pueblo de gracia. Según lo expuesto, las pruebas que aseguraban la veracidad de una profecía eran: Primero, si lo que se profetizaba estaba de acuerdo con la ley de Moisés y los profetas. Segundo, si lo que profetizaba se cumplía. Tercero, si el autor de la profecía era un hombre que destacaba por su fidelidad a la Ley, y su virtud era tal que no deseaba ningún tipo de recompensas terrenas. Cuarto, si lo que se profetizaba se sometía a la crítica del pueblo, es decir si pasaba el riesgo de lo que se anuncia sin coacción y sin fuerza impositiva. Jesucristo mismo tuvo que cumplir con estos cuatro requisitos a fin de ser escuchado, aun estando su

mensaje por encima de la pedagogía del pueblo. La predicación de Jesús fue tan débil como la brisa suave de Elías, a fin de no violentar a nadie.

Ahora bien, ¿qué elementos nos revelan según Calvino que ahora estamos ante una auténtica profecía? Los mismos. Primero, que se sometan a la Ley de Jesucristo. Segundo, que lo que prediquen lo cumplan. Tercero, que el que la efectúe destaque por su santidad, y que demuestre que no tiene intereses terrenos, renunciando a ellos. Por último, que su profecía no se imponga por la fuerza de las armas sino por la fuerza de lo evidente. De la misma manera que el pueblo de Dios podía juzgar a los profetas porque en él anidaba el espíritu de Dios en forma de pedagogía, los nuevos cristianos pueden juzgar a los profetas porque en ellos anida, ya no el espíritu en forma de pedagogía, sino en forma de gracia. De manera que mientras el antiguo pacto era un pacto de obediencia a la Ley desde el conocimiento de la misma, mediante la memoria colectiva, el nuevo pacto es el pacto de la libertad, mediante la actuación libre y efectuada desde la gracia, que anida en el corazón de los fieles. En el Antiguo Testamento Dios ordena la conducta de los judíos mediante leyes justas que tienen que observar y obedecer desde el conocimiento histórico adquirido. En el Nuevo Testamento ordena la conducta de sus fieles cambiando su corazón, transformando su interior desde la gracia. Los nuevos cristianos poseen la gracia para juzgar entre los buenos y los malos espíritus. Ahora ya no es la Ley, entendida desde la revelación, la que discrimina las falsas de las buenas profecías, sino la Ley entendida desde la gracia de Jesucristo. Esto tiene una consecuencia de gran calado y es que el hombre queda solo ante sí mismo para discernir el mal del bien, debe escuchar al espíritu de Dios que lleva dentro.

Así escribe Calvino citando a Jeremías:

“Pero éste es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová [se refiere a los días póstumos a la venida de Jesucristo]. Daré mi ley en su mente, y

la escribiré en su corazón, y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo. Y no enseñará más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce a Jehová; porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice Jehová, porque perdonaré la maldad de ellos, y no me acodaré más de su pecado.”²⁹⁶

Como vemos, Calvino otorga a cada fiel la posesión del discernimiento y la capacidad de él, arrancándolo de las manos de los doctores. Veamos ahora cuál es la postura de Ignacio de Loyola

2.5. Ignacio de Loyola: pruebas para la verificación de la autenticidad de una profecía.

Ignacio, en la carta que le envía a Francisco de Borja, duque de Gandía, en el julio de 1549, le advierte que tanto en la Iglesia como en la misma congregación se ha infiltrado un espíritu reformador muy peligroso. Al parecer todo empezó cuando los padres Francisco Onfroy y Andrés de Oviedo decían sentirse llamados a nueva reforma de la Compañía y de la Iglesia y anunciaban revelaciones y profecías. Éstos exigían extrema pobreza y absoluta negación de todo, además decían que la Iglesia necesitaba de un Papa angélico que la reformase y purificase. Loyola empieza la carta diciendo que aún hoy día son necesarias las profecías, y se dan *de facto*, y como prueba alude a una cita de san Pablo en la que dice “las profecías no las menospreciáis,” e inmediatamente introduce otra cita del apóstol diciendo: “No creáis a todo espíritu, antes contrastad los espíritus si son de Dios”.²⁹⁷

Después de lo dicho, Ignacio se ve en la obligación de ayudar a los fieles a distinguir entre las falsas y las verdaderas profecías. Las reglas que da en esta

²⁹⁶ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, L. I, cap. VIII, p.335.

²⁹⁷Ignacio de LOYOLA, *Obras de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, p.843

carta para el buen discernimiento son las siguientes. Primero, que la profecía no sea repugnante a la razón y a la buena doctrina. Segundo, que edifique y no destruya. Tercero, que la persona que las diga y la calidad de lo que diga las haga verosímiles. Como vemos, las reglas de discernimiento son muy distintas de las propuestas por Calvino. Frente al requisito expuesto por el reformador referente a la necesidad de que la profecía esté armonía con la Ley de Moisés y Jesucristo, Ignacio propone la concordancia con la doctrina. Frente al segundo requisito del reformador, con referencia a que la autenticidad de una profecía pasa por si ésta asume el riesgo y la crítica social, Ignacio propone, por contrapartida, que la profecía debe siempre edificar y nunca destruir. Escribe Ignacio:

“Cuando en las tales revelaciones o profecías (aunque no haya nada contra la buena vida y doctrina) hay algo que a la razón no sea conforme, no sólo no creer, pero aun contradecir es lícito bien hecho, si por milagros u otras probaciones superiores no se confirma”.²⁹⁸

Y añade:

“Cuando ya ellas tuviesen algo que repugnasen a la razón y sana doctrina y vida, si se creyesen, dando desedificación antes que edificación, es cierto que las tales profecías creerlas es de ligereza e ignorancia; contradecirlas y desacreditarlas es justo y meritorio.”²⁹⁹

La argumentación de Ignacio de Loyola nos lleva a plantearnos dos preguntas: ¿qué significa que una profecía sea conforme a la razón y qué significa que edifique y no destruya? Con respecto a la razón, Ignacio hace referencia a cómo no hace muchos años antes, la idea de la reforma de la Iglesia y del Papa angélico viene siendo defendida por hombres con grandes dotes de natura y doctrina, como son Amadeo, fray Jerónimo de Ferrara, Galatino y Ambrosio, por no comenzar más atrás y nombrar a hombres más

²⁹⁸ LOYOLA, *Obras*, p.844

²⁹⁹ LOYOLA, *Obras*, p.845

antiguos. Dice Ignacio que no le extraña que últimamente se levanten hombres, vestidos de Papa, dedicados a hacer cardenales a diestra y siniestra. Cita ejemplos en Urbino, en ciertos sitios de Italia como Spoleto y Calabria, así como en Portugal. Viendo estos desastres y desatinos, Ignacio pretende convencer al lector, que dicha profecía es pura locura. Con lo cual, cuando Loyola dice que la profecía debe estar conforme con a la razón y que edifique, se refiere a que no produzca caos y desorden dentro de la institución romana o jesuítica.

Para darle más credibilidad a su planeamiento, vuelve una y otra vez a aludir al argumento de autoridad, y dice que sólo con ver que el padre doctor Araóz, y el mismo padre maestro Ignacio, no aprueban nada de esto, debería ser suficiente para saber que son falsas.

*“Por ser superiores, a los cuales como de parte de su oficio conviene regir, así suelen tener más influjo de los dones de Dios, necesarios al gobierno de los que tienen a cargo”. [En segundo lugar], por ser tan siervos de Dios nuestro Señor que, en las cosas dubias, más razón hay de atenerse a los tales. Tercero, que el uno y el otro parece y es mucho más conveniente y razonable que tengan por don especial de Jesucristo, autor de todo lo bueno, esta gracia de discreción de espíritu cerca de sus propios súbditos que otros de fuera, y allegándose la prudencia y experiencia tanta, parece es mucha razón creerles en lo que tan por cierto y sin duda alguna, tiene, tocándoles a ellos saberlo, especialmente a nuestro Padre maestro Ignacio”.*³⁰⁰

Como vemos, para Ignacio la gracia de Dios no se reparte por igual entre los que comulgan con Cristo, sino que Dios reparte su Espíritu santo en mayor o menor grado según sea el cargo mayor o menor dentro de la institución.

En cuanto a la poca edificación que suponen estas profecías, dice que está demostrado que no son útiles ni a los de la compañía, ni a los de fuera. Decir que la Iglesia está mal instituida y que se ha de instituir mejor, haría que el que se lo creyese no pudiera quedarse en ella, y dejaría de observar el presente,

³⁰⁰ LOYOLA, *Obras*, p.847

esperando el futuro. Además, haría mucho mal que los de fuera pensarán que está falta de espíritu, mientras crece cada día. Así dice:

“El espíritu Santo no dicta ni manda divulgar lo que, no aprovechando para el futuro dañaría de presente a quien lo creyese, haciendo perder la devoción al instituto de la Compañía, y, por consiguiente, menso bien observarle; pues nadie se aficionaría a la observación de lo que reprueba, ni sería solícito de guardarlo.”³⁰¹

En cuanto al argumento de veracidad, referente a la persona que profetiza, Ignacio dice que basta con conocer a Onfroy para saber que tiene un ánimo dispuesto a engañarse, pues es un hombre que siempre está pendiente de él, hace demasiado ayuno y maltrata a su cuerpo tanto, que no es de extrañar que se le dispare la imaginación y le cueste distinguir entre lo verdadero y lo falso. Además la Compañía no le ha dejado retirarse al desierto a hacer grandes oraciones, por lo que tiene el orgullo propio dolorido. Se ha rebelado contra la voluntad de su superior, lo que nos muestra que sólo quiere hacer su santa voluntad y que su voluntad no está conforme con la divina. Está lleno de una soberbia que le lleva a juzgar a su superior, etcétera.

Para terminar la carta, Ignacio dice que aquello que Onfroy exige reformar de la Compañía no haría ningún bien. Según Loyola no por rezar más horas se reza más, sino que el trabajo al servicio del Evangelio ya se considera una oración constante. Tampoco se sirve más a Dios por mortificar al cuerpo, sino que éste hay que conservarlo bien pues es el medio por el que se sirve. En cuanto a la pobreza absoluta, a veces es necesario servirse de medios humanos para servir a Dios.

En conclusión, la veracidad de la profecía no puede probarla cualquier cristiano, sino aquel al que se le ha concedido mayor don del Espíritu santo, y este discernirá si la profecía está de acuerdo con la razón, sirve para la edificación de la institución y no para destruirla. Y, por último según muestre o

³⁰¹LOYOLA, *Obras*, p.854

no el profeta humildad y rectitud de corazón sometiendo a su superior. De esta manera, Ignacio educa las almas de los fieles para relegar a cualquier espíritu reformista al lado de los falsos profetas e impostores. Ignacio se cubre las espaldas en los tres frentes de poder: *el poder del liderazgo*, aquel que es capaz de regenerar la sociedad; *el de la interpretación*, que controla los pensamientos, y el de la *credibilidad*, la capacidad que tiene un hombre de convencer a los otros.

Veamos primero el poder del liderazgo. Ignacio preserva el poder del liderazgo dentro la jerarquía eclesiástica, porque argumenta que la garantía de que un hombre no aspire a instaurar un poder humano, sino que mire por el bien de la comunidad, es precisamente que se somete a su superior, renunciando a crear algo nuevo. Los antiguos profetas no pretendían cambiar la estructura de poder de la comunidad política, sino llamar al orden moral. Por eso en la carta Ignacio repetirá una y otra vez que si Onfroy fuera un verdadero profeta, le diría a su superior cómo mejorar la vida en común; pero no dice cuáles son los medios porque en el fondo quiere ser él quien lo haga. Alude de esta manera a la mala intencionalidad de su adversario para ganar la campaña demagógica.

Respecto al poder de la interpretación, la fidelidad al dogma evita el surgimiento de múltiples interpretaciones que producirían la división y escisión de la Iglesia. El dogma pasa a ser la nueva historia de salvación o revelación que da sentido a la Ley. Si los judíos interpretaban la ley de Moisés a través de la historia de salvación de Abraham, la Iglesia interpreta la ley de Jesucristo a través de la Historia de la Iglesia. Todo el que la intérprete fuera de esta memoria histórica, patrimonio de la Iglesia, queda inmediatamente fuera de la salvación. Esta argumentación era verosímil porque establecía una extrapolación o similitud entre el pueblo judío y el pueblo de la gracia. Todo ciudadano judío podía juzgar a los profetas según la revelación, porque la memoria histórica era un patrimonio común. No así pasaba con el pueblo de la gracia, cuyos

ciudadanos, por hallarse dispersos y contaminados por los aires paganos a los que pertenecía, desconocían dicha memoria. La única forma de que no se perdiera esta era escribiéndola y llamándola dogma, para que toda lectura de la Biblia se juzgase desde ésta.

Los reformadores, al interpretar las Sagradas Escrituras, fuera de esta memoria, son condenados de por vida a ser los disidentes de las filas angelicales, para pertenecer al mundo demoniaco, al mundo infernal de aquellos que quieren confundir y desviar del buen camino a las ignorantes almas de los fieles.

Respecto al poder de la *credibilidad*, no basta que un hombre actúe moralmente bien para merecer ser creído, sino que tiene que demostrar humildad, al no condenar a su superior, así como preocupación por el bien común, al no introducir divisiones y discordias en medio de la comunidad.

Ignacio utiliza una estrategia clara para mantener el orden dentro de la Iglesia, y es la de privatizar la gracia, y negar el poder de interpretación a aquellos que carecen de dicha gracia. Con tan grande maestro era difícil que en España anidara la Reforma, pues cualquier reformador se veía como un aspirante a usurpar el poder de la Iglesia, alguien no preocupado por el bien común sino por su propia fama y gloria.

El triunfo de las ideas heterodoxas sobre las ortodoxas en esa antigua Europa cristiana se debió, en gran parte, a que las ideas reformadas conectaron con un antiguo *pathos* y con las pulsiones más fuertes del mismo. Este *pathos* se conformó con la inesperada unión de todas las tradiciones proféticas en un tipo de hombre esperado por todos, que consiguió reactivar el mesianismo. Un mesianismo que logró movilizar y activar a los espíritus más acostumbrados a la servidumbre. Para lograr sintetizar en qué consistía este *pathos* tendríamos que remontarnos a las obras de Maimónides, sobre todo *Guía de Perplejos*, y de

Averroes, sobre todo *Compendio de metafísica*, así como las obras de Avempace; en ellas podemos encontrar a ese profeta medieval que se gesta como una figura judaica helenizada, y que va a formar parte del imaginario psicosocial de toda la premodernidad. El profeta gestado en un caldo de cultivo tan adverso como la época medieval y que reluce en la pre-modernidad, es un hombre capaz de traer la regeneración de un mundo caído y que recoge la fuerza mesiánica de las cuatro grandes tradiciones. El profeta, que subyace en el imaginario psicosocial es un hombre que alcanza la verdad mediante la ascesis y el desarrollo intelectual al modo platónico, y que tiene un deber con la humanidad. Pero este deber no se lo impone su *daimon*, sino que Dios mismo, el Dios judío, el Uno que se muestra, se lo envía. Sin embargo, la elección divina viene precedida por el favor de las fuerzas naturales. Precisamente porque ha sido agraciado por la naturaleza y sus causas, Dios lo prefiere de entre los demás. Sólo este profeta, por la complexión física de la que le han dotado los astros (influencia aristotélica), la educación moral e intelectual (influencia platónica) y la elección divina (influencia judía), estaba en condiciones de implantar un régimen justo y feliz. Podríamos quizás añadir una nueva característica fundamental, pero esta vez de influencia árabe, a saber, el rechazo mostrado por el profeta hacia los placeres corporales como señal de la unión de su intelecto particular con el intelecto agente universal, sin mediación ninguna. Así se hallaba el profeta contemplando la totalidad como si él mismo fuera el Uno, y olvidándose de su individualidad, ya que sólo se preocupaba del bien común. Esta última característica la tenemos desarrollada en las obras filosóficas y políticas de Al-Farabi, como vimos en capítulos anteriores.

Maimónides, en el capítulo 40 de la *Guía de Perplejos*, distingue tres clases de regímenes: los de las leyes convencionales, que han sido instaurados por la sola razón de un soberano; los regímenes de la Ley divina, que son los instaurados por la luz de la razón y la facultad imaginativa de un profeta y los

de los hombres que han usurpado las palabras de los profetas. El primero ordena las relaciones entre los humanos con una cierta sabiduría, pero el segundo, el profético, hace sabios a sus ciudadanos.

Pues bien, de esta tradición profética forma parte Agustín cuando escribe *La Ciudad de Dios*. Esta ciudad corresponde al régimen divino maimonidiano, pues no sólo está regida por leyes divinas, alcanzadas tanto por la razón, (contemplación platónica), como por la elevación del alma o unión con Dios (como sucede en el misticismo árabe). Dicho régimen también hace sabios y buenos a sus habitantes. Los hace sabios porque comulgan con las verdades referentes a Dios, y buenos porque los induce a practicar la virtud (en el sentido aristotélico).

El Calvinismo conectó muy bien con este *pathos* en el que subyacen importantes fuerzas mesiánicas. El profeta reformador, al igual que el ideario profético pre-moderno, debía surgir de entre el pueblo y sin embargo no ser inculto; es decir debía saber leer las escrituras y entenderlas. Sus acciones debían ir dirigidas hacia el bien común. Por otro lado, reconocía la universalidad de la profecía, pues cualquiera podía ser profeta, proviniera de la casta o de la familia que fuese. Además, los reformadores indicaban que al profeta se le reconocería por la fuerza de regeneración que portara consigo. Todo esto casaba muy bien con un *pathos* latente en la comunidad política tardo-medieval. El profeta reformado requería o necesitaba de una comunidad en la que nacer; es decir, sólo podía darse en medio un grupo de individuos que se reúnen alrededor de una misma cultura, o lo que es lo mismo que comparten una misma sabiduría. Esto respondía muy bien a las exigencias del clamor popular que no esperaba la vuelta al orden perdido y la reconstrucción de la autoridad, sino más bien el surgimiento de la Ciudad de Dios agustiniana, donde todos los ciudadanos fueran sabios y virtuosos. Una Ciudad en la que cualquier casa puede engendrar al nuevo profeta porque todas ellas participan de la misma sabiduría.

Calvino relacionó dominación con tradición. Sólo la tradición eclesiástica separaba a los hombres de esa Ciudad de Dios donde se da la verdadera fraternidad. Sólo la tradición eclesiástica niega la posibilidad del conocimiento de la Escritura a los pobres. La relación platónica entre conocimiento y libertad se reactiva en el pensamiento protestante y adquiere otros matices, otros tintes muy diferentes. Para Platón sólo unos pocos tenían acceso al conocimiento por su compleción física y por tanto sólo unos pocos eran realmente libres. Calvino, en cambio, considera que todos tienen acceso al conocimiento porque la gracia ilumina por igual a todos los entendimientos capaces de leer las Escrituras. Calvino, como Moisés, quiere reunir a un pueblo que jamás ha sido libre, porque jamás ha podido leer e interpretar la Escritura por sí mismo. El bastón del nuevo Moisés no puede abrir los mares en dos para que el pueblo pase por medio, pero sí puede abrir las escrituras para que el pueblo las aprenda. Como el pueblo pasó de la esclavitud a la libertad recorriendo la antigua corriente del mar, así el nuevo pueblo debía pasar de la esclavitud a la libertad recorriendo las Antiguas Escrituras. Como jamás otro pueblo más que Israel recorrió el paso del Mar Rojo a pie, así ningún otro pueblo más que el reformado ha recorrido las Escrituras; pues aquel que se consideraba pueblo, la Iglesia de Roma, no lo era, pues andaba dividido y nunca se había sentado en la misma mesa.

3. Moisés según Savonarola

3.1. Savonarola y Calvino: dos reformadores políticos.

Calvino desaba ejercer, no solo el magisterio sobre los entendimientos, no solo el sacerdocio sobre las conciencias, sino también la magistratura sobre las voluntades y la autoridad sobre el Estado. En tal sentido era como una especie de Savonarola, es decir, legislador y predicador a un tiempo de otra gran democracia, pero sin la palabra del mártir florentino, sin la poesía de aquella naturaleza meridional, tan idónea para el sacrificio y el martirio.³⁰²

Emilio Castelar realiza un estudio en *Revolución religiosa* acerca de la relación que guarda el pensamiento de Calvino respecto al pensamiento de Savonarola. Encuentra enormes similitudes no sólo entre ambos pensamientos sino en la forma de proceder o actuación política de ambos reformadores. Castelar señala que tanto Calvino como Savonarola confunden “la moral con el derecho, la autoridad incoercible del pensamiento con la autoridad coercitiva del Estado, los vicios domésticos y particulares con los crímenes públicos”³⁰³, y ambos fundan una teocracia de forma republicana, encargada no solo de gobernar al pueblo, de dirigirlo y disciplinarlo por leyes civiles y políticas, sino también de “moverlo hacia el Dios verdadero y obligarlo a realizar el bien y a cumplir la moral en sus obras privadas y en su existencia particular y doméstica.

“Hasta tal punto Calvino era semejante, al menos en su actuación, a Savonarola, que como éste –dice Castelar- se creía Moisés en la cumbre del Sinaí, no solamente un legislador moral y teológico, sino también un político y civil. En virtud de tal creencia, presenta con fe al consejo de la República un escrito que, bajo la forma de humilde *Memorándum*, guarda la esencia del imperioso código. En este

³⁰² Emilio CASTELAR, *La revolución religiosa: obra filosófico-histórica dividida en cuatro partes: Savonarola, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola*, Ed. profusamente il, Barcelona, Montaner y Simón, 1880-1883, Tomo III, L.IX, cap. VII, Regreso de Calvino a Ginebra, p.331

³⁰³ CASTELAR, *La revolución religiosa*, Tomo III, L.IX, cap. X, Diversas aptitudes de Calvino, p.358-369

Memorandum, Calvino propone principios de religión, preceptos de moral, leyes de organización civil y política. (...) Al calor de tales ideas fundóse allí en Ginebra el gobierno teocrático y republicano que ideara y regulara (...) Todos los dogmas teológicos, todos los cánones disciplinarios, todos los preceptos morales compusieron una constitución semi-religiosa y semi-política sometida, como exigían las instituciones republicanas, al acuerdo y sanción de los cuerpos colegisladores y de los públicos poderes.”³⁰⁴

En Calvino, finalmente, se cumplían todas las pretensiones y deseos frustrados de Savonarola. De forma consecuente dice Castelar:

“La idea de Savonarola, que consistía en regir el mundo prácticamente por los dogmas de una religión abstracta, se cumple (en Ginebra) con menos brillo, con menos entusiasmo, con menos elocuencia, con menos grandeza, con menos inspiraciones que allá en Florencia, pero con mayor madurez y acierto.”³⁰⁵

Las previsiones de Maquiavelo para la política moderna se refutan en Calvino- explica Villacañas en el III congreso sobre la *Reforma española*. El italiano había llamado a Savonarola pobre profeta desarmado³⁰⁶, y argumentará

³⁰⁴ CASTELAR, *La revolución religiosa*, Tomo III, LVIII, cap. X, Diversas aptitudes de Calvino, p. 358-369

³⁰⁵CASTELAR,*La revolución religiosa*, Tomo III, LVIII, cap. X, Diversas aptitudes de Calvino, p. 358-369. Véase también cap. IX, *Calvino como predicador*, p. 356:

«No podéis desconocer la idea, pérdida en las cenizas de una hoguera inmortal, aquella idea del cristianismo político práctico acaricida por San Francisco de Asís y Jerónimo Savonarola, encuentra en él (en Calvino) su verbo y organización».

Esta idea de que Calvino culminó aquello que Savonarola pretendió hacer en Florencia aparece nuevamente en la p. 365, como vemos a continuación:

«Calvino, motor inmóvil de una voluntad semejante a las fuerzas del Universo, logró hacer de aquella ciudad lo que no había podido un genio más hermoso que su genio, Savonarola, hacer de la inquieta Florencia».

³⁰⁶ Velázquez señala que cuando Maquiavelo en el Príncipe –Libro IV- habla del profeta desarmado caracteriza así a Savonarola porque fue un hombre que intentó desempeñar un papel fundamental en la política de Florencia sin optar por el camino de las armas, tan necesario para preservar el orden y la estabilidad de un Estado. Jorge VELÁZQUEZ DELGADO, *Girolamo Savonarola: Ensayos sobre profecía y filosofía en el Renacimiento Italiano*, Ediciones del Lirio, México, 2013, p.13

Pocock señala que cuando Maquiavelo se refiere a Savonarola como “pobre profeta desarmado “ no se estaba refiriendo despectivamente a su predecesor, ni descalificándolo como loco o charlatán, sino tomándole, a él y a su pensamiento, tan seriamente como la época y su prédica exigían. El aire de Florencia era duro con lo apocalíptico y Maquiavelo no pudo permanecer tan insensible a sus efectos como hubiera querido. POCOOCK, *El momento maquiavélico*, p.199

que del cristianismo no podría venir regeneración política alguna.³⁰⁷ Maquiavelo en sus *Discursos* muestra la incapacidad política de una teología que no sirve más que para hacer dóciles y obedientes a los hombres y conducir sus almas hacia la más pura servidumbre.³⁰⁸ Calvino y Ginebra supone la refutación de las tesis de Maquiavelo, el cual ante los ojos de Villacañas olvidó una gran tradición urbana, la de la comunión, la de la comensalidad misma, tradición que reactivó Calvino a través de un nuevo sentido del cristianismo. Castelar resalta la importancia de la comunidad en el pensamiento calvinista, para el cual sólo la acción comunitaria está en condiciones de marcar el camino hacia la renovación política y religiosa:

“Comprendiendo el reformador que una reforma dogmática y política no podía por su doble naturaleza vivir si no era completamente aceptable al pueblo, exigió el concurso de todas las voluntades por la solemne aceptación de todos los ciudadanos. En vano los altos cuerpos colegisladores y ejecutivos prometieron aceptarla en nombre de todo el pueblo; Calvino se aferró a que la aceptación tuviese carácter personal, prometiéndola y jurándola individualmente y en la catedral todos los ciudadanos organizados en grupos y reunidos los diversos grupos a hora de antemano convenidas y señaladas.”³⁰⁹

³⁰⁷ Según Pocok, Maquiavelo veía que el problema de Florencia radicaba en que “la innovación en su más alto grado: la creación de una sociedad justa y estable, se había intentado sólo bajo la protección de los más grandes conceptos del pensamiento cristiano –naturaleza, gracia, profecía y renovación. Y la tentativa había fracasado (sobre todo con el último intento, el de Savonarola) de manera que debía haber sido concebida sobre premisas erradas (...) El mito de Venecia proporcionaba una respuesta posible, más platónica y polibiana que cristiana, pero (a los ojos de Maquiavelo) se necesitaría de *espirts forts* si se quería introducir algún tipo de virtud en el lugar hasta entonces reservado a la gracia.” Ibidem.

³⁰⁸ Maquiavelo, como humanista, consideraba que la religión católica era perjudicial para la buena política. Juan David reflexiona sobre la relación de Maquiavelo con la religión, para el italiano “la religión debía ser un instrumento del Estado y una ideología cohesionadora” y la religión católica no cumplía con ninguna de estas características. “La crítica de los humanistas –según Juan David- no era un ataque a la teología, sino a la escala de valores de las virtudes cristinas. La crítica central a la religión cristiana, entonces, era precisamente que, contrario a la religión pagana, había siempre ensalzado la inacción y la contemplación. Juan David ZULOAGA, *Maquiavelo y la ciencia del poder*, Ediciones Universidad de Granada, Granada, 2013, p. 63

³⁰⁹ CASTELAR, *La revolución religiosa*, Tomo III, LIX, cap. VIII, Obras de organización, p. 340-349

De las filas de los reformadores del cristianismo, en contra de las previsiones de Maquiavelo, surge un nuevo ideal democrático. Renace un nuevo tipo de hombre activo y comprometido con la ley, capaz de hacer valer su voluntad en medio del régimen político. La *voluntad de poder* que emerge de los reformados se consolida como una nueva forma de autoafirmación individual que, no siendo la voluntad romana, tan preciada por Maquiavelo, sin embargo se trata de una voluntad capaz de fundar derecho³¹⁰. Leamos lo que dice Castelar al respecto:

“Los reformadores acaban de proponer una constitución; los consejeros acaban de aceptarla; y los ciudadanos acaban de recibirla y reconocerla. Una teocracia moral, encabezada por un sabio tan conocedor de la teología como de la jurisprudencia, trazaba su ideal en los cielos y su camino en el mundo a regenerada y pura democracia. El sueño entrevisto por Savonarola, el sueño de un Cristianismo republicano y práctico, aquel sueño que parecía consumido en las hogueras de Florencia, realizábase con toda su pureza y toda su verdad en las plazas públicas de Ginebra. Más allí está el germen de la República de Inglaterra, el germen de la democracia religiosa de Escocia, gérmenes, que atravesando en la nave providencial llamada Flor de Mayo, el Océano, depositan en el Nuevo Mundo las raíces de la gran confederación republicana que ha de ser como el bello ideal de la indispensable alianza entre todas las naciones en los pródigos senos de la futura Europa.”³¹¹

Savonarola y Calvino, como muestra Castelar en este escrito, compartían el mismo sueño de renovación política, y ambos querían implantar

³¹⁰ Pocock reflexiona sobre la mayor o menor adecuación del pensamiento romano para fundamentar una política, apoyado en los fundamentos clásicos, tal como pretende Maquiavelo, y el pensamiento cristiano con su fuerza apocalíptica. Y concluye que quizás el lenguaje escatológico era más adecuado en aquel momento para organizar movimientos sociales y políticos en base a crear una república popular. Dice así: “El pensamiento neoplatónico proporcionaba un vocabulario hermético para esa tentativa que, sin embargo, tenía como gran inconveniente el que no se prestaba a la expresión política. El lenguaje de la escatología, por el contrario, describía una serie de circunstancias en las que las comunidades humanas habían adquirido relevancia universal por la intermediación de actos de la gracia divina. Restablecer la ciudadanía podía significar restablecer al hombre en su universalidad. Y si esta restauración no podía efectuarse a través del recurso a la prudencia hermética, quizá pudiera alcanzarse restaurando el *vivere civile* y *zōon politikon*.” J. G. A. POCOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002, p.192

³¹¹ CASTELAR, Tomo III, LIX, cap. VIII, Obras de organización, p. 340-349

una república fundada en el clamor popular.³¹²Más no todo eran semejanzas entre el ferrarés y el reformador ginebrino. Es cierto que ambos partieron de una situación inicial ventajosa, en cuanto contaban con una serie de pulsiones sociales que empujaban a la revolución, así como un imaginario social vinculado a la profecía, que de algún modo facilitaba la recepción de sus mensajes revolucionarios. Sería interesante analizar las razones por las que Calvino obtuvo resultados favorables en Ginebra, mientras Savonarola tan sólo consiguió incendiar Florencia. Quizás estas razones tengan mucho que ver con las diferencias irreconciliables de ambos pensamientos.

3.2. El Moisés de Savonarola frente al Moisés de Calvino.

La tradición profética que impregnaba la sociedad de nuestros reformadores se había unificado en el llamado círculo ficiano, un círculo platónico que consideraba plenamente coincidentes la sabiduría esotérica pitagórico-órfica-platónico-hermenéutico-cabalista aprendida por Marsilio Ficino y Picodella Mirandola, con la exigencia savonaroliana de reforma eclesiástica y humana. Esto nos sitúa en una época donde profecía, religión y política son inseparables. Prueba de ello es que autores como Giovanni Nesi reconocen en Savonarola algo así como un filósofo de la divinidad, el que va implantar la república platónica o la Jerusalén Celeste.³¹³ Las cumplidas profecías de Savonarola anunciaban una pronta llegada de esa tan esperada reforma Italiana.

³¹² “El fraile, con una visión alejada y enfrentada a las ideas de Maquiavelo, concebía la sociedad civil e incluso la república al servicio de la religión, pero su apoyo a la creación de un «Gobierno ampliado», es decir abierto a un número bastante elevado de ciudadano, fue visto favorablemente por Maquiavelo y en los discursos afirma que los escritos de Savonarola «mostraron la doctrina, la prudencia y la virtud de su ánimo». CORRADO VIVANTI, *Maquiavelo. Los tiempos de la política*, p.43

³¹³Miguel Ángel GRANADA, *Cosmología, religión y política en el renacimiento*, Anthropos, editorial del hombre, Barcelona, 1988, p.21

Ya Ficino había demostrado la existencia de profetas reales enviados por Dios a través de los escritos de Platón, y en una carta de 1494, identificaba a Savonarola con el profeta esperado.³¹⁴ Otros personajes del círculo como Paolo Orlandini, Ugolino Verino o Girolamo Benivieni también compartieron ese entusiasmo por el milenarismo savonaroliano,³¹⁵ aunque lo cierto es que al final se retractaron y adoptaron una postura crítica y ofensiva hacia su persona (excepto Benivieni, que murió antes). Todos estos datos que nos proporciona magistralmente Ángel Granada, no hacen más que probar que existía un imaginario psico-social del profeta ligado a una tradición de origen platónico-aristotélico judío, con bastantes influencias árabes, que vivía en las conciencias y que generaba mecanismos de activación social. Cuando hablo de estos mecanismos me refiero a esas fuerzas o pulsiones sociales que generaban movimientos sociales dispuestos a oponerse al poder, y que por tanto, estaban en condiciones de plantear otros futuros deseables. La vinculación de estos mecanismos extraoficiales de movilización social con la magia o la astrología, reducía en cierta medida su efectividad. No era fácil reactivarlos porque no era fácil vincularlos con lo social, ya que eso requería alimentar las pulsiones sociales más elementales con el imaginario mágico.

La figura profética común del imaginario psico-social era continuamente reactivada en el campo intelectual a través de los textos platónicos, aristotélicos, maimonidianos y averroístas, los cuales explicaban ardientemente cómo los

³¹⁴ La carta en la que Ficino reconoce a Savonarola como un profeta enviado por Dios es una carta escrita el 12 de Diciembre de 1494 y dirigida a Giovanni Cavalcanti. Encontramos un comentario a esta carta por Granada en su libro *Cosmología y política en el renacimiento*, ob.cit., p.22. Nuestro estudioso afirmará en la p.17 del mismo libro: «El propio Marsilio Ficino consideró en un principio a Savonarola «profeta elegido por Dios» y no parece haber adoptado una aptitud abiertamente hostil hasta 1497».

³¹⁵ «En líneas generales todo el círculo ficiano se hace savonaroliano de una manera más o menos completa: Giovanni Pico de la Mirandola, Ugolino Verino, Paolo Orlandini, Girolamo Benivieni y sobre todo Giovanni Nesi. Miembros del círculo platónico parecen además haber formado parte de la Academia Marciana, foro de discusión filosófico-religiosa centrado en torno a Savonarola en el mismo convento de San Marco». GRANADA, *Cosmología y política en el renacimiento*, p.17

astros dotaban a determinados seres de una compleción física y psicológica tan perfecta que, al ser subsidiados por una adecuada educación, al modo como señaló Platón, no tardaban en alcanzar la contemplación. A estas personas Dios las elige para comunicarles sus designios, y así están capacitados para ver las cosas futuras. Todas las esperanzas de los florentinos, cansados de la corrupción estatal, se volcaron sobre la aparición de esta figura profética que traería la renovación. Astrólogos, brujos, filósofos, teólogos, todos trabajaban para saber qué día aparecería sobre la tierra un reformador capaz de transformar la oscura Edad Media en un renacimiento definitivo. Era tal la magia que giraba alrededor de tal mensaje profético que el propio Ficino, cuando le niega a Savonarola su apoyo y reconocimiento, explica a través de la astrología la naturaleza de ese poder de persuasión y engaño que poseía Savonarola sobre los florentinos y que había ejercido tiempo atrás sobre su persona. Si antes Ficino decía de Savonarola que había sido inspirado por los astros bajo la elección divina, ahora decía que su influencia astral sucedía bajo elección demoniaca, convirtiéndolo en el anticristo que seducía e infectaba con el veneno de la mentira a todos los que se le acercaban.

El Círculo Ficino pasó de ser un gran defensor de Savonarola a ser uno de sus mayores críticos, y esto probablemente se debe a que la tradición profética a la que respondía Savonarola era sólo y estrictamente cristiana, mientras que la tradición profética del círculo ficino era el resultado de la fusión de elementos clásicos, judíos y árabes. En efecto,

“El platonismo ficino (con excepción de Pico) –explica Granada- asocia la *renovatio* en curso con el ritmo celeste, particularmente con la doctrina de las grandes conjunciones, que de la mano de Albumasar circula en el medievo árabe y latino, y se encuentra también recogida por la astrología y la cultura renacentistas.”³¹⁶

³¹⁶ GRANADA, *Cosmología, religión y política en el renacimiento*, Anthropos, editorial del hombre, p.38.

Esta *renovatio* en curso significaba que al final de la historia todas las tradiciones filosóficas y religiosas, egipcia, caldea, griega, árabe, hebrea y cristiana, confluirían en una sola. Con ello se proclamaba la *paxphilosophica* y la concordia del género humano en un proyecto irenista, universalista y elitista de reforma espiritual.

El profetismo de Savonarola, conforme fue tejiéndose y tomando cuerpo político, apareció como enemigo de esta reforma espiritual, pues sus pretensiones eran totalmente contrarias. Nada quedaba más lejos de esta *renovatio* ficiana que la de implantar una Jerusalén celeste³¹⁷ donde los santos estuvieran llamados a juzgar a los infieles, donde la cólera divina se manifestara en todo su esplendor bajo la túnica del gran juez y discriminador entre fieles e infieles. Esta actuación o puesta en escena savonaroliana dejaba fuera de juego al Dios de la razón platónico o al Dios de la historia universal hebreo y por supuesto al Uno árabe. La reconciliación universal de Savonarola no convocaba a todas las religiones a un mismo banquete, sino que abría una brecha insoportable entre ellas, sentando en el púlpito a los bienaventurados y quemando a los desobedientes. Tan pronto como los Ficianos se dieron cuenta de esto, vieron en Savonarola al más cruento de los demonios. Sólo el anticristo podría haber confundido así el intelecto de tantos sabios. Savonarola debía ser el gran usurpador de la gloria divina.

Maquiavelo definió muy bien en su *Carta a R. Becchi*³¹⁸ el modo de actuación savonaroliano, que le procuró un lugar privilegiado en las conciencias

³¹⁷ Velazquez en su estudio sobre Savonarola señala que la razón fundamental por la que el reformador quería implantar la Nueva Jerusalén es porque realmente creía que la ciudad es el crisol en donde se realiza el ingenio, la destreza y la fantasía humana, en donde se sintetiza la praxis humana y la racionalidad de los seres humanos. Sin ciudad virtuosa, no podía darse la regeneración del hombre caído. Jorge VELÁZQUEZ DELGADO, *Girolamo Savonarola: Ensayos sobre profecía y filosofía en el Renacimiento Italiano*, p.65

³¹⁸ Esta carta fue escrita por Maquiavelo el 9 de Marzo de 1498 al entonces embajador de Florencia en Roma, Ricciardo Becchi, para darle cumplida noticia de los últimos movimientos de Girolamo Savonarola por mantener su proyecto de reforma religiosa y política. Véase Nicolás

de sus contemporáneos: “Savonarola dibujó dos hileras: una que militaba con Dios y que eran él y sus seguidores; la otra que militaba bajo el diablo y que eran sus enemigos”³¹⁹ Este tipo de profecía que divide a la comunidad política en Hijos de Dios e Hijos del Demonio, según su adhesión a una figura carismática, es específicamente cristiana y rompe con la estructura mesiánica clásica-hebrea. El mesianismo judío clásico va vinculado a un mensaje de reconciliación universal, a través de una conversión intelectual (contemplación de la verdad y acercamiento a ella, de origen platónico), moral (cumplimiento de la ley, de origen hebreo) y espiritual (unión mística de origen árabe). Como vemos, dicho mesianismo es incompatible con mesianismo que procede de la tradición romana-helénica, de la que se sirvió el cristianismo más ortodoxo, el cual establece una división o incompatibilidad entre las distintas manifestaciones del espíritu. Cuando el círculo Ficiano comprobó el origen ortodoxo de Savonarola se borró de sus filas.³²⁰

Maquiavelo, en cambio, nunca figuró en las filas savonarolianas, quizá porque nunca simpatizó con la estructura de pensamiento vinculada a la

MAQUIAVELO, *Epistolario privado. Las cartas que nos desvelan el pensamiento y la personalidad de uno de los intelectuales más importantes del Renacimiento*. Edición y traducción de Juan Manuel Forte, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007. En este epistolario se dividen las cartas recopiladas en tres periodos, que corresponden a tres décadas, desde diciembre de 1497 hasta abril de 1527. La presente carta se localiza en la primera etapa *ante res perditas*, que comprende sus años de ejercicio y reflexión como secretario florentino (1498-1512) y que se corresponde con las 19 primeras epístolas, siendo la carta a Becchi la tercera de ellas. Poco después de esta carta, Savonarola, crítico implacable del papado fue detenido, torturado y quemado públicamente en la plaza de la Señoría, el 23 de mayo de 1498.

³¹⁹ GRANADA, *Cosmología, religión y política en el renacimiento*, p.24.

³²⁰ “El mineralismo de Savonarola era, a pesar de todo, obstinadamente ortodoxo y tomista. Aunque hubiera anunciado el inminente advenimiento de una Quinta era de la Iglesia y aun cuando su ruina final terminaría llegado cuando osara condenar al papa tildándolo de anticristo, compartía aquella doctrina de Santo Tomás según la cual la gracia completaba la naturaleza y la anulaba. En el decir de este razonamiento existía una forma de vida consustancial con la naturaleza humana, consistente en la búsqueda de los valores universales y en la asociación y hermandad fraterna.” POCOCK, *El momento maquiavélico*, p.193

profecía.³²¹El siempre vio en Savonarola a un político, y analizó sus actos desde la perspectiva de la ciencia política, juzgándolos como tales. De acuerdo con esto escribe Granada, muy en sintonía con los estudios realizados sobre Maquiavelo, que “la distinción de las escuadras de Dios y del diablo, la mención del tirano y el destino de Florencia, la crítica al Papa, todo eso no es –piensa Maquiavelo– sino un momento de lucha savonaroliana por la conservación del poder y el mantenimiento del consentimiento ciudadano.”³²²

Savonarola, muy al contrario que Calvino, no considera la soberanía desde un Moisés que ha sido superado, un Moisés que ostenta un cargo vinculado a una comunidad; sino que considera la soberanía desde un Moisés representante de Dios en la tierra, tal y como lo consideraba la ortodoxia católica, que ve en él la figura adecuado del Vicario de Dios en un momento en que el Papado no puede representar esta figura. Savonarola no sitúa la ley en relación con un absoluto trascendente, como Calvino, que la situaba frente a la *caritas*, la relativiza y de alguna manera contribuye a su superación. Muy al contrario, la ley de Savonarola constituye ese absoluto al que sólo se le debe obediencia. A lo largo de esta exposición vamos a ver cómo el éxito de Calvino se debe a que éste marcó un camino de renovación a través de la comunidad, mientras que Savonarola confió dicho camino de renovación a su voluntad y a su capacidad de congregar a muchos alrededor de dicha voluntad. La

³²¹ “La actitud de Maquiavelo hacia el fraile dominico se ha visto, generalmente, como decididamente hostil, es más, en el S XIX los dos Personajes fueron confrontados como representantes emblemáticos: uno de perdurar de la Edad Media, otro de la nueva edad del Renacimiento; o como también se dijo, la edad de la fe y de la ciencia. Pero este juicio estaba basado, sobre todo, en la carta que, pocos meses antes de la caída de Savonarola, Maquiavelo escribió a Ricardo Becchi, embajador florentino en Roma, que le había pedido noticias «de las cosas de aquí relativas al fraile» El cuadro que traza Maquiavelo es resueltamente negativo y, al final después de haber ilustrado los sermones pronunciados en la iglesia de San Marcos, concluye: «De modo, según mi parecer, se va acomodando al momento y llevando a la práctica sus mentiras»”. CORRADO VIVANTI, *Maquiavelo. Los tiempos de la política*, Paidós, Barcelona, 2013, pp.42-43

³²² GRANADA, *Cosmología, religión y política*, p. 27.

renovación calvinista implicaba la creación de un tipo de hombre creador y activo, capaz de transformar las estructuras políticas produciendo nuevas instituciones. La renovación del ferrarense, en cambio, implicaba no una transformación del tipo de hombre medieval sino la capacidad de utilizar sus pasiones para cambiar los gobernantes políticos sin cambiar las estructuras políticas. En definitiva, Savonarola se apoyó en pasiones volátiles y el Estado que creó fue tan volátil como dichas pasiones.

El Moisés de Calvino, lo mismo que el Moisés judío es uno más entre el pueblo. El Moisés de Savonarola es el soberano mediante el cual se posibilita la constitución de una comunidad santa, vinculada al poder sobrenatural del que él y sólo él opera como intermediario y vicario. El Moisés de Savonarola pertenece a esa tradición ortodoxa para la cual Moisés era un intermediario entre Dios y el pueblo, una figura que debía ser clausurada por Cristo y por su vicario, el Papa. Esta tradición es caracterizada por judíos y calvinistas como idolátrica, porque invita a rendir culto a hombres en vez de a Dios. Dicha tradición idolátrica no es ajena a Ficino, para el cual Moisés era una especie de filósofo rey, y de lo contrario no hubiera apoyado en un primer momento la labor savonaroliana. Sin embargo, el pensamiento de Ficino se diferencia del de Savonarola en dos aspectos fundamentales. En primer lugar no comparte su mismo Dios, pues el Dios de Ficino es el universal de platónicos y aristotélicos, mientras que el de Savonarola es Jesucristo. Este, como sabemos, es considerado por Ficino como un hombre virtuoso y excepcional, pero está lejos de confundirlo con Dios. Dos, la visión de Ficino y Savonarola sobre Moisés se diferencia en un aspecto fundamental. Aunque para ambos Moisés es semejante al filósofo rey de Platón, sin embargo para Ficino Moisés no es elegido por Dios, no es inspirado por Dios; sino que es un hombre que se ha elegido a sí mismo, y gracias a sus grandes dotes ha descubierto el universo del que forma parte, ha querido unirse a él, escuchar sus secretos, y utilizar el poder de dicho

conocimiento para incidir en el mundo sublunar, el mundo humano, produciendo un mayor bienestar. Es un hombre que es capaz de crear armonía social porque ha comprendido las leyes que producen la armonía cosmológica. Este profeta ficiano no es un enviado divino, sino que es un hombre que utiliza su razón para reproducir la obra del creador. El Moisés del dominico, por el contrario, es un hombre que ha sido elegido para realizar una obra de la que él mismo no es responsable.

La república que sucede al Moisés de Ficino es una república monárquica al estilo platónico, fundada en los saberes de la razón y apoyada sobre presupuestos humanos. Sin embargo, es una república abierta al fenómeno profético, origen de su constitución. La república de Maquiavelo, en cambio, cuyo origen sólo puede hallarse en la imposición del derecho, se cierra al fenómeno profético como posibilidad de renovación política. La república que sucede al Moisés de Savonarola se apoya en lo misterioso y en la profecía, y sin embargo supone un avance respecto a la república medieval en dos aspectos. Primero, rompe con el poder hereditario y exige una renovación moral. Segundo, defiende el establecimiento de un consejo con gran participación, el cual heredaría el poder de unificación de la nación, una vez que esta república se estableciera, como veremos en el siguiente apartado. Aunque esta república de Savonarola, por las razones que analizaremos a continuación no supone una transformación real de las estructuras estatales, ya que nace y muere en un corto periodo, sin que pueda llegar a tener una gran trascendencia en la Historia de Florencia. Al final, la única república que implicó una transformación total y real de las estructuras de la república decadente, fue la que se siguió de la interpretación del Moisés calvinista, ya que fue la única que vinculó el poder directamente con la comunidad.

3.3. Maquiavelo considera loable la manera en la cual Savonarola imita al Moisés bíblico.

Maquiavelo cita un ejemplo (sucedido al poco tiempo de escribir los *Discursi*), de cómo un hombre no poseyendo armas, ni teniendo ningún tipo de autoridad sobre leyes, consigue el aplauso y el seguimiento de una multitud, y desde esa situación privilegiada promueve una revolución social. Este hombre se llama Girolamo Savonarola:

“Al pueblo de Florencia nadie le llamará ignorante ni rudo, y sin embargo fray Girolamo Savonarola lo persuadió de que hablase con Dios. Yo no quiero juzgar si era verdad o no, porque de un hombre de su talla se debe hablar con respecto, pero puedo asegurar que fueron infinitos los que lo creyeron, sin haber visto nada extraordinario que pudiera confirmar su creencia. Porque su vida, su doctrina y el tema de sus sermones bastaban para que se les prestase fe.”³²³

Maquiavelo añade al párrafo citado una invitación a todos aquellos gobernadores que quieren ejercer su función con maestría, para que tengan a bien imitar a Savonarola, pues lo que el dominico ha conseguido no se debe a ninguna fuerza sobrenatural, y por tanto cualquiera que se lo proponga puede conseguirlo:

“Que nadie desespere, pues de conseguir lo que ha sido conseguido por otros, porque los hombres, como dice en el prólogo, nacen, viven y mueren siempre de la misma manera”³²⁴

Pero ¿qué es lo que tiene de meritorio la acción de Savonarola a los ojos de Maquiavelo?³²⁵ Quizás sea que el dominico ha sabido aprender del proceder

³²³ Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2009, p.70.

³²⁴ Maquiavelo, *Discursos*, p.70

³²⁵ Corrado escribe que entre Maquiavelo y Savonarola no todo eran hostilidades y diferencias, pues ambos perseguían una república con un consejo mayor de gran participación ciudadana. La finalidad era la misma, en los recursos y la vía para conseguirlo, sin embargo, diferían: “El fraile, con una visión alejada y enfrentada a las ideas de Maquiavelo, concebía la sociedad civil e incluso la república al servicio de la religión, pero su apoyo a la creación de un «Gobierno ampliado», es decir abierto a un número bastante elevado de ciudadano, fue visto favorablemente por Maquiavelo y en los discursos afirma que los escritos de Savonarola

de Moisés. El florentino en sus *Discorsi* exhorta a los príncipes a que si quieren aprender a desarrollar bien su oficio, que aprendan de Moisés. El florentino tampoco ve en la actuación de Moisés una irrupción de la divinidad, por lo que lo compara en su excelencia con la de Licurgo y Solón:

“Se podrían citar numerosos ejemplos de los dicho, como **Moisés**, Licurgo, Solón y otros fundadores de reinos y repúblicas, los cuales pudieron, atribuyéndose al autoridad, redactar leyes adecuadas al bien común”³²⁶

Es notable que Savonarola, a semejanza de Moisés, utilizó los signos y los milagros como instrumentos para convencer a la multitud de su relación con Dios y de la veracidad de su profecía. Maquiavelo señala que sólo un gran conocedor de la historia de los pueblos puede interpretar los signos de los tiempos, y utilizar esta sabiduría para ganarse la credibilidad de sus prójimos:

“Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre. De modo que, a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias.”³²⁷

Savonarola igual que Moisés, supo darle un uso profético a esa sabiduría o conocimiento de los tiempos y de los humores de los pueblos, o lo que es lo mismo, supo utilizar dicha sabiduría como fuerza mesiánica. Maquiavelo nos proporciona los datos sobre cómo Savonarola utilizó la previsión de lo que iba a pasar en el futuro para garantizar la credibilidad de su profecía:

«mostraron la doctrina, la prudencia y la virtud de su ánimo»”. CORRADO VIVANTI, *Maquiavelo. Los tiempos de la política*, p.43

³²⁶ Maquiavelo, *Discursos*, p.61.

³²⁷ Maquiavelo, *Discursos*, p.134.

“No se produce ningún grave acontecimiento en la ciudad o en una provincia sin que haya sido anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios u otros signos celestes. Y para no salir de casa, todos saben cómo el padre Girolamosavonarola predijo la venida a Italia del rey Carlos VIII de Francia, y cómo además de esto se dijo por toda Toscana que se veían y oían en el aire ejércitos que entablaban batalla encima de Arezo”.³²⁸

Tercero, Savonarola fue capaz de introducir en los corazones de sus conciudadanos fe y esperanza de futuro, en otras palabras, hizo que adquirieran certeza de que es posible frenar aquel inminente Apocalipsis. Sólo así la predicción de un futuro próximo pudo en sus manos transformarse en poder, es decir, en un mecanismo generador de obediencia en medio de las masas. En cuanto a los milagros, dice Maquiavelo:

“Pues éste ha sido el proceder de los sabios, y de aquí nació la autoridad de los milagros que se celebran en las religiones, aunque sean falsos, pues los prudentes los magnifican, vengan de donde venga, y con su autoridad los hacen dignos de crédito para cualquiera”³²⁹

Quizás éstas sean los tres recursos que utilizó acertadamente Savonarola, y que de algún modo Maquiavelo propone como mecanismo eficaz, para que un príncipe virtuoso recree un orden nuevo más justo. De este modo parece acertado decir que Savonarola reemplaza la decadente política florentina por una nueva teocracia cristiana a base de conseguir adeptos, gracias a su elocuencia y sus milagros. Por otro lado, Maquiavelo, como hemos visto anteriormente, también considera loable que Savonarola intentará recerar un espacio público con una mayor participación ciudadana en la política. Tal y como nos cuenta Alberto Jimenez Fraud, la actuación de savonarola se percibía en ese momento como un intento de acabar con la tiranía y de defender las libertades del pueblo de Florencia. De hecho cuando se constituyó el Consejo

³²⁸Maquiavelo, *Discursos*, p.173.

³²⁹ Maquiavelo, *Discursos*, p. 72.

Mayor se construyó una enorme sala para albergarlo, situando en su puerta a David (representando como la joven república había acabado con el gigante tirano) y a Judith (representando los males que les ocurrirían a aquellos que intentarían atentar contra la república del pueblo):

Quedó Savonarola, en cierto modo, como gobernante de la república y por su influencia se modificó la constitución, invistiendo de máxima autoridad a una junta suprema. Para albergar este nuevo gobierno del pueblo, se construyó la enorme Sala de Maggior Consiglio, o Salone dei Cinquecento, por los Quinientos ciudadanos que se reunían para elegir el Consejo de los Ochenta que debía aconsejar a la Señoría. A las puertas del Salón se colocaron las dos estatuas de bronce de Donatello, traídas del palacio de Piero: el David, como emblema de la joven república que había derrotado al gigante de la dictadura, y la Judit, como advertencia del castigo que el Estado infligiría a los que intentaran una restauración de los tiranos: *exemplum salutis publicae civis posuere 1495*, decía la inscripción añadida por estos austeros y teocráticos republicanos.³³⁰

Savonarola maneja magistralmente las pulsiones sociales que emergen de la necesidad de liberación de un pueblo que anda esclavo y sometido a la tiranía política y religiosa. Savonarola aparecía como el libertador después de la expulsión de Pedro, hijo de Lorenzo el Magnífico, que había gobernando tiránicamente Florencia, después de setenta años de gobierno de los Médici. Su figura fue bastante aclamada pues no sólo liberó a los florentinos de la tiranía de Pedro sino que también rompió con las relaciones del papa que estaban de alguna manera ahogando Florencia.³³¹ Para ello vincula el poder absoluto de la

³³⁰ Alberto JIMENEZ FRAUD, *Visita a Maquiavelo*, Trieste, Madrid, 1983, pp.16-17

³³¹ “Cuando Maquiavelo entró en la Cancillería de la República, la vida política florentina atravesaba un periodo de transición agitada. Sólo habían pasado cuatro años desde que Pedro, el hijo de Lorenzo el Magnífico, después de setenta años de poder de los Médici, había sido expulsado en 1494 por su comportamiento «tiránico» y por haber entregado al rey de Francia algunas plazas fuertes, de modo que se había restaurado el Gobierno republicano. Mientras tanto se había impuesto la austera figura del dominico Jerónimo Savonarola, que con su rigorismo religioso y moral parecía encarnar la severidad de la «florentina libertas», reestablecida después de años de larvado régimen señorial.” CORRADO VIVANTI, *Maquiavelo. Los tiempos de la política*, p.42

soberanía con el poder trascendente de un Dios que opera en la historia y que garantiza el éxito de dicho poder absoluto.³³² Podría verse en Savonarola un imitador de Moisés a la hora de conquistar los corazones de los cristianos, ganarse su credibilidad, conseguir que crean que realmente viene de parte de Dios, y utilizar esa fuerza para instaurar una república.³³³ Todo lo expuesto que Savonarola a pesar de ser una figura bastante criticada por Maquiavelo, fuera a veces, en ocasiones incluso alabada, tal y como nos muestra Federico Chabod:

Allí, en Florencia, no ha habido nunca vida política alguna; a la República de Soderini, en la cual también el escritor ha tomado no pequeña parte, se la juzga débil e inepta, porque la burguesía florentina, la materia del Estado, está corrompida al igual que todo el resto de la sociedad italiana. La sarcástica sonrisa de compasión, apenas perceptible, que Maquiavelo no puede contener en los labios y en la mirada cuando habla de Savonarola (un bon homme para él, lo mismo que para Comynnes, pero reemplazando la sinceridad un tanto estupefacta del francés por la maliciosa finura florentina), no precisa comentarios para aclararnos la verdadera impresión que el secretario tiene de esa sociedad en plena caída.³³⁴

Lo cierto es que si Calvino imitando a Pablo se convierte en el nuevo apóstol de la cristiandad, Savonarola pretende ser un nuevo Moisés. La

³³² Donald realiza un estudio de la relación de lo apocalíptico con el humanismo cívico en el pensamiento de Savonarola bastante sutil. Las pláticas de Savonarola eran un ejercicio de hacer coincidir lo escatológico con los regímenes políticos particulares. Su estilo profético que llamaba al arrepentimiento y anunciaba dramáticos acontecimientos con los que Dios debía de preparar la purificación del pueblo. Pero el mérito de Savonarola fue el de hacer confluir profecía y ciudadanía, sus declaraciones apocalípticas con la participación cívica. De alguna manera ayudó al resurgimiento del populo romano, con la exposición de una constitución tripartita basada en el Consiglio Grande. Donald WEINSTEIN, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the renaissance*, Princenton, University Press, 1970, pp.20-23, 150-153.

³³³ Para extraer conclusiones sobre la condición de la ideología republicana en el contexto histórico del reformador a través de los sermones del propio Savonarola, es interesante valorar la edición de Francesco GOGNASSO, *Savonarola: Prediche Italiane ai Fiorentine I*, Noviembre-Diciembre del 1494, La Nuova Italia Editrice, Perugia y Venecia, 1930.

³³⁴ Federico CHABOD, *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p.80

diferencia entre el Moisés judío y Savonarola es que mientras el Moisés judío se vincula a un poder trascendente irrepresentable, Savonarola en cambio le cede una representación muy concreta. La dicha celestial de Savonarola no es desconocida o iconoclasta, no es una dicha que no se puede representar como la tierra prometida judía, o la *caritas* calvinista, que de alguna manera introduce un fenómeno acósmico inexperimentable. Muy al contrario, cuando hablamos de la esperanza savonaroliana, estamos hablando de una dicha y una gloria que puede dibujarse y describirse y cuyo camino es cierto. La vía mediante la cual Savonarola pretende atraer el reino celestial sobre la tierra se define en términos de obediencia a la figura carismática o profética, que en este caso es él mismo. La fórmula que atrae el reino celestial sobre la tierra calvinista, en cambio, es incierta, y no se identifica con un profeta en concreto, sino que es una actividad que se produce por la actuación de individuos que viven en comunidad. La posibilidad de la *renovatio* que anuncia el calvinismo está sujeta a una comunidad que se reúne en torno a una escritura y le da un sentido en el aquí y ahora, capaz de hacer que ese aquí y ahora decaiga. La posibilidad de *renovatio* savonaroliana descansa en la fe que deposita un pueblo en una figura carismática capaz de cambiar la sociedad, si se le dota de un poder superior al que detentan las instituciones establecidas.

Las diferencias que existen entre el Moisés judío y Savonarola podrían ayudarnos a reconstruir la crítica de Maquiavelo a Savonarola. En primer lugar, Girolamo Savonarola establece leyes de acuerdo con el bien común, lo que provoca grandes escándalos en la ciudad, una vez que toma el poder. Por otro lado, la ambición y las ansias de poder cegaron su buen juicio. Esto le hizo cometer abusos y declararse contra ciertas libertades del pueblo.³³⁵ Además, no

³³⁵“En el verano de 1497, Maquiavelo llegó a alienarse en contra del modo de actuar de Savonarola, puesto que éste se había hecho que se violara una ley, que él mismo había apoyado, para impedir que cinco ciudadanos, acusados de conspiración, escaparan de la condena capital. El episodio aparece mencionado en el primer Decenal, la crónica en verso de los acontecimientos

introdujo mecanismos mediante los que el pueblo pudiera defenderse y expresarse, como tampoco vías por donde se pudieran desfogar los humores y las iras de la multitud. No estableció tampoco ningún consejo que velara por las leyes. Ni proveyó a la ciudad de mecanismos que frenaran la ambición de aquellos que tienen cargos sociales importantes y que, por tanto, gozan de cierto privilegio. En definitiva, no tuvo a bien imitar la estructura de la República romana, la cual excede, en muchos casos, en virtud y sabiduría al resto de sistemas políticos. Y esto fue así, bien porque no dispuso de tiempo suficiente, bien porque no supo hacerlo; en todo caso, todas estas causas que hemos enumerado, son las razones por las que jamás será considerado por Maquiavelo como un buen soberano republicano. Lo que no le resta valor a su capacidad de atraerse las masas, en un primer momento, y si hubiera sido más prudente y sabio, podría haber instaurado un orden más pacífico y estable, del que había antes de su irrupción histórica.

Maquiavelo, a través de Savonarola, enseña que si se pretende construir una república que se mantenga estable en el tiempo, no es suficiente utilizar aquellos mecanismos de movilización de las masas que hemos citado. No es tampoco suficiente disponer de un temple carismático. Se necesita mucho más elementos. Si un Soberano quiere instaurar un orden de este tipo, debe aprender de los errores de Savonarola, e imitar la virtud de Moisés, y así según lo que hemos visto: aplicar leyes adecuadas al bien común, establecer mecanismos mediante los que se puedan desfogar los humores y las iras del pueblo, dejar

italianos entre 1494 y 1504 y también es recordado en los Discursos, precisamente como continuación al fragmento en el que se muestra un aprecio general por los escritos del fraile. La transgresión deliberada de una ley, siguiendo intereses partidistas, resultaba repugnante para Maquiavelo, que además no aprobaba el fervor religioso por el que el fraile se sentía inclinado a practicar una política de división entre los ciudadanos. Como explica en la carta a Becchi, Savonarola en su sermón «formó dos bandos, uno que militaba bajo Dios, y este era el suyo y el de sus partidarios, y el otro bajo el diablo, que era el de sus adversarios». CORRADO VIVANTI, *Maquiavelo. Los tiempos de la política*, Paidós, Barcelona, 2013, p.43

vías de escape para la ambición de los ciudadanos, promover sistemas de autocontrol para que ningún individuo o elite social pueda adquirir demasiado poder. Y sobre todo entregarle las llaves de la República al pueblo. Con todo, Maquiavelo introduce un último elemento sin el cual tal empresa sería al final irrealizable, el de la fuerza. Savonarola es un profeta desarmado, por lo que aun sobrándole la astucia no hubiera podido llevar a buen término su propósito de renovar Florencia. Por eso Moisés es un ejemplo perfecto de todo soberano republicano, pues reunía la fuerza y la astucia, dominaba no sólo el pasado histórico y el futuro profético, sino también el presente a través de las armas.

3.4. La reacción de Maquiavelo contra la profecía savonarolina.

La teoría política de Maquiavelo, recogida en los *Discursi* en *Historia de Florencia*, es una reacción clara contra la política profética cristiana. Dicha política es el origen de todos los desastres estatales, ya que es el producto de los falsos profetas, que si en algo se exceden es en la ambición, origen de todo mal. Y entre estos profetas Maquiavelo destaca a Savonarola, en sus «Discursi», como veremos a continuación. No sólo Maquiavelo acusa a Savonarola de ser un “falso profeta”. Esta es una denuncia que recibió nuestro clérigo de distintos sectores de la sociedad italiana, hasta el punto que el propio Savonarola se ve en la tesitura de tener que defenderse de tales acusaciones. Puede verse en una carta que le escribió a un amigo en Florencia a finales de 1495, en la que le reprende por ponerse del lado de sus detractores: “*Pero acaso dirás tú también que este predecir nuestro en torno a las cosas futuras contiene muchas contradicciones y que muchos se mofan de ello*”³³⁶

³³⁶Girolamo SAVONAROLA, *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*, Edición de Francisco Fernández Buey, colección clásicos El Pensamiento, Trad. y notas: Juan Manuel Fuerte, Catarata, 2000, p.121.

Savonarola convence a sus contemporáneos de que la política aristotélica-tomista es la única política posible. Aquella que divide a los conciudadanos en aspirantes a las filas angelicales o en rebeldes disidentes de estas. La pretendida política cree subsanar la maldad del corazón del hombre con la imposición de la ley:

“Siendo el género humano bastante proclive al mal, y máxime cuando vive sin ley y sin temor, fue necesario crear la ley, para que, frenando el atrevimiento de los hombres inclinados al mal, pudieran vivir seguros aquellos que son buenos, y en general porque no existe mal más dañino que un hombre sujeto a ley alguna (...) Puesto que los hombres necesitan vivir en sociedad unos con otros, es necesario, queriendo vivir en paz, que se establezcan leyes por las cuales los criminales sean castigados y los buenos premiados”³³⁷

Savonarola rehúsa llamar *ley natural* a aquella ley que emana de la relación de los hombres entre sí, y en cambio llama *ley natural* a aquella ley que emana de un juicio que para celebrarse necesita un sacrificio. La ley de Savonarola expresa que ese juicio se ha celebrado ya, e irrumpe en la historia como juez entre los hombres, como aquella que redime al ser humano encontrando “culpables”. Sin embargo, expresará Maquiavelo, esto no es cierto, pues todo hombre, antes de portar la armadura política, no es bueno ni malo, sino que se comporta como un hombre natural programado para defenderse de sus enemigos.

El bien y el mal-según Maquiavelo- son dos conceptos que tienen un carácter meramente social, se refieren por un lado a lo bueno y a lo estimable para la comunidad política, a lo que refuerza los lazos sociales de la comunidad política, y por otro, a aquello que desune o quiebra la consistencia estatal. Por todo lo dicho, si de una mentira del príncipe se extraen resultados satisfactorios dicha mentira es buena. Mentir no es una acción en sí misma buena o mala.

³³⁷SAVONAROLA, *Tratado sobre la república de Florencia*, p.56.

No existe paraíso terrenal -para Maquiavelo- más que el bienestar logrado a través de príncipes que saben cómo aliviar la carga social de sus súbditos. No así para Savonarola, que predica la posibilidad de una Nueva Tierra mediante la conversión de los corazones hacia la justicia:

“Es necesario pues poner gran atención de que en la ciudad se viva bien y de que se llene de hombres virtuosos, y en especial que lo sean los ministros de la religión: porque si se expande el culto divino y el buen vivir, se sigue necesariamente que el gobierno se perfecciona.”³³⁸

Savonarola, junto con el resto de profetas, constituye el cáncer de lo político. Para Maquiavelo, Savonarola defiende que los hombres no deben nada al Estado, y que no son las buenas instituciones las que hacen sabios a los hombres, como él cree, sino que es la conversión moral íntima y unipersonal la que hace virtuoso al Estado.

“Porque donde se difunde el buen vivir cristiano, existe gran unión y no puede haber discordia, puesto que todos los motivos de discordia han sido eliminados, a saber: la ambición, la avaricia y la lujuria; y donde existe unión aumenta la fuerza, como se ha visto en el pasado, que pequeños reinos se han hecho grandes gracias a la unión de sus ciudadanos...”³³⁹

Maquiavelo presenta su modernidad política, precisamente, en ese reconocer en las instituciones los mecanismos adecuados y necesarios para encauzar las pasiones del hombre. Las instituciones según el buen ordenamiento republicano, tal y como las propone el italiano, posibilitarían la construcción de conductas o comportamientos beneficiosos para la comunidad más allá de la moral del individuo. Savonarola no supo ver en las pulsiones humanas un bien político, sino más bien un impedimento. El dominico, no cree como Maquiavelo, que un pueblo de diablos pueda llegar a ser un pueblo de virtuosos ciudadanos, si vive bajo un régimen institucional adecuado. Para el ferrarese debía haber una real transformación de la materia o una conversión moral pura del corazón

³³⁸ SAVONAROLA, *Tratado*, p.80.

³³⁹ *Ibidem*.

para que esto se diera; es decir, un pueblo de demonios podría convertirse en buenos ciudadanos en el caso de que dejaran de ser demonios y se convirtieran en ángeles. Savonarola no entendía que la virtud política pudiera emanar como un efecto positivo que ejerce el entorno social sobre el individuo a través de las instituciones. Calvino sí que lo vio, y así, a través de unas instituciones adecuadas, convirtió la naturaleza pecaminosa del hombre en el detonante necesario para que se diera el trabajo más disciplinado en función del crecimiento humano. La conversión del yo savonaroliano supone un sacrificio del propio yo muchos más agresivo que el propuesto por Maquiavelo. El florentino, cuando confiesa que por su patria sufriría toda clase de maltratos, no está asumiendo la violencia que impone Savonarola. Ya que los sacrificios que pudo hacer Sócrates por su patria, o que estaba dispuesto a sufrir el propio Maquiavelo, son sacrificios externos y asumibles para oponerse a la injusticia social. El sacrificio savonaroliano, en cambio, consiste en una sumisión voluntaria total hacia la persona carismática, y por tanto en una suspensión del propio yo. De alguna manera priva al yo de una actuación propia y la sustituye por una acción espiritual, consistente en depositar la fe en otro, afín de que este otro cumpla lo prometido.

La comunión con el otro terrenal –según Maquiavelo– sólo es posible mediante los mecanismos mundanos de la política. En este mundo sólo puede darse la comunión de una forma precaria, revistiendo nuestra naturaleza antisocial con la coraza política (la cual adquirimos tras la socialización, mediante la educación y la religión). Sin embargo, Savonarola se empeña en que es posible redimir al hombre en el aquí y ahora mediante la fe, es decir pregona que la solución está no en cambiar la estructuras sociales y la educación por una más acorde, sino en transformar la materia humana de la ciudad. Maquiavelo solo pensaba en lo adecuado de canalizar los humores para obtener un organismo adecuado, no en cambiar la materia que, en tanto sublunar, no podía

conquistar la perfección con la que soñaba el monje. La diferencia fundamental entonces reside en la dimensión de la gracia, que es un concepto completamente ausente de Maquiavelo, pero que constituye el centro del pensamiento de Savonarola. Por eso este dice:

“Si los ciudadanos se pusieran de acuerdo y se estimaran mutuamente, Dios no dejaría sin premio esta benevolencia, y les concedería un perfecto gobierno y una mayor prosperidad.”³⁴⁰

Savonarola defiende que un Estado corrupto puede regenerarse mediante la conversión moral de los ciudadanos. En este presupuesto basa su carisma profético, y así incita a la revolución religiosa con consecuencias sociales. Este tipo de conversión moral que predica Savonarola sólo es un gancho político para convencer a los ciudadanos de que él es capaz de ofrecerles la justicia perdida. Más en el mismo instante en que los ciudadanos den crédito a sus palabras verán cuán engañosas y gravosas eran.

Podemos encontrar en los escritos savonarolianos unos patrones de comportamiento comunes con el resto de profecías perniciosas. En primer lugar, Savonarola, al igual que el resto de falsos profetas, se proclama públicamente así mismo como un gran profeta (antes de que el pueblo lo reconozca como tal). En segundo lugar, presenta dos caminos, uno de vida, el suyo, y otro de muerte, que es cualquier otra alternativa a la propuesta propia. En tercer lugar, como su profecía viene de parte de Dios, aquel que no le siga se convierte inmediatamente en enemigo de Dios. En cuanto al primer patrón de comportamiento de las profecías perniciosas basta leer el *Tratado sobre la república de Florencia* de nuestro autor, para darnos cuenta como permanentemente recurre a él. Podemos encontrar al menos dos testimonios escritos en los que Savonarola claramente se proclama así mismo profeta. La primera cita sería la siguiente:

³⁴⁰SAVONAROLA, *Tratado*, LIII, p.91.

“Y si bien yo la he experimentado (la iluminación profética) en todos estos modos diferentes (a través del intelecto, imaginación o sentidos exteriores), en todo caso se me ha confirmado de su verdad en virtud de la luz anteriormente mencionada.”³⁴¹

La segunda cita sería la que vamos a exponer a continuación. Savonarola reconoce que las profecías emitidas no han sido producidas por su inteligencia o su imaginación, sino que Dios mismo las ha impreso en él con otra luz distinta:

“A causa de la falta de disposición del pueblo, estas cosas futuras las exponía yo con demostraciones de las Escrituras, con razonamientos y con diversas figuras alegóricas. Después comencé a prodigarme y a dejar ver que a estas cosas futuras yo accedía por otra luz distinta de la sola inteligencia o de las Escrituras.”³⁴²

En segundo lugar, Savonarola predica dos caminos, uno de muerte y otro de vida. El camino de muerte está acompañado de una doble amenaza, una terrenal y otra de ultratumba, y el camino de vida de una doble promesa, referida a los dos estados de la existencia. La amenaza consiste en traer hacia aquí y ahora la venida del Apocalipsis y la destrucción total de la tierra, así como el infierno en el cielo. La promesa es la instauración de un Estado donde brilla la concordia y la paz, así como la dicha celestial.

“La profecía consta de dos partes, una primera en forma de amenaza y una segunda en forma de promesa. Por un lado la anunciación de la venida del apocalipsis y por otro lado la promesa de que si se actúa de una determinada forma se librarán de las llamas del infierno y gustarán del cielo aquí en la tierra y en el mundo venidero”³⁴³

El camino de vida al que se refiere Savonarola es el que conduce o ayuda a la consecución de la república anunciada por su profecía, una república que ha de hacer florecer a Florencia como mucho tiempo atrás no lo ha hecho. El camino de muerte es más sencillo, tan sólo se trata de no hacer nada para que el

³⁴¹ SAVONAROLA, *Tratado*, L. I, p.106.

³⁴² SAVONAROLA, *Tratado*, p.108.

³⁴³ SAVONAROLA, *Tratado*, p.92.

corrupto gobierno no se venga abajo y dejar que siga sembrando el caos y la barbarie:

“Puesto que no han querido ni seguir la luz natural, que demuestra por sí sola que es éste el mejor gobierno para Florencia, ni han querido seguir la luz sobrenatural, de la cual sin embargo han visto señales. Y ya una parte de ellos que no se comportaron rectamente y que nunca aceptaron este gobierno, sufren en el presente las penas del infierno.”³⁴⁴

El tercer gran engaño consiste en hacer creer a los ciudadanos que la república que él propone ha sido creada por Dios de manera que los enemigos de ella, son enemigos de Dios, y a la inversa:

“Sabemos que este gobierno ha sido concedido por Dios debido al amor que tiene por esta ciudad, con el fin de que se alcance la felicidad tanto en este mundo como en el otro.”³⁴⁵

Savonarola como profeta se cree portador tanto de bienes terrenales como espirituales y celestiales, así como de las respectivas maldiciones en los tres estados. En cuanto a los bienes terrenales que les sobrevendrán a aquellos que obedezcan sus palabras escribe lo siguiente:

“Se librarán de la servidumbre del tirano [...]. Vivirán en libertad [...]. Estarán seguros en su ciudad, ocupándose con serenidad y alegría de sus lícitos negocios y del gobierno de sus bienes y haciendas. Y cuando Dios multiplique sus bienes y honores, no temerán que les sean arrebatados [...]. Podrán en fin dedicarse a la virtud y al estudio de la ciencia y otras artes que prefieran.”³⁴⁶

Como vemos, la primera gran promesa que ofrece Savonarola es la liberación del pueblo de manos del tirano, tal y como hizo Moisés. La segunda promesa es la que se refiere a los bienes espirituales, y la define en los términos de la virtud y felicidad espiritual. Y así confiesa que la ciudad se convertirá en un Paraíso en la tierra y podrá imitar la realidad del cielo y vivir en medio de cantos y salmos. En suma, será el lugar que reoqupe las promesas entregadas a

³⁴⁴SAVONAROLA, *Tratado*, p.93.

³⁴⁵SAVONAROLA, *Tratado*, p.99.

³⁴⁶SAVONAROLA, *Tratado*, LIII, p.94.

la Iglesia triunfante, que reunirá en sí la ciudad celestial y la terrenal, donde sus habitantes serán “como ángeles”, educados al mismo tiempo en la moral cristiana y en la cívica. Así que la ciudad futura dispondrá de un gobierno más celeste que terreno, entregando la felicidad prometida al bien, una que será tanto espiritual como terrenal. Savonarola así surgirá de una desesperación producida por la incapacidad de la iglesia de fundar orden, por la transferencia de esa responsabilidad a la república y por la incapacidad de distanciarse de las viejas promesas.³⁴⁷

En cuanto a la tercera promesa, la que se refiere a la vida eterna, Savonarola escribe lo siguiente:

“Siendo, como ya hemos referido, el presente gobierno más obra de Dios que de los hombres, aquellos ciudadanos que, con gran celo y respeto hacia Dios y el bien común, y observando los puntos mencionados, se esforzarán dentro de sus posibilidades a perfeccionarlo, conquistarán felicidad terrena y eterna.”³⁴⁸

Las promesas mesiánicas de la profecía savonaroliana, tal y como hemos visto anteriormente, se producen en los tres estados, el terrenal, el espiritual y el celestial. Las maldiciones proféticas, lo mismo que las promesas, también tienen repercusiones en todas las dimensiones del hombre. Así escribe Savonarola:

“Todos aquellos que siguen al tirano siguen su suerte, sea en las cosas temporales que en las espirituales y eternas, sobretodo pierden su libertad, que está por encima de toda riqueza, ya demás dejan en las manos del tirano todos los bienes, sus honores y sus mujeres. Y puesto que se esfuerzan por complacerle en todo y por parecerse a él en lo que pueden, imitan también sus pecados, por lo que compartirán con él el máximo castigo en el Infierno.”³⁴⁹.

Savonarola, dominando los tres estadios en los que se pueden encontrar sus conciudadanos, aspira a ser el soberano de sus corazones. La conversión de la profecía savonaroliana no se efectúa, como la profecía calvinista, de una

³⁴⁷ SAVONAROLA, *Tratado*, p.95.

³⁴⁸ SAVONAROLA, *Tratado*, p. 94.

³⁴⁹ SAVONAROLA, *Tratado*, LIII, p.96.

manera personal del hombre con Dios. De ser así, Savonarola no podría crear una comunidad política homogénea (ya que hay tantas y diversas tipos de relaciones con la divinidad como hombres). Muy al contrario, el cumplimiento de la profecía savonaroliana exige una conversión del corazón de cada hombre hacia su figura carismática. Esto significa que Dios sólo puede actuar en el campo político si y sólo si depositan en él una fe casi ciega, y lo siguen como el pueblo judío siguió a Moisés:

“Quiera Dios que no pase como con el pueblo hebreo, que fue liberado de la esclavitud egipcia y le fue concedida una Tierra de Promisión a la que habían de acceder en poco tiempo. Pero su incredulidad y las numerosas murmuraciones poniendo en duda los beneficios de Dios, les ocasionó el permanecer en el desierto cuarenta años, hasta que perecieron todos los murmuradores e incrédulos....³⁵⁰

Savonarola, a diferencia de Calvino, no predica una conversión moral hacia el ideal perfecto de justicia, aunque se sirve de tal ideal para levantar los ánimos,³⁵¹ sino que predica una adhesión total de las voluntades de los ciudadanos a su persona. Se trata de que la unión de la comunidad con él origine un ritual sagrado de comunión con la divinidad. La prueba de ello es que no invita a poner en práctica la sabiduría que Dios legó a la humanidad, sino a realizar los mandatos divinos transmitidos por su boca profética, los cuales imponen un sistema político presente concreto:

“Igualmente, prediqué públicamente, y re

afirmo nuevamente por divina inspiración, que cualquier ciudadano florentino, de dentro o de fuera, que intente usurpar el poder de esta ciudad o violentar el novísimo régimen, a éste Dios le

³⁵⁰ SAVONAROLA, *Tratado*, p, 126.

³⁵¹ “La justicia purga la ciudad de criminales y les hace vivir en el temor, mientras que los honrados y justos prevalecen porque son de buen grado elegidos para ocupar los cargos públicos por quienes aman la justicia. Y a su vez éstos son iluminados por Dios en la creación de las leyes, lo que redundo en gran beneficio de la ciudad, que se colma de virtud. Porque la justicia se premia con la virtud y con el incremento de los hombres honestos que espontáneamente se concentran allí donde reina la justicia.” SAVONAROLA, *Tratado*, p.92.

castigará gravemente con toda su casa y con todos sus seguidores, y finalmente hará que terminen todos mal.”³⁵²

Las bienaventuranzas, desde el púlpito del profeta³⁵³, se convierten en promesas alcanzables para aquellos que acojan el gobierno propuesto. Así, Dios, mediante el gobierno republicano savonaroliano les otorga el perdón a los malvados y ruines que pervertían el Estado anterior, les regala una patria y honor que no se merecen, les procura la libertad a todos los ciudadanos, los libera de sus enemigos y del Apocalipsis. Podemos apreciar que todas las bienaventuranzas derivadas de la profecía se disponen a cumplirse de manera terrenal. El propio Estado –a manos de Savonarola- se convierte en Dios mismo, como antes la Iglesia había asumida esa cualidad, repartiendo sus dones y sus gracias de forma equitativa. Todos deben agradecer al nuevo Estado la situación privilegiada en la que se hallan, tal y como veremos a continuación: Deben estar agradecidos los que apoyaban el gobierno anterior, porque a pesar de haber obstaculizado la emergencia de la república, gozan de todos sus bienes y no se les ha castigado con la muerte. Y mucho más deben estar agradecidos los que vivían oprimidos bajo el anterior y tiránico gobierno, por su pronta y fructífera liberación. En suma, todos los que se lamentan de este gobierno traído por Savonarola son muy ingratos a Dios y a su herramienta providencial. Tantos los afines al gobierno anterior, como los exiliados, o los que en ella vivían humillados y marginados, carentes de toda dignidad, como los que han propiciado la transformación de la ciudad, todos deben estar agradecidos. Así que en cierto modo, la comunidad de Savonarola también es inclusiva y

³⁵² SAVONAROLA, *Tratado*, p.112

³⁵³Según expone Savonarola en su *“Compendio de Revelaciones”*, Parte II, profeta es “propiamente dicho, aquel que ve las cosas distantes de la cognición natural de las criaturas, aunque también perciba mediante la luz de la profecía muchas cosas que en realidad no están lejanas a la cognición humana, porque la luz se puede extender a todas las cosas, tanto humanas como divinas”. Girolamo SAVONAROLA, *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*, Edición de Francisco Fernández Buey, colección clásicos El Pensamiento, Trad. y notas: Juan Manuel Fuerte, Catarata, 2000, Parte II: *Compendio de revelaciones* (extracto), p. *Tratado*, p.103

pretende superar la política de facciones endémica en la ciudad del Renacimiento.³⁵⁴

Pero no por eso es menos dogmática. Savonarola advierte que la profecía que dirige contra los florentinos es unívocamente *condicionada*³⁵⁵, en el sentido de que se estructura alrededor de un «sí y sólo sí». A los florentinos les sobrevendrá infinitos males «sí y sólo sí» no apoyan la república establecida por Dios. Savonarola emite otro tipo de profecía para aquel hombre, que durante el tiempo de la fundación de la república divina, ose detener la obra de Dios, erigiéndose tirano. Savonarola llama a esta profecía *absoluta*,³⁵⁶ a la profecía que profiere contra el tirano. La diferencia entre ambas profecías es que la emitida sobre el tirano no se basa en la estructura del «sí y sólo sí», sino que se presenta como necesidad absoluta; es decir al tirano le sobrevendrá *inexorablemente* una serie de sufrimientos en los tres estados, terreno, espiritual³⁵⁷ y eterno³⁵⁸:

“Quien elige convertirse en tirano es infeliz ya en este mundo debido a los pesares terrenales. Por lo que se refiere a los bienes materiales, por ejemplo, no puede disfrutarlos debido a las muchas aflicciones [...] y además por los grandes gastos que debe hacer para mantenerse en el Poder. Queriendo tener a todos sometidos, vive él cautivo de todos, puesto que necesita servir a todos para comprar su

³⁵⁴ SAVONAROLA, *Tratado*, Parte III, *Carta a un amigo*, Florencia (finales) de 1495, p.124.

³⁵⁵ “Dios conoce las cosas futuras en cuanto que ellas mismas proceden del orden de sus causas (...) A tal condición se le llama profecía condicionada por conminación o promisión: puesto que es necesario entender que estas cosas anunciadas vendrán a ser solamente si no varía el orden de las causas, de las cuales rigurosamente dependen.” SAVONAROLA, *Tratado*, Compendio de Revelaciones, pp.110-111.

³⁵⁶ “Dios conoce las cosas futuras en cuanto que están presentes ante su eternidad (...) Esta cognición se dice profecía de presciencia o de lo predestinado.” SAVONAROLA, *Tratado*, compendio de revelaciones, p.110.

³⁵⁷ “Padece además de infelicidad espiritual, porque se halla privado de la gracia y su persona está totalmente ausente en el pensamiento de Dios, ya demás porque vive circuncidado de pecados y de hombres pervertidos, que secundan sus acciones y le empujan a cometer continuos y nuevos errores (...)”. SAVONAROLA, *Tratado*, LIII, p. 97.

³⁵⁸ “Es obvio que el tirano sufrirá también la infelicidad eterna, porque es incorregible; ya sea por el número de pecados que ha cometido, a los cuales se ha habituado de tal modo que le resultaría muy difícil dejarlos; sea porque tendría que restituir tantos bienes usurpados y remediar tantos daños hechos, que habría de quedarse en camisa, y todo el mundo entenderá cuanto deba ser difícil esto para quien se ha acostumbrado a vivir con tanta soberbia y entre tanto lujo.” SAVONAROLA, *Tratado*, LIII, pp.97-98.

benevolencia. Por otro lado, el tirano vive privado de la amistad [...]. [Además] se haya privado de la verdadera gloria y honor por el odio y el resentimiento que su persona suscita ante los hombres. No es capaz tampoco de encontrar consuelo alguno sin sombra de tristeza, porque se aflige continuamente pensando en sus enemigos..."³⁵⁹

La maldición anunciada por la profecía savonaroliana no sólo caerá sobre la cabeza del tirano sino también sobre todos aquellos que lo apoyen. Todos seguirán su suerte, en los tres estados, que ahora muestran ya una sorprendente cercanía que Lutero va a compartir. Sobretudo, quienes apoyen a los tiranos, ante todo perderán su libertad, y todo lo que tienen. La mimesis de tirano, como la forma habitual de tener confiado, implica seguir sus pecados, y con ellos la propia condenación.³⁶⁰

La república divina que profetiza Savonarola debe organizarse de tal manera que ninguna persona particular detente el poder de repartir los honores y los cargos públicos, con el fin de evitar la tiranía que está siempre amenazando la paz y la concordia entre los ciudadanos. Por eso asume Savonarola que es preciso que la ciudad administre de cierta forma común cargos y honores. De otra manera, la tiranía se hará inevitable. Esta es la clave de que la ciudad de Savonarola tenga una dimensión igualitaria y potencialmente democrática.

“Es necesario, por tanto disponer las cosas de tal manera que los cargos y honores públicos se repartan entre todo el pueblo, de modo que ningún ciudadano tenga que recelar de los demás, y que cada uno se considere igual al otro y que nadie pueda enseñorear sobre el resto.”³⁶¹

Con el fin de velar porque los repartos de los cargos sean iguales –señala el dominico- sería conveniente que el reparto lo ejecutara el mismo pueblo. Como todo el pueblo no puede reunirse para expresar su voluntad, es necesario encargárselo a un consejo con gran participación. Este consejo se llamará Consejo Grande porque participarán una gran cantidad de ciudadanos, afín de

³⁵⁹SAVONAROLA, *Tratado sobre la república de Florencia*, LIII, p.97.

³⁶⁰SAVONAROLA, *Tratado*, p.98

³⁶¹SAVONAROLA, *Tratado*, p.98

que sea más difícil que se pervierta. El argumento decisivo es que si estos ciudadanos fueran pocos, se les podría corromper por vía de los amigos, los parientes o el dinero³⁶²Por lo demás, la participación en el consejo –según Savonarola- deberá prohibirse a aquellos que puedan representar alguna clase de peligro para la república, y además deberán imponerse leyes que impidan que el consejo republicano degenerare en tiranía. Las leyes encargadas de velar por la igualdad ciudadana deberán hacerse respetar con gran dureza³⁶³. En ningún caso debe posibilitarse o facilitarse el camino hacia la tiranía. La aspiración de Savonarola es que este Consejo Grande sea el único señor de la ciudad³⁶⁴. Justo por eso es muy necesario impedir que se pueda convertir en el lugar de la tiranía.

“Hay que evitar que la mayoría del Consejo caiga en manos de malos hombres: porque en breve el Consejo se arruinaría y transformaría en el tirano de la ciudad.”³⁶⁵.

El problema de la corrupción del Estado no lo aborda Savonarola como lo hace Maquiavelo, para el cual es el resultado de un sistema institucional deficitario; sino que lo aborda como si se tratara de un problema moral. Si los ciudadanos pasan necesidad y sufren toda clase de injusticias no es porque vivan en un Estado mal formado sino porque se han apartado de la ley de Dios. De esta manera Savonarola se desentiende de todo mal que pudiera derivarse de la nueva república. En el fondo Savonarola parece querer decir: si la república divina no subsana la corrupción presente, no será porque esté mal formada sino porque los ciudadanos poseen un corazón perverso. Al modo de ver de Savonarola, el problema de Florencia es que los buenos hombres han dejado que los malos hombres florezcan. Quizá estamos ante la primera manifestación del Terror moderno que volverá a florecen en los tiempos de la Revolución

³⁶²SAVONAROLA, *Tratado*, p.97

³⁶³ “Que se castigue a quien sea sorprendido infringiendo la ley.” SAVONAROLA, *Tratado*, pp.87-88.

³⁶⁴ SAVONAROLA, *Tratado*, pp. 87-88.

³⁶⁵ SAVONAROLA, *Tratado*, pp.87-88.

Francesa, en la medida en que el Estado tiene también la competencia de la conciencia moral. “Si Florencia hubiese hecho justicia y se hubiera purgado de los malos hombres, no hubieran llegado las tribulaciones presentes; es más, ya estaría prosperando...”³⁶⁶, dice nuestro autor. Así como añade el argumento de que en esa purga moral está implicada la salud general de la república:

“Si no se corrigen, no sólo los malvados sufrirán las tribulaciones, sino que también los buenos, porque les falta el valor para castigar a quien lo merece”³⁶⁷

El anuncio de la nueva república debe servir para que aquellos que han estado permitiendo que los malos acampen a sus anchas, se organicen y defiendan al nuevo Consejo, de donde tiene que emanar la república tan esperada. El Consejo debe ser la organización de aquellos que representan a los buenos y virtuosos, los cuales habiendo sufrido los golpes de un régimen perverso, no quieren más que hacer brillar la justicia y la equidad:

“Se conocen con evidencia quienes intentan arruinar el Consejo y que a este fin se han conjurado con muchos otros. Lo cual es crimen *lesamaiestatis* y contra lo ordenado por Dios. Y sin embargo, nadie se atreve a decir cosa alguna; es más, muchos simulan no tener noticia de estas cosas y consideran un mal el enterarse de ellas, por miedo a tener que juzgarlas. Pero hasta los buenos ciudadanos parecen extraviados en esta negligencia; y no serán verdaderamente buenos si no hay en ellos celo de justicia.”³⁶⁸

Savonarola pretende regenerar el Estado de Florencia sin romper con la dinámica socio-política medieval: espulgar los males de la sociedad mediante el sacrificio del culpable. La función de la ley en Savonarola es también la de juez castigador. Hay cuatro mandamientos –según Savonarola– que los ciudadanos tienen que respetar si quieren ver al Estado florecer: temor de Dios³⁶⁹, amor al

³⁶⁶SAVONAROLA, *Tratado*, Parte III: Carta a un amigo, p.126

³⁶⁷ SAVONAROLA, *Tratado*, Parte III: Carta a un amigo, p.127.

³⁶⁸ SAVONAROLA, *Tratado*, Parte III: Carta a un amigo, p.126.

³⁶⁹ “Si los ciudadanos temiesen a Dios y acatasen sus mandamientos, sin duda serían guiados para lograr la perfección de este gobierno y Él los iluminaría en todo lo que ellos se propusieran hacer.” SAVONAROLA, *Tratado sobre la república de Florencia*, LIII, p.91.

bien común³⁷⁰, que aquellos que antes eran enemigos de dicho Estado se respeten y perdonen³⁷¹, y practicar la justicia.³⁷² Y aquí desarrollamos un elemento novedoso que introduce Savonarola en la política. El elemento de la fe. La posibilidad de regeneración política de un Estado pasa porque sus ciudadanos tengan fe en que dicho Estado es obra del Altísimo: “Todo florentino que quiere ser un buen ciudadano y echar una mano a su ciudad (cosa a la que cualquiera debería aspirar), ha de creer en primer lugar que este Consejo y este gobierno republicano han sido actuados por Dios en Florencia.”³⁷³ Este temor producido por la amenaza del omnipotente y el omnisciente, genera un tipo de individuo que vive un tanto despreocupado por lo social, y muy preocupado por lo que puede pensar de él lo absoluto. Savonarola condena por tanto el disimulo maquiaveliano: si aparentas ser justo, pero no lo eres, sufrirás no sólo tribulaciones terrenales sino también la condenación eterna. La caída social de un “hombre concreto” no es marcada por las fuerzas sociales dispuestas a juzgarle según su apariencia, la única dimensión de la persona a la que se tiene humanamente acceso; dicha caída social va ir marcada por el propio Dios que hunde y enaltece públicamente a

³⁷⁰ “Sería necesario que amasen el bien común de la ciudad y que, cuando asuman un cargo en las magistraturas o en otras funciones públicas, dejasen a un lado todas sus propiedades y todos los intereses relacionados con parientes y amigos, y que dedicasen toda su atención al bien común, porque esta disposición iluminará en primer lugar su intelecto, y porque despojado su juicio de sus intereses particulares, no se ofuscará.” *Ibíd*em

50. “Los romanos acumularon tantos dominios: porque estos amaban el bien común de su ciudad, y así Dios, queriendo premiar su buena disposición, les recompensó con bienes temporales de acuerdo con sus obras (...)” *Ibíd*em.

“Si los ciudadanos se pusieran de acuerdo y se estimaran mutuamente, Dios no dejaría sin premio esta benevolencia, y les concedería un perfecto gobierno y una mayor prosperidad.” SAVONAROLA, *Tratado*, LIII, p.92.

³⁷² La justicia purga la ciudad de criminales y les hace vivir en el temor, mientras que los honrados y justos prevalecen porque son de buen grado elegidos para ocupar los cargos públicos por quienes aman la justicia. Y a su vez éstos son iluminados por Dios en la creación de las leyes, lo que redundo en gran beneficio de la ciudad, que se colma de virtud. Porque la justicia se premia con la virtud y con el incremento de los hombres honestos que espontáneamente se concentran allí donde reina la justicia.” *Ibíd*em

³⁷³ SAVONAROLA, *Tratado*, L.I, p.89. Cf. “Si la ciudad de Florencia va de mal en peor, la causa no es por defecto de las promesas hechas, sino porque existe un defecto de fe y justicia.” SAVONAROLA, *Tratado*, p.125.

una persona según su juicio. El nuevo tribunal no se compone de una serie de hombres, sino de un solo hombre descomunal ante el cual ningún hombre tiene posibilidad de defensa alguna. Savonarola amenaza a los florentinos con que si permanecen incrédulos a su palabra Dios los castigará, como castigó la incredulidad del pueblo hebreo durante cuarenta años por el desierto:

“Quiera Dios que no pase como con el pueblo hebreo, que fue liberado de la esclavitud egipcia y le fue concedida una Tierra de Promisión a la que habían de acceder en poco tiempo. Pero su incredulidad y las numerosas murmuraciones poniendo en duda los beneficios de Dios, les ocasionó el permanecer en el desierto cuarenta años, hasta que perecieron todos los murmuradores e incrédulos.... Si Florencia hubiese hecho justicia y se hubiera purgado de los malos hombres, no hubieran llegado las tribulaciones presentes; es más, ya estaría prosperando...”³⁷⁴

El resultado es obvio. Si la filosofía política clásica se funda en un sacrificio, el de las fuerzas individuales, el de la vida personal en pos a la vida social; la filosofía política medieval, y la de Savonarola en concreto, se funda en el sacrificio social en pos del individual, para estos teóricos políticos el hombre primeramente está sólo ante Dios, y es un individuo arrojado a un mundo hostil, ante el cual no se puede doblegar, pues sólo debe servir la verdadero soberano del universo. Si para la filosofía clásica, el hombre es primeramente un animal político, dirá Aristóteles, es antes un ser social que un individuo aislado, y por tanto sólo el triunfo de la ley y el derecho estatal ordena las pasiones y pulsiones del individuo, la política de Savonarola hace culpables a todos. La culpabilidad no es un fenómeno meramente social, sino que también tiene que ver con la soledad. La filosofía política clásica al perfilarse como respuesta ante un hecho social proponía leyes ante la cuales el hombre quedaba obligado consigo mismo y con los demás; sin embargo, la filosofía de Savonarola se gesta en la soledad del hombre de fe, un hombre que se debe a un Dios omnipotente que puede ver

³⁷⁴SAVONAROLA, *Tratado sobre la república de Florencia*, p.126

sus pensamientos más profundos. El hombre conociendo las torpezas de su corazón y cuan desordenadas son sus pasiones se da cuenta de que no basta con aparentar ser bueno en el medio social sino que tiene que serlo, ante este imperativo aparece la angustia y la culpa. La represión que experimenta el hombre medieval de parte de la ley es, por tanto, mayor que la que se estilaba en el mundo clásico. Sabiendo que Dios ve su interior, no permite ni siquiera que vivan en su interior las desordenadas pasiones, hay que reprimirlas hasta que abandonen toda dimensión consciente. Aparece así un subconsciente que necesita expresarse por medios de sueños de liberación. La patología propia de la sociedad savonaroliana es la necesidad de la fantasía social. Es una sociedad que necesita regenerarse mediante formas proféticas puramente imaginativas que sepan canalizar la exuberante creatividad. El ser social deja de ser puramente racional como el antiguo, y pasa a convertirse en lo puramente emocional o pasional.

Maquiavelo condena este nuevo sacrificio, el de las pasiones humanas, en pos de una sociedad ordenada y pacífica. Las pasiones humanas no son un impedimento para lo social siempre y cuando se revistan de la coraza política, canalizando la ambición (madre de todas las pasiones) por las vías de la legalidad y generando las instituciones adecuadas para que por ellas circulen los humores. El hombre puede servir a los demás en el intento mismo de servirse así mismo. La sociedad a la que se dirige Maquiavelo es una sociedad que no sucumbe al temor divino. Una sociedad que no puede ser sometida a formas de dominación creadas a partir del sentimiento de la culpabilidad, y por tanto que no está en condiciones de entender el fenómeno profético. Maquiavelo quería conectar con ese nuevo tipo de hombre que se estaba gestando, pero que aún no estaba acabado. La recepción de los *Discorsi* de Maquiavelo y del *Príncipe* fue más lenta, porque el imaginario social que subyacía a la sociedad florentina estaba muy ligado a la profecía, y la renovación política se esperaba que viniese

de manos de una especie de mesianismo político. Maquiavelo no ignoraba que la lucha de poder que se desarrollaba en Florencia no sólo debía decidir la marcha política sino el tipo de hombre que se iba a imponer. Por eso, Maquiavelo invita a los príncipes a imitar al propio Savonarola, porque es la única manera de cobrar protagonismo en los sucesos de la política, pero no por eso abandona la empresa de desenmascarar la profecía, la cual no es más que un instrumento ideado para generar poder.

A estas alturas del discurso vemos que la teoría política de Maquiavelo y Savonarola se oponen frontalmente. Savonarola juega a ser un profeta rey al modo de Moisés, e intenta así implantar un nuevo régimen basado en la relación del pueblo florentino con Dios, sostenida por su figura carismática. En este sentido, Maquiavelo considera peligrosa su empresa e intenta desmontar los engaños que llevan a un pueblo a creer en dicha organización. Maquiavelo así reconoce que es necesario que una República posea sus propios mecanismos de regeneración. Sin embargo no considera que dentro de estos elementos posibles de regeneración política esté la profecía:

“Es el poder en una república e infundirle una forma indigna, encontrar ya la materia corrompida por el tiempo, y que haya sido conducida al desorden poco a poco, de generación en generación, como sucederá necesariamente a no ser que, como dijimos antes, haya sido renovada a menudo y retraída a sus principios con los buenos ejemplos y las buenas leyes”³⁷⁵

El proceso de regeneración de un Estado, Maquiavelo lo llama “reducción al principio.” Un Estado efectúa dicha *reducción al principio*³⁷⁶ cuando establece un camino de retorno a su origen constitucional, es decir, cuando

³⁷⁵MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p.348.

³⁷⁶“Y hablando de cuerpos mixtos como las repúblicas o las sectas, digo que son salutíferas aquellas alteraciones que *las reconducen a sus principios*. Y por eso están mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar”. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p. 305.

vuelve al estado en el que se hallaba antes de corromperse. Según Maquiavelo existen dos vías de retorno, una a través de las circunstancias extrínsecas e imprevistas, por ejemplo cuando una república ve cómo inesperadamente se viene abajo, los ciudadanos recapacitan y se dan cuenta de que es necesario emplear nuevas medidas para renovar el sistema en decadencia³⁷⁷. La otra vía, en cambio se produce a través de circunstancias intrínsecas. Éstas pueden provenir de “una ley que pida cuentas a menudo a todos los hombres que viven en aquel cuerpo, o de un hombre virtuoso, surgido entre ellos, que con sus ejemplos y sus buenas acciones cause el mismo efecto que la ley.”³⁷⁸ Sin embargo, Maquiavelo se decanta por la segunda vía. Es bueno y necesario para una república no depender de acontecimientos extrínsecos para renovarse sino que sean los buenos ordenamientos o los buenos hombres los que procuren la renovación de la república.³⁷⁹ Según Maquiavelo, los ordenamientos de una ciudad aunque sean justos necesitan ser vivificados por la virtud de algún ciudadano, que valientemente se decida a ponerlos en práctica contra aquellos que los transgreden.³⁸⁰ Una república que carece no sólo de buena costumbre sino también de ley, es posible regenerarla a través de hombres virtuosos: “pues la virtud de algunos hombres excepcionales tiene tanto prestigio y es un ejemplo tan eficaz que los hombres buenos desean imitarlos y los malos se avergüenzan de llevar una vida tan contraria a la suya.”³⁸¹ Aquí por tanto tendríamos el fondo de las diferencias entre Maquiavelo y Savonarola: en el concepto de virtud, que para el primero es específicamente política, mientras que para el segundo es

³⁷⁷“Vemos que fue preciso que Roma fuese tomada por los galos para que desearan que renaciera, y que, renaciendo, adquiriese nueva vida y nueva virtud, y recuperase la observancia de la religión y la justicia, que comenzaba a flaquear.” MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p.306.

³⁷⁸ MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p.307.

³⁷⁹“No hay cosa más necesaria para la vida en comunidad, sea secta, reino o república, que *devolverle la reputación que tenía en sus orígenes*, y procurar que sean los buenos ordenamientos o los hombres buenos los que cumplan esa función, en vez de una fuerza extrínseca.” MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p.310.

³⁸⁰ MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p.307.

³⁸¹ MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p.308.

sobre todo moral y religiosa.³⁸²Esta diferencia sin duda afecta a la comprensión de Moisés, quien para el primero podría ser un portador de virtud natural, mientras que para el segundo sólo podía ser el elegido por la gracia de Dios.

No debemos olvidar, sin embargo, que para Maquiavelo, esta medida de renovación estatal a través de un hombre excepcional sólo tiene poder sobre los individuos, en la medida que el Estado ha sido fundado mediante el común consenso de la universalidad. Si ha sido levantado sobre la sangre de muchos, es difícil regenerarlo, porque volverse a sus principios en este caso significa permanecer en la impunidad del delito.³⁸³

Maquiavelo en vez de un profeta, propone la figura de un ciudadano ejemplar o modélico capaz de avergonzar al adversario. Este hombre es el que está capacitado para reducir el Estado a su principio porque actualiza esa ley hallada solo en las cuartillas amarillentas del senado, y las trae a la memoria vivida de los ciudadanos, al modo como Moisés enseñó las tablas de la Ley a su infiel pueblo y las tiró sobre sus cabezas.

Los profetas –para Maquiavelo– sólo pueden persuadir a una sociedad que se ha constituido no mediante cuerpos acorazados socialmente, sino mediante una represión total, la cual hace explosionar la imaginación. Sólo una

³⁸² “La fortuna y la virtud son dos categorías centrales en el pensamiento de Maquiavelo. La fortuna es una “fuerza” exterior a los hombres que busca cambiar su destino, una fuerza que nos encumbra hoy y nos vuelve al abismo del mañana. La virtud, por su parte, se podría entender como aquella cualidad, capacidad o aquel hábito –que tiene el príncipe– que se alimenta de la prudencia y que le permite enfrentarse a la fortuna para preservar su Estado. Juan David ZULOAGA, *Maquiavelo y la ciencia del poder*, p.41.

Véase también la definición que nos brinda Antonio Hermosa sobre la virtü en Maquiavelo. Antonio HERMOSA ANDUJAR, *Del absolutismo a la democracia: génesis y desarrollo de la teoría moderna del Estado*, Revista de Estudios políticos (Nueva Epoca) N°68, Abril-Junio 1990, p.186-187.

³⁸³“Esto depende de si el estado que se sustituye nació con violencia o no, porque cuando nace con violencia, lo hará con daño de muchos, y es necesario que luego, cuando se derrumbe, los ofendidos quieran vengarse, y este deseo de venganza hace brotar la sangre y la muerte de los hombres. Pero si aquel Estado provino del común consenso de la universalidad, no hay razón para que luego, al caer, cause daño a nadie sino sólo a su cabeza...” MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, p.344.

sociedad que descansa sobre esta estructura mental de represión está en condiciones de entender el sentido de la profecía.

En suma, el Moisés de Savonarola es un Moisés de inspiración divina dispuesto a implantar una república teocrática si y sólo si el pueblo escucha su voz. Si el pueblo hebreo cree que la república que él propugna ha sido ideada por Dios, deberá creer que sólo Dios es el encargado de establecerla y gobernarla. Por consiguiente, si la república se corrompe, jamás se podrá criticar la estructura institucional en la que se basa o la adjudicación de cargos. El juicio sobre dicha república valorará el grado de perversión moral de los integrantes, única posible causa de que tan sagrado orden decaiga o se degrade. Frente a este Moisés, encontramos el Moisés de Calvino, el cual no implanta una república sino que gobierna una república que ya ha sido implantada por el sentir general de la ciudad. Dios no mantiene una relación especial con el reformador y le revela el porvenir, sino que gobierna sobre un número finito de individuos que poseen esa relación con Dios, y que saben interpretar los tiempos. El Moisés de Calvino significa un cambio importante en la concepción del poder y en las estructuras o instituciones que sostienen dicho poder; no así el Moisés de Savonarola, que limita el juicio social al juicio moral y que sacraliza las estructuras políticas para que sean inamovibles. El Moisés de Calvino es un revolucionario que no pretende crear un Estado para siempre, sino que es consciente de que tiene que ser superado. El Moisés de Savonarola, en cambio, pretende crear una república eterna capaz de regenerarse sin mudar su estructura.

El pensamiento político de Savonarola viene a romper con el poder florentino establecido y a suplantarlo por otro, pero no rompe con el imaginario político medieval. Igual que la estructura monárquica era considerada una estructura sagrada, pues representaba el orden jerárquico del cosmos; así

Savonarola sacraliza la república profética que él propone, aunque dicha república contemple una mayor participación y representación del pueblo.

4. Moisés según Bodino

El presente capítulo constituye un estudio acerca de la interpretación bodiniana del Moisés bíblico y sus implicaciones políticas. Las obras estudiadas son «*Coloquium Heptaplo meres de rerum sublimium arcanis abditis*» y «*Los seis libros de la república*». Hemos considerado posible reconstruir la teoría de Bodino sobre Moisés a partir de estas dos grandes obras de nuestro pensador, apoyándonos siempre en estudios de otros teólogos políticos como Rothbard, Blumemberg, Bernardo Ares y por supuesto Carl Smitt.

El Moisés de Bodino va a prefigurar el concepto moderno de soberanía que desarrollará Hobbes y que tendrá enormes repercusiones en el campo de la política. Moisés en el «*Coloquium*» aparece como un soberano que ejerce todos los poderes. Sobre él no hay instancia alguna, y bajo él todas las demás instancias quedan ordenadas produciendo armonía entre ellas.³⁸⁴ El poder que detenta Moisés será definido en su obra magna, *Los seis libros de la república* del siguiente modo: “La soberanía es el poder *absoluto* y *perpetuo* de una república...”³⁸⁵ “La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad ni en tiempo”³⁸⁶

³⁸⁴ “(La teoría de Bodin) nos llevaría sumergirnos en el proceso de gestación del Estado nacional francés, en el que el monarca, en cuanto al eslabón superior, se ha desprendido del resto de la cadena y se apresta a sustituir las relaciones de vasallaje por otras más impersonales, concentrando en sus manos todos los focos de poder difusos de la comunidad.” Antonio HERMOSA ANDUJAR, *Del absolutismo a la democracia: génesis y desarrollo de la teoría moderna del Estado*, p.192

³⁸⁵ Jean BODIN, *Los seis libros de la república*, Trad. Pedro Bravo, Gala, Tecnos, 2010, p.47

³⁸⁶ BODIN, *Los seis libros de la república*, p.49

Bodino –según explica Rivera en el «*Dios de los tiranos*»³⁸⁷- concibe el origen de la soberanía como respuesta desesperada ante un estado natural prepolítico, tal y como lo describe Hobbes. Este estado natural, donde reina la ambición y la fuerza, desemboca en una inevitable guerra total, cuyo feliz desenlace no es otro que la dictadura de los vencedores, y el establecimiento de las primeras relaciones políticas de mando y obediencia. Bodino –según nuestro estudioso- no propone la cesión de los derechos al soberano como una posible o adecuada salida política, sino que la considera como la única vía posible. En el fondo –explica Rivera- cuando el francés define la soberanía como indivisible está criticando directamente al republicanismo tradicional o el régimen mixto. El régimen monárquico es para Bodino el más adecuado de todos, ya que consigue aunar en la medida de lo posible las dos justicias, que sin él serían irreconciliables. Estamos hablando de la justicia aritmética o conmutativa, propia de los estados democráticos, y la justicia distributiva, propia de los estados autoritarios. El monarca, guardando bajo su persona todos los poderes, evitaría la rigidez de la justicia conmutativa y la incertidumbre y maleabilidad de la justicia distributiva; y así lograría reconciliar como medios intermedios los dos extremos contrarios de la ley y la equidad. En este sentido, Moisés para Bodino no va a ser un soberano de una república popular al modo como lo era para Calvino, ni tampoco va a regir sobre una república teocrática al modo de Savonarola, sino que va a ser el soberano absoluto que gobierna sobre una república monárquica. Antes de Bodino no era concebible la existencia de un príncipe que se hallara por encima de la *potentiaordenata* de Dios, un príncipe que concentrara todos los poderes. Habrá que esperar a Bodino para que aparezca esta figura tan emblemática llamada soberano absoluto.³⁸⁸

³⁸⁷ Antonio RIVERA, *El Dios de los tiranos*, Almulzara, 2007

³⁸⁸“La primera elaboración sistemática del concepto de soberanía en el s. XVI fue elaborado por Bodin, quien refleja con claridad la situación histórico –política de la época. La motivación profunda que llevó a Bodin a la elaboración de su concepto de soberanía se

Muchos son los estudiosos que han admirado la sutileza con la que Bodino se deshace de los límites del poder monárquico y lo convierte en absoluto. Por ejemplo Rothbard en su artículo «Jean Bodin: cumbre del pensamiento absolutista en Francia» escribe lo siguiente:

“Aunque Montaigne abrió el camino hacia el dominio del pensamiento absolutista en Francia, sin duda el fundador o al menos el *locus classicus* del absolutismo francés del siglo XVI fue Jean Bodin, o Juan Bodino”³⁸⁹.

Rothbard recoge en el artículo citado una reflexión acerca de los límites y alcance de ese poder que se define como *el más alto, absoluto y perpetuo sobre los ciudadanos y súbditos de una república*. El poder soberano que define Bodino – según este estudio – no es otro que el de promulgar leyes, expresión máxima del ejercicio de la voluntad soberana.³⁹⁰ Carl Schmitt señalará que esa imagen de voluntad soberana no es más que la metáfora de la «*voluntas dei*» del pensamiento calvinista. Sólo desde la voluntad de un Dios, que es pura potencia

encuentra en su propósito a justificar teóricamente el poder del Rey de Francia frente a las corporaciones y estamentos de la Edad Media y la guerra civil en el interior, y en el plano internacional, frente a los poderes de sus vecinos y las pugnas de la Reforma contra la Iglesia.” Alejandro MARTÍNEZ SERRANO, *La actualidad del pensamiento de Jean Bodin*, Scribd, Julio 2003 p.18-19. Véase también Victor FLORES OLEA, *Ensayo sobre la soberanía del Estado*, UNAM/FCPS, México, 1969.

³⁸⁹ Murray, N. ROTHBARD, *Historia del pensamiento económico*, Unión Editorial, Madrid, 1999, vol. 1: El pensamiento económico hasta Adam Smith, C.VI: El pensamiento absolutista en Italia y Francia, apartado 7: Jean Bodin: Cumbre del pensamiento absolutista en Francia, p.95

³⁹⁰ Nohemí García Gestoso entiende al igual que Rothbard que el ejercicio soberano por excelencia en la teoría de Bodin es el legislativo: “Partiendo de la definición conceptual o abstracta de la soberanía apuntada, y de sus notas caracterizadas, J. Bodino buscará su concreción práctica, de suerte que terminará coligiendo que es en *el derecho a legislar sin necesidad del consentimiento de nadie* donde está la esencia de la soberanía. Insiste en esta idea, del siguiente tenor, «el primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular. Con esto no se dice bastante, sino que es preciso añadir: sin consentimiento de un superior a él, es en realidad un súbdito; si de un igual, tiene un asociado, y si de los súbditos, sea del senado o del pueblo, no es soberano. Nohemí GARCÍA GESTOSO, *Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a los seis libros de la república de J. Bodino*, Revista de Estudios políticos, Nueva Epoca, nº120, Abril-Junio, 2003,(pp.301-327), p.317

absoluta y que carece de potencia ordenada, puede concebirse una voluntad soberana que no tiene que rendir cuentas ante institución humana alguna. Bodinopiensa siempre en someter al soberano bajo la instancia de un Dios absoluto ante el cual debe singular comparecencia. El soberano comparece ante una potencia absoluta que no lo llama al cumplimiento de unos preceptos universales, sino que celebra su juicio en el alegre fluir de la existencia. Al final de la vida del soberano se sabrá si su gobierno fue grato a Dios o le fue despreciable, según el Altísimo haya exaltado sus obras o las haya humillado en el gran teatro del mundo. La brillante exposición de Rothbard nos invita a hacer una doble lectura de este acontecimiento. Por un lado, la potencia absoluta irrumpe en medio de un mundo decadente, que había sido construido sobre el legado de las leyes divinas. Las leyes divinas como potencia ordenadora, pierden protagonismo frente a la fuerza y a la exigencia de la realidad, que pasan a ser las principales expresiones de la verdadera *voluntas dei*. Por otro lado, con ello llegamos al final del poder legitimador de la Iglesia, el cual queda devaluado en virtud de un poder temporal, que opera por encima de toda ley, costumbre o institución mundana. En este estudio veremos que el poder de la soberanía bodiniana sólo contempla dos límites. Uno, el de poner tributos o disponer de la propiedad privada de sus súbditos sin previo consentimiento de los implicados: *“El príncipe no puede tomar ni dar los bienes ajenos, sin consentimiento de su propietario”*:³⁹¹ Dos, prescindir de la libertad natural de los súbditos. El ejercicio soberano de dictar leyes no sería posible o no ordenaría la sociedad sin cuerpos intermedios, oficios, corporaciones y colegios. El soberano y el súbdito contraen una obligación mutua, ya que el soberano necesita del consentimiento del súbdito y el súbdito de la aprobación del soberano:

“No son los privilegios los que hacen al ciudadano, sino la obligación mutua que se establece entre el soberano y el súbdito, al cual, por la fe y obediencia que de él recibe, le debe justicia, consejo,

³⁹¹ BODIN, *Los seis libros de la república*, p.64

consuelo, ayuda y protección, todo lo cual no es debido al extranjero...³⁹²

Como vemos, el planteamiento futuro de Hobbes está aquí ya esbozado. Encontramos en este texto un compromiso contractual que une al soberano y al súbdito. Y más concretamente: vemos que ese compromiso constituye cierto intercambio de protección a cambio de obediencia. Ciertamente, el contrato de obligaciones mutuas es más complejo en Bodino ya que incluye justicia por parte del soberano y fe por parte del súbdito. En suma, vemos en Bodino un Leviatán más humanizado y tradicional, lejos todavía del descarnado racionalismo hobbesiano, pero en todo caso en su línea histórica de evolución.

Sería interesante añadir a esta cita de Bodino la reflexión que comparte con nosotros Bernardo Ares sobre la gran debilidad que encierra una soberanía tan absoluta como la que presenta el francés. Este intérprete analiza el límite de la soberanía de Bodino con cierta profundidad en su artículo «Los poderes intermedios en la república de Jean Bodin»³⁹³ La soberanía absoluta bodiniana – explica Bernardo Ares – sólo puede ejercerse de una manera absoluta en el dictamen de las leyes, pues para la consecución de las leyes necesita al súbdito. Las leyes por sí solas no logran imponer su cumplimiento, y por tanto serían vanas en el caso en que no fueran respaldadas por una mutua dependencia del soberano y el súbdito. El soberano no tiene acceso directo a la realidad, sólo puede acceder a ella, a través del súbdito. Una vez apuntada la tesis de la soberanía en el pensamiento de Bodino, debemos encaminarnos al objetivo real de este capítulo. Se trata de estudiar la interpretación bodiniana del Moisés bíblico, con el fin de abordar de forma más completa el complejo problema de la

³⁹² BODINO, *Los seis libros de la república*, p.39

³⁹³ José Manuel de BERANDO ARES, *Los poderes intermedios en la República de Jean Bodin*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca) Número 42, Noviembre-Diciembre 1984, p.227-237

soberanía en Bodino. Pues más allá de la trama conceptual que encierra la teoría de la soberanía de Bodino, veremos que en el caso de Moisés se nos ofrece un ejemplo vivo que puede ayudarnos a construir una imagen más cerrada de lo que de otra manera aparece como una abstracta construcción conceptual. Para ello vamos a dividir nuestro estudio en cuatro puntos principales. Uno, Moisés: un poder entre el Leviatán y el Behemoth. Dos, Moisés y los profetas. Tres: Moisés y la profecía. Cuatro, Moisés y Jesucristo: esfera privada y esfera pública.

4.1. Moisés: un poder entre el Leviatán y el Behemoth

Moisés en el *Coloquium* de Bodino es una fuerza política que prevalece contra el imperio egipcio o Leviatán y el imperio asirio o Behemoth. La capacidad que tiene Moisés de resistir ante la descomunal fuerza de estos imperios, es la capacidad que tiene un soberano absoluto de decidir el destino de su pueblo si cuenta con el favor divino. La bendición celestial no se conquista mediante ritos o sacramentos sino estableciendo un pacto con el Dios de la naturaleza, consistente en no violar sus leyes más esenciales.

En efecto, Bodino en su *Coloquium* interpreta las figuras bíblicas del Leviatán y el Behemoth según la tradición judeocabalista, y no según las interesadas interpretaciones de los cristianos ortodoxos, para los cuales el Leviatán es tan sólo una metáfora del diablo. Schmitt escribe en una de sus obras que no sólo la «Demonomanía» de Bodino, sino también los «Coloquios» de Lutero o las «Analectas» de Reland y el «Judaísmo descubierto» de Eisenmenger, respondían a ciertas interpretaciones judeocabalísticas.³⁹⁴ El Leviatán – explica Schmitt – representa las potencias marítimas paganas, y el Behemoth, las potencias paganas terrestres. Ambas potencias, hostiles a los

³⁹⁴ Carl SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Crítica del derecho, José Luis Monereo Perez, ed. Comares, 2003, p.6

judíos, se ensalzan en un combate a muerte. Mientras tanto, los judíos desde lejos los contemplan y esperan pacientemente a que el combate se dé por concluido. Cuando acabe tal cruenta batalla no habrá más que un campo de muertos, pasto para los judíos. Leamos a Schmitt en *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*:

“La historia universal aparece como una lucha de los pueblos paganos entre sí. Lucha sobre todo el Leviatán, es decir las potencias marítimas, contra las potencias terrestres, el Behemoth. Este intenta despanzurrar al Leviatán con sus cuernos, mientras el Leviatán sofoca con sus aletas natatorias la boca y la garganta del Behemothlo mata; lo cual es por otra parte un bello símil de la victoria sobre un país por medio del bloqueo. Los judíos están al margen y contemplan cómo los pueblos de la tierra se matan entre sí. Por eso comen la carne de los pueblos muertos y viven de ella. Según otras doctrinas similares, Dios juega diariamente algunas horas contra el Leviatán”³⁹⁵

El párrafo transcrito de Schmitt no tiene ningún desperdicio y es muy ilustrativo para intentar iluminar los pasajes del *Coloquium* de Bodino. Vemos en este texto que tanto el Leviatán como el Behemoth son criaturas de Dios, monstruos con los que el Altísimo juega en beneficio de Moisés. El tímido poder de Moisés odiado y acosado tanto por las potencias terrestres como por las marítimas, al fin se convierte en el gran depredador. Ambas potencias terminarán aniquilándose mutuamente, para terminar alimentando al pueblo judío. Peterson nos explica en su escrito “*Monoteísmo como problema político*”³⁹⁶ que la apologética judía desde Filón, convertía al Estado judío en el único gobierno sujeto al monarca cósmico, por lo que la actividad demiúrgica del Dios supremo conspiraba a su favor. El resto de gobiernos debían por tanto considerar al Estado hebreo como el profeta de todo el género humano, pues función suya era asegurar el transcurrir de los tiempos. Bodino utiliza el pasaje de la lucha entre el Behemoth y el Leviatán para invertir el discurso y de algún modo desjudaizarlo. Moisés en el *Coloquium* de Bodino representa ese reinado

³⁹⁵SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, p.6

³⁹⁶Erik PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, 1999.

imperecedero que no se identifica con el pueblo judío ni con ningún otro pueblo, o lo que es lo mismo que representa a todos y a ninguno a la misma vez, según se rijan por los dictados de la razón o rehúsen de ellos. El monarca universal juega con el Leviatán y el Behemoth, aquellas necias potencias que no tienen en cuenta las leyes de la naturaleza. La potencia que se comerá la carne de las devastadas naciones no será el pueblo de la elección divina sino el pueblo de la razón universal. La elección judía como acto voluntario del Dios guerrero de Israel es reemplazada por la victoria de aquel que sabe ajustarse a las leyes de la naturaleza. Soberano es *legibussolutus* respecto a las leyes del reino, leyes positivas, pero no respecto a la ley natural. De algún modo la ley natural se acabará vengando del soberano tiránico. Dios no es sino el valedor de esaley universal.³⁹⁷

4.2. El Leviatán y el Behemoth en el *Coloquium* de Bodino

Bodino trata del Leviatán y del Behemoth sobre todo entre las páginas noventa y noventa y cinco del *Coloquium*. A continuación expondremos los distintos momentos en los que Bodino hace uso de las metáforas de los dos grandes monstruos, con el fin de explicar realidades políticas que por sí mismas no se comprenderían:

³⁹⁷Mesnard muestra como Bodino no defiende un estado absoluto en la que el soberano no se somete a ninguna ley salvo la de su voluntad, sino que muy al contrario el francés defiende arduamente el poder absoluto del soberano porque cree que éste como agente totalmente externo del Estado es el que está mejor capacitado para hacer cumplir la ley sin verse coaccionado por ningún otro poder. El soberano sabe que debe cumplir la ley si quiere tener su república bien ordenada. Mesnard defiende en última instancia que Bodino creía en los valores republicanos y quería salvaguardarlos, sólo que pensaba que para su consecución era necesario que el soberanose librase de la presión del clero y de la nobleza, de manera que el soberano sólo se debiera única y exclusivamente al pueblo. Pierre MESNARD, *Jean Bodin, Teórico de la república*, Revista de Estudios políticos, Madrid, 09/1960, vol 70, nº113, pp.89-104

1.- "Tú aplastaste la cabeza del Leviatán, se la echaste en pasto a las bestias del mar, a los pueblos de los etíopes"³⁹⁸

La primera vez que aparece en el *Coloquium* el vocablo *Leviatán* es en el enunciado aquí transcrito. La aseveración expuesta se produce en un contexto relajado en el que siete sabios se reúnen para hablar sobre las cuestiones filosóficas más relevantes o más inquietantes del momento. Entre los sabios podemos destacar al judío Salomón, el griego Curcio, el cristiano Federico y al romano Octavio, personajes que mencionan poderes imperiales y monárquicos. Bodino introduce la cuestión sobre la correcta interpretación judía del *Leviatán* mediante el personaje Salomón, desviando de alguna manera el debate que se estaba tratando entre estos sabios, junto a Toralba, Senamo y Coroneo. El coloquio que llevaban entre manos nuestros sabios responde al Libro III de la presente obra, que como sabemos empieza con una cuestión: *los demonios*. En un principio al lector le puede resultar casi irónico que siete sabios se sienten a conversar sobre los demonios como si no hubiera cuestiones más serias en las que entretenerse, hasta que de repente se contempla un giro en el hilo argumental. Ese giro lo produce una intervención de Salomón en la que aporta un dato sobre el significado del vocablo *àyyim*, demonio. Ciertos intérpretes de la Torá –señala nuestro sabio– han tenido a bien traducir esta palabra *àyyim* por *pueblos de los etíopes*. Sorprendentemente una cuestión que parecía ser casi trivial se convierte en el punto inicial para dialogar sobre un asunto más relevante como es la política. Bodino a través del personaje Salomón diferencia *àyyim* que se traduce por bestias del mar, pueblos de los etíopes, y *`ayyam* que se traduce por Leviatán, que como hemos dicho anteriormente representa al imperio egipcio. Los pueblos de los etíopes son llamados, en este pasaje, bestias del mar porque su poderío lo obtienen de la situación estratégica que mantienen, debido

³⁹⁸ Jean BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, Trad. Primitivo Mariño, Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1998, p.90

a la proximidad del mar Rojo. Los pueblos de los etíopes, en los tiempos de la Escritura, se cree que comprendían el cuerno de África y la península arábiga, zona que se llamó el reino de Saba en honor a la famosa reina. Este reino etíope estaba situado al sur de Egipto y era muy querido por los egipcios, pues consideraban a dicho reino la tierra de los dioses, ya que gracias a ella se proveían de perfumes tales como incienso y mirra, así como de ébano, marfil y esclavos. El texto bíblico que Bodino cita en este pasaje es de vital importancia para el pueblo judío porque anuncia la caída del Leviatán en manos de los etíopes –que son los que se le comen, y no los judíos como sucedía en el texto de Carl Schmitt. Egipto suponía para los judíos una mayor amenaza que los etíopes. En primer lugar Egipto había sido el Imperio del que Moisés los había liberado y siempre podía volver a someterlos. En segundo lugar existía una profecía judía mediante la cual los etíopes alabarían al Dios judío. Podemos encontrar en los salmos un cántico que David escribió a su Dios como agradecimiento por haber resuelto bendecir a su pueblo mediante Etiopía.

“Vendrán dignatarios de Egipto; Etiopía extenderá sus manos hacia Dios. Reinos de la tierra, cantad a Dios; ¡cantad al Señor! (*Selah*) Cantad al que cabalga en los cielos, los cielos milenarios; él emitirá su voz, su poderosa voz.

¡Reconoced el poderío de Dios! Sobre Israel sea su magnificencia, y su poder en los cielos.”

Se cree que el momento en que se cumplió la promesa hecha a Israel llegó cuando la reina Saba fue a visitar a Salomón y se quedó admirada de la riqueza de su reino y se convirtió al monoteísmo. El hijo que engendraría Saba al unirse con Salomón será el gobernador de los pueblos etíopes cuando éstos conquisten Egipto. El triunfo de Etiopía sobre Egipto no significaba sólo la derrota de un enemigo, sino la derrota del politeísmo frente al monoteísmo, la victoria en definitiva del modo de vida judío. El pasaje expuesto posee una doble lectura. Por un lado, el personaje Salomón aporta una visión judía de los hechos, según la cual la victoria se decidió a favor de los judíos en virtud de la

elección divina que descansaba sobre sus cabezas. Por otro lado, está la segunda lectura, la que aporta Bodino a través del *Coloquium*, algo de lo que nunca tendremos certeza absoluta. Esta segunda lectura podría responder a la necesidad del francés de explicar que, detrás de toda victoria política, existe una racionalidad, es decir una causa racional que decide tal victoria. Pomponazzi concibe la caída de los imperios como una especie de acción purificadora, que efectúa la naturaleza a través de profetas, cada vez que una nación se ha excedido y amenaza con romper la armonía cósmica. Bodino, mediante este pasaje, nos transmite, que cada vez que un imperio cae se debe a que no ha sabido ceñirse a las leyes de la naturaleza, y otro dominio ha tomado astutamente ocasión de su necesidad. Los judíos no prevalecieron porque sobre ellos descansara una elección divina, sino porque vivían entre pueblos necios que habían violado las leyes de la naturaleza haciendo uso ilegítimo de personas y bienes. Frente a ellos los hebreos gozaban de una mayor adaptabilidad a las necesidades de la realidad. Bodino juega en el *Coloquium* con la metáfora del Leviatán, para al fin mostrar que la victoria de un pueblo sobre otro se desencadena en un tiempo y en un espacio determinado por la historia, y se decide no tanto por las fuerzas físicas como con las fuerzas espirituales.

2.- *Reyes de cuerpos y almas.*

“Pero los LXX traducen *àyyam*, Leviatán, que se dice ser el príncipe de aquellos que exigen para el suplicio las mismas almas de los impíos, no sus cadáveres, como Behemoth, el príncipe de aquellos demonios que toman venganza de los cuerpos. Ambos se interpretan en Ezequiel con los nombres del rey de Egipto y de Siria...”³⁹⁹

El presente pasaje de Bodino es susceptible de variadas interpretaciones, ya que ambos animales Leviatán y Behemoth aparecen como depredadores. La

³⁹⁹ BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.90

diferencia que señala Bodino entre ambos es que mientras Leviatán exige en el suplicio las mismas almas de los impíos, el Behemoth se conforma con devorar sus cuerpos. Leviatán y Behemoth aparecen en este pasaje como dos demonios que tienen encomendadas la misión de infligir las penas y aplicar los suplicios que Dios les ha encomendado. Así, el Leviatán se encarga de los suplicios aplicados al alma de aquellos malvados a los que Dios quiere castigar. Behemoth se encarga de aplicar los castigos a los cuerpos de aquellos impíos que han muerto. Se diferencian así dos grandes torturadores, el que se ocupa del mundo de los vivos y el que se encarga de los muertos. Es importante considerar que “alma” en este contexto no significa la interioridad, la conciencia, o aquellas disposiciones religiosas de los súbditos, sino su dimensión de seres vivos.

Es posible, no obstante, una segunda interpretación, que arrojaría luz sobre las razones que podría tener Bodino para, mediante el personaje Salomón, informar que es preciso tener en cuenta que en Ezequiel se le llama Behemoth o príncipe que toma venganza de los cuerpos al rey de Siria, mientras que el faraón aparece bajo la figura del Leviatán. Quizás Ezequiel utilice metafóricamente el nombre de ambos demonios para explicar qué significaban ambos imperios para los judíos. El poder faraónico se fundaba sobre todo en la esclavitud, en la capacidad que tenía para aplicar los castigos más crueles a aquellos que interesaba mantener vivos. Al faraón no le interesaba la muerte de sus esclavos, pues gracias a sus duros trabajos el imperio florecía y crecía. En definitiva el faraón al igual que el Leviatán no es el príncipe de los cadáveres, sino de los vivos atormentados en su vivir. Decía en la escritura citada por Bodino que el Leviatán exige el suplicio de las almas de los impíos, sólo de los impíos. Este enunciado refleja el sentir más profundo del pueblo hebreo. El faraón jamás hubiera podido abusar de ellos si no hubieran practicado la impiedad. De alguna manera Dios manda al Leviatán o demonio maligno para que castigue las infidelidades de su pueblo. Bodino hace uso oportuno de esta reflexión teológica para introducir su visión naturalista de la política. Si seguimos

el hilo argumental del francés a lo largo del *Coloquium* vemos cómo vuelve a aparecer otra vez la misma idea. Un imperio no tiene fuerza suficiente para dominar a otro aun cuando le exceda en fuerzas y en poderío, si este otro no cae en la necesidad o en la impiedad. Al parecer, el suplicio que padecieron los hebreos, no lo ocasionó una fuerza externa más fuerte, sino el no haber tenido en cuenta las leyes divinas de la naturaleza, y el haber dejado que otro tome ocasión de la propia debilidad.

El rey de Siria en cambio tiene en el medio hebreo una recepción muy diferente. Dice en el texto citado que el rey de Siria o Behemoth exige el suplicio de los cadáveres de los impíos. Vemos en la historia sagrada como el rey de Siria, muy al contrario que el faraón, demuestra su poderío en la capacidad de conquistar las tierras limítrofes y por tanto en la habilidad para atravesar los cuerpos con el frío hierro de la espada. Como el Leviatán necesita la existencia de impíos para ejercer su dominio, así el faraón necesita de la necesidad de los hebreos para llevarlos a la esclavitud. Como el Behemoth necesita de los cadáveres para infligir sus penas y suplicios, así el rey de Siria necesita amontonar muertos para extender su dominio. La cruenta imagen que recibe el rey de Siria por parte de los judíos está bien justificada, ya que éste se apoderó de las ciudades fortificadas de Judá, y rodeó Jerusalén para matar a los hebreos de hambre y que al fin sucumbieran. El rey de Siria ya había vencido a Egipto y a otros tantos por lo que parecía temible e imparable. El rey sirio le había advertido al rey Ezequías que si se rendían no los mataría sino que los dejaría vivir en paz bajo su dominio. Entonces Dios le prometió a su pueblo que los libraría de tal cruel tirano con estas palabras: “No tengas miedo por las palabras que has oído, con las que me insultaron los criados del rey de Asiria. Voy a poner en él un espíritu, oírás una noticia y se volverá a su tierra, y en su tierra yo

le haré caer a espada.”⁴⁰⁰Cuenta la historia que aquella misma noche salió el Ángel de Yaveh e hirió en el campamento asirio a ciento ochenta y cinco mil hombres; a la hora de despertarse, por la mañana, no había más que cadáveres. Quizás de aquí también deriva la metáfora de que el príncipe de Asiria es como el Behemoth, que sólo imparte penas en los cadáveres. El episodio de la Jerusalén asediada convirtió al príncipe de Asiria en un Behemoth, en alguien que no tiene ningún poder sobre los vivos, porque mientras Jerusalén tuvo aliento no se dejó someter y gracias a eso se libró de volver a caer en las redes imperiales.

El triunfo de Jerusalén sobre el rey de Asiria significaba también el triunfo del Dios de la razón y de la naturaleza. El coloquio sobre los demonios se cierra cuando todos los sabios convienen en que los demonios no tienen ningún poder sino que éstos sólo obedecen los dictados del Dios universal, ante el cual no pueden nada. Esta aseveración será naturalizada por Bodino, que al final del *Coloquium*, tras un intenso debate, dejará que el lector entrevea su propia opinión, la cual podría resumirse de la siguiente manera: ninguna potencia del mal puede prevalecer contra la razón universal que es la que rige la naturaleza y el trascurso de los acontecimientos.

3.-*El cocodrilo y el buey.*

“Ambos (Leviatán y Behemoth) se interpretan en Ezequiel con los nombres del rey de Egipto y de Siria con estas palabras: “Esto dice el Señor: Aquí estoy contra ti, Faraón, rey de Egipto, colosal cocodrilo acostado en el cauce del Nilo, que dices: “Mío es el Nilo, yo me lo he hecho”. Te clavaré arpones en las fauces, prenderé en tus escamas los peces de tu Nilo; te sacaré del cauce de tu Nilo, con todos los peces de tu Nilo prendidos en tus escamas. Te arrojaré a la estepa, a ti y a los peces de tu Nilo, yacerás en el páramo, sin que nadie te recoja y te entierre. Te echaré de comida a las fieras de la tierra y a las aves del cielo.” Pero Isaías lo dice con más claridad: “Aquel día castigará el Señor con su espada grande, templada, robusta, al Leviatán, serpiente

⁴⁰⁰*Sagrada Biblia*, Eloino Nacar Fuster Alberto Colunga Gueto, Biblioteca de autores cristianos, 1999, II Reyes 19, 6-7.

tortuosa, y matará al Dragón marino. El poder de ambos, Leviatán y Behemoth, lo explica Esdras, que con palabras alegóricas y en la narración difusa, se expresan las palabras que Dios había dicho a Job. Dice: «Entonces-dice Esdras-, preparaste dos animales, al uno le pusiste el nombre de Behemoth, al otro lo llamaste Leviatán, y separaste al uno del otro, una parte la asignaste a Behemoth, éste al tercer día se disecó, para habitar en ella. A Leviatán, en cambio, le adjudicaste una parte húmeda, la preparaste bestia, para que fuese la que devorase a quién quisieras”.⁴⁰¹

En la presente pieza literaria de Bodino vuelve a aparecer las dos figuras emblemáticas, el Leviatán y el Behemtoh. Escribe Schmitt al respecto:

“El Leviatán, en cambio, como símbolo de la unidad política es, no ya un “corpus” cualquiera o un animal, sino una imagen de la Biblia, ciertamente del Antiguo Testamento, revestida en el curso de muchos siglos de interpretaciones míticas, teológicas y cabalísticas. Es el monstruo marino que se describe en los capítulos 40 y 41 del libro de Job como animal más fuerte e indomable. Junto a él se describe también con gran plasticidad y lujo de pormenores un animal terrestre: el Behemoth.”⁴⁰²

Si nos fiamos de Schmitt y nos vamos al capítulo 40 y 41 de Job hallaremos dos poemas, uno dirigido al Leviatán y otro al Behemoth. Los poemas aparecen en el segundo discurso del libro de Job y pertenecen a la primera parte de este discurso. Se compone de una especie de monólogos que emite la divinidad ante Job, y está redactado en tono irónico y provocativo. Dios le pregunta a Job si él, pobre criatura, se atreve a juzgar sobre los designios del todopoderoso, creador del Behemoth y el Leviatán. Del Behemot dice que fue su primera obra: “Mira Behemot, criatura mía, como tú. Se alimenta de hierba como buey. Mira su fuerza en sus riñones, en los músculos del vientre su vigor. Atiese su cola igual que un cetro, los nervios de sus músculos se entrelazan. Tubos de bronce son sus vértebras; sus huesos como barras de hierro. Es la primera de las obras de Dios, su autor le procuró su espada”⁴⁰³. Los estudiosos

⁴⁰¹ BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.90

⁴⁰²SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomás Hobbes*, p.2

⁴⁰³*Sagrada Biblia*, Eino Nacar Fuster Alberto Colunga Gueto, Biblioteca de autores cristianos, 1999, Job, cap 40, 15-24

apuntan que el Behemot está referido a ese primer querubín que poseía la *llama de espada vibrante*, al que Dios después del pecado de Adán y Eva, le encargó que guardara el camino del árbol de la vida, para que nadie pasase. Quizás Siria en Ezequiel se relacione con el Behemoth, por ser aquella potencia que, ambicionando dominar y poseer otros pueblos, no permite que se dé el paraíso y la concordia entre ellos. Bodino en los *Seis libros de la república* dirá que si una república quiere florecer, debe poseer un ejército compuesto por los ciudadanos. Sólo así se evitará que el soberano ande en guerras de poder, produciendo el caos dentro y fuera de sus fronteras. Siria es la imagen de ese poder que por ambición rompe la posibilidad de entrar en esa anhelada paz perpetua que describirá Kant.

En cuanto al Leviatán Dios le dice a Job: “Y a Leviatán, lo pescarás tú con anzuelo, sujetarás con su cordel su lengua? ¿Harás pasar por su nariz un junco? ¿Taladrarás con su gancho su quijada?”⁴⁰⁴ Los estudiosos coinciden en que el nombre de Leviatán designa a un monstruo del Caos primitivo que se supone vive en el mar. Muchas veces se aplica al cocodrilo. Pero el animal visible en Ezequiel simboliza a Egipto, y sigue evocando el recuerdo del monstruo vencido por Yahveh en los orígenes. Aunque también representa a todas las potencias hostiles a Dios.

En la trascrita cita de Bodino se exponen dos profecías respecto al Leviatán. Una emitida por Ezequiel y otra por Isaías. El pasaje de Ezequiel corresponde al capítulo 29 del libro del profeta, e ilustra a Israel acosada por todos los pueblos circundantes, que recibe una profecía de parte de Dios a través del profeta Ezequiel: el altísimo hará justicia de todos los vecinos que lo desprecian. En dicha profecía Dios llama al faraón “gran cocodrilo, recostado en medio de sus Nilos”. Hay muchos pasajes de la Torá en los que Dios se dirige al Leviatán en término de cocodrilo y monstruo marino. Se ve que puede deberse a

⁴⁰⁴*Sagrada Biblia*, Job, cap 40, 25-26

que el poderío del rey de Egipto está vinculado al Nilo. Son las crecidas del río Nilo, que inunda los campos egipcios, lo que convierte a un país entre desiertos en esplendoroso y poderoso. En el capítulo 32, Dios vuelve a dirigir una profecía contra Egipto en los mismos términos. Dice así: “Leoncillo de las naciones, estás perdido. Eras como un cocodrilo en los mares, chapoteabas en tus ríos, enturbiabas el agua con tus patas, agitabas su corriente. Así dice el Señor Yahveh: Yo echaré sobre ti mi red entre una asamblea de pueblos numerosos, en mi red te sacarán”. La causa del castigo del Faraón lo explica en el capítulo 29: “Te entregaré como pasto y sabrán todos los habitantes de Egipto que yo soy Yahveh. Porque has sido un apoyo de caña para la casa de Israel; cuando ellos te agarraban, te rompías en sus manos y desgarrabas toda su palma; cuando se apoyaban en ti, te hacías pedazos.” La profecía de Isaías va vinculada a una promesa, Dios le dará a los Israelitas la fuerza para que hagan cautivos a sus cautivadores y dominen sobre sus tiranos: “¡Cómo ha acabado el tirano, cómo ha cesado su arrogancia! Ha quebrado Yhaveh la vara de los malvados, el bastón de los déspotas, que golpeaba a los pueblos con saña golpes sin parar, que dominaba con ira a las naciones acosándolas sin tregua”.⁴⁰⁵

Bodino utiliza magistralmente estas imágenes bíblicas para ilustrar su apuesta política. Si nos fijamos en la cita transcrita de Bodino, que intentamos comentar, observaremos que Dios amenaza al Faraón y le dice “te echaré de comida a las fieras de la tierra y a las aves del cielo.” ¿Por qué Dios castiga al Faraón? Hemos leído que Dios castiga al faraón porque se aprovechó de Israel cada vez que éste confió en él. La pregunta es qué nos quiere decir Bodino con estas imágenes bíblicas. Si seguimos leyendo el texto vemos que a continuación del texto transcrito, Bodino sigue citando un pasaje de Ezequiel en el que Dios le dice al Faraón: “Con este fin te he mantenido en tu puesto, para mostrarte mi

⁴⁰⁵*Sagrada biblia*, Isaías, cap 14, 12-17.

fuerza y para que se difunda mi fama en toda la tierra.”⁴⁰⁶ Después se desencadena un debate entre los sabios alrededor de la cuestión de los demonios. El poder de los demonios es un poder consentido por Dios y entre ellos destaca el Leviatán. Encontramos en los *Seis libros de la República*, capítulo X del LI, la defensa política del poder de los príncipes, sean buenos o malos: “Dado que, después de Dios, nada hay mayor sobre la tierra que los príncipes soberanos, instituidos por él como sus lugartenientes para mandar a los demás hombres, es preciso prestar atención a su condición para así respetar y reverenciar su majestad con la sumisión debida, y pensar y hablar de ellos dignamente, ya que quien menosprecia a su príncipe soberano, menosprecia a Dios, del cual es su imagen en la tierra”⁴⁰⁷ Entonces si el Leviatán es un poder no sólo consentido sino instituido por Dios, ¿porqué el profeta lo maldice de parte de Dios, el mismo que le ha dado el poder? El propio diálogo de los sabios responde a esta pregunta cuando cita aquel pasaje en el que Dios le dice al Faraón: “¿Cómo has caído del cielo, Lucero hijo de la Aurora y estás derrumbado por tierra, agresor de naciones? Tú, decías en tu corazón: ‘Escararé los cielos, por encima de los astros divinos levantaré mi trono, y me sentaré en el Monte de la Asamblea, en el vértice del cielo; escalaré la cima de las nubes, me igualaré al Altísimo’.”⁴⁰⁸ Bodino utiliza este diálogo de Dios con el faraón para ilustrar su teoría sobre el poder del príncipe, pues si bien el príncipe posee un poder absoluto, dicho poder tiene un límite, la ley de la naturaleza instaurada por Dios. Actuar en contra de dicha ley es pretender igualarse al altísimo. El límite que impone esa ley de la naturaleza a todo soberano absoluto es sobrepasado cuando dispone de las personas y bienes sin previa consulta de los

⁴⁰⁶ J. BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, Trad. Primitivo Mariño, Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1998, p.91

⁴⁰⁷ J. BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.72

⁴⁰⁸ J. BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.72

implicados.⁴⁰⁹ Este límite lo saltó el rey de Siria cuando obligó a sus súbditos a combatir por el sólo fin de enriquecerse, y este es el límite que se saltó el faraón cuando sometió a una gran parte de sus súbditos a la esclavitud. El Faraón era un tirano. Bodino define al monarca tirano en el capítulo III del LII de *Los seis libros de la república* cuando dice: “Tirano es aquel que hollando las leyes de la naturaleza, abusa de la libertad de los súbditos libres como si fueran esclavos y de los bienes ajenos como de los suyos”.⁴¹⁰ Mientras que “el monarca real es aquel que se muestra tan obediente a las leyes de la naturaleza como él quiere que lo sean sus súbditos hacia él, dejando la libertad natural y la propiedad de los bienes a cada uno”⁴¹¹. *Los seis libros de la república* nos iluminan el significado de las metáforas teológicas del *Coloquium*. Moisés comerá la carne del Leviatán y del Behemoth porque, a diferencia de ambos tiranos, él detenta una monarquía real y en vez de pisotear las leyes de la naturaleza, las hace respetar y observar. Mientras Moisés, como el resto de los monarcas reales, cultiva la piedad, la justicia y la fe; estos tiranos, el Faraón y el rey de Siria, no tienen ni Dios, ni fe, ni ley. Moisés hace todo lo posible por el provecho del bien público y seguridad de los súbditos; éstos sólo tienen en cuenta su propio interés, venganza o placer. Moisés se esfuerza en enriquecer a sus súbditos por todos los medios imaginables; estos edifican la casa en ruina de ellos. Si el Faraón se hubiera

⁴⁰⁹ Juan Alfredo Obarrio Moreno expone que en el Coloquio de los siete sabios Bodino deja bastante claro que todo príncipe sabe que debe gobernar según las leyes de la naturaleza y que no puede violarlas. Finalidad que consigue, como hemos visto, ilustrando dicha idea a través de imágenes bíblicas. En *Los siete libros de la república* Bodino expresa los límites del poder soberano, la ley natural, la propiedad privada (respetar los bienes y las personas) de manera que el poder del príncipe no es absoluto ni arbitrario sino que está en función del cumplimiento de la ley universal. Juan Alfredo OBARRIO MORENO, *Límites históricos al principio de soberanía*, AFDUC 16, Universidad da Coruña, 2012, pp.707-735

En este mismo sentido también escribe Maraval: “Sería anacronismo decir que la República de Bodino, aun en el caso de alcanzar el más perfecto tipo de soberanía, esto es, la monarquía real, sea un Estado de Derecho; pero si hay que reconocer que es un Estado de leyes, en el que el príncipe... está obligado a gobernar por leyes y no por determinaciones individuales, aisladas y arbitrarias” Jose Antonio MARAVAL, Introducción a la obra de Pierre Mesnard, *Jean Bodin, Teórico de la república*, Revista de Estudios políticos (Madrid), 09/1960, vol 70, nº113, p.30

⁴¹⁰J. Bodin, *Los seis libros de la república*, Trad. Pedro Bravo, Gala, Tecnos, 2010, p.94

⁴¹¹ Ibid.

hecho señor de los bienes y las personas hebreas por el derecho de las armas y la buena lid, su monarquía no sería tirana sino señorial. Más el Faraón no ganó tal derecho tras vencer a sus enemigos en buena y guerra justa, sino que los sometió a la esclavitud por otro procedimientos, sin que éstos pudieran organizarse y defenderse. De ahí que Bodino transcriba la célebre frase del profeta Ezequiel en la que Dios le dice al Faraón: “Es éste el que hacía temblar la tierra y estremecerse los reinos, que dejaba el orbe desierto y arrasaba las ciudades...”⁴¹²

4.3. Moisés y los profetas en la literatura de Bodino

Tanto el «*Coloquium*» de Bodino como *Los seis libros de la república* es una apuesta clara por una política que evite la sedición y la guerra civil.⁴¹³ Los principales alteradores del orden en las guerras de religión entre calvinistas (hugonotes) y católicos en la Francia del siglo XVI, eran alentados por teólogos o falsos profetas. La principal tarea de Bodino consiste en reconstruir la autoridad del rey que poco a poco se había estado minando. Dios actúa a través del rey, al que corrige con mano dura, pero al que le ha dado todo el poder en este mundo corrupto. Bodino utiliza el símil del Leviatán, pues en las Escrituras se le llama “hijo de la aurora”, del mismo modo que se dice en otra parte que fue creado al comienzo de las cosas, y en otro lugar que es primogénito y jefe de la muerte o de la corrupción”⁴¹⁴ Esto quiere decir que todo poder temporal como el

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Jean Bodin escribe *Los Seis Libros de la República* con el “anhelo de recuperar por Francia el rol modélico en materia de unidad política amenazado por las guerras religiosas, en ella su autor combatió tanto la teoría hugonota de la resistencia –el mayor peligro para la posibilidad de restablecer la paz –como cualquier otra postura que cuestionara las aspiraciones centralizadoras de la monarquía. Como miembro del grupo *politique* –que proponía un rol pacificador de la Corona Bodin ocupó un influyente lugar en las negociaciones de su tiempo a favor de la monarquía Valois en el terrible contexto de las guerras confesionales, que culminarían en la Noche de San Bartolomé. CLAUDIA LAVIÉ, Filón de Alejandría en el *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin, *INGENIUM*, N°28, 1014, 73-92, p.75

⁴¹⁴J. BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.93

Leviatán puede reinar sobre este mundo corruptible, pero no sobre el otro mundo. Ya aquí Bodino está estableciendo una clara separación entre el poder temporal y el poder espiritual. El poder temporal puede actuar libremente y disponer de todos los bienes sin ser supervisado por el poder espiritual, pero si este poder temporal intenta burlarse de las leyes de la naturaleza, y disponer ilegítimamente de bienes y personas, la propia naturaleza se vengará de él, destruyendo su dominio y sometiéndolo bajo el poder de otra potencia más sabia o capaz de adaptarse a las leyes por las que el mundo está regido. En este sentido, Bodino no ve necesario armar a los súbditos con el derecho de resistencia, pues sólo tienen que esperar pacientemente a que se desmorone el Imperio tiránico, porque ningún imperio de esta índole prevalece. Bodino intenta acabar con la rebelión y fortalecer el poder real.⁴¹⁵ Considera Bodino que la absoluta sumisión del súbdito al soberano es el único camino seguro para que los reinos alcancen la estabilidad y paz deseada. El profeta es visto por Bodino como un alterador del orden peligroso, tal y como veía el propio Maquiavelo al profeta desarmado. Con el fin de acabar con el espíritu de rebelión que acompaña a la figura profética, realiza una interpretación de las Sagradas Escrituras muy similar a la ortodoxa y argumenta que los profetas del Antiguo Testamento aconsejaban al rey en la intimidad, pero no osaban afrentarlo en público ni suscitaban ánimos de rebelión en el pueblo. El profeta, al igual que el teólogo, como persona particular – según dice Bodino – sólo puede aconsejar al rey en la intimidad y cuando se les pida consejo. Esta es la única función pública legítima del profeta y del teólogo, fundada en el buen conocimiento de la Biblia:

⁴¹⁵ Entre las guerras de religión sostenidas por hugonotes y católicos –la Iglesia, el Imperio y la nobleza feudal- por recuperar la posición de privilegio de la que la historia parecía querer destronarles, veríamos surgir a un Bodin que, respectivamente, aboga por la tolerancia religiosa y pone las fuerzas de que dispone al servicio del rey en su lucha contra la reacción feudal, lo cual además, le lleva a criticar a los corregionarios que habían vituperado la religión (Maquiavelo y a quienes se proponían limitar constitucionalmente la acción de aquél (monarcómacos). HERMOSA ANDUJAR, Del absolutismo a la democracia, p.192-193

“Pues era costumbre incluso entre los mejores príncipes consultar a Dios cuando dudaban de alguna cosa o de si habían de sufrir algún mal más grave, y se les respondía en sueños y visiones nocturnas si tenían don de profecía; de lo contrario, se les respondía por medio del pontífice. El profeta, con un discurso claro, que había recibido por inspiración, respondía a los que le preguntaban, pero el pontífice revestido de los ornamentos sagrados, de la mesa sagrada en la que había doce gemmas, los doce nombres esculpidos de las tribus, lograba saber con cierta conjetura lo que había de pasar...”⁴¹⁶

Estas palabras de Bodino sólo cobran sentido cuando las ponemos en relación con el contexto socio-histórico de nuestro autor, que se caracteriza por un gobierno débil francés incapaz de hacer frente a los tumultos.⁴¹⁷ Antonio Serrano en su libro *Como lobo entre ovejas* expresa que la obsesión que comparten tanto Bodin como Vives o Shakespeare por el mendigo no es tanto por los vicios y robos que de él se derivan, sino porque es el material máspreciado de los teólogos⁴¹⁸. Los mendigos se convierten en verdaderos actores de la sedición cuando encuentran un líder o fanático religioso que les aglutina en torno a una idea. Según Rivera, en su comentario al libro de Serrano, Shakespeare va mucho más allá que Bodino al afirmar que basta con persuadir a un pueblo ignorante del tal o cual pasaje de la Sagrada Escritura para obtener un ejército preparado y dispuesto a invertir la relación de mando-obediencia.⁴¹⁹ Vives, por su parte, como muestra el libro de Serrano, reconoce en los cabecillas anabaptistas a los

⁴¹⁶ BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.145

⁴¹⁷ “El origen (del concepto de soberanía) hay que verlo en la necesidad del Estado moderno y, en especial, del Estado francés de la época, de reunir de nuevo unitaria e indisolublemente aquellas partes del poder político que la Edad Media, que últimamente las guerras civiles, habían dispersado”. MEINECKE, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, España, 1959, p.61

En este sentido también escribe Meinecke que “la política de Bodin no se puede comprender al margen de la tradición nacional de un Estado que se consolida mediante la progresiva centralización de una dinastía. Jean TOURCHARD, *Historia de las Ideas políticas*, Mexico, 1994, p.232

⁴¹⁸ Antonio SERRANO, *Como lobo entre ovejas: Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1992, p.130

⁴¹⁹ Antonio RIVERA, *La amenaza latente del vagabundo en la literatura política del siglo XVI*, Daimon, nº 10, 1994, p.127-142

verdaderos instigadores de Münster.⁴²⁰Bodino no sufre menos el impacto de Münster y describe a “un pueblo ignorante, falto de ingenio, persuadido por charlatanes y falsos predicadores, siempre a punto de emprender el camino de la sedición a cambio de vanas esperanzas de riqueza”.⁴²¹

Bodino dedica todo el capítulo 5 del libro II de los *Seis libros de la República* a la cuestión que nos ocupa. En el capítulo citado pregunta si es lícito atentar contra el tirano y anular después de su muerte sus ordenanzas. La respuesta de Bodino es clara: “Afirmo, pues, que el súbdito jamás está autorizado a atentar contra su príncipe soberano, por perverso y cruel tirano que sea”.⁴²²¿Qué ocurre si el príncipe no obedece a la ley de Dios y toma lo que no es suyo? A esto contesta Bodino. “Es lícito no obedecerle en nada contrario a la ley de Dios o de la naturaleza y, en tal caso, huir, esconderse, evitar los castigos, sufrir la muerte, antes que atentar contra su vida o su honor”. Esto debe ser así, explica Bodino, porque cuando un orden es anulado por una fuerza ilegítima difícilmente degenera en otro orden estable o duradero. Así dice: “Se engañan los príncipes que anulan los actos de los tiranos que fueron sus predecesores, e incluso ofrecen recompensas a quienes mataron al tirano e hicieron posible que alcanzase la soberanía. Por el contrario, jamás se sentirán seguros si no los castigan, como hizo muy prudentemente el emperador Severo al hacer morir a todos los que habían participado en la muerte del emperador Pertinax... La mayor seguridad para un príncipe soberano, consiste en que se crea que es santo e inviolable...”⁴²³

Ya vemos que toda esta línea de pensamiento lleva a Hobbes, que conviene situar en la serie de pensadores de la soberanía absoluta. Bodino, a diferencia de Calvino, condena la acción de los profetas en el Estado, pues según

⁴²⁰ RIVERA, *La amenaza latente del vagabundo*, p.127

⁴²¹ RIVERA, *La amenaza latente del vagabundo*, p.141

⁴²² BODINO, *Los seis libros de la república*, p.106

⁴²³ BODINO, *Los seis libros de la república*, p.106

el francés se ha de obedecer y respetar al rey, más nunca hablar mal de él. La regeneración del Estado no debe ponerse en manos de ninguna persona en particular (sea profeta, como en el caso de Calvino o Savonarola, o desempeñe un cargo institucional como es el caso de Maquiavelo), pues en cuanto un tirano pisotea las leyes de la naturaleza, inmediatamente su gobierno empieza a corromperse hasta que se hace inviable vivir en él. Bodino reacciona contra profetas tales como Calvino y Savonarola, pues son alteradores del orden. La racionalidad de la historia garantiza la derrota de los tiranos y el fortalecimiento de los príncipes reales. Esta racionalidad de la historia Bodino la explica a través de la historia sagrada que cuenta la derrota del Leviatán y el Behemoth frente a Moisés. El Leviatán y el Behemoth representan así dos grandes potencias, las cuales por no ajustarse a la ley natural perecen, floreciendo de entre ellas otra potencia (bajo el símbolo de Moisés) que se engrandecerá con la derrota de aquellas, la cual habiéndose ajustado a las leyes eternas de la naturaleza, fortalece su dominio.

Lo que está proponiendo Bodino es que si bien el tirano no está amenazado por el profeta súbdito, que mantiene la obligación de obedecer a su rey, sí que lo está por otro soberano sostenido por un profeta adecuado que esté a su cargo (o por un soberano que él mismo sea profeta a semejanza de Moisés), o por un soberano tiránico, ahora a su pesar herramienta de Dios. Dios también usa al gran devastador como instrumento de su furia, y un ejemplo de ello lo encontramos en aquellos pasajes que describen cómo Dios utilizó a la Siria pagana y a la Babilonia criminal para acabar con Egipto. El castigo de un soberano tirano es la destrucción y la derrota a manos de un poder similar o mayor que él. El castigo del súbdito que atenta contra su soberano es la sedición y la guerra civil permanente, pues aunque se instaure otro gobierno, aparentemente más justo, este no dejará de estar constantemente amenazado, porque se ha erigido ilegítimamente, y en cualquier momento otro puede

usúrpalo con la misma poca legalidad con la que él mismo se hizo con la gobernanza.⁴²⁴

4.4. Moisés y la profecía según Jean Bodin

Jean Bodin redacta en el *Coloquium* una reflexión sobre el don profético de Moisés, que como veremos se apoya en la teoría averroísta. La lectura que realiza el francés sobre el don profético de Moisés va a jugar un papel muy importante a la hora de fundamentar dos aspectos relevantes de su política. Uno, la separación radical entre fuero privado y fuero público. Dos, relegar la religión al fuero privado y limitar su relación con el poder. Como veíamos en el apartado anterior, el profeta –según Bodin- no puede relacionarse directamente con el poder; tan sólo puede aconsejar al rey en privado o exhortar a los ciudadanos de una manera individual, pero nunca como colectividad. Tanto para Calvino, como para Savonarola, un profeta tiene un cargo público y su principal misión consiste en ayudar al Estado corrupto a salir de su oscuridad y dirigirse hacia un nuevo orden capaz de proporcionar la anhelada paz. Bodino restringe la labor del profeta a la de mero consejero. Tanto Calvino como Savonarola recuperan la tradición profética del judaísmo y encienden la antorcha del mesianismo, capaz de iluminar el futuro. Si para Calvino la

⁴²⁴ La teoría de Jean Bodin aparece así en toda su complejidad, por una lado fundamenta una soberanía que en la teoría no está limitada ni en responsabilidad ni en tiempo, ya que no hay una instancia superior a ella, por lo menos terrena. Pero por otro lado encuentra sus limitaciones en lo que podríamos llamar el absolutismo de la realidad, la realidad muestra que el soberano no debe abusar de los bienes y de las personas de sus súbditos ni violar la ley natural si quiere conservar la soberanía. En este sentido, Touchard muestra como el concepto de soberanía absoluta definida por Bodino como una soberanía no limitada en responsabilidad y en tiempo lleva a contradicción con el pensamiento global de francés, ya que en la práctica le pone límites, no puede transgredir la ley natural, no puede hacer uso de las personas y bienes de sus súbditos. Jean TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1990, p.229.

Sabine también sugiere que el ejercicio del poder soberano no es tan ilimitado como sugiere la definición aportada por Bodin. Definición que crea mucha confusión en el pensamiento general del autor. George SABINE, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995, pp.319-321

superación de Moisés por Cristo significa la superación de toda soberanía, para Bodino dicha superación significa la superación de toda profecía. “

“Ahora –dice Bodino-son muy raras las profecías, nos conviene asentir a los oráculos de los profetas, que nuestros mayores dejaron con suma posteridad, pues los cristianos rechazan el Corán, los ismaelitas el Nuevo Testamento y los hebreos ambos”:⁴²⁵

La presente cita de Bodino está escrita a modo de exhortación, y parece dirigirse a los hombres de su tiempo para que se den cuenta de que viven en una época post-profética, que no es posible seguir esperando que la regeneración del Estado venga de la mano de profetas. Una vez que el conocimiento de la ley natural ha sido puesto al alcance de todo el mundo, mediante Cristo, ya no es necesaria la profecía. Así sentencia Bodino la cuestión mediante el personaje Toralba en la pág 207 del presente libro: “*Tenemos el mejor intérprete de la ley divina, Cristo, no podemos desear uno mayor*”.⁴²⁶Bodino trata el tema sobre los profetas en la página 208 del *Coloquium*, una página que plantea el dilema de quién son los buenos y los malos profetas. Concluye allí que sólo pueden ser verdaderos profetas aquellos cuyas predicciones se cumplen. Sólo podemos afirmarlo –escribe Bodino- de los antiguos profetas, entre los cuales encontramos hombres en todas las religiones, pues todas ellas participan de la razón universal. No existe fe infusa- replica Bodino- salvo las inspiraciones proféticas- pero ahora son muy raras las profecías- insiste el francés. Bodino exhorta a los hombres de su tiempo a que busquen la posibilidad de regeneración del Estado en la razón universal, principio y fundamento de toda religión. Buscar dicha regeneración en los profetas sería lamentable. El fin de la época profética es el fin de la división entre religiones y este tiempo ya llegó. Antes de Cristo cada pueblo tenía sus profetas porque no había llegado la hora de que todos los pueblos conocieran la ley natural bajo la una y única forma de la “razón universal”. Bodino cita el pasaje de Isaías en el que anuncia esta época

⁴²⁵BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.209

⁴²⁶ BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.207

post-profética y dice, mediante el personaje Federico: “¿No leísteis en Isaías que vendrá el tiempo en que se dirá: ¡Bendito mi pueblo, Egipto, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi heredad!”⁴²⁷. También se dice en el último capítulo: “Pero yo vendré para reunir a las naciones de toda lengua: vendrán para ver mi gloria”. Con estas imágenes bíblicas, Bodino anuncia el nacimiento de ese nuevo Estado que sufre dolores de parto y que amenaza con nacer. Un Estado que no se identifica con ninguna religión, que admite todas las confesiones dentro de sí, y cuya única guía y ayuda es la luz de la razón.

Después de esta previa introducción a la profecía del Moisés de Bodino, procedemos a exponer algunos fragmentos principales en los que nuestro autor trata del tema que nos ocupa, para al fin abordar esta temática con más seriedad y precisión: El primero dice: “Pues Dios a nadie habló fuera del sueño más que a Moisés”⁴²⁸ Más adelante se dice. “Y ningún mortal durante su vida puede comprender quién y cómo es Dios (aunque en él no hay ninguna cualidad). Dios dice a Moisés, que le pedía se le mostrara para contemplarlo: “porque nadie puede verlo y quedar con vida”, es decir, nadie lo conocerá en plenitud...⁴²⁹ Este primer fragmento corresponde al Libro III del *Coloquium*, y versa sobre la sabiduría y cómo adquirirla. Bodino a través del personaje Salomón realiza una reflexión en torno a cómo Moisés y los demás profetas adquirieron el conocimiento cierto sobre cómo han de ordenarse las cosas en este mundo sublunar. El segundo fragmento corresponde al Libro II del *Coloquium* y versa sobre Dios y las causas de las cosas. En él cada uno de los sabios propone la teoría de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino...etc, intentando encontrar una respuesta cierta o adecuada.

⁴²⁷ BODINO, *Coloquio*, p. 210.

⁴²⁸ BODINO, *Coloquio*, p.85.

⁴²⁹ BODINO, *Coloquio*, p. 47.

El segundo fragmento pertenece a una intervención del personaje Sénamo que intenta separar aquello que es Dios de aquello que es creación de Dios, con el fin de no caer en un panteísmo. Dios es todo de todo lo que se ve y de lo que no se ve. No podemos identificar a Dios con nada aunque él está en todas las cosas. Hay que diferenciar a Dios del entendimiento agente del universo y no confundirlo con él. Para ello exhorta Bodino mediante Sénamo de esta manera: “Los antiguos lo expresaban en sacrificios, cuando decían. ‘¡Ayudad a las lenguas!’; o, como dice Homero: ‘¡Cortad las lenguas!’, para que los corazones fueran arrebatados hacia lo alto en la contemplación de lo sublime y lo divino, sobre todos los cielos, donde se halla la esencia de Dios separada de todo pensamiento del mundo”⁴³⁰

Analicemos ambos fragmentos en orden a la investigación que nos ocupa: la profecía de Moisés. Dios habla a Moisés –pero asegura Bodino- inspiró a Isaías. Como dirá Spinoza, Moisés ha vivido una verdadera revelación. El filósofo de Amsterdam asegura, muy en sintonía con Bodino, que Dios sólo habló directamente a Moisés, pero con el resto de profetas se comunicó a través de visiones. Vemos como en el *Coloquium* aparece la misma idea: A Balaám y al resto de profetas Dios les habla mientras dormían mediante visiones, excepto a su siervo Moisés que le habló fuera del sueño.⁴³¹Bodino así realiza una interpretación judeo-platónica de la profecía de Moisés. Decir que Dios le habló a Moisés fuera del sueño significa que Moisés alcanzó la contemplación platónica. Pero, siguiendo la tradición judía, el rostro de Dios no podía contemplarse mediante la visión, único medio platónico para acceder al conocimiento; sino que debía ser escuchado. En orden a la tradición judía que

⁴³⁰BODINO, *Coloquio*, p. 48

⁴³¹«Y para que no dudara lo tenemos atestiguado con palabra clara de Dios en la misma ley. Luego la voz del ángel a Balaám y la del asno que habla en la Escritura hay que referirla a las visiones de Balaám mientras dormía, al igual que todos cuantos oráculos se recuerdan haber sido dados a Abraham ya todos los profetas, con excepción de uno sólo, Moisés, al que habló Dios fuera del sueño». BODINO, *Coloquio*, p. 85

procede de Filón de Alejandría, el rostro de Dios era el Logos, la palabra encarnada. Por eso Moisés -dice Bodino en el segundo párrafo transcrito- no pudo contemplar a Dios, *porque nadie puede contemplarlo y quedar con vida*. La tradición cristiana explica que lo que vio Moisés cuando intentó contemplar a Dios, fue sus espaldas, la cruz de Cristo, la palabra encarnada. Moisés –según Bodino- escuchó a Dios y no lo contempló como en el caso de la previsión de Platón. Son las letras del mundo las que Moisés decodificó.

La interpretación judeo-platónica de Bodino es determinante. Si bien reduce la revelación a un hallazgo racional al modo platónico, este hallazgo racional no está vinculado a la imagen sino a la escucha; no a los sueños, ni a luz, sino al Logos. Por un lado establece un paralelismo entre Dios y la verdad al modo platónico. Por otro lado, a esta verdad no se accede mediante la contemplación, es decir a través de la visión, como el sabio platónico, sino a través de la escucha.

Blumenberg explica en la «*Legibilidad del mundo*»⁴³² que Filón fue el primero en aunar la tradición helénica vinculada a la visión del mundo de las formas, con el mundo religioso del Antiguo Testamento, que se apoyaba en la escucha del mandato y de la revelación divina. Filón representa esa andadura cultural del espíritu como una transformación desde una forma más baja de la escucha a otra más alta de visión. Sin embargo, lo que contempla al fin no son las formas platónicas sino las palabras de Dios.

El filósofo rey de Platón tiene que gobernar en orden a unas formas que sólo él y unos pocos sabios pueden contemplar. El pueblo lleno de almas irascibles, preparadas para la lucha, y concupiscibles, preparadas para el trabajo, no puede más que dejarse conducir ciegamente, como un niño se deja conducir por su padre, o como un discípulo por su maestro. El Moisés de Bodino tiene

⁴³² BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, p.45

que gobernar en orden a una palabra, que tiene fuerza de persuasión y poder de seducir al pueblo. Por eso este Moisés de Bodino hereda de Dios el poder de la palabra, la palabra que, a semejanza del poder de atracción del Dios aristotélico, atrae hacia sí todos los cuerpos que tienen apetito racional. La palabra de Dios, en manos de Moisés, actúa como un imán, recogiendo las distintas voluntades y orientándolas hacia un mismo propósito, el ordenamiento del Estado.

Pero vayamos a un segundo texto.

“Si alguien quiere comprender la fuerza del entendimiento pasivo sobre el entendimiento agente, que el rabino Moisés llama ángel, no hay más que contemplar la naturaleza del Sol y de la luna...⁴³³

Y como la luna es iluminada y resplandece por su unión con el sol, y se la arranca del abrazo y presencia del sol se oscurece, así *la mente humana* es iluminada en unión con el ángel, como ante la presencia del sol, y si el ángel la abandona, languidece y se cubre de tinieblas. Igual que la luna abandonada por el sol con las sombras terrestres pierde la luz que antes había recibido del sol; y tanto lucen el sol, y la luna, que los enemigos de Josué (es decir, los demonios, enemigos de la salud humana), se ponen en fuga (...). Todo esto se refiere al sol angélico o entendimiento activo que el Maestro de la sabiduría llama sol de la inteligencia.”⁴³⁴

El presente fragmento se localiza en el libro III del *Coloquium*, y corresponde a la tercera parte temática de éste, si aceptamos la división con la que estoy operando. La primera parte del tercer Coloquio trata del Leviatán y del Behemoth, así como del resto de demonios; la segunda versa sobre el origen del bien y del mal, y el tercer núcleo argumentativo, al que pertenece éste fragmento, gira en torno a la cuestión del fenómeno profético. En el presente párrafo transcrito apreciamos la influencia aristotélica y averroísta sobre Bodino. El descubrimiento de los hechos futuros por parte del profeta, no se debe a una revelación o transmisión directa de la palabra divina, sino a través de la relación que existe entre el intelecto humano y el intelecto agente. El intelecto pasivo

⁴³³ BODINO, *Coloquio*, p.106

⁴³⁴ *Ibidem*.

recibe imágenes del intelecto agente, el cual reproduce lo que ve en Dios. Esta forma de concebir la revelación profética era propia de Averroes. La luz del entendimiento pasivo mana del entendimiento agente, y la luz del entendimiento agente mana de una luz muy superior y más divina, para que nadie crea que el entendimiento agente es Dios y como a Dios le dé culto. Raramente existen intervenciones directas de la luz divina sobre el entendimiento pasivo, sin pasar por el entendimiento agente. La comunicación que tiene Dios con el hombre nunca es directa. Sólo habrá contemplación directa tras la muerte del cuerpo y mediante el retorno del alma hacia las estrellas. Sin embargo, Moisés sí que gozó de esta comunicación directa con Dios como veíamos en el apartado anterior, aunque no por la vista. El estudio bodiniano del fenómeno profético responde a una determinada tradición judaico-helénica que arranca de Filón. Dicha tradición limita la profecía a la revelación de las cosas futuras, y la explica según el sistema averroísta. Dentro del sistema averroísta todos los elementos constitutivos del universo dependen del Uno, sin confundirse con el Uno. El entendimiento agente que imprime movimiento a todo el movimiento jamás se identifica con el Uno. “Lo interpreta así el rabino Moisés “Como el entendimiento agente ha sido adquirido fuera del hombre y libre de su masa, así también Dios está libre de la masa y corrupción del mundo.”⁴³⁵ Para el averroísmo aristotélico el entendimiento agente es una emanación del Uno, que reproduce lo que contempla en él y equivale a una concreción del Logos. Sin embargo, Bodino fiel a la tradición de Filón, dota a dicho sistema averroísta de un nuevo sentido. El entendimiento agente es el Logos, la palabra salida de Dios. Dicha palabra queda reflejada en las estrellas, que son las letras del alfabeto divino. La profecía surge cuando la luz del entendimiento pasivo del profeta es invadida por el Logos o entendimiento agente –de ahí la posibilidad de la astrología profética, la que lee en las letras

⁴³⁵ BODINO, *Coloquio*, p.48

divinas de las estrellas-, excepto en el caso de Moisés, que aprendió el logos de Dios sin mediaciones; por eso sólo la profecía de Moisés no es descrita mediante imágenes y metáforas, sino con palabras que responden al puro intelecto y que no recurren a la imaginación. Esta, según la tradición a la que pertenece Bodino, es la parte más sensitiva de la razón, aquella que es capaz de ponerle cuerpo y formas visuales a lo que de por sí es espiritual o incorpóreo, a fin de que puedan ser comprendidas por las mentes que viven en el bajo mundo.

Podemos pasar ahora a un tercer fragmento relevante que dice así:

“Y volviéndose Yaveh a Isaías le dice: ‘vete y di a ese pueblo: oíd con vuestros oídos, sin entender; mirad con vuestros ojos sin comprender. Embota el corazón de ese pueblo, endurece su oído, ciega sus ojos; que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan, que su corazón no entienda y no se convierta y sane’. ¿Qué quiere decir este modo de hablar, sino que siempre nos esforzamos por lo prohibido, y no ansiamos otra cosa más ardientemente que lo que vemos que se nos quita o prohíbe? Así, pues, enseña a Moisés y a Isaías con qué artes deban hacer salir a los hombres miserables de una vida criminal para volver al verdadero derecho y restituirlos a la salud. ‘Guárdate de estudiar las leyes divinas, guárdate de dedicarte al estudio de la sabiduría, no sea que alcances la vida bienaventurada y eterna’. Esta forma de hablar solía ser muy eficaz ante hombres malvados y degenerados.”⁴³⁶

En el párrafo transcrito, Bodino muestra a un Dios maestro de la retórica que le enseña a su siervo y discípulo Moisés y al profeta Isaías cómo ha de usarse tal arte. Moisés debe, bajo mandato divino, hacer uso legítimo del arte de la retórica para conducir al hombre hacia la virtud. Las líneas expuestas comprenden estructuralmente el mandamiento de no comer del árbol de la fruta prohibida. Es una prohibición retórica que prevé la desobediencia, y con ella se espera que se cumpla lo prohibido. La prohibición sería un motivo evolutivo y permitiría el aprendizaje y despertaría la curiosidad. La presente interpretación bodiniana, convirtiendo a Dios en un maestro de la retórica, evita el mito gnóstico. No es Dios el perverso, sino los hombres. Por eso en lugar de exhortarlos, les manda prohibiciones en la previsión de que harán justo aquello

⁴³⁶ BODINO, *Coloquio*, p.84

que se les prohíbe, que era exactamente lo que Dios quería mandarles. Dios es así bueno y providente. A pesar de que se parte de una premisa gnóstica (el ser humano es un rebelde porque lleva en sí lo demoníaco) se produce una neutralización de la gnosis a la par que se hace uso retórico de la revelación. La retórica consiste en prohibir sabiendo que los hombres inclinados a la rebelión y a la desobediencia se sentirán incitados a realizar lo prohibido con mucha más fuerza que si hubiera sido objeto de un mandato.

El fragmento del *Coloquium* que nos ocupa resulta muy clarificador. No sólo Dios se relaciona con el hombre a través de la retórica, sino que el propio Moisés utiliza tales artes para relacionarse con Dios. Bodino, mostrando el uso retórico de la revelación, mantiene una posición crítica respecto a la tradición platónica (la cual anteponía la *resalverbum*) y también respecto a la cristiana, que según Blumentberg vacila entre dos posiciones, entre dos líneas rojas, pues la verdad divina debe manifestarse desnuda (sin retórica) y sin embargo hay que envolverla de reglas retóricas para humanizarla.⁴³⁷ Para ambas tradiciones, la retórica o es innecesaria o es un adorno que se añade a un contenido que ya es suficiente por sí mismo. En la época moderna se realiza plenamente la idea de estas dos grandes tradiciones bajo el imperativo de desvelar la naturaleza de la verdad viviendo más allá de los artificios y prejuicios culturales. Vemos cómo la apuesta retórica de Bodino dista mucho de esta herencia filosófica, pues no sólo defiende el carácter retórico de la revelación, sino que convierte al Dios omnipotente en el gran maestro de la retórica. En realidad, Bodino sigue siendo un humanista.

Blumentberg defiende en *Las realidades en que vivimos* que la retórica sólo aparece en el lenguaje como una respuesta ante el absolutismo de la realidad

⁴³⁷Antonio RIVERA, *Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política*, Ingenium, Revista de historia del pensamiento moderno, nº4, 2010, p.153

que sitúa al hombre en un estado de inadaptabilidad y perplejidad⁴³⁸. Para Blumenberg, la retórica no tiene nada que ver con un exceso de trascendencia en el mundo humano, sino con la carencia de estructuras de adaptación. Sin embargo, Bodino se mueve en otro plano. En el fondo es un reformado humanista. La retórica aparece en sus escritos como una herramienta de salvación ante la situación caótica de un hombre, cuya razón y cuya voluntad ha sido debilitada. Esta es su premisa gnóstica pues, a través de Marción, la gnosis late en las ideas reformadas –según explica Taubes⁴³⁹. Ante las amenazas de lo real –un mundo hostil creado por la maldad del demiurgo –sobreviene la retórica más importante de nuestra historia, la plegaría que debe ser dirigida a un Dios que se dejara persuadir. Un Dios que salva al hombre por la retórica. El gran Dios envía a su hijo, el Logos, al mundo malvado, y la retórica, producto del Logos, aparece como el subsidio, la ayuda adecuada para que el hombre pueda acceder al bien perdido. Muy oportunas son aquí las palabras de Garay: “La retórica crea un mundo irreal que se impone a las amenazas del mundo real. La caverna platónica se convierte en el palacio de la seguridad”⁴⁴⁰ El Dios salvador de Bodino somete la realidad arbitraria y extraña al mundo de la revelación. La retórica deja de ser un medio sofístico para disfrazar la falsedad con el pulcro vestido de la verdad, o un adorno o embellecedor para hacer la verdad cristiana más atractiva o comprensible, para ser lo que era en su origen, un medio por el cual Dios trae la salvación al mundo.

La retórica se dirige a un hombre malvado, perverso y pecaminoso. La retórica no intenta cambiar la naturaleza del hombre o doblegar sus inclinaciones, sino que utiliza sus pulsiones y sus humores para la consecución

⁴³⁸ Hans BLUMENBERG, *Las realidades en que vivimos*, cap.III: Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica, introducción de Valeriano Bozal, Paidós, Barcelona, 1999, p.115-143.

⁴³⁹Jacob TAUBES, *Escatología Occidental*, trad. Carola Pivetta, Buenos Aires, Argentina, 2010, p.48-64.

⁴⁴⁰ Jesús DE GARAY Y Suarez LLANOS, *Hans blumenberg: la antropología como retórica*, Debate sobre las antropologías, Thémata, Universidad de Sevilla, nº 35, 2005, p.443-250.

del bien. En este sentido el Dios de Bodino es semejante al príncipe que describe Maquiavelo, que canaliza los humores de los cuerpos sociales hacia la consecución del bien. Si bien el mito gnóstico parte de una naturaleza despreciable, sin embargo termina neutralizándola e invirtiendo la relación.

Bodino explica en este párrafo cómo Moisés incita a los malvados a obrar el bien prohibiéndoles actuar con rectitud, porque los degenerados siempre desean hacer lo que les está negado. Con esto nos muestra Bodino que no hay buen soberano que no posea tales destrezas políticas, ya que para conducir a un pueblo hacia el bien hay que tener un gran poder de persuasión si se quiere llevar a él por medio de la comunicación directa. Pero es más fácil de conducirlo mediante la comunicación indirecta de la prohibición, de manera que la obediencia del súbdito no será el resultado de una gran fuerza coactiva, sino que nazca de su propia voluntad, aunque ésta sea perversa. Una república bien ordenada no es sólo producto de un buen sabio, sino también de un buen sofista. Bodino reconcilia ambas figuras, la del sabio y la del sofista, y muestra que no necesariamente han de ser antagónicas. De esta manera, se muestra cómplice con el engaño maquiaveliano, puesto al servicio del bien común.

El cuarto fragmento dice así:

“Por ello (porque Dios habló a Moisés fuera del sueño) (Moisés) accede a una luz clarísima para disipar la oscuridad que hay en las Sagradas Escrituras”⁴⁴¹

Debemos considerar estas tres ideas que nos transmite Bodino. Primera, que las Sagradas Escrituras están inmersas en una gran oscuridad, pues están compuestas por alegorías que pueden tener hasta tres significados. Dice así: “Raras veces se da alegoría fácil y pura. [...] Con frecuencia las palabras tienen en sí un triple sentido”⁴⁴². Segunda, que sólo la palabra de Moisés es clara

⁴⁴¹ BODINO, *Coloquio*, p.85-86

⁴⁴² BODINO, *Coloquio*, p.86

yevidente por sí misma, porque dicha palabra proviene única y exclusivamente del discurso racional. Tercera, Moisés no es tan sólo el legislador de la ley mosaica, sino también el interpretador de toda ley; es decir, que todas las demás palabras halladas en la Escritura deben ser interpretadas y sometidas al canon de Moisés, que no es otro que el canon de la razón. Así pregunta Senamo en el *Colloquium*: “Con muchísima agudeza Salomón (personaje del *Colloquium*) interpreta a Salomón (personaje bíblico) pero, ¿quién hubiera podido adivinar esta interpretación?⁴⁴³ Aparece aquí el grave problema de la interpretación bíblica. Bodino ya está exponiendo el problema central de su época, el de la duda o la sospecha de que el verdadero significado de la Biblia ha sido profanado, debido a una producción ilegítima de interesadas interpretaciones al servicio del poder.

Esta aseveración cobra una nueva luz si tenemos en cuenta que justo antes de este diálogo (que comprende el libro III del *Coloquium*), Senamo increpa a Octavio: “¿Hay algo más inútil que la vanidad egipcia? Tejieron sus delirios con jeroglíficos de tal manera que parecían ciertos oráculos sagrados.” A lo que Octavio responde: “Hay algunos que no quieren que sus escritos sean leídos por doctos ni por incultos, como Lucilio, para evitar que unos rechacen lo que no entienden por falta de cultura, y otros calumnien lo que entienden demasiado.”⁴⁴⁴ Esta aseveración contribuye a clarificar cuál es la preocupación que subyace al diálogo de los siete sabios del *Colloquium*: ¿acaso la oscuridad bíblica esconde y simpatiza con una cierta forma de dominación, lo mismo que los jeroglíficos egipcios?

Los dibujos egipcios -dice el personaje Octavio- no podían ser entendidos ni por los incultos, ni tampoco por aquellos doctos que no pertenecían a la élite que en ese momento detentaba el poder (aunque

⁴⁴³ BODINO, *Coloquio*, p.86

⁴⁴⁴ BODINO, *Coloquio*, p.81

aparentemente sólo el emperador disponía de tal poder). He aquí el paralelismo con las Sagradas Escrituras, cuya interpretación no sólo está fuera del alcance de los incultos o pueblo llano, sino también de aquellos sabios que no pertenecen a la jerarquía eclesial. La pregunta que está formulando Bodino es: ¿acaso no es ésta la misma estrategia de poder empleada por los egipcios, pero transformada y puesta al servicio de un nuevo poder aunque también imperial? Bodino no responde a esta pregunta directamente, sino que muy sutilmente deja que el propio lector se la conteste. No obstante, sí que parece delimitar lo que sería una buena interpretación de las Sagradas Escrituras. El primer fundador o legislador es el que debe indicarnos qué significan y éste sólo nos aporta una clave: usar la luz de la razón. Bodino pone en palabras de Salomón, las enseñanzas de un gran sabio conocedor de la tradición judía, y así dice:

“El espíritu divino se otorga por don y concesión de Dios para iluminar las tinieblas de la mente humana y para indagar el futuro. Pero la sabiduría separa la piedad de la impiedad, la prudencia separa el bien del mal. La ciencia separa lo verdadero de lo falso, el arte, lo útil de lo inútil.”⁴⁴⁵

Bodino delimita las tres clases de conocimiento, el profético que tiene que ver con el futuro, el técnico que tiene que ver con la utilidad, el científico que tiene que ver con la verdad y la falsedad. Si queremos saber la verdad o falsedad que se esconde detrás de las Escrituras debemos proceder científicamente, es decir racionalmente. Para ello Bodino invita a superar dos obstáculos producidos a su vez por dos prejuicios sociales, que habían introducido los teólogos en el alma de los fieles; uno tiene que ver con el miedo a pensar por uno mismo, a comer del árbol de la ciencia del bien y del mal; otro tiene que ver con el miedo a juzgar los designios de Dios. Estas dos temores eran caldeados a través de dos grandes censuras propias de la época, la moral (atreverse a comer del árbol de la sabiduría y a juzgar los designios de

⁴⁴⁵ BODINO, *Coloquio*, p.84

Dios perturba al ser humano) y otra, la social (atreverse a pregonar públicamente tales designios perturba la sociedad). Se trataba de las dos herramientas teológicas más importantes destinadas al control social. Bodino responde magistral y sutilmente que ambas censuras no pueden justificarse desde las Escrituras. En cuanto a la censura moral Bodino escribe:

“Cuando el príncipe de la sabiduría fue movido por Dios inmortal a pedirle lo que quisiera, pidió la prudencia para separar lo torpe de lo honesto, y con la que los hombres son exhortados al temor y veneración de Dios. Dice: ‘Porque es el Señor quien da sensatez, únicamente de su boca proceden saber e inteligencia’. El mismo dice en otra parte; ‘El árbol de vida es la recompensa del justo’, que interpreta como Sabiduría. Y lejos de prohibir al hombre el fruto de la vida, le invita con estas palabras: ‘Ahora sólo le falta a Adán echar mano al árbol de la vida, coger, comer y vivir para siempre’⁴⁴⁶.

Bodino invita así al lector a comer de ese árbol del conocimiento que da el poder de discernir sobre lo que está bien y lo que está mal. Encontramos una clara influencia gnóstica en el fragmento expuesto. La serpiente, para la gnosis, lejos de representar la potencia del mal, es una enviada del Dios bueno. La oportuna invitación de la serpiente a comer del árbol de la sabiduría abre la posibilidad de que el hombre pueda volver a establecer un vínculo con su perdido origen.

En cuanto a la censura sociales aquella que condena al hombre que se atreve a proclamar enseñanzas bíblicas fundadas en la sola luz de la razón y enjuiciar la interpretaciones de los doctores de la Iglesia. Esta censura condena a tales hombres como rebeldes que no quieren someterse a los designios divinos. Bodino da una respuesta clara, negando que la religión sea sólo asunto de los teólogos o doctores de la Iglesia. Bodino, a modo de provocación, transmite muy sutilmente que sólo los asuntos de corona están bajo llave y ocultos al pueblo, más los asuntos de Dios son públicos y hay que proclamarlos. La sabiduría de los arcanos sólo unos cuantos la pueden conocer, porque ciertos sabios siempre

⁴⁴⁶BODINO, *Coloquio*, p.84

andan metidos en asuntos de poder al que sirven a cambio de riquezas. La sabiduría divina nada tiene que ver con esto, sino que es liberadora y es objeto de lo público y lo universal. La religión, la sabiduría y la piedad no disponen de arcanos sino que son objetos de la libre conciencia:

“Si el secreto del rey hay que guardarlo, las obras de Dios hay que publicarlas y proclamarlas como se merecen. Porque las obras de Dios están a la vista de todos, los arcanos a la vista de unos pocos.”⁴⁴⁷

Bodino es un reformado humanista que todavía confía en la fuerza de la retórica y que lanza un puente con la teoría política de Maquiavelo. Por eso introduce a la jerarquía eclesiástica en una encrucijada. Si la interpretación de las Sagradas Escrituras sólo le compete a unos pocos, es porque éstos andan metidos en asuntos de poder y la han utilizado como un medio de dominación. Si no es así, que liberen dichas Escrituras del ocultismo. Si interpretamos dichas Escrituras desde Moisés, el único que tiene verdadera autoridad, veremos que aquellas no nos dice nada contrario a la razón. Por eso debe permitirse su lectura por el pueblo y dejar que se investiguen libremente. Así escribe Bodino:

“En las Sagradas Escrituras con frecuencia se narra historia pura, por ejemplo, cuando se censa el pueblo y se adjudican jefes a cada una de las tribus. Hay también alegoría,, cuando se narra la historia, pero además de la historia late oculta la alegoría; por ejemplo, cuando Sara aconseja rechazar a la esclava y a su hijo. Los teólogos más agudos enseñan que ella es la pasión que se opone a las virtudes, el hijo es el pecado que debe rechazar la razón dominante; el mandar el ángel a la misma esclava, volver a casa y complacer a Sara se interpreta como la entrega de la pasión y el dominio de la razón por el entendimiento agente. De ahí que aquella voz de Dios a Abraham: ‘Haz exactamente lo que te dice Sara’, es decir: la razón. Y cuando Sara dice a la esclava que ‘por el hijo de esa criada no va a repartirse la herencia...’ advierte a aquellos que sirven al vicio y la placer que nunca alcanzaran los bienes divinos.”⁴⁴⁸

Bodino, mediante el fragmento expuesto, muestra que la alegoría bíblica no fundamenta ninguna teología, sino una sabiduría racional y general, no un

⁴⁴⁷ BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.83

⁴⁴⁸ BODINO, *Coloquio*, p.85

saber teológico. Bodino, con estas palabras, parece denunciar a un tipo de teología cristiana que, mediante el monopolio de las Escrituras, deja de ser una ciencia que estudia las cosas relativas a Dios y a su gobierno, para convertirse en una herramienta o instrumento de dominación. Toda teología es en potencia una teología política. El texto que sigue al fragmento citado, cobra todo su sentido cuando Bodino expone una doble interpretación de un pasaje bíblico del libro de Salomón, el otro gran sabio que, deduciendo todas las verdades a partir de la razón, como Moisés, sin embargo, las oculta bajo imágenes y alegorías. Bodino utiliza este pasaje para mostrarnos cómo este, como tantos otros textos bíblicos, es susceptible de una interpretación política o de un uso político y una interpretación religiosa. El uso político de las alegorías sería el propio de la teología política. Curiosamente Bodino, el fundador de la soberanía, iría en contra de una teología política unívoca. En cierto modo, su posición histórica es la propia de un reformado de segunda generación que intenta por todos los medios hacer coincidir la ley divina con la ley natural y neutralizar con ello la reforma magisterial de los teólogos en favor de la razón de los retóricos y juristas.

“Cuando Salomón prohíbe ‘ante el rey no gloriarse’, en un sentido más secreto se refiere a Dios, al que conviene acercarse con corazón contrito y humilde; pues, Salomón llama siempre a Dios rey, pues si no está unida la voz ‘de Dios’ con la de ‘rey’, como en aquel otro pasaje: “El corazón del rey es una acequia en manos de Dios”. Con estas palabras se entiende Dios: ‘No hables mal del rey ni por dentro, no hables mal del rico en tu alcoba, porque un pajarillo les lleva el cuento y un ser alado les cuenta lo dicho. Con tales palabras prohíbe Dios pensar mal’.”⁴⁴⁹

Bodino señala así la complejidad de las Sagradas Escrituras, las cuales pueden ser susceptibles de interpretaciones políticas ilegítimas, pero también muestra sus sentidos racionales. En este pasaje en el que se confunde a Dios con el rey se abre camino, como se ve, el deber de lealtad interior hacia el soberano.

⁴⁴⁹ BODINO, *Coloquio*, p. 86

4.5. Moisés y Jesucristo: esfera privada y esfera pública.

“Que se diga también que fue arrojado a los abismos, significa que no se permite a Leviatán o a Asmodeo la destrucción de los ángeles y de los astros del cielo, sino que se le manda que ande en el abismo, como dice Isaías, en el mar, como en Job, o en los ríos, como en Ezequiel; es decir, que ande en la región fluida de los elementos, o que se le prohíbe el acceso al cielo.”⁴⁵⁰

El primer texto de Bodino que expresa la separación de esferas o poderes es el que acabamos de exponer. Vemos cómo se le prohíbe al Leviatán el acceso en el cielo, pues su poder sólo se refiere a este mundo, al ámbito de lo fluido, de lo cambiante, de lo elemental. El Libro VI del *Coloquium*, Bodino trata de la necesidad de someter la interpretación del Nuevo Testamento al canon del Antiguo. La venida de Cristo supone el reconocimiento de un nuevo poder que no es de este mundo, como el de Moisés, y que por tanto no puede ocupar su trono. Bodino muestra que las leyes de Cristo no son naturales o según los dictados de la razón, porque precisamente quieren marcar la ambivalencia de éstas respecto a las leyes políticas. De ahí que tengamos un escenario complejo. Por una parte, el Nuevo Testamento se interpreta condicionado por la razón natural, por otra parte su ámbito es contrario a esa misma razón natural. Esta dialéctica es la base de la posición de Bodino que pronto va a cristalizar en la equivalencia del reino de Cristo con el ámbito privado y el ámbito de Moisés como el ámbito público, pero de tal manera que ninguno de los dos elimina al otro. Por ejemplo, Bodino cita aquel pasaje en el que Jesucristo ordena devolver bien por mal. Las leyes de Cristo tienen que ver con la esfera privada de las personas, siendo esta esfera privada la de la familia compuesta por el *pater* de familia, la mujer, los hijos y los esclavos. Fuera de dicha esfera privada sólo es posible operar bajo la ley natural. La prueba de que los mandatos de Cristo no

⁴⁵⁰ BODINO, *Coloquio*, p.91

tienen cabida en el mudo político o público es que si tales decretos tomaran fuerza de leyes civiles, entonces el caos y la destrucción asolarían por doquier:

“Pues si esas leyes que los príncipes y magistrados cristianos mandaban tuviesen alguna fuerza, en ninguna parte se dejaría lugar a la inocencia contra la violencia de los malvados, todo sería lícito a los delincuentes contra los buenos, y a los buenos nada podrían contra los delincuentes”.⁴⁵¹

Weber, en su libro *Sociología de la Religión*, explicando la diferencia entre la profecía de Moisés y la de Jesucristo, clarifica la diferencia entre ambas leyes, y porqué para Bodino sólo la ley natural es susceptible de proclamarse ley de un Estado, y no así ocurre con la ley religiosa de Cristo. Según Weber, Moisés instauro un culto a la divinidad vinculado a la comunidad política o Estado judío, que excluía todo interés individual. El Dios de la tribu se ocupaba del interés que afectaba a la comunidad como totalidad: lluvia, caza, victoria sobre los enemigos...etc. De los males que afectaban a un individuo en concreto, no se ocupaba el Dios de la comunidad, sino el hechicero. El mago o mistagogo – según Weber- realizaba milagros en nombre de espíritus o dioses y su clientela iba más allá de su pertenencia local y tribal. Su compromiso era la liberación del individuo en tanto afectado por enfermedad, pobreza y todo tipo de necesidad y peligro. Jesucristo – explica Weber- podía pertenecer a este tipo de mistagogos alrededor del cual se organizaba una comunidad de discípulos desarraigados y potencialmente acósmicos. Estos magos o mistagogos terminaban por identificarse con seres sobrehumanos o anunciadores y agentes de su Dios. Moisés se dirigía a un pueblo concreto, mientras que Jesucristo se dirigía a hombres concretos y a la misma vez a todos los hombres⁴⁵².

Las promesas de compensación del sufrimiento o esperanzas de una vida mejor ofrecidas por Moisés distaban mucho de las ofrecidas por Jesucristo.

⁴⁵¹ BODINO, *Coloquio*, p.283

⁴⁵² Max WEBER, *Sociología de la religión*, Ed. Enrique Gavilán, ISTMO, Madrid, 1997, p.113-125

La redención que prometía Moisés –expone Weber- tenía que ver con la instauración de un nuevo Israel y por tanto eran promesas terrenas que habían de cumplirse en los descendientes. La compensación del sufrimiento presente significaba la liberación de los hijos. La redención que prometía Jesucristo – opone Weber- tenía que ver con la liberación de la culpa y la necesidad de legitimar la propia felicidad presente y futura. El virtuoso de dicha religión, el monje, en su afán de superar la muerte, terminaba persiguiendo un bien de salvación ultramundano. En el fondo, el monje alimentaba un sentimiento acósmico, inherente a la religión cristiana, que explica su incompatibilidad con la vida pública. Bodino está en la prehistoria de esta diferencia y muestra esta incompatibilidad con la vida pública del cristianismo, religando la experiencia o práctica religiosa a la vida privada. La decadencia del Estado cristiano, que presencia Bodino, no se debe –según Weber- a que nace del resentimiento de los más desfavorecidos –como señala Nietzsche-, sino que se debe a que dicha religión tiene como finalidad liberar a tales desfavorecidos del sentimiento de culpa, hayan llegado a la penuria a base de cometer crímenes o no. La paliación de la culpa no hace excepción de personas. Todas merecen deshacerse de la dura carga de la conciencia, todos tienen derecho a alcanzar el perdón. A este respecto escribe Bodino que el cristianismo exculpa a los malvados, cosa que en ningún caso puede hacer un soberano republicano.

Así vemos que Jesucristo no es para Bodino ejemplo de un soberano, sino que es la puerta o el verbo por el que se conoce la perfección de la ley de Dios, cumplida en un hombre que tanto amó la verdad que murió por ella y tanto amó al hombre que no quiso la muerte de ninguno. Entonces consideramos que Cristo es esa verdad encarnada que brilla como suma perfección, pero cuyos decretos no tienen fuerza de ley pública por ser sobrenaturales. Tendremos que concluir de todo esto que sólo Moisés es para Bodino ejemplo de buen soberano republicano. Más no podemos imitar todas

las leyes de Moisés –advierte Bodino- pues muchas de estas las dictó Moisés como soberano de la república de los judíos y éstas no pueden aplicarse a otros pueblos con otros humores. Otras las aplicó para crear unos determinados hábitos en un pueblo acostumbrado a la servidumbre. Y sólo algunas tenían que ver con lo universal y la ley natural, pudiéndose aplicar a todos los pueblos de la tierra.

Una prueba más de la genealogía reformada de Bodino es su aceptación de la interpretación que de la ley de Moisés daba Philip Melanchthon en sus *Loci Communes*. Como para él, también en el *Coloquium* Bodino analiza cómo los libros de Moisés o la ley divina se pueden dividir en tres, la ley natural, la ley ritual o ceremonial y la política.

Nada más antiguo y más sagrado en la majestad de la Biblia que la ley divina. Esta tiene una triple división: Además de los libros históricos, la primera trata de la ley moral, la segunda de la ritual, la tercera de la política.⁴⁵³

Bodino explica muy bien en qué se basa esa triple división. La moral tiene que ver con el universal, está recogida en el Decálogo con sus dos tablas (la dedicada a Dios y al prójimo) y por tanto puede aplicarse a cualquier sociedad. La ritual tiene que ver con las costumbres y por tanto es un sistema de control social específico para los israelitas, y la tercera, la política, no puede aplicarse a otros pueblos excepto a aquel para el que ha sido creada, pues tiene que ver con los humores y el natural de los pueblos. La moral, como hemos dicho, a su vez es doble, pues se dirige a dos objetos diferentes: a Dios y a los hombres:

La moral a su vez es doble: una parte atañe al culto de Dios, otra a las relaciones de los hombres entre sí. El culto de Dios se

⁴⁵³ BODINO, *Coloquio*, p.155

contiene en los cuatro primeros capítulos del Decálogo, los otros seis pertenecen a la defensa de la fe y de la sociedad".⁴⁵⁴

La ley moral divina cuenta Bodino que fue escrita por Moisés en una piedra para que aquellos que aun teniéndola grabada en su corazón y quisieran olvidarla no pudieran. Como se ve, la ley divina no es sino un refuerzo que asegura la eficacia de la ley natural. Y para protegerla ley natural con el mismísimo poder divino, la colocó junto a la tabla de la ley de la naturaleza impresa en los corazones (y por eso fácilmente desconocida e ignorada) y por encima de ella, de manera que aquellos que no quisieran respetarla por amor a la verdad lo hicieran por temor a Dios. La tarea de la primera ley divina tenía que ver con la opinión pública, el juez más cruel, y con el dictamen más temido, el divino, pues su castigo es eterno. Moisés por tanto, no es el legislador de la ley natural, sino el que canalizó la transformación y refuerzo de la ley natural en ley divina:

Ahora bien, puesto que en tiempos de Moisés la ley de la naturaleza estaba tan viciada por los crímenes y delitos de los hombres, que parecía totalmente borrada de las almas, y como anticuada por su vejez, el Dios todopoderoso, compadecido de la suerte de los hombres, quiso renovar con su voz la misma ley de la naturaleza y unirla con el Decálogo que había escrito en tablas de piedra, y sobre todo las prohibiciones con las que se nos prohíbe infringir la naturaleza. Así pues, como los hombres habían desoído la ley de la naturaleza, fue necesaria la voz divina, para que quienes habían menospreciado la naturaleza, oyeran al Padre de la naturaleza que hacía oír sus palabras."⁴⁵⁵

Zarka escribe sobre la importancia que tiene la escritura de la ley en Jean Bodino, para distinguir el pensamiento de nuestro autor del de Bacon o el de Hobbes. Bodino niega la distinción entre las leyes escritas y no escritas, pues que Moisés pusiera por escrito lo que estaba grabado en el corazón no le da a dicha ley más contenido. Por su parte, Bacon, en su programa de refundación sólo exige cumplir las leyes escritas. El último paso lo da Hobbes cuando hace de la

⁴⁵⁴ BODINO, *Coloquio*, p.155

⁴⁵⁵ BODINO, *Coloquio*, p. 206-207.

escritura el modelo del signo adecuado y del signo manifiesto de la ley, pues escribir la ley es la única manera de establecerla públicamente, de reconocerla en su sentido nominalista promulgado por una autoridad.⁴⁵⁶

La ley ritual o ceremonial, por contrapartida, no es eterna ni universal sino que tiene que ver con las costumbres; es decir, pretende crear unos determinados hábitos en la sociedad. Ha sido ideada artificiosamente para una determinada misión, corregir ciertos excesos sociales, sustituyendo dichos hábitos malos o perjudiciales para la vida en común, por otros más saludables:

“Los ritos y los sacrificios, en cambio, fueron instituidos por Dios, a fin de que los israelitas que habían aprendido de los egipcios y pueblos circunvecinos a dar culto a los demonios y a las estatuas de animales, después se abstuvieran, y ello no hubiera sido posible por la costumbre inveterada de sacrificar a los demonios, si no les hubiera mandado hacer los mismos sacrificios a Dios.”⁴⁵⁷

Las practicas rituales dejan de tener sentido en el mismo momento que cumplen la función para la que han sido creadas. Entonces son sustituidas por otras que intentan corregir los nuevos vicios sociales. Más los ritos y sacrificios nada tienen que ver con la ley eterna. Esta se resume en el Decálogo:

“En Jeremías Dios contesta con voz clara al pueblo de este modo: ‘Añadid vuestros holocaustos a vuestros sacrificios y comeos la carne; pues cuando saqué a vuestros padres de Egipto, no les ordené ni hablé de holocaustos y sacrificios’. Y ciertamente Dios con voz manifiesta nada mandó sino el Decálogo; pero ningún sacrificio se

⁴⁵⁶ Yves Charles ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, S.A, Barcelona, 1997, p.179-183. Zarka desarrolla esta teoría principalmente en las páginas que van de la 170 a la 183, entre la cuales podemos destacar el siguiente texto hallado en la página 179: «Toda la teoría de promulgación del Leviathan se elabora en torno a la noción de signo suficiente o adecuado (...) ¿Cuáles son los signos suficientes o adecuados para la promulgación de una ley civil? Hobbes primero parece repetir la doctrina De Cive, ya que establece una equivalencia de principio entre la palabra, la escritura y los otros actos del soberano. No obstante, a pesar de esta equivalencia de principio, la escritura adquiere una preponderancia de hecho: se convierte en el modelo del signo suficiente de promulgación». Sería interesante también destacar el siguiente párrafo de la página 183, muy oportuno para la teoría que nos ocupa: «Todo ocurre, pues, como si la existencia del Estado hobbesiano debiese producir este acontecimiento en el lenguaje, que es la aparición de una escritura del poder. La teoría de la interpretación precisará su estatuto, suprimiendo el riesgo de una fetichización de lo escrito».

⁴⁵⁷ BODINO, *Coloquio*, p.155

contiene en el Decálogo, pues en todas partes se llama alianza contraída con el pueblo”.⁴⁵⁸

La tercera dimensión que aborda la ley de Moisés es la judicial o política. Esta requiere de una actuación concreta y específica para cada situación y cada pueblo. La ley política consiste en el dictamen de leyes estatales y en su ejecución; por consiguiente dichas leyes no sirven a generaciones posteriores ni son aplicables a otros pueblos:

“La política, en cambio, se extiende más sobre lo que la segunda tabla contiene de manera muy sucinta, a saber, sobre las leyes judiciales, de matrimonio, pretorias, con las que se ha fundado y constituido la república hebrea. Sin ellas también el hombre bueno puede alcanzar la salvación en soledad absoluta y en cualquier parte de la tierra”⁴⁵⁹

Cuando Bodino pone en boca de Salomón que “sin ellas (las leyes políticas de Moisés) también el hombre bueno puede alcanzar la salvación en soledad absoluta y en cualquier parte de la tierra”⁴⁶⁰, está claramente separando dos esferas o ámbitos de actuación que nada tienen que ver el uno con el otro, el religioso⁴⁶¹ y el político. Uno tiene que ver con la soledad y el otro tiene que ver con la vida pública. Uno es el terreno de la conciencia y el otro el terreno de la acción. Bodino explica, a través de sus personajes, cómo un hombre puede ser profundamente religioso y no seguir las leyes políticas de Moisés, porque dichos decretos nada tienen que ver con las leyes eternas y universales.⁴⁶² Los decretos

⁴⁵⁸ BODINO, *Coloquio*, p.156.

⁴⁵⁹ BODINO, *Coloquio*, p.155.

⁴⁶⁰ BODINO, *Coloquio*, p.155.

⁴⁶¹ Según nos constata Julio Pardo, la fe religiosa de Jean Bodin es una fe un tanto peculiar que él llama *vero religio* y que responde a una crisis religiosa sufrida en su juventud, y que parece se debió a la lectura de Maimónides y de Filón. Julio A. PARDOS, *Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional*, en “Fernando VALLESPIN (Comp) Historia de la Teoría Política, T.2, Alianza, Madrid, 2002, p.233-235. Quizás esto le empujó a defender la religión como un bien privado que el Estado debe respetar, siempre y cuando no salga a la esfera pública, entorpeciendo el buen funcionamiento del Estado. Bodino de alguna manera debía sentirse incomprendido en su peculiar religiosidad, lo que le hizo vivirla en soledad.

⁴⁶² Friedrich Meinecke considera que Jean Bodin pertenece a esa serie de autores que intentaron desvincular la tutela eclesiástica de la pasión religiosa, de manera que el Estado se

sociales o políticos de Moisés iban dirigidos al pueblo hebreo durante su reinado, sólo y exclusivamente. Por tanto, cuando los reinos cristianos decretan leyes judiciales, de matrimonio o pretorias, no están decretando conforme a la naturaleza y dichas leyes no son divinas, sino humanas. Moisés unió bajo su figura el poder político y el religioso, pero no por eso debemos confundir los dictados divinos y celestiales con los dictados terrenos y sociales.

La división de esferas va a ser determinante en el *Colloquium*. El hombre político tiene dos deberes o labores, una con respecto al Dios universal de la naturaleza, como ser espiritual, cumpliendo el Decálogo, y otra como ser terreno y mortal, con respecto al Estado, obedeciendo al soberano y cumpliendo los decretos estatales, los cuales permiten la convivencia pacífica y armónica de todos los individuos de cualquier raza o religión. Si lo que hay de divino en todas las religiones son las leyes de la naturaleza, en las cuales todos coinciden (judíos, ismaelitas, cristianos, protestantes) y el resto de leyes o rituales (en los cuales difieren todas las sectas) corresponden a políticas arcanas que carecen de vigencia y de actualidad, y que por tanto no deciden la salvación; entonces, la convivencia pacífica de todas las prácticas religiosas no sólo es posible, sino que es justa y necesaria:

Luego aquel que viniere y siguiere el culto puro de Dios y las leyes de la naturaleza, ¿quién duda de que no ha de gozar de la misma felicidad de que ahora gozan el justo Abel, Henoch, Noé, Sem....?"⁴⁶³

Al reducir las leyes ceremoniales o de culto a leyes históricas, relativas a pueblos y sociedades, Bodino está poniendo en pie el argumento central de la tolerancia. Al proponer que, en tanto leyes religiosas, afectan al ámbito de lo privado, está permitiendo que puedan convivir todas ellas en un único espacio

librera de la tutela eclesiástica sin que tuviera que renunciar a la pasión religiosa. Friedrich MEINECKE, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, España, 1959, p.59

⁴⁶³ BODINO, *Coloquio*, p. 154.

público que es el del Estado y el de la naturaleza. Bodino, también en boca de Salomón, explica en el *Colloquium* que el Rabino Moisés Ramban definió más ampliamente lo que era la ley de Moisés, y vio que ésta se podía dividir en aquella que está referida a Dios, y que tenía que ver con la aversión de los delitos y la prohibición de la idolatría, y, por otro lado, las costumbres, la justicia social y caridad, el trabajo y el descanso, los ritos y las pasiones. Estos últimos asuntos, apartados de la ley, los redactó Moisés bajo su poder de Soberano, no de líder religioso. Ahora bien puesto que el soberano de los Estados Cristianos no es el mismo que el líder religioso, y los ciudadanos de la república no comparten la misma religión, pueden entregarse a la naturaleza privada de la vida religiosa. El Soberano del Estado debe servirse de todas las religiones y de sus líderes religiosos para hacer respetar y valer tanto la ley de la naturaleza (grabada en los corazones de todos) como la ley estatal, promulgada por su persona, gracias a la cual todos los hombres puede vivir pacíficamente:

“Todos los hombres, en mi opinión, reconocen a Dios como padre de todos los dioses, y aunque muchos unen las creaturas con el Creador en comunicación de honores, confiesan, no obstante, al príncipe al que Porfirio y Platón llaman Padre y todopoderoso de los dioses... Yo en cambio, por no errar en ninguna parte, prefiero aprobar todas las religiones de todos antes que excluir aquella que tal vez es la verdadera...”⁴⁶⁴

Bodino dice, en boca de Senamo, que si se pudiera convencer a los ciudadanos, de una forma racional, de que el consenso entre las distintas religiones es posible, siempre y cuando todas se sometan al poder soberano, esa sería la mejor opción.⁴⁶⁵ Y si se pudiera convencer al Soberano de que todas las

⁴⁶⁴ BODINO, *Coloquio*, p. 380

⁴⁶⁵ La creencia en un núcleo común a todas las religiones es una creencia compartida por el círculo intelectual de Bodino, y según nos constata Claudia Lavié, hunde sus raíces en la Cábala Hermético Cristiana, “uno de los modelos inspiradores del siglo anterior que fue difundida den la Francia sacudida por la crisis institucional de la *hugonoterie*, en la que los partidarios de la tolerancia halla, sobre todo a partir de sus conceptos de Harmonia o concordia, la óptima formulación de un desideratun a la vez metafísico y político. Esta gnosis, que incluía las doctrinas de Filón entre sus líneas vertebradoras esenciales, consistía en un heteróclito

religiones, indistintamente, conducen a la salvación del alma y fortalecen el poder estatal, pues suscitan en los ciudadanos deseos de bien y de justicia, se vería la forma de organizar estos dos ámbitos. Entonces, sería posible la convivencia pacífica de todas las religiones sobre la faz de la tierra:

“Si se pudiera convencer a todos e incluso a los ismaelitas, a mí y a Octavio, que todos los votos de todos los que brotan de una mente pura son gratos a Dios, o por lo menos no le son ingratos, se podría vivir en toda la tierra con la misma concordia con que se vive bajo el emperador de los turcos o de los persas”.⁴⁶⁶

Más no así hacen los monarcas cristianos, ni tampoco los fieles de las distintas sectas, los cuales permanentemente invitan a la desunión y confrontación, atentando contra la ley de la naturaleza y contra Dios. En esto, en verdadero amor a Dios, ganan los romanos a los cristianos, cuyos emperadores no procedieron tan neciamente, y Bodino cita a Teodorico y a Joviano:

Así dice:

“La sentencia de Teodorico, emperador de los romanos y godos, es digna de que se inscriba con letras de oro en los foros de los príncipes. Cuando fue advertido por el senado de atraer a los arrianos a la religión católica mediante castigos, dio un rescrito en los siguientes términos: “No podemos imponer la religión, porque nadie puede ser forzado a creer contra su voluntad”.⁴⁶⁷

“Lo hizo con brillantez e incluso mejor el emperador Joviano. Publicado el edicto de la unión, que llamaba *Henoticon*, llamando a concordia a paganos, cristianos, arrianos, maniqueos, judíos y casi doscientas clases de sectas, exhortaba con denuedo a la modestia y a los oradores, para que no perturbaran con discursos sediciosos a la plebe y estado de la república, sino que invitaran a la piedad, a la integridad, a la caridad mutua.”⁴⁶⁸

conjunto ontológico y epistémico que produjo en los escritores herméticos y organicistas desde el siglo XV al XVII un razonamiento que se podría caracterizar como principio de analogía: la unidad desplegada en “multiplicidad” sin dejar de ser una. CLAUDIA LAVIÉ, *Filón de Alejandría en el Colloquium Heptaplomeres de Jean Bodin*, INGENIUM, N°8, Madrid, 2014, (p.73-92), p.76-77

⁴⁶⁶ BODINO, *Coloquio*, p. 382.

⁴⁶⁷ BODINO, *Coloquio*, p. 385.

⁴⁶⁸ BODINO, *Coloquio*, p. 385.

4.6. Síntesis del capítulo.

Bodino no considera a Moisés como ejemplo sublime de soberano republicano. Sólo considera imitables e envidiables ciertas virtudes suyas, como la loable prudencia que practicó examinando las leyes de la naturaleza y haciendo que los súbditos las respetasen. El temor a la ley natural protegida por la razón universal le permitió adaptarse exitosamente a los acontecimientos de la historia y perdurar en el tiempo. Bodino es considerado, en este sentido, como el primer teórico que dio un paso hacia la secularización estatal, desplazando la providencia divina del mundo y reemplazándola por una providencia terrena. Por primera vez el soberano adquiere un papel salvífico sin necesidad de tener ningún contacto especial con la divinidad, como el Moisés judío, y sin mediación de una estructura militante que lo mantenga en contacto con lo trascendental, como en el caso de los monarcas cristianos, que necesitan de la bendición papal. En definitiva, por primera vez un teórico político confía en el soberano el papel providencial y este papel es asumido desde su pertenencia a un mundo de leyes naturales y físicas.

PARTE II

Moisés en la Época Moderna

MOISÉS EN EL *LEVIATÁN* DE HOBBS

El *Leviatán* de Hobbes se compone de cuatro partes. La primera parte versa sobre el hombre, la segunda sobre el estado, la tercera sobre el estado cristiano, y la cuarta parte acerca del reino de las tinieblas. A lo largo del *Leviatán* Hobbes recurre numerosas veces al concepto de Moisés para explicar éste o aquél hecho político. En este capítulo vamos a estudiar la figura de Moisés según Hobbes a través de las numerosas citas que encontramos en el *Leviatán*.

1. Alusiones a Moisés en la primera y segunda parte del *Leviatán*.

Entre la primera y la segunda parte del *Leviatán*, “Del hombre” y “Del Estado” respectivamente, Hobbes menciona siete veces al Moisés de las Sagradas Escrituras con el fin de legitimar su nueva política.

1.1. La profecía de Moisés.

La primera referencia de Moisés la encontramos en la primera parte del *Leviatán*, en el capítulo VIII del mismo que lleva por el título “De las virtudes comúnmente llamadas intelectuales y sus defectos contrarios” y que versa sobre las virtudes humanas, las llamadas naturales y las adquiridas. Hobbes problematiza la profecía como virtud y concluye que hay una actividad

profética que coincide con lo que los antiguos llamaban prudencia y es buena, y otra actividad profética que es más bien una depravación o degeneración de aquella. ¿Cuál era la actitud profética del propio Moisés? Moisés no pretendió ser inspirado ni poseer ningún espíritu ni tampoco lo hicieron ninguno de los antiguos profetas –escribe Hobbes. Este capítulo denuncia la actividad profética que no se practica como una actividad natural de la razón y de la imaginación, sino como una actividad sobrenatural. La predicción profética de los asuntos venideros es producto de una actividad mental llamada prudencia,⁴⁶⁹ si bien la profecía como inspiración se produce como el resultado de una degeneración del juicio y por tanto es un tipo de locura. Veamos en los términos en los que se expresa el propio Hobbes:

“Ni Moisés ni Abraham pretendían profetizar por la posesión de un espíritu, sino por la voz de Dios o por la visión o ensueño. Ni existe, tampoco, cosa alguna en su ley moral o ceremonial, por la cual pueda pretenderse que existiera tal entusiasmo o posesión. Cuando se dice que Dios (Núm. 11, 25) tomó el espíritu que había en Moisés y lo dio a los setenta más ancianos, el espíritu de Dios (considerándolo como la sustancia de Dios) no queda por ello dividido. Las Escrituras, al decir espíritu de Dios en el hombre, significan un espíritu humano propenso a lo divino. Y donde se dice (Ex. 28, 3) *a aquel a quien he henchido con el espíritu de la sabiduría para que haga vestidos a Aarón*, no quiere decirse que se haya imbuido en él un espíritu que pueda hacer vestidos, sino la sabiduría de su propio espíritu en este género de trabajo (...). Tampoco los otros profetas del Antiguo Testamento pretendieron estar inspirados o que Dios hablara por ellos, sino que se

⁴⁶⁹ Véase el trabajo de Dalmacio Negro *La imaginación política de Hobbes*, en el que desarrolla la idea de Hobbes que vehicula la prudencia, con la imaginación, razón y memoria. La prudencia es la virtud profética mediante la cual el profeta imagina el futuro según un buen uso de la razón práctica y de la memoria: «Como la experiencia no es sino recuerdo, el conocimiento práctico se nutre a la vez de experiencia, razón, de memoria e imaginación...» (p.59) El profeta no es un inspirado sino alguien que conoce la ciencia mediante la que se pueden intuir las cosas futuras: «Experiencia, razón, memoria e imaginación suministran el contenido semántico de los nombres que, articulados, constituyen las proposiciones de la ciencia» (p.60). Dalmacio NEGRO PAVÓN, *La imaginación política de Hobbes*, Revista de Estudios políticos, N° 215, 09/1977 (pp.37-88), pp. 59-60.

les manifestara mediante la voz, visión o ensueño. Y el peso del Señor no era posesión sino orden o mando.”⁴⁷⁰

Analícemos un poco este pasaje a la luz de algunos textos cercanos. Hobbes distingue en las virtudes intelectuales entre aquellas naturales y las adquiridas. Las virtudes que el inglés considera naturales no son aquellas virtudes con las que nacemos, pues para Hobbes tan sólo nacemos con la capacidad sensorial. Las *virtudes naturales*⁴⁷¹ son aquellas que se adquieren con el uso y la experiencia sin necesidad de cultura e instrucción. Es muy interesante que esas virtudes naturales son de dos tipos. Uno juega con cierto grado de vitalidad en la asociación de las representaciones y constituye la imaginación más o menos ágil.⁴⁷² La otra virtud natural es la resolución o voluntad de carácter, la capacidad de ponerse fines elegidos. Esas dos virtudes naturales, adquiridas por la mera secuencia de la vida singular, sin embargo, son las que tienen que ser reguladas y disciplinadas por las virtudes adquiridas con método.

⁴⁷³En cuanto al *ingenio adquirido*⁴⁷⁴ es aquel que se llega a tener por método e

⁴⁷⁰Thomas HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid, 2009, Cap. VIII, *De las virtudes comúnmente llamadas intelectuales y sus defectos contrarios*, pp.74-75

⁴⁷¹ “Estas virtudes son de dos clases: naturales y adquiridas. Por naturales no quiero decir que estén en un hombre desde su nacimiento, porque eso sólo ocurre con su capacidad sensorial, cosa en la que los hombres difieren tan poco unos de otros, e incluso las bestias, que no debería clasificarse entre las virtudes. Me refiero a ese talento que se adquiere solamente con el uso y la experiencia, sin ningún método, cultura o instrucción. Este *ingenio natural* consiste principalmente en dos cosas: en una celeridad en imaginar, esto es, en una rápida sucesión de un pensamiento a otro, y en una dirección firme hacia algún fin elegido.” HOBBS, *Leviatán*, cap. VIII, p.67

⁴⁷² Véase el trabajo de L. Lukac de Stier en el que desarrolla la diferencia que establece Hobbes entre la imaginación simple y la imaginación compuesta. Mientras que la imaginación simple depende directamente del conocimiento sensorial, la imaginación compuesta apunta a una actividad creativa que va más allá del conocimiento de los sentidos y convierte a la imaginación en un poder de la mente, capaz de adelantarse a los hechos futuros y prevenirlos, virtud muy útil para la actuación política eficaz. Maria Liliana LUKAC DE STIER, *Imaginación y ficciones en el proyecto político hobbesiano*, Límite, Vol 8, nº 28, 01/2013, pp.15-22

⁴⁷³ Es interesante ver como Hobbes no considera las virtudes naturales o adquiridas como el ejercicio de un buen hábito adquirido tras practicar un código moral sino que entiende por virtudes aquellas disposiciones que nos capacitan para la vida en sociedad. Para tratar este aspecto es muy interesante el trabajo de Agustín Gonzalez Gallego, “Antropología filosófica: del “subjectum” al sujeto.” Dice así hablando de la virtudes en Hobbes: «Las virtudes, (para Hobbes), al reducirlas a tensiones dirigidas por la razón, pierden toda connotación positiva o

instrucción, por lo que el único ingenio adquirido admitido por Hobbes es el de la razón, basada en el correcto uso del lenguaje y que produce las ciencias. En este capítulo Hobbes apuesta por diferenciar los usos de la razón y buen juicio con los excesos de dicha razón. Hobbes explica que todo ingenio natural comienza con una gran imaginación⁴⁷⁵, que es lo que nos permite pasar de un pensamiento a otro sin tener el objeto delante, y con un buen juicio, que es lo que nos permite que esos pensamientos se dirijan a algún fin. Si este ingenio natural lo apoyamos en un gran abanico de experiencias y en una gran memoria⁴⁷⁶ que nos ayuda a archivar dichas experiencias, podemos comparar con

negativa por sí mismas. Las categorías morales sólo serán posibles dentro de la organización social» (p.45). Agustín Gonzalez realiza en este libro una crítica a Strauss. Strauss considera a Hobbes como un aristotélico en el sentido de que Hobbes también busca como fin último de su trabajo filosófico la fundamentación de la virtud. Para Gonzalez el interés último de Hobbes era el científico no el político, cuanto menos la moral en sentido estricto. Así afirma Gonzalez: La valía, o el valor, de un hombre (para Hobbes), es, como todas las demás cosas, su precio; es decir, lo que se ofrecería por el uso de su poder» (Ibidem). Agustín GONZALEZ GALLEGO, *Antropología filosófica: del "subjectum" al sujeto*, Edición propiedad de Montesinos, Barcelona, 1987, p. 45

El trabajo de Diego Antonio Fernández: "El leviathan como autómatas", también va en esta línea. Las virtudes morales para Hobbes, interpreta Diego, deben transformar la naturaleza humana en cuanto ésta tiene de antisocial. De ahí que las virtudes tengan un carácter educativo y transformador. Es decir que, en palabras de Fernandez, "sólo a través del cultivo de las virtudes es posible rendir la búsqueda permanente de la felicidad individual a la preservación que, aunque individual, incluya a otros de forma necesaria. Las leyes de naturaleza que elabora Hobbes muestran al hombre la moral que está más allá de la justicia, entendida sólo como el respeto de los acuerdos." Diego Antonio FERNÁNDEZ PEYCHAUX, *El leviathan como autómatas: método y política en Thomas Hobbes*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol 30, nº2, 07/2013, (pp.413-430), p.426

⁴⁷⁴ "En cuanto al ingenio adquirido, quiero decir adquirido mediante el método y la instrucción, el único que hay es la razón, la cual está basada en el correcto uso del lenguaje, y produce las ciencias." HOBBS, *Leviatán*, p.70

⁴⁷⁵ "La imaginación no es otra cosa sino una sensación que se debilita; sensación que se encuentra en los hombres y en muchas otras criaturas vivas, tanto durante el sueño como en estado de vigilia. La debilitación de las sensaciones en el hombre que se halla en estado de vigilia no es la debilitación del movimiento que tiene lugar en las sensaciones: más bien es una obnubilación de ese movimiento, algo análogo a como la luz del sol obscurece la de las estrellas." HOBBS, *Leviatán*, cap. II, p.24

⁴⁷⁶ "Una memoria copiosa o la memoria de muchas cosas se denomina *experiencia*. La imaginación se refiere solamente a aquellas cosas que antes han sido percibidas por los sentidos, bien sea de una vez o por partes, en tiempos diversos; la primera (que consiste en la imaginación del objeto entero tal como fue presentado a los sentidos) es *simple imaginación*; así ocurre cuando alguien imagina un hombre o un caballo que vio anteriormente. La otra es *compuesta*, como

cierto método situaciones vividas recientemente y que activamos mediante la imaginación, y situaciones pasadas activadas mediante la memoria. Esta posibilidad de encontrar similitudes en acontecimientos pertenecientes a distintos espacios y tiempos nos puede ayudar a anticiparnos a hechos que han de acaecer en un futuro y a prevenir posibles desastres o a propiciar los triunfos.⁴⁷⁷ A esta facultad la llamamos *prudencia*⁴⁷⁸, siempre y cuando esta actividad del juicio y de la imaginación no sea movida por el miedo y el temor, pues de lo contrario degenera en astucia.⁴⁷⁹ En todo caso, prudencia es una virtud adquirida sobre la base de un uso metódico de la imaginación y de la memoria sin la presión del miedo y del temor, y por tanto, con cierta dimensión teórica. De ahí que exista una profecía promovida por la prudencia y otra por la astucia. La predicción profética de Moisés y antiguos profetas –según el inglés– se debe a la buena prudencia como veremos más adelante.

cuando de la visión de un hombre en cierta ocasión, y de un caballo en otra, componemos en nuestra mente la imagen de un centauro.” HOBBS, *Leviatán*, cap. II, p.24

⁴⁷⁷“Un *signo* es el acontecimiento antecedente del consiguiente; y, por el contrario, el consiguiente del antecedente, cuando antes han sido observadas las mismas consecuencias. Cuanto más frecuentemente han sido observadas, tanto menos incierto es el signo y, por tanto, quien tiene más experiencia en cualquiera clase de negocios, dispone de más signos para avizorar el tiempo futuro. Como consecuencia es el más *prudente*, y mucho más prudente que quien es nuevo en aquel género de negocios y no tiene, como compensación, cualquiera ventaja de talento natural y desusado: aunque a veces, muchos jóvenes piensan lo contrario.” HOBBS, *Leviatán*, cap. III, *De la secuencia o encadenamiento de imaginaciones*, p.32.

⁴⁷⁸“La prudencia es una *presunción* del futuro basada en la experiencia *del pasado*; pero existe también una presunción de cosas pasadas, deducida de otras cosas que no son futuras, sino pasadas también. Quien ha visto por qué procedimientos y grados un Estado floreciente cae primero en la guerra civil y luego en la ruina, a la vista de la ruina de cualquier otro Estado inducirá que las causas de ello fueron las mismas guerras y los mismos sucesos. Pero esta conjetura tiene el mismo grado de incertidumbre que la conjetura del futuro; ambas están basadas solamente sobre la experiencia.” HOBBS, *Leviatán*, cap. III, p.32.

⁴⁷⁹ Véase el trabajo de Adriana Maria Ruiz Gutierrez: “El sueño de la razón produce monstruos”, donde reflexiona acerca de la Teoría política de Hobbes partiendo del estudio de las incesantes pasiones provocadas por el miedo y el temor al que está sometido el hombre de por vida. La astucia motivada por el temor a que el otro, mi igual, me arrebate mi objeto de deseo, pone en riesgo la satisfacción y alcance de los deseos placenteros e incluso la preservación de la propia vida. Adriana Maria RUIZ GUTIERREZ, *El sueño de la razón produce monstruos; placer, dolor y razón en la teoría política de Tomas Hobbes*, Estudios de derecho, Medellín, 01/06/2008 (pp.81-105), p.97

Es sabido que Hobbes incluye una variable natural que en cierto modo determina la formación de un talento o de las virtudes adquiridas. Se trata de la dimensión ontológica de las pasiones, que para Hobbes es un componente fundamental y de un nivel más básico que la imaginación y el juicio⁴⁸⁰ Las pasiones siempre son el detonante del ingenio –explica Hobbes. Las pasiones que activan el ingenio según el inglés podrían resumirse en una: el deseo de poder.⁴⁸¹ Un hombre que carezca de tal deseo –explica Hobbes- carecerá también de imaginación y de buen juicio y, por tanto, no formará ingenio alguno⁴⁸². La falta de ingenio por tanto se deriva del debilitamiento de las pasiones o de no poseer pasiones más vehementes de las que se observan en los otros hombres. Las pasiones débiles dan lugar al embotamiento. Las pasiones excesivamente vehementes a la locura.

Maimónides antes que Hobbes explicó la actividad profética de Moisés y de los antiguos profetas como el resultado de una excesiva imaginación. Los

⁴⁸⁰ Véase “La institución imaginaria del Leviathan: Hobbes como intérprete de la política moderna.” En este libro, Omar Astorga, trata con profundidad el tema del deseo de poder en Hobbes, sobre todo en la parte I, sección 4, titulada: “El afán de poder y la subjetividad”. En dicho capítulo Omar destaca la importancia de las pasiones en Hobbes para fundamentar su política. Para entender la política de Hobbes hay que entender el papel determinante que juegan las pasiones en este ámbito social del hombre: “Las pasiones (el segundo núcleo teórico del al antropología), constituye un tramo decisivo en el camino trazado por Hobbes en la tarea de fundamentar la política” (p. 194) Una vez explicado el papel fundamental de las pasiones en la política, Omar procede a explicar la relación que guardan estas pasiones con la imaginación. La política se debe a la imaginación porque primeramente se debe a las pasiones que son fundamentalmente hechos imaginativos: “Las pasiones son un hecho imaginativo, y en consecuencia, la mediación entre las pasiones y la política se debe a la prolongación y la fuerza de la imaginación” (Ibidem). Omar ASTORGA, *La institución imaginaria del Leviathan: Hobbes como intérprete de la política moderna*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, 2000, pp. 185-195.

⁴⁸¹ Las pasiones que más afectan las diferencias de ingenio son, principalmente, el mayor o menor deseo de poder, de riqueza, de conocimiento y de honores. Todas las cuales pueden reducirse a la primera, es decir, al deseo de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes tipos de poder”. HOBBS, *Leviatán*, Cap. VIII, p.71.

⁴⁸² “Un hombre que no tiene una gran pasión por ninguna de estas cosas (poder, riqueza, conocimiento, honores), sino que es, como suele decirse, indiferente, aunque pueda ser un buen hombre en el sentido de que no ofende a nadie, no podrá, sin embargo, poseer ni una gran fantasía, ni mucho juicio.” HOBBS, *Leviatán*, Cap. VIII, p.71.

profetas eran los únicos – según Maimónides- con una imaginación suficientemente vigorosa como para dotar a los fenómenos inteligibles e inmateriales de cuerpo, y por ello sólo ellos son capaces de atraer el orden inteligible sobre el caótico mundo humano. Frente a ellos, están los hombres de Estado, que teniendo también una imaginación vigorosa, sin embargo carecen de raciocinio suficiente, y por ello a menudo los Estados toman ficciones como fundamentos seguros en los que asirse, en vez de basarse en las verdaderas leyes de la naturaleza. La diferencia entre el hombre de Estado y el profeta no sólo es una diferencia natural o de nacimiento, por la cual uno es agraciado desde su concepción con una mayor capacidad intelectual que otro, sino que la diferencia cualitativa fundamental entre ambos intelectos radica en la educación. La educación no sólo depende del esfuerzo racional sino también de la ascesis. En el fondo, el profeta era un hombre admirado y asombrado por las maravillas del mundo intelectual, y su único desvelo era lograr atraerlas hacia el mundo de la inmanencia. De ahí que Maimónides defendiera que el profeta es el único gobernador lícito y conveniente para los Estados de la tierra.

En el caso de Spinoza la imaginación desempeña otro papel político tan importante, pero diferente. Gracias a la imaginación, que poseen los profetas de una manera especial, es posible la creación de símbolos o signos que fosilizan un acontecimiento histórico y lo traen a la memoria. El símbolo producido por la imaginación es capaz de fecundar el presente. La capacidad de crear símbolos o imágenes universales es una capacidad que –a juicio de Spinoza- sólo posee el profeta debido al desinterés o desapego que siente respecto a las cosas materiales. Pues bien, para Hobbes –según vemos en este capítulo- ese desapego a las cosas materiales que Maimónides y Spinoza consideran tan característico de los profetas, ese no ansiar el poder, implica una falta o una carencia de pasiones, que en vez de motivar el ingenio y agudizarlo, lo adormece hasta el

punto de que degenera en locura.⁴⁸³ Los profetas –aparecen en el *Leviatán* de Hobbes- como simples locos, o pobre gente dominada por la locura. Cuando un hombre carece de deseo de poder cae en uno de los extremos que se alzan por exceso y defecto del natural deseo de poder. O se convierte en un profeta o en un loco. Así o cae en la vanagloria o en la depresión mental.⁴⁸⁴ Ambas pasiones adormecen el juicio y llevan al paciente a la locura. Así tenemos al hombre melancólico invadido por una locura que le lleva a sentir miedo sin causa alguna, padeciendo horror a la soledad y a las tumbas; dominado por una conducta supersticiosa que le impondrá el temor a esta o aquella cosa en particular. O tenemos al hombre preso de una loca vanagloria que le lleva a imaginarse como un ser inspirado, este es el caso de los profetas. El orgullo⁴⁸⁵ característico de la locura del profeta sustituye al deseo de poder, de lo

⁴⁸³ “Porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como exploradores y espías que se aventuran en tierra extraña y encuentran el camino que los lleva a las cosas deseadas. Toda la firmeza de los movimientos de la mente, y toda su rapidez proceden de ahí; porque no tener deseos es estar muerto. Así, tener pasiones débiles es síntoma de embotamiento; y tener pasión por todo, sin hacer distinciones, es *frivolidad* y distracción; y tener pasiones más vehementes de las que de ordinario se observan en los otros es lo que los hombres llaman *locura*.” HOBBS, *Leviatán*, Cap. VIII, p.71.

⁴⁸⁴ Según describe Astorga en su libro “La institución imaginaria del Leviathan”, Hobbes considera que los comportamientos depresivos en los súbditos son un problema para la estabilidad del estado, pues produce diferentes desórdenes y la final conduce a la desobediencia. Así afirma “La depresión de la mente (en Hobbes) es causa de miedo y superstición, cuyo efecto principal es la desobediencia (p.176) Para Astorga Hobbes detecta que el origen y fuente de la depresión de los súbditos se debe a la ignorancia, desconocer las causas de las cosas produce miedos infundados: “Hobbes dice que la depresión hace que un hombre esté sujeto a miedos sin causa.” ASTORGA, *La institución imaginaria del Leviathan*, p.176

⁴⁸⁵ Gregorio Saravia emplea unas páginas de su libro “Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea” en estudiar el orgullo propio de los profetas o vanagloria, en oposición al orgullo del hombre que se siente con la necesidad de que los demás reconozcan su superioridad; a este último tipo de orgullo Hobbes lo llama magnanimidad, pues el hombre en cuestión tiene razones suficientes como para afirmar su superioridad. Según Saravia, la magnanimidad que ensalza Hobbes tiene mucho que ver con la virtud aristocrática, la virtud heroica y entronca con el honor. Con Hobbes este enaltecimiento de la moral humanista experimenta una transformación, a la par que se sublimina y espiritualiza también se convierte en más burguesa. El honor de un hombre pasa a depender del reconocimiento por parte de los demás de su superioridad. Sin embargo, explica nuestro estudioso, la aceptación de este tipo de magnanimidad, aun siendo opuesta a la vanagloria propia de los profetas, nos puede llevar a una contradicción con la propia teoría del Leviatán, pues ¿no es precisamente la magnanimidad perseguida por el monstruo del Leviatán, el cual debe asegurar la radical igualdad de todos los

que se deriva un resultado fatal. Si el deseo de poder –según Hobbes- agudiza el ingenio, el orgullo en cambio lo adormece y transforma la actividad racional propia en una actividad irracional, la de la rabia y la furia⁴⁸⁶La rabia o furia es la pasión más natural y propia de los profetas y de aquellos que siguen a los profetas. Es difícil ver la rabia contenida que hay detrás del semblante de un profeta, pero ésta es más difícil de ocultar cuando el profeta se halla reunido con sus discípulos. Vemos a menudo –comenta Hobbes- como cuando todos los conspiradores se reúnen en un acto multitudinario, la rabia colectiva se hace visible.⁴⁸⁷

La idea de poseer una inspiración divina suele ocurrir –describe Hobbes- cuando un hombre descubre algún error que a la mayoría de la gente le pasa desapercibido, y olvidándose el susodicho del procedimiento racional por el que ha llegado a descubrir esa verdad singular, cree ser inspirado por Dios a través del Espíritu Santo.⁴⁸⁸ Esta clase de locura se produce por una excesiva

miembros de la comunidad? Gregorio SARAVIA, *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea*. Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio, Dickinson, Madrid, 2011, p.367-369

⁴⁸⁶ En efecto, el orgullo conduce a la ira, cuyo exceso es el tipo de locura llamada rabio o furia. Hobbes aquí estaba pensando en el deseo excesivo de venganza o en los celos que se producen con la excesiva autoestima que un hombre puede tener al juzgarse poseedor de la inspiración divina o sabiduría. Cuando esa autoestima va acompañada de envidia se convierte en rabia, así como se convierte en rabia la opinión vehemente sobre la verdad de algo cuando es contradicha con otros. Hobbes nos presenta pues aquí la rabia o ira como una forma de locura que suelen exhibir los afectados por el deseo de venganza, los que se creen inspirados o dogmáticos. ASTORGA, *La institución imaginaria del Leviathan*, p.175

⁴⁸⁷ Probablemente, (Hobbes) estaba describiendo aquí la forma como imaginaban muchos hombres e su tiempo, precisamente ese tipo de hombre que protagonizó los conflictos que dieron lugar a la guerra civil inglesa (que Hobbes narra en su Behemoth). ASTORGA, *La institución imaginaria del Leviathan*, p.175-176

⁴⁸⁸ “Esta idea de poseer una inspiración divina o, como se dice comúnmente, de poseer un espíritu privado, comienza muy a menudo con algún afortunado descubrimiento de un error en el que ha caído la mayoría de la gente. Y sin saber o recordar qué procedimiento racional les ha llevado a descubrir esa verdad singular (tal les parece a ellos, aunque en muchas ocasiones descubren algo que no es verdadero), estos inspirados se admiran a sí mismos como si hubieran recibido una gracia especial de Dios todopoderoso revelándoles ese descubrimiento de un modo sobrenatural por mediación del Espíritu Santo”. HOBBS, *Leviatán*, Cap. VIII, pp.72-73.

pasión por la aparición.⁴⁸⁹ Algunos –cuenta Hobbes- a lo largo de la historia, tanto griegos como romanos han achacado la locura no a las pasiones sino a la irrupción de espíritus buenos o malos, llamando a los locos inspirados o endemoniados. Así fue como se llamó profetas a los locos que pensaban estar poseídos por un espíritu bueno.

Ni Moisés ni Abraham dicen nada de esta posesión de los espíritus – escribe Hobbes en el párrafo comentado-. Ahora bien, la pregunta interesante es la siguiente: “¿Cómo pudieron los hebreos caer en esta idea de posesión?” – El inglés concluye de la siguiente manera:

“No puedo dar con ninguna razón que no sea la que es común a todos los hombres, es decir, la falta de curiosidad para buscar las causas naturales, y la tendencia a situar la felicidad en la adquisición de groseros placeres sensoriales y de aquellas cosas que más inmediatamente conducen a ellos.”⁴⁹⁰

A continuación Hobbes se pregunta cuál es la razón por la que nuestro Salvador no procede con los locos como si estuvieran locos, sino como endemoniados y responde que la Escritura “fue escrita para mostrar a los hombres el reino de Dios y para prepararlos a convertirse en súbitos obedientes,

⁴⁸⁹ Esta locura no es otra cosa que una excesiva pasión por las *apariciones*, la cual puede ser el resultado de los efectos producidos por el vino, que son los mismos que los que se derivan de una mala disposición de los órganos. Porque la variedad de comportamientos de los que han bebido demasiado es la misma que los locos: a algunos le da por irritarse, a otros por amar, a otros por reír, siempre de una manera extravagante, pero de acuerdo con las diversas pasiones dominantes de cada uno. Cf. HOBBS, *Leviatán*, Cap. VIII, p.73.

Para este asunto conviene recordar este otro texto: “No hay duda, sin embargo, de que Dios puede causar *apariciones* sobrenaturales. Pero que lo haga tan a menudo que ello justifique el que los hombres tengan más miedo de esas cosas que de que se interrumpa o altera el curso de la Naturaleza –y Él tiene también el poder de hacer esto mismo- no es artículo de fe en el Cristianismo. Sin embargo, hay hombres malvados que, bajo pretexto de que Dios puede hacer cualquier cosa, tiene la desfachatez de decir lo que quieren, aunque sepan que es falso, con tal de que ello vaya en su provecho. Un hombre prudente no debe creerlos en lo que dicen, más que en aquello que resulte aceptable a la recta razón. Si desapareciera este supersticioso miedo a los espíritus, y con él la interpretación de los sueños, y las falsas profecías y muchas otras cosas que de ello dependen, y haciendo uso de las cuales hay personas ambiciosas y hábiles que abusan de la gente inocente, los hombres estarían mucho más preparados de lo que están para obedecer las reglas de la sociedad civil.” HOBBS, *Leviatán*, Cap.II, *De la imaginación*, pp.27-28.

⁴⁹⁰HOBBS,*Leviatán*, VIII, p.75.

dejando el mundo y la filosofía mundanal como objetos de disputa entre hombres, para que éstos ejercitaran su razón natural.”⁴⁹¹ El capítulo termina con una reflexión de Hobbes acerca de una locura muy extendida, la de los escolásticos. Estos teólogos pretenden contagiar al resto de hombres su locura, persuadiéndolos con palabras vacías del significado que no pueden más que conducir al absurdo. Hobbes reta al lector a que intente traducir el lenguaje de los escolásticos a un lenguaje inteligible, por ejemplo dar un sentido fiable y seguro de la noción de *transustanciación*, Trinidad... etc. Estos locos –explica Hobbes- se imaginan que los espíritus pueden tomar posesión de los cuerpos y así pasan de una oblea de pan al cuerpo de Cristo. Moisés y los demás profetas no estaban locos pues no dijeron en ningún momento haber sido invadidos por ningún espíritu, sino que todos los milagros y profecías las realizaron con agudo ingenio y recta ciencia. Fueron sus seguidores, los teólogos, los que siendo llevados por la locura de la vanagloria dijeron poseer el espíritu de Moisés o el espíritu de Cristo.

El problema que no acaba de cuadrar en el planteamiento de Hobbes es cómo explicar que los profetas verdaderos y prudentes, sin tener una pasión por el poder, pudieron superar el embotamiento de espíritu y la frivolidad, y como pudieron agudizar la imaginación y la memoria para configurar ese cultivo metódico de las capacidades naturales. Como se ve, la genealogía del prudente, cuando no se trata de un hombre de Estado, que busca el poder, no parece aclarada completamente por Hobbes, salvo que pongamos en cuestión la tesis de que todas las pasiones se reducen a pasión por el poder. El honor, la riqueza, el orgullo, no pueden ser traducciones de la pasión de poder al mismo nivel que el conocimiento. La aspiración a la posesión del conocimiento, aunque no lleve implícita la pasión por el poder del Estado, debe poseer un grado de autonomía propia y, en este sentido, explicar el método con el que el profeta llega a la

⁴⁹¹HOBBS,*Leviatán*, VIII, p.76.

prudencia. Este punto supone incluir en el profeta de Hobbes algún tipo de acercamiento a la mirada que lanzó sobre él Maimónides. El profeta prudente sería el hombre atraído por la pasión por el conocimiento. Todo ello nos lleva a preguntarnos si la profecía prudente tiene una relación directa con la pasión del poder y de qué índole. Para entender la posición de Hobbes debemos abordar el problema del papel de la profecía y de la religión en la política. Moisés es de nuevo un objeto de estudio central para este asunto.

1.2. El papel de la religión en la política de Moisés

La segunda vez que Hobbes se refiere a Moisés en el *Leviatán* es en el capítulo XII, titulado “De la religión”. En este caso, el inglés distingue dos clases de religión; la que es producto de la invención humana y la que es inspirada por Dios. Reconoce como religiones inspiradas por Dios la de Abraham, Moisés y Cristo. Mientras que aquellas religiones consideradas paganas son invención del hombre. A la religión verdadera puede pertenecer el hombre que quiere ser súbdito del reino de Dios. Más la sumisión al Dios celestial no libra al hombre de la sumisión al soberano terrenal –explica Hobbes. Así tenemos que ambas religiones, la humana y la divina, enseñan a obedecer las leyes y la autoridad. El fin último de la religión es ayudar a establecer el orden y la paz temporal, por ello ninguna religión, sea falsa o verdadera, puede conducir o propiciar la desobediencia civil. Propongamos ahora el texto de Hobbes que va a servir de guía para este epígrafe. Es conveniente reproducirlo por entero aunque sea un poco largo, dado que tendremos que tenerlo en cuenta en las páginas que siguen. Aquí se nos expone, primero, las cuatro semillas naturales de la religión, segundo la diferenciación de las religiones en ritos por la cultura, y tercero la diferencia entre la religión política y la política divina.

Cuatro cosas son semilla natural de la religión. “En estas cuatro cosas, idea de los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción a lo que los hombres temen, y admisión de cosas casuales como pronóstico, consiste la semilla natural de la religión;

La cual, a causa de las diferentes fantasías, juicios y pasiones de los distintos hombres, se ha desarrollado en ceremonias tan diferentes, que las usadas por un hombre resultan, en la mayoría de los casos, ridículas para otro.

En efecto, estas semillas han sido cultivadas por dos distintas especies de hombres. Una de esas clases está constituida por quienes han nutrido y ordenado la materia religiosa de acuerdo con su propia invención. La otra lo ha hecho bajo el mando y dirección de Dios. Pero ambos grupos se propusieron que quienes confiaban en ellas fuesen más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil.

Así que la religión de la primera especie es una parte de la *política humana*, y enseña parte de los deberes que los reyes terrenales requieren de sus súbditos. La religión de la última especie es *política divina*, y contiene preceptos para quienes se han erigido a sí mismos en súbditos del reino de Dios. De la primera especie son todos los fundadores de gobiernos y los legisladores de los paganos. De la última especie fueron Abraham, Moisés y Nuestro Señor, de quienes han derivado hasta nosotros las leyes del reino de Dios.”⁴⁹²

Este párrafo que acabamos de citar es determinante para comprender la teología política que defiende el *Leviatán*. La religión como instrumento al servicio del orden, comienza y se origina como el mismo orden ¿Cuál es el origen del orden? Lo explica muy bien Hobbes, el miedo, ya sea a los espíritus, a lo que otros hombres temen, a lo fortuito significativo y a lo que ignoramos. Si bien hemos visto que el detonante del ingenio son las pasiones, el detonante del orden son también las pasiones. El miedo es la contraparte de la pasión por el poder. Una cosa lleva a la otra. Hobbes considera que tanto el orden como la razón fructifican gracias a las pasiones naturales. Las pasiones lejos de ser un impedimento para la razón como lo era para Platón, el cual pensaba que aquellos que tenían el alma irascible o dominada por las pasiones no podía

⁴⁹²HOBBS, *Leviatán*, XII, *De la religión*, p.104.

governar, o como para Maimónides que pensaba también en la necesidad de ese profeta asceta que domina las pasiones, son en Hobbes el *conatus* que pone en marcha todo el mundo de los productos racionales. Maquiavelo comenzó la modernidad política al señalar la importancia de las pasiones para el buen gobierno de la ciudad. Spinoza introducirá también las pasiones como un elemento sin el cual no se puede pensar la política. Sin embargo ninguno de estos autores consideran las pasiones como un elemento determinante de la política, es decir como el verdadero origen del estado civil. Las pasiones en Spinoza sólo influyen en la política como pasiones racionalizadas, es decir determinan la política en cuanto han fundado ciencia. Por ejemplo, el temor a la barbarie determina la existencia y subsistencia del contrato social, pero este temor es una pasión producida por un recuerdo ya racionalizado, es decir responde a una experiencia interpretada. La interpretación histórica a su vez motiva una serie de proyecciones positivas gracias al ejercicio de la razón y la imaginación. La consecución de dichas proyecciones constituye el estado de bienestar. Estas proyecciones que responden a experiencias positivas ya vividas no son producidas por una pasión irracional como el miedo o el temor a lo desconocido, sino al contrario son experiencias racionalizadas capaces de producir ciencia. En cambio, en Hobbes, la pasión fundante y fundadora del estado es el miedo⁴⁹³, una pasión no racionalizada, pues se trata de un temor a lo desconocido insuperable. Lo que caracteriza la política y hace de ella una realidad imprescindible es el hecho de que el miedo no puede ser extinguido en el hombre ni la pasión de poder colmada.

⁴⁹³Korstanje lo expresa muy bien en su estudio *El temor en Thomas Hobbes*: "Hobbes plantea un tema de debate que no había sido tratado antes de su intervención; el sujeto posee una naturaleza dual que por un lado, desea los bienes del prójimo (que no necesariamente es prójimo) a la vez que teme ser despojado de los propios por un tercero. Para ello, básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza a un tercero: el Levitán. Maximiliano KORSTANJE, *El temor en Thomas Hobbes como organizador político. Notas preliminares sobre la paradoja profesional*, Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, Vol. XV, 2010(pp. 167-186), p.170

El entendimiento –según explica Hobbes en el *Leviatán*- se agudiza gracias al deseo de poder, pero este deseo de poder que se concreta en deseo de riqueza, prestigio, conocimiento, es un deseo que, al no tener un límite natural, deviene loco, pulsional, descontrolado. Se trata de un deseo infinito que escapa a los cálculos matemáticos de la razón y que a veces resulta irracional. Y sin embargo, este miedo es el que debemos suponer en el origen de la religión y de la política, dos formas de organizar el poder, de fundar orden, de reclamar obediencia, de aplacar el miedo.⁴⁹⁴

El Estado –según el inglés- es posible porque todos los hombres comparten, por encima del deseo que los enfrenta unos a otros, el mismo temor, ese mismo miedo. Por eso dijimos que estamos en el terreno de la ontología. Ser hombre es tener ese *conatus*, es sentir miedo por la propia exposición a lo que Blumenberg llama “el absolutismo de la realidad”. Todo orden comienza y se origina como respuesta al temor a lo desconocido que ese absolutismo provoca. La religión, como ciencia que ordena las relaciones del hombre consigo mismo y con el otro, se origina como respuesta al mismo temor, el miedo a lo desconocido. El perpetuo temor que suscita la ignorancia de las causas en el ánimo humano no encuentra otra salida que la creación de poderes o agentes invisibles, que a su vez pueden aumentar el miedo a no ser que tengamos alguna forma segura de relacionarnos con ellos. ¿A quién acusaremos de la mala o buena fortuna cuando nada se ve sino a un poder extraño e invisible? –se pregunta Hobbes. Para Hobbes este hecho había llegado a conciencia de la humanidad antigua y por eso, –reflexiona el inglés- los antiguos poetas

⁴⁹⁴ Maximiliano Martínez estudia en su trabajo “Hobbes y la moral egoísta en el Estado de naturaleza” el vínculo que existe entre el miedo y el acatamiento de la ley moral en la teoría hobbesiana. El hombre sólo obedece la ley moral porque desobedecerla supone volver a un estado de naturaleza donde pelagra el bienestar propio y la convivencia pacífica. Por esto, concluye Maximiliano “el compromiso vinculante de cada hombre con las leyes morales se fundamenta en el egoísmo. Frente al deseo descontrolado e infinito del hombre y el miedo a que este deseo se haga público y devenga en guerra, aparece la moral y la ley civil. Maximiliano MARTÍNEZ, *Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza*, Ideas y Valores, Vol 57, nº 136, 01/2008, Bogotá, Colombia, (pp. 5-26), p.6

aseguraban que los dioses era una creación originaria del temor humano, cosa que para Hobbes resulta verdad cuando se refieren a los dioses de los gentiles. La ignorancia de las causas produce temor –según el inglés- y en tanto ignorancia provoca que el futuro resulte incierto. Nos preocupan las causas de los acontecimientos pasados en cuanto son éstas mismas las que regirán el futuro. Es el futuro como desconocido lo que provoca zozobra en el ánimo humano. Ahora bien, no toda religión responde a la necesidad de ponerle cara a las causas invisibles para así poder controlarlas. Existe la religión verdadera que, en vez de ser suscitada por el miedo, es suscitada por el deseo de conocimiento, un elemento que ya anunciamos debía contar con cierta autonomía o preferencia como manifestación de la pasión de poder.⁴⁹⁵ Este deseo de conocimiento permite indagar las causas de las cosas, e ir de causa en causa hasta la causa última, mientras que el temor a lo desconocido se mueve hacia la causa única, ignorando el resto de causas, y así lo llenan todo de tantos dioses como hombres existen. Mientras el temor produce ficción y ese poder alucinatorio de la locura, el deseo de conocimiento produce ciencia, que es la mejor manera de calmar la pasión de poder. El deseo de conocimiento es deseo de poder sometido a disciplina, mientras que el temor a lo desconocido consiste en formas espurias que parecen no desear poder y rendirse a la obediencia con

⁴⁹⁵ En este sentido Alfredo Cruz Prados en su trabajo “Estado final y redención histórica en Thomas Hobbes”, realiza una reflexión acerca de la naturaleza de esa religión verdadera y no dañina que propugna Hobbes. Esa religión que, como hemos dicho, conduce, según Hobbes, hacia el conocimiento, y no elimina las ansias de poder, tan necesarias para la vida en sociedad y la política, sino que las canaliza hacia el deseo de poseer un tipo de sabiduría y racionalidad práctica con la que dominar el hábitat social. Y en este sentido Cruz Prados escribe que Hobbes desconfió de la religión en general, por los peligros que conyeva para la estabilidad del Estado, pero no quiso suprimir la fe cristiana por un credo mundano, sino que vinculó dicha fe a la ley de la naturaleza para suprimir lo que de superstición hay en ella. Dice así: “Hobbes, viendo en la religión un peligro para la paz, subsumió la religión en la política, haciendo de aquella una función de ésta, ordenada a su propia utilidad. Sin embargo, no parece cierto que, pretendiese sustituir la fe por un credo mundano. Su pretensión fue, más bien, la de sustituir las obras de fe por lo que él consideraba más cierto y seguro: la Ley de la Naturaleza. Mundanizó sí, los medios de la salvación, pero no la salvación misma. Alfredo CRUZ PRADOS, *Estado final y redención histórica en Thomas Hobbes*, Anuario Filosófico, 01/1985, Volumen 18, Número 1 (p. 137-144), p.142

el fin de preservar la propia vida. En ningún caso falta el deseo de poder, que es connatural a un ser expuesto a dificultades extremas de auto conservación, pero hay estrategias de poder: la religión inventada que imagina que se impone a los dioses mediante ritos de obediencia y el conocimiento. La primera estrategia adormece el ingenio y produce ignorancia. La segunda no. Hobbes desea afirmar que, tanto si el hombre por temor a lo desconocido crea ficciones, como si por un recto deseo de poder adquiere conocimiento, el resultado es el mismo: el encuentro con la religión, una religión que siempre conduce el ánimo del hombre a la obediencia y sumisión al estado civil. Pero no queda claro en modo alguno cómo la política divina, esa religión que no es una invención humana, se reconcilia con el conocimiento fruto de la pasión de poder. Este problema está vinculado al otro: cómo la religión divina produce profetas dotados de conocimiento, prudentes y valerosos.

La causa natural de la religión –escribe Hobbes- es la ansiedad del tiempo venidero, la clave de nuestra finitud y de nuestra indefensión ontológica. Es imposible para el hombre que teme constantemente no asegurarse el bien y evitar el mal, no estar continuamente anhelando el tiempo por venir. Así, el hombre –escribe Hobbes- que avizora muy lejos delante de sí, preocupado por el tiempo futuro, tiene su corazón durante el día entero amenazado por el temor de la muerte, de la pobreza y de otras calamidades, y no goza de reposo ni paz para su ansiedad, sino en el sueño⁴⁹⁶.

Hobbes trata las tres posibles respuestas del hombre ante el miedo a lo desconocido y que responden a tres pasiones diferentes, siendo éstas el *miedo*, el *terror pánico* y la *admiración*. El miedo como pasión produce ficciones. El miedo cuando es producido por una serie de ficciones que otros han creado lo llamamos terror pánico. Se trata del miedo a los que otros temen, y que es producido por una especie de psicosis social:

⁴⁹⁶HOBBS, *Leviatán*, XII, *De la religión*, p.102.

“Al miedo, sin que sepamos su porqué ni de qué, lo llamamos *terror pánico*, nombre derivado de las fábulas que se atribuyen a Pan, aunque en realidad siempre hay, en quien teme primero, una cierta aprehensión de la causa; y los demás se contagian por imitación creyendo cada uno que el otro sabe por qué. Por tanto, esta pasión solo afecta a las personas cuando forman parte de una masa o multitud de gente.”⁴⁹⁷

El miedo cuando es capaz de suscitar en nosotros ansias de conocimiento lo llamamos admiración, porque pasamos de temer lo desconocido a desear dominarlo. Pues aquí la pasión de poder nos lleva a que justamente la novedad de aquello que acabará por admirarnos se entienda como una alegría, estimule el ingenio y nos asegure la posibilidad de aumentar nuestro poder:

“A la *alegría* que se deriva de una aprehensión de lo nuevo, lo llamamos *admiración*, pasión que es propia del hombre, porque excita su apetito de conocer la causa.”⁴⁹⁸

En definitiva – escribe Hobbes- los hombres según la pasión de poder que tengan, o bien se dejan llevar por el miedo o por el terror pánico, o bien “muestran curiosidad por buscar las causas de su propio bienestar o de su mala fortuna”. En el primer caso, manifestarán la alegría de conocer lo nuevo. Pero por lo habitual, y como no se puede estar seguro de las cosas (“pues las causas de la buena o de la mala fortuna son en su mayor parte invisibles”), intentan controlar esa buena o mala fortuna “ya según se lo sugiriera su propia imaginación, ya fiándose de la autoridad de otros hombres que él considera amigos suyos, o más sabios que él”⁴⁹⁹. Es así como los escolásticos, sabiendo que el miedo es común a todos los hombres, utilizaron su ingenio para acreditarse entre ellos y convertir sus ficciones en verdades, pudiendo así manejar a la aterrada multitud a su antojo con temores y esperanzas. Por eso exclama Hobbes en un grito salido del más tierno corazón ilustrado: ¡Tan proclives son

⁴⁹⁷HOBBS,*Leviatán*, XII, *De la religión*, p.102.

⁴⁹⁸HOBBS,*Leviatán*, VI, “De los principios internos de los movimientos voluntarios llamados comúnmente pasiones, y del lenguaje mediante el que son expresadas”, p.58.

⁴⁹⁹HOBBS,*Leviatán*, VI, p.58.

los hombres a ser llevados a creer cualquier cosa, si son arrastrados por quienes han logrado acreditarse entre ellos y pueden aprovecharse de su miedo e ignorancia actuando con refinamiento y destreza!⁵⁰⁰

De forma bastante coherente con lo anterior, Hobbes diferencia tres clases de religiones según administran el miedo de una u otra manera. Distingue el inglés así la religión y la superstición, y estas dos de la verdadera religión. Las dos primeras sirven para transformar el miedo a lo desconocido en obediencia irracional a un poder que se presenta como sobrenatural y que es administrado por unos pocos. La última sirve para transformar el temor en verdadero conocimiento, con lo que como vemos se reconcilia la tensión que habíamos venido observando en Hobbes: “Al miedo de un poder invisible, fingido por la mente o imaginado a partir de historias que han sido aceptadas por el público, lo llamamos religión; si no han sido aceptadas, superstición. Y cuando el poder imaginado es verdaderamente tal y como lo imaginamos, verdadera religión.”⁵⁰¹

Retomando la cuestión de cuál es la referencia de Moisés que encontramos en la segunda cita del *Leviatán* podemos decir que ahora miedo, poder, conocimiento, imaginación que imagina según verdad, profecía prudente, todo eso es lo que significa Moisés para Hobbes. Moisés –tal y como lo muestra Hobbes- no pretendió dar rienda a unas ficciones que tan sólo podían forjar ánimos infantiles y miedosos en sus súbditos, algo no deseable en un pueblo que se constituye como un pueblo guerrero. Al contrario, intentó suscitar deseo de conocimiento de las últimas causas y llamando a Dios causa última, dedujo una serie de mandamientos buenos para la convivencia pacífica en sociedad. Jamás habló de ser poseído por ningún espíritu y jamás habló de que existieran tantos dioses como potencias naturales. Por tanto, Moisés difundió la verdadera religión, la que conduce los ánimos hacia el conocimiento de las causas y evita que las almas caigan presas del miedo a lo desconocido y del

⁵⁰⁰HOBBS, *Leviatán*, XII, “De la religión”, p.10

⁵⁰¹HOBBS, *Leviatán*, VI, p.58.

terror pánico. Fueron los teólogos posteriores a Moisés, los rabinos de la Ley, los que figuraron un dios vengativo y celoso para adormecer los juicios de los súbditos y así poder manejarlos a su antojo. Moisés, como en toda la tradición, es un sabio.

En este sentido, el Moisés de Hobbes se parecería bastante al Moisés de Bodin. Moisés –según Jean Bodin- tan sólo transmitió la religión de la razón, que es la única verdadera, pues es la única que no adormece el ingenio. Esta religión de la razón propugna conocer las causas y dominarlas en favor propio. Moisés en el *Coloquium* prevalece sobre el poder del Leviatán y del Behemoth porque es capaz de dominar la fortuna, mientras que el Leviatán y el Behemoth (potencias paganas) se hallan a merced de ésta.

Moisés -en el *Leviatán*- es sabio y hombre de Estado a la vez, y por es soberano antes que profeta. Su capacidad predictiva es sólo una cualidad que se le añade a su soberanía. Y como buen soberano enseña a sus súbditos a desear riquezas, poder y gloria. Sólo así los hace lo suficientemente inteligentes para que tengan a bien someterse a la ley y lo suficientemente valientes para defenderse de las demás naciones. El buen soberano no debe extirpar el deseo de poder de sus súbditos, ya que gracias a este deseo se conducen los ánimos del pueblo hacia el conocimiento y la observancia de la ley civil. El Estado, mediante la ley, aparece a los ojos de los súbditos, deseosos de poder, como el que les procura un estado de bienestar donde pueden ver cada día aumentar sus riquezas a la par de su poder. Por lo que viendo el súbdito al Estado como el garante de su estatus, tiende a obedecerle.

Resumiendo: en esta segunda cita de Moisés hallada en el *Leviatán*, Hobbes diferencia entre la actividad profética de Moisés y los antiguos profetas del resto de actividades proféticas ejercidas a lo largo de la historia por embaucadores y traidores. La actividad profética de Moisés y antiguos profetas

responde al eficaz ejercicio de la prudencia y es por tanto una actividad natural aunque adquirida. Esta actividad profética beneficiosa se diferencia de otras actividades proféticas dañinas como la de los supersticiosos o la de los profetas de lo sobrenatural. Ambos, renunciando al deseo de poder y de conocimiento, mediante la ascesis, renuncian también al juicio; y así o bien dicen existir poderes extraños sintiendo miedo de todo y anticipando multitud de males inexistentes, como es el caso de los supersticiosos; o bien caen en una loca vanagloria que le lleva a imaginarse a sí mismos como seres inspirados, como es el caso de los profetas de lo sobrenatural, los teólogos, escolásticos, místicos y otros, cuyos fines son legitimar un poder ilegítimo, infundiendo el miedo irracional en el ánimo de sus fieles.

*La tercera cita sobre Moisés que encontramos en el Leviatán se halla en el capítulo XII, que versa sobre la religión. En este capítulo Hobbes reflexiona acerca del fundamento de toda religión. Por eso debemos recomponer, como en las anteriores, un poco el contexto. En este capítulo, encontramos la tesis de que toda religión instituida se basa –explica Hobbes– “en la fe que una multitud deposita en cierta persona, de la cual se cree no sólo que es sabio, que labora para procurarles felicidad, sino, también, que es un hombre santo, elegido por Dios para declararles su voluntad por vía sobrenatural.” Como vemos, el soberano del que está hablando aquí, en tanto que fundador de religión y de la ley política, es no sólo un hombre sabio sino también santo. Es sabio porque domina la realidad y es santo porque es elegido por Dios para declarar su voluntad. Vemos que en el fondo una religión siempre es una religión política y tiene esa doble dimensión que el Leviatán afirmará de forma definitiva en el diseño del *deus mortalis* de Hobbes.*

Esto significa que cuando el susodicho hombre carismático resulta sospechoso en cuanto a su sabiduría, o al amor que muestra hacia sus súbditos, o cuando se muestra incapaz de producir algún signo manifiesto de la

revelación divina, resulta igualmente sospechosa la religión por él instituida, y si dicha religión no goza del amparo civil, es fácilmente repudiada y contradicha. De manera análoga a lo que ocurre con los valores de la religión, ocurre con las leyes del estado civil. Este se basa en la fe que una multitud tiene en una persona, de la cual se cree que procurará paz, justicia, bienestar y orden. Cuando el soberano atenta contra estos principios, inmediatamente la ley deja de ser respetada. Un ejemplo histórico lo tenemos en Savonarola, cuyo orden perdió toda su credibilidad en el momento en que él mismo violó una de sus leyes. La religión instaurada por Moisés –explica Hobbes- duró lo que duró su completa dedicación al pueblo y mientras probó con milagros su especial elección divina; en el momento en que se ausentó del pueblo y dejó de vigilarlos o velar por ellos, trascurrido un tiempo sin milagros o grandes signos, se buscaron otra religión distinta:

“Primero tenemos el ejemplo de los hijos de Israel, los cuales, cuando Moisés, que había probado su vocación divina por medio de milagros y por la feliz conducción de que les hizo objeto al salir de Egipto, se ausentó durante cuarenta días, se rebelaron contra el culto verdadero de Dios, recomendado a ellos por Moisés, e instituyendo como dios un becerro de oro, cayeron en la idolatría de los egipcios, de quienes acababan de ser libertados. Y luego, después de muertos Moisés, Aarón y Josué, y la generación que había visto las grandes obras de Dios en Israel, surgió otra generación que adoró a Baal. Así que al fallar los milagros falló la fe.”⁵⁰²

Hobbes argumenta que no sólo en Israel encontramos un ejemplo de cómo la religión, o cualquier orden establecido, depende del fundador, de la virtud y de la destreza que tenga para ganarse la credibilidad y conservar su autoridad. La historia está llena de múltiples ejemplos. Por ejemplo –escribe el inglés- el cristianismo se extendió por el Imperio romano gracias a que los sacerdotes paganos habían propiciado el descontento en la sociedad romana debido a su impureza, avaricia y a su condescendencia con los príncipes. Además ya hacía algún tiempo que se oían oráculos en todos los lugares del

⁵⁰²HOBBS,*Leviatán*, XII, *De la religión*, p.110.

Imperio romano. De la misma manera –señala el autor del *Leviatán*–, por falta de virtud en los pastores cristianos, la religión de la Iglesia de Roma ha sido parcialmente abolida en Inglaterra y en otras partes de la cristiandad. Esto es así porque los pastores cristianos demostraron poco amor al perseguir con su predicación dominio, riquezas, honores, y en ningún momento el bien del pueblo. Además, gracias a los escolásticos, predicaron cosas contradichas con la razón, demostrando su ignorancia. Sin duda, estos ejemplos le llevaron a Hobbes a pensar en la inevitable condición personal del soberano y en la necesidad de que el Estado esté en condiciones de trascender la vida de su fundador mediante una institución racional más adecuada. Como puede suponerse, esta fragilidad de la continuidad de la obra del fundador, otra manera de percibir la fragilidad del hombre carismático, tiene su origen en su carácter de elegido de Dios, algo que se traduce en milagros. Cuando estos cesan, desaparece el carisma. Así se verifica que el ser un *electus* de Dios no es una forma adecuada de fundar un Estado, lo que deberá llevar a la necesidad de una elección de otra naturaleza. Para ello será necesaria otra teoría de la persona y es justo en este contexto en el que aparece una nueva cita sobre Moisés. Ahora vamos a verla.

1.3. Moisés como representante político

La cuarta cita de Moisés la encontramos en el capítulo XVI titulado *De las "personas", "autores" y "cosas personificadas."* En este apartado, Hobbes trata la cuestión de la autoridad y la representación. Aquí se nos dice que toda autoridad se constituye como tal porque representa a alguien superior. De este modo, la autoridad no es algo natural sino que sólo se alcanza en la medida en que se produce el vínculo de representación:

“El verdadero Dios puede ser personificado, como lo fue primero por Moisés, quien gobernó a los israelitas (los cuales eran no ya su pueblo, sino el pueblo de Dios) no en su propio nombre con el *Hoc dicit Moses*, sino en nombre de Dios, con el *Hoc dicit Dominus*. En segundo lugar, por el Hijo del hombre, su propio Hijo, nuestro Divino Salvador Jesucristo, que vino para sojuzgar a los judíos e inducir todas las naciones a situarse bajo el reinado de su Padre; no actuando por sí mismo, sino como enviado por su Padre. En tercer lugar, por el Espíritu Santo, o confortador, que hablaba o actuaba por los Apóstoles; Espíritu Santo que era un confortador que no procedía por sí mismo, sino que era enviado y procedía de los otros dos.”⁵⁰³

El presente fragmento está localizado en un contexto en el que Hobbes explica en qué consiste la autoridad. Así como al derecho de posesión se llama dominio, al derecho de realizar una acción se llama autoridad. Hobbes distingue entre actor y autor. La persona artificial o autoridad es el actor de la acción, pero el autor es el representado por el actor. En este sentido, el autor de todo lo que se hace en la religión verdadera, es siempre Dios. Los actores varían. Puede ser Moisés, Cristo o el Espíritu santo. El autor es el dueño de las palabras y acciones que realiza el actor que actúa en su nombre y representando lo que el autor dice que se haga. De manera que cuando el actor realiza un pacto obliga al autor no menos que si lo hiciera él mismo, y no le sujeta tampoco menos en sus posibles consecuencias. Todo lo que hizo Jesucristo como actor en la tierra quedó hecho por Dios, verdadero autor de las obras del Hijo. Todo lo que hizo el Espíritu Santo, actor en la Tierra, quedó hecho por Dios, el cual envió al Paráclito para que actuara en su nombre. En este sentido, sorprende que Hobbes no introduzca al Papa entre los actores por nombre del autor. El Papa sería un actor de segunda clase por cuanto que es actor de un actor, Jesucristo. Tampoco la Iglesia, que sería un actor de un actor, el Espíritu.

Por analogía con lo dicho, todo lo que hace el representante soberano como actor queda hecho por cada uno de los súbditos a los que representa,

⁵⁰³HOBBS, *Leviatán*, XVI, De las “personas”, “autores” y “cosas personificadas”, p.147.

como autores. Siendo el representante el actor y los súbditos el autor, nada pueden reprocharle los súbditos al representante, que tan sólo realiza lo que ellos mismos mediante él han realizado. Ahora bien, ¿cuál es el alcance y los límites de una voluntad soberana por representación, o lo que es lo mismo, cuáles son los derechos del representante con respecto al representado? Esta pregunta, que es decisiva para la comprensión final del *Leviatán*, la explica Hobbes mediante la siguiente cita de Moisés. La quinta cita referida a Moisés la encontramos en el capítulo XX, titulado “Del dominio paternal y despótico”. En esta cita Hobbes se refiere a los derechos de la monarquía según la escritura:

“Derechos de la monarquía según la Escritura. Consideremos ahora lo que la Escritura enseña acerca de este extremo. A Moisés, los hijos de Israel le decían: Háblanos y te oiremos; pero no hagas que Dios nos hable, porque moriremos. Esto implica absoluta obediencia a Moisés”.⁵⁰⁴

Moisés en cuanto representante de Dios es el actor de las obras de Dios. Lo que ordena Moisés lo ordena Dios. La obediencia que le profesaban los hebreos a Moisés era una obediencia religiosa en este aspecto. Hobbes establece un nuevo paralelismo. De la misma manera que no existía diferente voluntad entre Dios y Moisés, entre el autor y el actor, así no debe existir diferente voluntad entre representante y representado, entre el actor político encarnado en la figura del autor soberano (en el caso de Moisés, Dios, y en el caso del *Leviatán* el autor político encarnado en el cuerpo político). Si el pueblo de Israel obedeciendo a Moisés obedecía a Dios, con quien había establecido un pacto, el cuerpo político de un Estado, obedeciendo a su representante político, se obedece a sí mismo. El modelo de Hobbes, basado en Moisés, implicaba que entre el actor y el autor existiera un vínculo procedente del pacto.

La obediencia incondicional del pueblo hacia el representante es un requisito esencial de la propia teoría de la representación. La única diferencia entre la obediencia que guardaba Israel respecto a Moisés y la obediencia de los

⁵⁰⁴HOBBS,*Leviatán*, XX, “Del dominio paternal y despótico”, p.184.

súbditos de cualquier estado civil respecto a su representante es que, mientras los hebreos obedeciendo al representante de Dios obedecían a Dios, los súbditos del estado civil obedeciendo al representante de dicho Estado se obedecen a sí mismos. La diferencia fundamental reside en que mientras que Moisés fue elegido por Dios, el soberano actor de un Estado es elegido por la totalidad de los ciudadanos. Por eso, aunque Dios pueda dejar de dar señales de que ha elegido a Moisés, rompiendo así el pacto entre actor/autor, Hobbes deberá insistir en la forma de un pacto que no pueda romperse mediante una elección irreversible.

El procedimiento fue simplificado por Hobbes para hacer infalible el pacto. En lugar de tres elementos, Dios, su elegido y el pueblo, el modelo del *Leviatán* desplaza a Dios hacia un lugar oculto del sistema y se queda sólo con el pueblo como autor y el representante como actor. Esto presupone que los límites de la soberanía del representante son los límites que traza cada uno sobre sí mismo, es decir, ninguno. Hobbes argumenta fundamentándose en diversos escritos bíblicos que la soberanía implica la plena disponibilidad de las personas y de los bienes, el pleno derecho de decidir sobre el bien y el mal y juzgar de acuerdo a la ley impuesta, y por último contar con la total y absoluta sumisión y respeto de todos los súbditos.⁵⁰⁵ Estos son los tres requisitos inalienables de la

⁵⁰⁵Diego Antonio Fernandez se interroga en su artículo *Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política*, donde queda la libertad del hombre si queda sometido al soberano de esta manera tan radical. Para Hobbes, escribe Peychaux "No puede considerarse a un hombre menos libre por el hecho de depender de la voluntad de otro a raíz de un pacto celebrado, especialmente si éste lo ha hecho libremente. Lo que afecta realmente a la libertad es que un hombre se vea impedido de preservarse, tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil. De este modo, aún cuando el hombre renuncie a su derecho a todo, mantiene un interés inderogable sobre la seguridad de su propia persona." Por lo que concluye nuestro estudioso: "Esta limitación intrínseca a las posibilidades del consentimiento evita, según lo mencionado anteriormente, el peligro de que la obligación surja del engaño o del error en la liberación sobre esas largas series de causas, y que lleve a la hombre a consentir un régimen que implique su encadenamiento" Diego Antonio FERNANDEZ PEYCHAUX, *Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política*, Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas, ISSN 1989-3663, 2013, Número 7 (pp. 149 – 170), p.157.

Castel de Lucas en su tesis doctoral *El Leviatán indomado* apunta también a este aspecto. El *Leviatán* de Hobbes es creado con el propósito de acabar con las guerras civiles y

soberanía. Así vemos cómo el contenido material de su doctrina y la estructura formal de la misma proceden del modelo bíblico. El primer derecho de la soberanía lo ilustra Hobbes mediante el pasaje de Samuel, en el que Dios mismo define la soberanía y la resume en tres palabras: *vosotros seréis sus siervos*. El derecho de los reyes es el derecho de milicia y de judicatura. El derecho de milicia permite al soberano disponer de la vida de sus súbditos tal y como le plazca, y el derecho de judicatura permite que pueda disponer libremente de sus bienes.⁵⁰⁶ Que el soberano pueda disponer de los bienes conforme le plazca queda a ojos de Hobbes suficientemente demostrado en el pasaje en que Jesucristo manda a sus apóstoles que le traigan un borrico que hay atado en la cercanía⁵⁰⁷. Ambos derechos, el de milicia y el de judicatura, son la expresión del

religiosas, las potencias preivadas de la tradición medieval y la delincuencia común. Pero en ningún caso Hobbes está pensando en acabar con la resistencia que el individuo pueda imponer contra el cumplimiento del pacto, es decir Hobbes no pretende acabar con cualquier resquicio de derecho individual contra el Estado erigido, ya que precisamente el cumplimiento del pacto fundacional o ambos bandos es el que mantiene y justifica el artificio jurídico vigente. Gustavo CASTEL DE LUCAS, *EL Leviatán indomado*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, dirigida por Agapito Maestre Sánchez, 2013, p.188.

⁵⁰⁶ Andrés Felipe Parra en su libro "Hobbes y la paradoja del derecho" muestra como la paradoja del derecho (que se basa en un derecho sin límites del hombre en el estado de naturaleza por una lado, y un derecho del Estado de negar las libertades del individuo, por otro), no se supera por medio del contrato y la institución de un Estado soberano por medio de la ley, sino que se redita en el derecho a negar y suprimir los derechos de los ciudadanos. He aquí la paradoja en palabras de Skinner: "Derecho es el derecho del ciudadano, son los derechos humanos; en suma, todas las armas jurídicas que, a primera vista, tiene el ciudadano para defenderse frente al soberano. Pero derecho es también la ley, es la fuerza y la violencia del poder político (...) El derecho del ciudadano sólo puede ser un derecho real si acepta sumirse a la violencia del soberano; el derecho del ciudadano es derecho únicamente bajo la condición de que aquel renuncie a sus derechos." Andrés Felipe PARRA, *Hobbes y la paradoja del derecho*, Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Vol 9, nº17 (p.189-215), p.213

⁵⁰⁷ "Por último, nuestro mismo Salvador reconocía que los hombres deben pagar las tasas impuestas por los reyes cuando dijo: "Dad al César lo que es del César", y pagó él mismo ese tributo. Y que la palabra del rey es suficiente para arrebatar cualquiera cosa a cualquier súbdito, si lo necesita, y que el rey es el juez de esta necesidad. Porque el mismo Jesús, como rey de los judíos, mandó a sus discípulos que cogieran una borrica y su borriquillo, para que lo llevara a Jerusalén, diciendo: "Id al pueblo que está frente a vosotros, y encontraréis una borriquilla atada y su borriquillo con ella: desatadlos y traédmelos. Y si alguno os pregunta qué os proponéis, decidle que el Señor los necesita, y entonces, os dejarán marchar". No preguntan si su necesidad es un título suficiente, ni si es juez de esta necesidad, sino que se allanan a la voluntad del Señor." HOBBS, *Leviatán*, XX, "Del dominio paternal y despótico", p.185.

poder más absoluto que un hombre pueda transferir a otro.⁵⁰⁸ En cuanto a la libertad que tiene todo soberano de decidir sobre el bien y el mal y juzgar según los preceptos por él mismo establecidos, da también cuentas las Escrituras – según demuestra Hobbes citando el pasaje de Salomón.⁵⁰⁹ La última característica de la soberanía, la que se refiere a la absoluta obediencia de los súbditos, está las Escrituras plagada de ejemplos. Así cita Hobbes por ejemplo a San Pablo que, respecto a la obediencia de los siervos, dice que “los siervos obedecen a sus señores en todas las cosas.”⁵¹⁰

De todo lo anterior, se sigue un modelo que es muy influyente sobre el orden del nuevo Estado o Leviatán. Así, hay dos cosas que los súbditos jamás deben hacer, la primera discutir las leyes establecidas por el soberano, la segunda atentar contra el soberano aunque éste fuera tiránico y despótico. En cuanto a la primera prohibición, Hobbes la encuentra en el mismísimo Génesis, donde Dios, soberano del mundo y ejemplo de toda soberanía, corrige al

⁵⁰⁸ “Respecto al derecho de los reyes, Dios mismo dijo, por boca de Samuel: “Este será el derecho del rey que deseáis ver reinando sobre vosotros. Él tornará vuestros hijos, y los hará guiar sus carros, y ser sus jinetes, y correr delante de sus carros; y recoger su cosecha; y hacer sus máquinas de guerra e instrumentos de sus carros; y tomará vuestras hijas para hacer perfumes, para ser sus cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestros viñedos y vuestros olivares, y los dará a sus siervos. Tomará las primicias de vuestro grano y de vuestro vino, y las dará a los hombres de su cámara y a sus demás sirvientes. Tomará vuestros servidores varones, y vuestras sirvientes doncellas, y la flor de vuestra juventud, y la empleará en sus negocios. Tomará las primicias de vuestros rebaños, y vosotros seréis sus siervos”. *Se trata de un poder absoluto, resumido en las últimas palabras: vosotros seréis sus siervos.* Además, cuando el pueblo oyó qué poder iba a tener el rey, consintieron en ello, diciendo: “Seremos como todas las demás naciones, y nuestro rey juzgará nuestras causas, e irá ante nosotros, para guiarnos en nuestras guerras”. Con ello se confirma el derecho que tienen los soberanos, respecto a la *militiay* a la *judicatura* entera; en ello está contenido un poder tan absoluto como un hombre pueda posiblemente transferir a otro.” HOBBS, *Leviatán*, XX, “Del dominio paternal y despótico”, p.184.

⁵⁰⁹ “A su vez, la súplica del rey Salomón a Dios era ésta: “Da a tu siervo *inteligencia para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo.* Corresponde, por tanto, al soberano ser juez, y prescribir las reglas para discernir el bien y el mal: estas reglas son leyes, y, por consiguiente, en él radica el poder legislativo”. HOBBS, *Leviatán*, XX, p.184.

⁵¹⁰ “Respecto a la obediencia de los siervos, decía San Pablo: ‘Los siervos obedecen a sus señores en todas las cosas, y los hijos obedecen a sus padres en todo’. Es la obediencia simple en quienes están sujetos a dominio paternal o despótico. Por otra parte, los escribas y fariseos están sentados en el sitial de Moisés, y por consiguiente, cuanto os ordenen observar, observadlo y hacedlo. Esto implica, de nuevo, una simple obediencia. Y San Pablo dice: ‘Advertid que quienes se hallan sujetos a los príncipes, y a otras personas con autoridad, deben obedecerles’. También esta obediencia es sencilla”. HOBBS, *Leviatán*, XVI, p.184-185.

hombre, y corrigiendo al hombre corrige a todo súbdito diciendo: “¿vas a atribuirte la capacidad de juzgar mis mandatos?” “Con ello se significaba claramente (aunque de modo alegórico)-explica Hobbes- que los mandatos de quien tiene derecho a mandar, no deben ser censurados ni discutidos por sus súbditos.⁵¹¹ La segunda prohibición, la hallamos –explica el inglés- en el pasaje de Saúl. David no podía atentar contra Saúl, soberano de Israel, a pesar de que éste injustamente perseguía darle muerte.”⁵¹²

Por contrapartida, si hay dos cosas que un súbdito jamás debe hacer, hay también dos cosas que el soberano debe hacer y cuyo deber no puede eludir. Que las leyes por él establecidas sean igualmente conocidas por todos los súbditos y que sean igualmente respetadas y obedecidas por todos, como si de leyes divinas se tratasen. Estos dos deberes del soberano son ilustrados con pasajes de Moisés. Y he aquí la sexta y séptima cita del *Leviatán* referida a Moisés. El soberano debe encargarse de todos los ciudadanos conozcan la ley – escribe Hobbes- y para ello debe utilizar todos los medios que sean oportunos para este fin. Si el pueblo no sabe leer debe contratar juglares para que las reciten y las canten de modo que el pueblo las aprenda, pues ningún súbdito puede quedar obligado a una ley que desconoce. Moisés dio ejemplo de este deber que contrae todo soberano para con sus súbditos, y mandó que todo israelita debía escribir en los dinteles de su casa la ley, así como enseñársela a sus hijos tanto al levantarse como al acostarse. Veamos el texto acerca de la obligación de la publicidad de la ley y de la igualdad ante la ley de todos los súbditos, condiciones impuestas por el modelo teológico de relación de Dios con todo su pueblo.

⁵¹¹HOBBS,*Leviatán*, XX,p.185.

⁵¹² “A su vez, la súplica del rey Salomón a Dios era ésta: ‘Da a tu siervo inteligencia para juzgar a tu pueblo, y para discernir entre lo bueno y lo malo’. Corresponde, por tanto, al soberano ser juez, y prescribir las reglas para discernir el bien y el mal: estas reglas son leyes, y, por consiguiente, en él radica el poder legislativo”. HOBBS, *Leviatán*, XX,p.184.

“Y en cuanto a la ley que Moisés dio al pueblo de Israel en la renovación del pacto; él les pide que la enseñen a sus hijos, conversando acerca de ella, lo mismo en casa que en ruta: cuando vayan a la cama o se levanten de ella; y que la escriban en los montantes y dinteles de sus casas; y que reúnan a las gentes, hombres, mujeres y niños, para escuchar su lectura. Ni es ley cuando el legislador no puede ser conocido. Tampoco basta que la ley sea escrita y publicada, sino que han de existir, también, signos manifiestos de que procede de la voluntad del soberano. En efecto, cuando los hombres privados tienen o piensan tener fuerza bastante para realizar sus injustos designios, o perseguir sin peligro sus ambiciosos fines, pueden publicar como leyes lo que les plazca, sin autoridad legislativa, o en contra de ella. Se requiere, por consiguiente, no sólo la declaración de la ley, sino la existencia de signos suficientes del autor y de la autoridad. El autor o legislador ha de ser, sin duda, evidente en cada Estado, porque el soberano que habiendo sido instituido por el consentimiento de cada uno, se supone suficientemente conocido por todos”.⁵¹³

Por último Hobbes defiende que toda ley civil es en el fondo una ley divina. En cierto modo tiene a la ley divina, tal y como aparece en la Biblia, como su modelo. Todo súbdito que no haya recibido una revelación particular debe obedecer la ley estatal como si de una ley divina se tratara. Israel obedeció la ley de Moisés como si fuera la ley de Dios aunque no fue Dios quien se la comunicó, sino Moisés. Sólo una ley civil no será también ley divina cuando atente contra las leyes de la naturaleza, de lo contrario toda ley civil por preservar la justicia y la paz, principios del orden divino, deberá considerarse divina y sagrada:

En el monte Sinaí sólo Moisés subió a comunicarse con Dios, prohibiéndose que el pueblo lo hiciera, bajo pena de muerte; sin embargo, estaban obligados a obedecer todo lo que Moisés les declaró como ley de Dios. ¿Por qué razón, si no por la de sumisión espontánea, podían decir: Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos? En estos dos pasajes aparece suficientemente claro que en un Estado, un súbdito que no tiene una revelación cierta y segura, particularmente dirigida a sí mismo, de la voluntad de Dios, ha de obedecer como tal el mandato del Estado; en efecto, si los hombres tuvieran libertad para considerar como

⁵¹³HOBBS, *Leviatán*, XXVI, “De las leyes civiles”, p.237.

mandamientos de Dios sus propios sueños y fantasías, o los sueños y fantasías de los particulares, difícilmente dos hombres se pondrían de acuerdo acerca de lo que es mandamiento de Dios; y aun a ese respecto cada hombre desobedecería los mandamientos del Estado. Concluyo, por consiguiente, que en todas las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza) todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado. Esto es evidente para cualquiera razón humana, pues lo que no se hace contra la ley de naturaleza puede ser convertido en ley en nombre de quien tiene el poder soberano; y no existe razón en virtud de la cual los hombres estén menos obligados, si esto se propone en nombre de Dios. Además, no existe lugar en el mundo donde sea tolerable que los hombres reconozcan otros mandamientos de Dios que los declarados como tales por el Estado.⁵¹⁴

He aquí la última cita sobre Moisés hallada en la Primera y Segunda parte del *Leviatán*, tituladas *Del hombre* y *Del estado*, recíprocamente. Pasemos ahora a la tercera parte del *Leviatán* titulada *De un estado cristiano*.

2. Alusiones a Moisés en la tercera parte del *Leviatán* o “De un estado cristiano”.

Hobbes en “De un estado cristiano” trata la cuestión acerca de la formación de un Estado que merezca el nombre de cristiano. Un Estado para llamarse cristiano debe fundarse sobre una revelación sobrenatural de la voluntad de Dios. Dios se revela al hombre a través de la razón, que es la palabra natural de Dios, o a través de la experiencia y los sentidos. Si el Estado se funda sobre estas dos revelaciones naturales de Dios no es cristiano sino natural. Ahora bien, también tenemos numerosos ejemplos en la histórica de

⁵¹⁴HOBBS,*Leviatán*, XXVI, “Del Estado”, p.248.

cómo Dios excepcionalmente se ha comunicado directamente con un hombre al que llamamos profeta. Si el Estado se funda sobre este tipo de revelación sobrenatural es un Estado cristiano. Esto significa, concluye Hobbes, que como ambas revelaciones, la natural y la sobrenatural, provienen del mismo Dios, y Dios no se puede contradecir así mismo, entonces, “toda revelación sobrenatural puede estar por encima de la razón pero no contra la razón.”⁵¹⁵ En otras palabras, toda revelación debe ser pasada por el filtro de la razón, que es la palabra natural de Dios, y por el filtro de los sentidos y de la experiencia.

Si bien Dios, en ocasiones, se revela al hombre de manera directa o mediante otro hombre al que llamamos profeta, esto ocasiona graves problemas. La dificultad de la comunicación directa de Dios con un hombre particular radica en que nunca podemos estar ciertos de que ese hombre, que dice ser un profeta enviado por Dios, no nos engaña, haciéndonos creer falsamente que Dios se le ha revelado o comunicándonos aquello que Dios no le ha mandado. El engaño es uno de los artificios más naturales del hombre con el cual debemos siempre contar. En Gracián, como en Hobbes, el engaño responde a la antropología teológica del hombre caído. El Adán caído se convierte en el foco de su yo (deseo de gloria, poder y riqueza). El deseo interior de dominar a los otros debe ser cubierto de engaño, de lo contrario el otro sería declarado un enemigo público, con sus correspondientes consecuencias.⁵¹⁶ Este hecho ineludible de la condición humana nos fuerza, según Hobbes, a no creer a ningún hombre que diga ser profeta, si lo que dice no es respaldado por milagros o la religión establecida ¿Por qué por la religión establecida? Porque dicha religión ya ha sido pasada por el filtro de la razón y la experiencia. ¿Y por

⁵¹⁵ “Pues aunque en la palabra de Dios haya muchas cosas que están por encima de la razón, es decir, que la razón no puede ni demostrar ni refutar, no hay ninguna que vaya contra la razón misma; y cuando parezca que es así, la falta estará en nuestra torpe interpretación o en un razonamiento erróneo por nuestra parte”. HOBBS, *Leviatán*, Tercera parte: De un estado cristiano, Cap. XXXII, “De los principios de la política cristiana”, p.315.

⁵¹⁶ ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Primera parte, Cap II, “El héroe de Gracián y el antihéroe de Hobbes”, p. 47-49.

qué los milagros? Porque si no contradice la ley establecida pero no realiza ningún milagro es simplemente un predicador con pretensiones de aumentar su gloria y riqueza. Ambas cosas *milagros* y respeto a la *religión establecida* deben darse al mismo tiempo en una revelación verdadera. Si un hombre, diciendo ser profeta y haciendo milagros, atenta contra la religión establecida, no viene de parte de Dios, y si un hombre, respetando la ley establecida, no hace ningún milagro, no demuestra en absoluto ser profeta, pues lo propio de los profetas son los milagros. Un milagro sucede cuando un profeta dice que ocurrirá algo en el futuro y así sucede. El milagro es una de las características esenciales del profeta tanto para Maimónides, Averroes, Maquiavelo, Bodino, Calvino, Savonarola, Spinoza, e incluso el mismo Hobbes. El milagro –según Maquiavelo- se producía cuando un príncipe sabía valerse de la fortuna para afianzar y engrandecer su estado. Tanto Pomponazi como Maquiavelo entenderán este conocimiento de los hechos futuros como un conocimiento adquirido a través del estudio de los tiempos y de los acontecimientos. La diferencia es que para Pomponazzi los signos de los tiempos están gravados en las estrellas, mientras que para Maquiavelo sólo se puede leer en la historia, pues se trata de la sabiduría adquirida a través del estudio de la memoria de los pueblos. En cierto sentido Spinoza también estará imbuido de este pensamiento aunque con una variante, pues si bien Maquiavelo defendía la posibilidad de un conocimiento histórico de los pueblos mediante la erudición, Spinoza en cambio tiene sus reservas al respecto. Según el holandés no se puede comprender la historia de un pueblo concreto, y por tanto tampoco se puede prever su futuro, sin formar parte de ese pueblo y compartir aquellos humores característicos. Si para Bodino servirse de la fortuna sólo es posible desde el conocimiento racional de las leyes naturales, para Spinoza dicho arte imprescindible para la política, tiene que ver más con el conocimiento histórico que se desprende del estudio de las causas psicosociales de los hechos acaecidos. Causas psicosociales que ignora un historiador frío y distante o ajeno al mundo que estudia. Además dichas

causas no pueden extraerse analizando ciertos factores históricos que pudieron influir en la conformación de la comunidad política, porque las verdaderas causas habitan en el subconsciente social. Todo pueblo nace con un trauma que se resiste a ser racionalizado y se libera en las formas más inconscientes de la sociedad. La memoria no es la descripción de determinados acontecimientos históricos sino la historia del trauma de la comunidad y la canalización del deseo mediante formas irracionales que pretenden encontrar el camino de la liberación de lo oprimido.

El milagro para Hobbes también sucede cuando un hombre interpreta los signos de los tiempos y predice lo que ha de suceder. El soberano y los súbditos obtienen numerosos beneficios de este saber, pues pueden anticiparse a los desastres futuros previéndolos; por ello la predicción o profecía puede entenderse como un milagro político. El milagro político sucede cuando un pueblo entero consigue hacer de la historia su aliada. En este instante el tiempo enemigo se torna en amigo, y el mundo que camina hacia la corrupción experimenta un instante de eternidad. Desgraciadamente las profecías para Hobbes han cesado después de la venida de Cristo. Cristo, que es el principio y el fin de los tiempos, recapitula en él todas las cosas de manera que, a partir de él, todas las profecías responden a un sólo, único y definitivo acontecimiento, la aniquilación de las formas presentes, y la destrucción del propio tiempo histórico. No hay manera de jugar con una fortuna que se presenta tan poco grata al hombre terrenal. Desde este instante, el hombre debe dejar de pactar con la fortuna que se ríe del hombre mientras que lo engaña con ciertas apariencias de gloria, triunfo, paz, orden, etcétera. La revelación sobrenatural del final de los tiempos limita el tiempo y leyes por las que se rige lo temporal. Las leyes del bajo mundo ya no responden para Hobbes a los principios últimos o causales por los que se ha establecido el curso necesario de la materia, sino responden a la exigencia real de un mundo cuyo destino es desaparecer.

Vemos así que el milagro político tal y como es concebido por Maimónides, Bodino o Spinoza experimenta una importante transformación en Hobbes. El milagro político no se decide en la predicción profética del futuro de un Estado, sino en la creación de dicho estado. El profeta deja paso al soberano. Lo difícil no es adivinar lo que ha de suceder, sino imaginar un futuro factible para una multitud enemistada y por tanto sin futuro. Como muy bien expresa Negro Pavón: “El Estado político (según Hobbes), que se funda en la experiencia y en el conocimiento racional, constituye la perfección del Estado de Naturaleza caída: mas, como este último es la situación espontáneamente normal del hombre, aquel debe ser imaginado como forma y construido. En suma, que la posibilidad de superar la constitutiva subjetividad humana –y barroca- radica en la construcción imaginativa de ese lugar o ámbito artificial, el Estado objetivo o político, organizado de tal manera que la conflictividad y los efectos negativos de aquélla se neutralicen, encauzándose cooperativamente.”⁵¹⁷ El Estado de gracia para Hobbes no puede ser un tipo ideal como lo era para Calvino. El ginebrino introduce el Estado de gracia como un anhelo del que no tenemos experiencia y sin embargo transforma el presente relativizándolo. Hobbes en cambio considera que aquello de lo que no tenemos experiencia alguna no puede constituir un tipo ideal. El estado de gracia para el inglés sería algo así como el contrapunto del estado natural. En ambos estados no hay coacción sino libertad, y la diferencia es que el resultado de uno es el apocalipsis y del otro la paz. Es por ello que el estado de gracia no puede servir como ideal al que imitar, puesto que de intentar imitarlo el resultado social sería catastrófico. Sólo en la otra vida es posible un estado donde permaneciendo el hombre libre sin embargo no viole las leyes. El estado prepolítico se convierte en el único signo que marca el futuro de una nación. El signo tanto para Pomponazi, Maquiavelo o Bodino era aquella señal por la que un profeta podía averiguar el porvenir.

⁵¹⁷ Dalmacio NEGRO PAVÓN, prólogo a *Elementos del derecho natural y político*, Thomas Hobbes, Alianza, Madrid, 2005, p. 8

Pues bien, el único signo político existente para Hobbes es el estado de naturaleza. Hobbes escribe en *Elementos del derecho natural y político* que “una señal es un objeto sensible que un hombre puso voluntariamente, con el fin de recordar algo en el pasado, cuando aquél se presenta de nuevo ante sus sentidos. Como hombres que al pasar en el mar al lado de una roca colocan alguna señal para recordar el peligro pasado y evitarlo.”⁵¹⁸Hobbes utiliza la imagen apocalíptica como signo para recordar el peligroso y caótico estado natural pre-político, y este signo trae a la memoria que es mejor cualquier tipo de política que la ausencia de política, que es mejor la coacción que la libertad. El signo apocalíptico no requiere de profetas ni de profecías, ya que es el signo con el que se sella y cierra el contrato social. Es como si dijera:“aquel que no quiera obedecer y someterse al contrato social que le suceda lo que le ocurriría si no existiera tal contrato.”He aquí una de las grandes diferencias con el planteamiento calvinista, donde el gran signo es Cristo superando toda la ley. La introducción de Cristo en la historia para Calvino es la introducción del estado de gracia en la propia historia humana. En cambio, para Hobbes, la venida de Cristo significa el fin de la historia. El Estado ya no es histórico sino a-histórico, él mismo, con su fundación frena el devenir o el tiempo histórico. Las leyes que conforman el Estado hobbesiano no responden a las necesidades temporales de la comunidad y los humores específicos de dicha comunidad, como si lo hacen las leyes o decretos estatales de la república democrática de Spinoza o Calvino; sino que dichas leyes sólo responden a una necesidad, la paz y el orden, y a un solo humor universal, el propio del hombre caído. La ley dictada por el soberano no es por tanto una ley obligada a la superación, como la que propone Calvino, o una ley remitida a una tradición, como la que propone Spinoza, sino que la ley del Estado hobbesiano se remite única y exclusivamente a la naturaleza, que se resiste a cambiar. Hobbes al igual que

⁵¹⁸ Thomas HOBBS, *Elementos del derecho natural y político*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1979, Cp. IV, p.126.

Bodino se refiere a la ley natural como la única referencia que posee el soberano cuyo poder ilimitado y absoluto está por encima de todo poder terrenal.

Desde tiempos del Salvador –explica Hobbes– cesaron las profecías. El cese de las profecías indica que el futuro de la humanidad ha sido anunciado de una vez por todas. Dios ha marcado un último y definitivo final: el Apocalipsis. Buscar alternativas a ese final queda en manos del Estado. De la Escritura se desprenden todas las normas necesarias para cumplir los deberes con Dios y con el prójimo.⁵¹⁹ Buscar en ella la predicción de otro destino distinto al escatológico es tarea inútil. La información que aporta las escrituras poco importa en el aquí y el ahora, donde el hombre pretende vivir lo más gratamente hasta que la muerte llame a su puerta. Hobbes defiende un Estado cristiano fundado como el estado natural tanto en la razón como en la experiencia. La única diferencia entre ese Estado cristiano y el natural debe ser– según nuestro inglés– que, mientras uno encuentra los fundamentos del Estado en las leyes de la naturaleza, el otro se funda en la revelación. Pero como la revelación bien entendida se ajusta a lo natural, aunque también dé cuentas de lo sobrenatural, no hay diferencia radical entre ambos fundamentos (natural o revelado). Y esto es así porque el fundamento revelado, en cuanto tiene de natural, es idéntico al natural y en cuanto tiene de sobrenatural no influye directamente en la organización del Estado y tiene más que ver con la esperanza en el más allá que con la práctica del más acá. La revelación, como Apocalipsis que descubre el final de todo estado de naturaleza, no hace sino reforzar los consejos de la razón para cerrar un Estado que, de no organizarse, caminará de forma precipitada hacia el desorden del estado de naturaleza.

Hobbes se refiere a Moisés, en esta tercera parte del *Leviatán*, unas cuarenta y tres veces, si no he errado en la cuenta. La primera vez que Hobbes cita a Moisés en esta parte es precisamente para afianzar el argumento que

⁵¹⁹HOBBS, *Leviatán*, XXXII, “De los principios de la política cristiana”, p.319.

traemos entre manos. ¿Sería posible que en un Estado, teniendo por fundamento la revelación de las Sagradas Escrituras y estando éstas en perfecta armonía con la razón universal y la experiencia, sin embargo no hubieran sido reveladas por Dios? Hobbes afirma que, en efecto, sí sería posible. Por eso necesitamos una tercera prueba para demostrar que éstas han sido realmente reveladas por Dios y no por el hombre. Y es aquí donde entra en juego Moisés. La pregunta política extrapolada al campo de la correcta interpretación de las Sagradas escrituras sería: ¿La ley de Moisés fue ley divina antes o después de que Moisés la promulgara y obligara a su estricto cumplimiento? La respuesta de Hobbes es muy clara y podría resumirse de la siguiente manera: *Una ley, aunque fuera revelada y natural al mismo tiempo, si no es promulgada por el soberano no puede decirse de ella que sea divina.* Sigamos con detalle la argumentación de Hobbes sobre este asunto en el capítulo XXVI del *Leviatán*.

2.1. Moisés en el monte Sinaí

Hobbes sitúa al soberano en el mismo punto del argumento que Descartes sitúa a Dios, incurriendo, igual que su predecesor, en la falacia de petición de principio. Igual que en el argumento de Descartes la conciencia demuestra la existencia de Dios y la existencia de Dios demuestra que la propia conciencia no me engaña al juzgar la existencia del mundo, así la razón natural y la experiencia (que porta la propia conciencia) aplicada a la Escritura, demuestra la necesaria existencia del soberano, y la existencia del soberano es garantía de que la razón natural y la experiencia no engañan al juzgar divinas las escrituras. El mandato o voluntad del soberano constituye la tercera prueba por la que podemos estar ciertos de que una ley civil es ley divina. Una ley, para ser divina, debe ser recogida en las Sagradas Escrituras, no ir contra la naturaleza y por

último ser reconocida por el soberano. Luego la Escritura da cuentas de la legitimidad del soberano, y al mismo tiempo el soberano garantiza la legitimidad de las Escrituras. Tenemos así un círculo, pero en el fondo no es tal: no se trata de que el soberano acredita la divinidad de las leyes que lo acreditan a él. La prioridad fáctica es la del soberano. Este en tanto tal tiene potestad de declarar divinas las leyes. Hay dos formas por las que el soberano puede dar por válida una ley, promulgándola o no pronunciándose en contra. El silencio del soberano también es una forma de afirmar o consentir una ley. La ley que declaró Moisés –escribe Hobbes- es considerada ley divina porque, por un lado, responde a una revelación que no atenta contra la ley natural, y, por otro lado, fue promulgada por un profeta soberano, tal y como se desprende de las siguientes palabras de Hobbes:

“En el monte Sinaí sólo Moisés subió a comunicarse con Dios, prohibiéndose que el pueblo lo hiciera, bajo pena de muerte; sin embargo, estaban obligados a obedecer todo lo que Moisésles declaró como ley de Dios. ¿Por qué razón, si no por la de sumisión espontánea, podían decir: ‘Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos’? En estos dos pasajes aparece suficientemente claro que en un Estado, un súbdito que no tiene una revelación cierta y segura, particularmente dirigida a sí mismo, de la voluntad de Dios, ha de obedecer como tal el mandato del Estado; [...]. Concluyo, por consiguiente, que en todas las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza) todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado. Esto es evidente para cualquiera razón humana, pues lo que no se hace contra la ley de naturaleza puede ser convertido en ley en nombre de quien tiene el poder soberano; y no existe razón en virtud de la cual los hombres estén menos obligados, si esto se propone en nombre de Dios. Además, no existe lugar en el mundo donde sea tolerable que los hombres reconozcan otros mandamientos de Dios que los declarados como tales por el Estado.⁵²⁰

El pasaje del monte Sinaí vuelve a ocupar un lugar importante en la teología política del *Leviatán*. Hobbes, al igual que Maimónides, afirma que los

⁵²⁰HOBBS, *Leviatán*, Cap. XXVI, “Del Estado”, p.248.

israelitas no oyeron la voz de Dios, pues tan sólo la oyó Moisés. La diferencia es que mientras Maimónides afirma que los israelitas oyeron estruendos y ruidos cuando Dios habló pero no entendieron palabra alguna, y fue Moisés quien tuvo que traducirles aquel poderoso e incomprensible lenguaje de Dios, Hobbes, en cambio, afirma que los israelitas no oyeron absolutamente nada, y tuvieron que fiarse de que Moisés sí que oyó algún sonido y que su traducción es cierta y segura. Además Maimónides afirma que Moisés no le negó a su pueblo el placer de escuchar a Dios sino que fue el pueblo que, temeroso de Dios e incapaz de entenderle, por la fuerza de la necesidad, accedió a depositar su fe en Moisés, y seguir sus palabras como si fueran las del mismo Dios. Hobbes en cambio afirma que Moisés prohibió de antemano a todos los israelitas la osadía de intentar escuchar y entender a Dios. No obstante, la teoría que desarrolla Hobbes sobre esta escena del Sinaí encuentra similitudes en la propuesta por Maimónides, ya que ambos afirman que sólo Moisés pudo escuchar las palabras de Dios, y sin embargo todo el pueblo obedeció las palabras del soberano como si las hubieran escuchado del mismísimo altísimo. La diferencia reside en que para Hobbes lo importante es que cuando Moisés subió al Sinaí ya era el soberano del Estado y por eso él tenía la capacidad de declarar que ciertas leyes eran divinas en tanto no contradijeran a la ley natural y estuvieran establecidas por él como soberano. Calvino y Spinoza tienen una visión muy diferente de los hechos acaecidos en el monte Sinaí, pues para ellos los israelitas escucharon todos los mandamientos y después confiaron en que, siguiendo a Moisés, estos mandamientos serían respetados por el pueblo. Los israelitas accedieron a obedecer a Moisés como siervo de la ley de Dios, pero no como único conocedor de dicha ley o como decretada por él como ley divina. La obediencia que profesaban los israelitas a Moisés –según Calvino y Spinoza- no era total, sino parcial, ya que lo obedecían en tanto en cuanto confiaban en que él haría de la ley de Dios una realidad social, por lo que en cualquier momento podían retirarle su fe y por tanto negarle obediencia. Maimónides afirma que los

israelitas cuyo entendimiento y voluntad era inferior a la de Moisés no tenían más remedio que fiarse de su soberano y maestro para poder llegar a la anhelada paz y justicia estatal. El camino de la obediencia a Moisés –según Maimónides- es el único camino de conocimiento para aquellos que carecen del entendimiento adecuado para llegar a las verdades por sí mismos. Existe por tanto –en *Guía de perplejos*- una jerarquía entre los hombres más cualificados socialmente y los menos aptos. En el planteamiento de Hobbes todo desaparece ante el único hecho significativo: que Hobbes era soberano.

En el *Leviatán* de Hobbes lo que determina la obediencia de los israelitas respecto a Moisés, tal y como vemos en el pasaje citado, es el miedo que tiene cada uno de escuchar la voz de Dios por sí mismo y expresarla. Cada uno da por hecho que oirá y entenderá de Dios una cosa diferente, produciéndose la discordia entre unos y otros. Hobbes explica la obediencia absoluta que los israelitas debieron a Moisés mediante dos razones fundamentales, por un lado la fuerza de las armas (tal y como ya había señalado antes Maquiavelo en su *Discorsi*), y así escribe Hobbes “*Moisés le prohibió al pueblo que lo hiciera bajo pena de muerte.*” Por otro lado, escribe Hobbes, la obediencia no fue totalmente forzada y opresiva sino también espontánea, hecho que queda claro en las siguientes palabras de los israelitas: “*Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos.*” De alguna manera, el inglés nos muestra que los israelitas debían intuir el peligro que se derivaría de que todo el mundo escuchara a Dios y la ventaja de que lo escuchara uno sólo. Desde luego ellos reconocían que Moisés era un elegido y en esto estaba su título de soberano. Pero sólo en tanto tal pudo decretar las leyes divinas.

Maimónides no comparte en *Guía de Perplejos* tal explicación de la singular soberanía de Moisés. Para el hebreo no existe peligro alguno en el hecho de que cada israelita escuche a su Dios sino imposibilidad física y psíquica. En el *Leviatán* de Hobbes todo hombre es apto para escuchar la voz de

Dios y no es la diferencia de perfección intelectual y física hallada entre los hombres lo que hace necesaria la obediencia, sino precisamente su radical igualdad. La veracidad de una ley que respeta la ley de la naturaleza y que responde a los criterios de justicia, equidad e igualdad, sólo puede establecerse desde un poder descomunal. Sólo el poder que se impone a todo poder puede convertir una ley en ley divina o sagrada. Esto es así porque sólo un poder, capaz de imponerse a todos los demás poderes particulares, está en condiciones de elevar una ley, aceptada desde la particularidad y la subjetividad de un individuo o de muchos individuos, a la categoría de una ley universal o válida para todos los individuos de una sociedad.

En Hobbes verdad y poder se identifican a la manera inversa que en Maimónides. En Maimónides la verdad hallada por sí misma necesita del poder para hacerse respetar. En Hobbes el poder soberano es el que decreta la verdad para conseguir el consentimiento y la aceptación social. Los israelitas –según Hobbes- obedecen a Moisés en primer lugar porque tiene la fuerza necesaria para reducirlos, pero en segundo lugar porque ordena según la verdad de Dios, algo que ellos tienen que aceptar porque lo dice el soberano. Los israelitas, aun temiendo la muerte, si Moisés no les hubiera ordenado en relación a una ley divina, jamás hubieran obedecido con devoción. De lo contrario los israelitas no habrían vacilado en desobedecer aquello que no puede ser sagrado ni para el propio soberano. Como podemos comprobar, en Hobbes la enemistad vital del hombre, que surge como una lucha de intereses o de rivalizar por el mismo objeto querido, no es sólo enemistad vital sino también conceptual. La tendencia natural de todo hombre al poder es condición del propio conocimiento, como veíamos anteriormente. El hombre que no desea el poder no puede conocer, su capacidad cognoscitiva se suspende a la par que renuncia a su deseo de posesión material. Esto significa que si el deseo de poder es condición indispensable del conocimiento, el propio conocimiento se ve condicionado por

el poder. Todo hombre con tal de ser profeta y recibir privilegios oiría decir a Dios cosas inauditas. La luz del conocimiento no es propia de los poco agraciados en su compleción física e intelectual, tal y como defiende Maimónides, sino que es propia de todos aquellos que desean el poder. El deseo de poder conduce al conocimiento, pero también imposibilita el camino hacia el verdadero o definitivo conocimiento. Hallar quien posee conocimiento verdadero sería una locura, porque cualquier juez que buscáramos sobre la tierra estaría imbuido de esa dependencia del conocimiento respecto del deseo de poder, y si halláramos un hombre exento del deseo de poder estaría vacío de todo conocimiento, pues sin tal deseo no existe acicate para conocimiento alguno. Desde estas premisas Hobbes se ve obligado a reconocer tres pruebas por las que podríamos afirmar que una ley es divina. La primera que esté recogida en las Sagradas Escrituras, pues éstas no presentan contradicción con la ley natural (si son bien leídas y no maliciosamente interpretadas) y además son leyes con pretensión de universalidad. La segunda, que dichas leyes no contradigan la ley de la naturaleza. Tercera, que sean promulgadas o consentidas por el soberano, pues éste es el único que teniendo todo el poder, no puede manipular la ley para conseguir más poder.

Frente a la interpretación de la escena del monte Sinaí de Maimónides y Hobbes tenemos la de Spinoza. El holandés no identifica verdad y poder ni en el sentido maimónidiano, el poder siervo de la verdad, ni en sentido hobbesiano, la verdad sierva del poder, sino que la verdad de la ley tiene la función de liberar al hombre del yugo del poder. Según el holandés cuando los israelitas obedecían la ley de Dios no obedecían a Moisés sino a una ley que el propio soberano debía respetar. De esta manera, cada israelita conservaba su poder. La ley no necesita para Spinoza del poder para ser respetada, tan sólo necesita del consentimiento cierto de todas las voluntades. El poder que resulta del contrato social de Spinoza, es un poder disperso, que no tiene rostro ni puede

identificarse, y la soberanía resultante es una soberanía diluida. El poder diluido de Spinoza no puede considerarse poder estrictamente, si lo entendemos como un agente externo que impone a otro una obediencia obligada, ya que este poder es interno y obliga a cada uno consigo mismo y con su semejante. En ningún momento un miembro del contrato social spinoziano renuncia a su capacidad de juicio o de pensar por sí mismo. Esto significa que la verdad puede ser servida sin un poder coactivo que la haga respetar (como en el caso de Maimónides) y puede ser defendida fuera de un poder coactivo que la utilice para su propia conservación (caso de Hobbes). La verdad –según Spinoza- puede ser conocida y servida sin necesidad del poder. Al parecer del holandés, los israelitas pudieron conocer la ley de Dios, unos por su asombrosa inteligencia semejante a la de Salomón, otros en cambio por experiencia; sin embargo, tanto unos como otros sabían distinguir la justicia de la injusticia, el bien del mal, y sabían qué ley debían abrazar como verdadera. No así para Hobbes, para el cual el deseo de poder nubla cualquier intento de formular una ley según criterios equitativos. Es necesario –según el inglés- que un hombre alcance un poder lo suficiente superior y lo suficiente estable, para que no temiendo ser reemplazado por otro, ni necesitando amigos que le ayuden a conservar su puesto, pueda legislar según la justicia y la equidad entre los iguales. La escena del monte Sinaí a los ojos de Hobbes, no hace sino mostrar la necesidad del poder absoluto del soberano, pues de no haberlo ostentado Moisés jamás hubiera existido ley universal caracterizada como divina sobre la faz de la tierra.⁵²¹

⁵²¹ «Son, pues, leyes naturales aquellas que han de ser puestas en forma de mandatos que conllevan la aplicación de sanción por infracción. Comunes a todos los hombres, son válidas universalmente ante la razón; mas dado que sus efectos son individuales, su racionalidad resulta débil frente al imperio de la subjetividad humana movida por las pasiones, por lo que en general no se cumplen. De ahí que sólo puestas por un poder político o común como leyes positivas de aplicación general que conllevan una sanción si no se respetan, constituyen el origen de la socialización: se dirigen y se aplican a todos por igual, reforzando la obligación en conciencia de respetar la laye natural; son conformadoras de aptitudes y conductas: anuncian la equiparación de la ley y la norma, el moralismo político-jurídico». Cf. El Prólogo de Negro Pavón a *Elementos del derecho natural y político* de Hobbes, p.10

El poder absoluto de Hobbes es un poder completamente diferente del monárquico que consiente los distintos estamentos o clases sociales. Dicho poder implica que, frente a él, todos quedan iguales. Para ello el origen de dicho poder absoluto debe ser un contrato social en el que todos libremente entreguen sus armas al soberano. En este contrato se diferencia el pueblo judío del resto de naciones y permite conocer que la soberanía de Moisés, como la del posterior *Leviatán* es consentida por el resto de los hebreos. Las demás naciones servían a tal o cual dios porque su emperador, faraón o rey les imponía tal veneración; sin embargo, Israel entregó libremente su poder a Moisés y por consiguiente al Dios de Moisés. Los israelitas, congregados y reunidos, decidieron al unísono entregarle sus armas a Moisés y al Dios de Moisés, tal y como podemos comprobar en la siguiente cita extraída del *Leviatán*:

“Como si (Dios) dijera: Todas las naciones de la tierra son mías; pero no es que vosotros seáis míos por eso, sino que lo sois de una manera especial; pues todos los pueblos son míos a causa de mi poder, pero vosotros lo seréis por vuestro propio consentimiento y mediante un pacto, lo cual es un título más que se añade al que poseo sobre todas las naciones”.⁵²²

Moisés –según Hobbes- no es un profeta más especial que otros sino en cuanto que fue el primer profeta que ostentó la soberanía. Después de él, muchos profetas lo hicieron, los cuales junto con Moisés son llamados profetas supremos. Esta afirmación de Hobbes respecto a Moisés no encuentra eco en la tradición filosófica analizada. En primer lugar Maimónides considera a Moisés único porque fue el primero y el único que habló cara a cara con Dios, o en otras palabras que tuvo una revelación directa de parte del Altísimo. De igual manera, Calvino considera a Moisés como el que establece la única ley de Dios existente hasta Cristo, pues los demás profetas sólo la recuerdan. El propio Spinoza también responde a esta tradición explicando que el resto de profetas

⁵²²HOBBS,*Leviatán*, Cap. XXXV, *Del significado del reino de Dios, santo, sagrado y sacramento de la Escritura*, p.345.

sólo se dedicaban a actualizar la ley de Moisés para que no cayera en el olvido. Bodino sugiere que si en algo se diferencia Moisés del resto de profetas y soberanos, ya no de Israel sino del resto del mundo, es que mientras que este supo someterse a la ley de la naturaleza y hacer de ella su aliada, los otros la ignoraron según les plugo. Hobbes de esta manera se desvincula de la tradición filosófica a la que pertenece. En primer lugar desvinculándose de la ley sagrada o divina respecto de la ley natural, algo que sería impensable para Maimónides, Bodino e incluso para el propio Spinoza. El inglés afirma que cualquier ley establecida por cualquier soberano, por el hecho de ser promulgada desde la soberanía, es tan sagrada y divina como la de Moisés. La ley de Moisés es divina no porque el maestro, gracias a su gran intelecto, llegó a los primeros principios y más universales de la naturaleza, o porque dicha ley le fue realmente revelada de forma sobrenatural, sino que muy al contrario, es divina porque cuando el maestro la promulgó poseía soberanía absoluta sobre todos sus súbditos y podía hacerlo. Para Moisés también rige la máxima “Auctoritas, non veritas facit legem”. La única peculiaridad de su ley, y lo que hace que Moisés se sitúe en el ancestro de la fundación del Leviatán, es que dicha soberanía absoluta la había adquirido tras la deliberación y decisión libre de sus fieles:

“De los profetas que fueron tales en el Antiguo Testamento por virtud de una vocación perpetua, algunos fueron supremos, y otros subordinados. Supremos fueron en primer lugar, Moisés; y, después de él, los sumos sacerdotes, cada uno durante el tiempo que duró su nombramiento, y mientras el sacerdocio fue regio; y después que el pueblo de los judíos rechazó a Dios para que no reinara ya más sobre ellos, aquellos reyes que se sometieron al gobierno de Dios fueron también sus profetas principales, y el cargo del sumo sacerdote se hizo ministerial”⁵²³

La afirmación hobbesiana de que Moisés no era más que un profeta con cargo regio entre otros, resulta conflictiva no sólo respecto a la tradición sino incluso respecto al propio Hobbes. El inglés reconoce que en las mismas

⁵²³HOBBS, *Leviatán*, Cap. XXXVI, *De la palabra de Dios y de los profetas*, p.359

Sagradas Escrituras Dios diferencia a Moisés del resto de profetas, precisamente en ese pasaje tan citado por Maimónides, Calvino y Spinoza, en el que Dios dice que sólo a Moisés habló cara a cara⁵²⁴ Por lo que Hobbes concluye que no puede negar toda diferencia entre Moisés y el resto de profetas, pero que tampoco se puede establecer los términos de tal diferencia, pues no se puede comprender en qué sentido la visión de Moisés fue diferente a las demás visiones que sufrieron el resto de profetas. En todo caso, si Moisés fue el único que habló cara a cara eso se debió a que en cierto modo fue delegado por los hebreos para subir al monte Sinaí y habar con Dios, elección que es el equivalente a la transferencia del contrato de soberanía. Según el inglés sabemos que al resto de profetas Dios les inspiró inclinándoles a la piedad, justicia, caridad, verdad, y todo tipo de virtudes morales e intelectuales, más no necesariamente con causas sobrenaturales, de las cuales Dios suele prescindir, pudiendo emplear otras naturales. De qué manera diferente inspiró a Moisés según el inglés no está nada claro:

“Decir que cuando Moisés subió a encontrarse con Dios en el Monte Sinaí fue ello un sueño o una visión del tipo que los otros profetas tuvieron, es contrario a la distinción que el mismo Dios hizo entre Moisés y los demás profetas (XII). Decir que Dios se le apareció tal y como es en su propia naturaleza, sería negar la infinitud, la invisibilidad y la incomprendibilidad divinas. Decir que le habló por inspiración o infusión del Espíritu Santo, como éste significa la Deidad, sería hacer a Moisés igual a Cristo, en quien la Divinidad (como dice San Pablo en *Colosenses*2.9) se ha hecho cuerpo. Y, finalmente, decir que le habló por el Espíritu Santo, lo cual significa

⁵²⁴ “Sólo a Moisés habló Dios de una manera más extraordinaria en el Monte Sinaí y en el Tabernáculo; y el sumo sacerdote, en el tabernáculo y en el *sanctunsantorum* del Templo. Pero Moisés y, después de él, los sumos sacerdotes, eran profetas que, en el favor de Dios, ocupaban un lugar y un grado más alto; y el mismo Dios declara expresamente que a los otros profetas les habló en sueños y visiones, pero que a su siervo Moisés le habló como un hombre habla a su amigo. El paisaje a que me refiero es éste (Números xii.6,7,8): Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría en él en visión, y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza; cara a cara hablo con él, y a las claras, no en oscuro lenguaje; y el contempla el semblante del señor. Y leemos en Éxodo xxxiii.11: El señor habló a Moisés cara a cara, como un hombre habla a su amigo.” HOBBS, *Leviatán*,XXXVI, *De la palabra de Dios y de los profetas*, p.358.

por los dones o gracias del Espíritu Santo, equivale a no atribuirle nada sobrenatural. Pues Dios dispone a los hombres a la piedad, a la justicia, a la caridad, a la verdad, a la fe y a todo tipo de virtud moral e intelectual, mediante la doctrina y ejemplo, y sirviéndose de ocasiones naturales y ordinarias. Por tanto, decir cómo le hablo es algo que no resulta claro.⁵²⁵

La ley de Moisés para Hobbes no encuentra su génesis u origen en causas sobrenaturales tal y como defendía Lutero, para el cual los ángeles debían haberle entregado las tablas a Moisés, o como para Maimónides, el cual da fe de que Dios tuvo que comunicarse verdaderamente de forma directa y cara a cara con Moisés. Hobbes no apuesta en ningún momento porque la excepcionalidad de Moisés se deba a una intervención sobrenatural de Dios, y tampoco acepta que la ley dada por Moisés, la cual consideramos acertadamente como divina, tuviera otro origen que el natural. Para él lo decisivo siempre está en que cuando Moisés se encaminó hacia el monte sagrado donde Dios esperaba, ya era el soberano por elección y transferencia de la totalidad de las tribus de Israel.

Hobbes se diferencia de Calvino en su interpretación de los hechos acaecidos en el monte Sinaí, pues para el inglés no todos los israelitas tuvieron acceso directo al mensaje transmitido por Dios, y se diferencia de Lutero en que no concibe aquel acto por el cual Dios entrega las tablas de la Ley como un acto sobrenatural. No me extraña que cuando en 1647 estuvo al borde de la muerte, tras una enfermedad que lo tuvo meses en cama, no quisiera tomar ni la absolución católica que le ofreció Mersenne, ni la anglicana que le ofreció algunos ministros anglicanos, ni tampoco la que le ofrecieron aquellos de credo calvinista. La confesión de Hobbes debió ser una confesión muy propia y durante toda su vida sólo se debió a sí mismo.

⁵²⁵HOBBS,*Leviatán*, Cap. XXXVI, p.360.

El momento excepcional que hizo del Estado de Israel una institución fuerte –según Hobbes- fue el sucedido cuando todos libremente decidieron entregarles las armas a un solo hombre y a su Dios, y por eso Israel se constituye en el primer Estado absoluto gobernado por Moisés y el Dios de las batallas. Las victorias del pueblo de Israel así como el milagro moral que se dio en él se explican –según el inglés- en gran parte por este hecho, que el soberano fue considerado el profeta de Dios, y no se admitía profecía que contradijera lo dicho por el soberano. El gran problema de los estados cristianos radica en que consideran profetas de Dios a los sacerdotes y a todo tipo de actores no soberanos, y contradicen la autoridad civil, escuchando profecías perniciosas para el Estado. Hobbes explica cuán necesario es que los hombres cristianos consideren a su soberano como profeta de Dios, de lo contrario –escribe:

“O bien tendrán que tomar sus propios sueños como profecías por las que gobernarse, y el rumor de sus propios corazones como Espíritu de Dios. O bien deberán padecer el sufrimiento de someterse a los dictados de un príncipe extranjero, o a los de algún conciudadano suyo que, calumniando al gobierno, acaso logre embrujarlos y llevarlos a la rebelión, sin más milagro que confirme su vocación de profeta, que el de haber obtenido alguna vez grandes éxitos, y el de haber actuado con impunidad. Y de este modo, lo que conseguirá será destruir todas las leyes divinas y humanas, y reducir todo orden, gobierno y sociedad al caso primigenio de la violencia y la guerra civil.”⁵²⁶

Por eso la soberanía de Moisés –según Hobbes- no es semejante a la de Abraham. Este estableció un pacto con Dios mediante el que juró que él y sus descendientes lo servirían, pero Abraham tenía poder suficiente como para hacer que la ley de Dios se cumpliera en sus descendientes, los cuales le debían obediencia absoluta. Abraham, en suma, es un soberano patrimonial y monárquico. Sin embargo Moisés carecía de esa autoridad respecto al pueblo, pues no tenía el derecho de sucesión de Abraham. En este contrato de Dios con

⁵²⁶HOBBS,*Leviatán*, XXXVI, p.364-365.

Abraham, Hobbes muestra tres puntos que encierran importantes consecuencias en el gobierno de Dios:

El primero es que, al establecer esta alianza, Dios habló solamente a Abraham y que, por tanto, no hizo contrato alguno con ningún miembro de su familia o descendencia, en cuanto que sus voluntades (que son las que constituyen la esencia de todo pacto) estaban incluidas en la voluntad de Abraham antes de que se efectuase el contrato; por tanto, tuvo Abraham que estar en posesión de un poder legal que le capacitaba para hacer que su descendencia cumpliera lo que él había contratado por ellos. Esa era la autoridad paterna propia de los monarcas. De lo cual se deduce: que aquellos a quienes Dios no ha hablado directamente, han de recibir los mandamientos de Dios a través de su soberano, igual a como lo hizo la familia y descendencia de Abraham, al recibirlos de Abraham, su padre, señor y soberano. Consecuentemente en todo Estado, quienes no tengan una revelación sobrenatural que les ordene lo contrario, deben obedecer las leyes de su soberano en lo referente al culto externo y a la profesión religiosa.

En segundo lugar, en cuanto al pensamiento y a las creencias íntimas de los hombres, las cuales no pueden llegar al conocimiento de ningún gobernador humano (pues sólo Dios conoce los corazones) ni son voluntarias ni son efecto de las leyes, sino que son el resultado de la oculta voluntad y del poder de Dios y, en consecuencia, no están sujetas a obligación jurídica. Pero siempre y en la medida en que se queden en pensamientos depositados en el fondo de sus corazones, no en el foro externo. De lo cual se deduce que cuando alguno de los súbditos de Abraham pretendía tener alguna visión o inspiración privada, o alguna revelación de Dios en apoyo de alguna doctrina que Abraham había prohibido, o cuando algunos de sus súbditos se adherían a quien había pretendido tener una revelación así, le era lícito castigarlos; y que, por tanto, también hoy le es lícito a un soberano castigar a aquéllos cuya inspiración

privada se opone a lo que mandan las leyes; pues, dentro de su Estado, el soberano ocupa el lugar que Abraham ocupaba dentro de su familia. Así como sólo lo fue Abraham de su familia, así también sólo el soberano de un Estado cristiano es el indicado para decir cuál es y cuál no es la palabra de Dios. Pues Dios habló a Abraham solamente y fue solo él quien estaba capacitado para saber lo que Dios había dicho y para interpretárselo a su familia. De esto se deduce, asimismo, y en tercer lugar, que quienes ocupan el lugar de Abraham en un Estado son los únicos intérpretes de lo que Dios ha dicho.

El reinado de Moisés fue una excepción a esta forma de gobierno de Abraham, en cuanto Moisés no tenía autoridad patrimonial para gobernar a los israelitas, ya que carecía el derecho de sucesión de Abraham.⁵²⁷ De esto se desprende que el pueblo no estaba obligado a considerarlo como lugarteniente de Dios por más tiempo que durase su creencia de que Dios le había hablado.

“Por tanto –escribe Hobbes- su autoridad, a pesar de la alianza que los israelitas habían hecho con Dios, dependía únicamente de la opinión que los israelitas tenían de su santidad, de creer que verdaderamente se comunicaba con Dios, y que sus milagros eran auténticos(...). Por tanto, su autoridad tuvo que estar basada, como la de todos los demás príncipes, en el consentimiento del pueblo y en su promesa de obedecerlo (...). ‘Háblanos tú, y te escucharemos; pero que no nos hable Dios, no muramos’. Ésta fue su promesa de obediencia y por esto se obligaron a sí mismos a obedecer cualquier cosa que Moisés les comunicase como mandato de Dios.”⁵²⁸

En el momento en que los israelitas le ceden las armas a Moisés –explica Hobbes- renuncian a interpretar por sí mismos las palabras recibidas de Dios. La soberanía requiere de la limitación de la libertad del pueblo a la hora de interpretar los mandatos de Dios: “Tú marcarás al pueblo un límite en torno, diciendo: ‘Guardaos de subir vosotros a la montaña y de tocar el límite’, porque

⁵²⁷ Este asunto también es tratado por Hobbes en *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000, pp.275-283

⁵²⁸ Thomas HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid, 2009, Cap. XL, *De los derechos del reino de Dios en Abraham y Moisés*, p.397

quien tocara la montaña morirá. Y de nuevo, ‘Baja y prohíbe al pueblo que traspase el término marcado para acercarse al Señor y ver’.” Estas palabras de las Escrituras son trascritas en el *Leviatán* a las que Hobbes añade las siguientes reflexiones oportunas:

“Las Escrituras, al ser Dios quien habla en ellas, son el Monte Sinaí; y los límites de éste son las leyes de quienes representan la persona de Dios sobre la tierra. Contemplarlas y admirar en ellas las maravillosas obras de Dios y aprender a temerlo está permitido; pero interpretarlas, es decir, investigar curiosamente en lo que Dios dijo a aquél a quien Él designó para que gobernase bajo Él y erigirse en jueces de que quien gobierna no lo hace bien o no lo hace según lo que Dios ha ordenado, es trasgredir los límites que Dios nos ha impuesto y examinar a Dios de un modo irreverente.”⁵²⁹

Como vemos, en todos estos puntos Hobbes no hará sino aplicar este modelo de Moisés a su construcción del *Leviatán* y podemos comprender que su aspiración fundamental es aplicar el modelo bíblico contra la configuración de la religión reformada en tanto basada en algo que la Biblia no autorizaba, el libre examen de las propias doctrinas mosaicas. En tiempos de Moisés –explica Hobbes- no hubo más profetas ni pretendientes al espíritu de Dios que aquéllos a quienes Moisés dio su aprobación y autorización. Así que de la soberanía de Moisés Hobbes extrae las siguientes conclusiones:

Primera: “Resulta manifiesto que ningún súbdito debe tener pretensiones de profecía, o de haber recibido el espíritu, si su doctrina está en oposición a la doctrina establecida por quien Dios ha puesto en el lugar de Moisés”⁵³⁰

Segunda: “Desde la primera institución del reino de Dios, hasta la época del cautiverio, la supremacía sobre la religión estuvo en las manos mismas de

⁵²⁹ HOBBS, *Leviatán*, p.402

⁵³⁰ HOBBS, *Leviatán*, cap. XL, *De los derechos del reino de Dios en Abraham y Moisés*, p.400.

quien tenía la soberanía civil; y el cargo de sacerdote, tras la elección de Saúl, no fue un cargo de magistratura, sino ministerial.”⁵³¹

El problema en el Estado de Israel sucedió –explica Hobbes- cuando, a pesar de que el gobierno civil y religioso estuvieron unidos, según se desprende de las Escrituras,⁵³² los israelitas no entendieron esto y los gobernadores no fueron de su gusto, y aprovecharon la ocasión para rebelarse contra ellos cuando les plugo, ya censurándolos por causa de su política civil, ya por causa de la religión. Además surgieron profetas que osaron controlar a los reyes y amonestarlos por errores no sólo de religión sino también de estado. Y de ahí procedieron periódicamente los disturbios civiles, las divisiones y las calamidades de la nación.⁵³³ Esto mismo ocurre en los Estados cristianos que no respetándose la autoridad civil sino que siendo constantemente cuestionada por la autoridad religiosa, no cesan las guerras civiles.

Para concluir el comentario a Moisés de esta segunda parte del *Leviatán* llamada “De un Estado cristiano”, cito las dos conclusiones con las que Hobbes cierra todas las reflexiones expuestas. Estas conclusiones son extraídas del penúltimo capítulo *Del poder eclesiástico*. En la primera dice Hobbes: “Considerando, pues, que nuestro Salvador ha negado que su reino sea de este mundo; considerando que ha dicho que Él no vino a juzgar, sino a salvar el mundo, no nos ha hecho estar sujetos a más leyes que a las del Estado.”⁵³⁴A los

⁵³¹HOBBS,*Leviatán*, p.402.

⁵³² “Y, por tanto, al menos por lo que se refiere al Antiguo Testamento, podemos concluir que quienes tenían la soberanía del Estado entre los judíos tenían también la suprema autoridad en lo referente al culto externo de Dios y representaban la persona de Dios...” HOBBS, *Leviatán*, cap. XXXVI, *De los derechos del reino de Dios en Abraham y Moisés*, p.403-404.

⁵³³ HOBBS, *Leviatán*, cap. XL, *De los derechos del reino de Dios en Abraham y Moisés*, p.402

⁵³⁴ Monserrat Herrero reflexiona en su trabajo *Ficciones políticas* sobre la necesidad que tenía el inglés de relegar el poder de Cristo al mundo venidero y dejar que éste mundo quede sujeto a las leyes del soberano temporal. Dice así: “La razón que vuelve a evocar Hobbes es la utilidad, ¿cómo admitir una instancia de aceptación e interpretación fuera de aquel que en su misma persona constituye la paz del reino? La división de potestad y de interpretación de la autenticidad de la ley es una de las causas más graves de desunión del Estado. Un reino no

judíos los hizo estar sujetos a la ley de Moisés, de la cual dijo que no había venido a derogarla, sino a cumplirla; y a las demás naciones, a las leyes de los soberanos respectivos; y a todos los hombres las leyes de la naturaleza.⁵³⁵ La conclusión aquí es que a diferencia de Moisés, que fue soberano de los hebreos y propuso leyes a la que pudo darle el carácter de divinas, Cristo no es un soberano de este mundo y por eso no puede dar leyes civiles que a su vez sean caracterizadas de divinas, sino que deja a los pueblos cristianos exclusivamente con sus leyes civiles, las que pueda dar un soberano de este mundo, y en el mejor de los casos de uno que, como Moisés, haya sido delegado por su pueblo para esa función.⁵³⁶

La segunda conclusión se expone en este texto. “En suma, el soberano es el que tiene el poder supremo en todas las causas, tanto eclesiásticas como civiles, en lo que se refiere a las acciones y a las palabras, pues sólo éstas pueden conocerse y acusarse; y de aquello que no puede ser acusado no hay más juez que Dios, pues sólo Él conoce los corazones. Y éstos derechos son inherentes a todos los soberanos, ya se trate de monarcas o de asamblea; pues quienes son representantes de un pueblo cristiano, son representantes de la Iglesia, ya que

cristiano, es decir, aquel en el que el soberano no es cristiano y, por tanto, no respresenta la palabra de Dios estará siempre acechado por el poder d ellos falsos representantes de lo divino. En este estado, no lo dice así Hobbes, pero se deduce de su planteamiento, el poder tenmporal y el espiritual estarán divididos y la unidad del Estado, quebrada. Monstserrat HERRERO, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Madrid, 2012, p.93

⁵³⁵ HOBBS, *Leviatán*, cap. XLII, *Del poder eclesiástico*, p.435

⁵³⁶ “Hobbes establece la esencia del Cristianismo no como una cuestión teológica sino como una cuestión política; para Hobbes no hay contradicción entre obedecer a Dios y obedecer al soberano. La tesis es que en general, Dios manda que las personas obedezcan al soberano (...) (Hobbes) señala que es necesario para la salvación la fe y la obediencia; la fe es la creencia de que Cristo es el Mesías; la obediencia se refiere al soberano. Toda esta parte puede considerarse como la interpretación correcta de lo que es el Reino de Dios: éste no existe en verdad, pues el primero que hubo duró desde el tiempo de Abraham o Moisés hasta la instauración de Saúl como rey y fue el reino profético de Dios; el seguro vendrá con la segunda venida de Cristo. Mientras tanto, Dios, a través de las leyes de la naturaleza, ordena que las personas obedezcan a su soberano” Rodrigo A. ROMERO, *En torno al leviatán de Thomas Hobbes*, Obras clásicas del Pensamiento político, Grupo Praxis, Facultad de Humanidades de Universidad del Valle, Colombia, 2002, p.126-127

un Estado de gentes cristianas, y una Iglesia, son la misma cosa.⁵³⁷ Esta conclusión es cercana a la anterior y depende de la consideración de Moisés como el modelo del Estado cristiano. Pues el reino de Cristo, en tanto que no es de este mundo, ha de juzgar a todos los hombres en aquello que nadie puede juzgar en el más acá: el interior de los corazones. Por tanto, todos los soberanos de este mundo no pueden juzgar de esto, que es lo reservado a Cristo. Pero en lo demás, no hay diferencia entre leyes civiles y leyes divinas, porque todo Estado cristiano, como el Estado de Moisés, es también una Iglesia y sus leyes civiles son leyes divinas por obra y gracia del soberano, que puede establecerlas.⁵³⁸

En esta segunda conclusión Hobbes recoge por tanto su teoría de que sólo la conciencia queda bajo el poder de Dios, cuyo reino sólo se instaurará después de la muerte. Tanto las palabras como acciones de los hombres caen bajo la autoridad del soberano civil. Con estas dos últimas conclusiones cerramos la segunda parte en la que hemos encontrado tantas alusiones a Moisés que, sólo hemos recogido las más determinantes para su filosofía política, con el fin de no extendernos demasiado. Procederemos ahora a analizar las menciones de Moisés en la última parte del *Leviatán Del reino de las tinieblas*.

⁵³⁷*Leviatán*, Cap. XLII, *Del poder eclesiástico*, p.454.

⁵³⁸ Como vemos Hobbes sitúa al Estado civil y sus leyes por encima de cualquier religión o código moral, escribe Jose Antonio Gonzales al respecto: "Hobbes creyó en el Estado por encima de todo, no por capricho, sino por desesperación, al ver que la intransigencia de los teólogos y los sectarios atizaba siempre de nuevo la guerra civil. Para unos era un ateo, para otros, tan sólo un hipócrita oportunistas. Con todo, el racionalismo de Hobbes no es arrogante. Es un fruto amargo, cosechado entre temores y cuitas. Es el fruto de una época de guerra civil y confesional, llena de mortíferas intransigencias." Jose Antonio GONZÁLEZ CASANOVA, *Con el paso del tiempo. Del sentimiento al sentido*, Anthropos, Barcelona, 1990, p.35

3. Alusiones a Moisés en la tercera parte del *Leviatán* o “Del reino de las tinieblas”

En esta parte, Hobbes diferencia a Moisés de Jesucristo, algo que hemos comenzado a hacer al analizar las dos conclusiones anteriores. En realidad, ante todo diferencia al pueblo judío del nuevo pueblo de Dios o Iglesia. Israel es el único pueblo elegido de la tierra. Jesucristo no viene a instaurar un poder temporal ni a fundar un nuevo pueblo terrenal, sino a preparar a los elegidos para la patria celestial.⁵³⁹ El pueblo de Dios no es un pueblo físico ni terrenal sino que es espiritual y celestial:

“Pero lo cierto, es que el reino de Dios fue originalmente instituido por el ministerio de Moisés, y sólo sobre los judíos, los cuales fueron llamados por eso pueblo elegido, pero después de que rehusarán ser gobernados por Dios y tener un rey como las demás naciones, ya no hubo más reino de Dios, que el que prometió por medio de los profetas cuando hubiese trascurrido un tiempo secreto y los judíos se arrepintieran. Este reino de Dios solo es un reino futuro. Al que invitó también a los gentiles a que se unieran y disfrutaran este reino bajo las mismas condiciones de conversión y arrepentimiento. Para ello envió a su Hijo para expiar con su muerte los pecados de todos y prepararlos a recibirlos en su segunda venida.⁵⁴⁰

Como vemos, la decisión de proponer un reino de Dios que no es de este mundo está motivada por el fallo de los judíos a la hora de mantener el pacto con Dios. Esto significa que los cristianos no han heredado por completo el estatuto de los judíos, por cuanto no se les ha ofrecido poder alguno en este mundo especial en tanto que participantes del reino de Dios. En este

⁵³⁹ “Hobbes insiste en la idea de que la misión de Cristo sólo consistió en restaurar la promesa de un futuro reino de Dios sobre la tierra, un reino que ya había existido en el pasado, desde los tiempos que van de Moisés a Samuel, pero debido a que los judíos rechazaron la invitación para reiniciarizarlo, ahora se encuentra suspendido, es decir, en estado latente, en los corazones de un nuevo pueblo elegido: los cristianos (...) El mayor abuso de la interpretación de la Escritura, según Hobbes, es la utilización que se hace de ella para probar que el reino de Dios, tan a menudo mencionado en la Biblia, es la iglesia presente.” Jose María HERNÁNDEZ, *El retrato de un Dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona, 2002, p.288

⁵⁴⁰ HOBBS, *Leviatán*, p. 499

sentido, Hobbes se acerca más a la doctrina de Lutero que a la de Calvino, pues mientras Lutero diferencia radicalmente ambos pueblos y ve ruptura y discontinuidad entre la antigua y la segunda alianza, Calvino, en cambio, no sólo ve continuidad sino que permanentemente establece un paralelismo entre ambas alianzas, no pudiéndose explicar la una sin la otra.

La siguiente ocasión en la que aparece Moisés en la última parte del *Leviatán* es en relación con la prohibición de imágenes. Moisés prohibiendo que los israelitas se hicieran imágenes de Dios previene la sedición y la guerra civil, puesto que de ser posible que cada uno hiciese su propia imagen, habría tantas ideas y opiniones sobre Dios como personas, y Dios sería más un elemento de pugna que de unidad:

Pues siendo Dios el rey de los judíos y siendo sus lugartenientes Moisés, y después de él, el sumo sacerdote, si al pueblo se le hubiera permitido adorar imágenes productos de la fantasía no habrían dependido del Dios verdadero y sus lugartenientes, sino que cada uno se habría gobernado así mismo según su propio apetito hasta llegar a la disolución del Estado y a su propia destrucción por falta de unidad.⁵⁴¹

Aquí la clave de la prohibición de las imágenes no es tanto la blasfemia y la violación de aproximarse a Dios de una manera diferente de la que él mismo ha ordenado comunicando su nombre, sino la inevitable conexión entre la creación de imágenes y la concepción personal de Dios que implicará la diferencia y la perturbación de la unidad política. Este hecho no es evidente salvo que presupongamos una teoría de la imagen que inevitablemente conecta con el deseo, con el futuro, con la percepción de seguridad y por tanto con las cuestiones que ya conciernen al poder político. Es por tanto la índole de la fantasía la que debe ser neutralizada, frente a la ley que lleva incorporado el juez como intérprete. Sólo uno es el intérprete de la propia fantasía y esto es lo que

⁵⁴¹ HOBBS, *Leviatán*, cap. XLIV, *De las tinieblas espirituales derivadas de una mala interpretación de la Escritura*, p.492

lleva a su inequívoca imposibilidad de conciliarse en un mundo común. Por tanto no es la prohibición de la imagen por sí misma. Por eso Hobbes permite la creación de imágenes cuando estas no han sido creadas según el capricho y el libre albedrío de uno mismo. Hobbes no ve dificultad en que una imagen creada por algo diferente de la fantasía fuera capaz de reunir a los seres humanos. Pero para ello tiene que haber sido creada para la totalidad del pueblo. Sin embargo sólo puede crear para la totalidad el poder soberano. Dice así:

“Pues el mandamiento dice: ‘No te fabricarás ninguna imagen esculpida para ti mismo’. Dios ordenó a Moisés erigir la serpiente de bronce, pero no para sí mismo; pero la fabricación del becerro fue realizada sin autorización (además de que se consideraba como Dios mismo) y por eso fue idolatría; y no sólo porque tomaron el becerro por Dios, sino también porque lo erigieron para uso religioso, sin la aprobación de su Dios soberano, ni la de Moisés, su lugarteniente.⁵⁴²

Con ello comprendemos que la relación negativa entre monoteísmo e imagen no es ontológica, para Hobbes. Es sencillamente política. El soberano de una religión monoteísta puede desde luego decretar imágenes como parte de las ceremonias del pueblo. Nada lo impide. Sólo se tiene que mantener a raya la fantasía de los particulares, porque esta es tan perturbadora de la paz civil como la interpretación libre de las Escrituras

⁵⁴²HOBBS, *Leviatán*, cap. XLV, *De la demonología y otros residuos de la religión de los gentiles*, p. 521.

4. Reflexiones desde el *Behemoth*: motivaciones de la guerra civil inglesa.

“El alma de la rebelión, como habéis visto por ésta,
yleído de otras rebeliones, son las universidades.
A las que sin embargo, no hay que suprimir, sino disciplinar mejor
Es decir: hacer que la política que en ellas se enseña sea la adecuada
para hacer saber a los hombres que su deber es obedecer
a todas las leyes promulgadas por la autoridad del rey”
HOBBS (Behemoth)

En el *Behemoth* vemos como toda la lucha de Inglaterra comienza y termina como una lucha de poder. Los interesados en que se desarrollara esta lucha, son aquellos que estudiando en la universidad adquieren conocimientos suficientes como para ganarse cierta credibilidad y prestigio en medio del pueblo. Credibilidad y prestigio que les provoca una especie de ambición que proviene de la inconformidad permanente del hombre con su situación de poder con respecto a los demás. Gracias a su elocuencia de palabra, consiguen bajo el mérito de predicadores provocar en el pueblo el hambre de verdad. Una verdad que sólo ellos les podían proporcionar. Viendo el poder de las masas en sus manos, no pudieron más que ambicionar el puesto del rey. Por eso Hobbes escribe: “El alma de la rebelión como habéis visto por ésta, y leído de otras rebeliones son las universidades...”.⁵⁴³

La forma más fácil de ocupar el puesto del rey es deslegitimar su poder desde una autoridad superior. Sólo existe una forma de autoridad por encima del rey de un Estado, invocar la de Dios. Pero la autoridad de Dios, tanto en el mundo semita como luego en el mundo protestante, que retoma las raíces judías, no puede sino manifestarse en los fenómenos. Y la interpretación de los fenómenos presentes nunca podría engendrar una política como una instancia de futuro sin el profetismo. Pero dado que el reino de Dios es el que se inicia con el Juicio final, el profetismo tiene que apelar al Apocalipsis, la Segunda venida

⁵⁴³ Thomas HOBBS, *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992, p.77

del Mesías para comenzar un juicio final cuyo conocimiento es monopolio del profeta. Y el profeta es siempre un predicador, un predicador de las masas. Las masas escuchan la voz del predicador, pues éste tiene un cierto prestigio social si procede de un lugar autorizado como las universidades. La única forma de usurpar por tanto el poder de un rey es que un predicador lo llame a juicio, y este juicio sea interpretado como divino, un anticipo del que Juicio final que se acerca. Pues nadie puede juzgar a un ser superior, y sólo Dios está por encima del rey, por tanto sólo de Dios puede provenir el juicio de un rey. Siendo por tanto, el profetismo, el único medio de derrocar un poder absoluto, es el arma más potente para satisfacer la ambición del hombre intelectual, del hombre de prestigio para elevarse sobre las masas.

El problema es que el profetismo requiere de un fundamento. Este no recae directamente en la autoridad de la boca que pronuncia la profecía, sino que proviene de la interpretación de las Sagradas escrituras. Así escribe Hobbes:

“¿Qué certeza habrá de saber cuál es la voluntad de Dios, por otro medio que el de la razón? A lo cual respondo, siguiendo en esto la Sagrada Escritura, que hay dos señales por las que, si se dan juntas, y no por separado, puede reconocerse a un verdadero profeta. Una es la realización de milagros; la otra es el no enseñar más religión que la que ya ha sido establecida. Por separado, digo, ninguna de las dos es suficiente.”⁵⁴⁴

Ya vimos la misma doctrina en el *Leviatán*. Puesto que ahora han cesado los milagros, sólo nos queda las sagradas escrituras. Pero en todo caso, con ello han cesado los profetas. La tragedia del tiempo fue una comprensión unilateral de la profecía que se centró solo en la libre interpretación de la Sagrada Escritura. Así dice Hobbes:

“Ahora han cesado los milagros (que es lo mismo que decir “los profetas”), y no tenemos ninguna señal por la que podamos reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de ningún individuo privado; ni tenemos ninguna señal por la que podamos reconocer las

⁵⁴⁴HOBBS, *Leviatán*, p. 317.

pretendidas revelaciones o inspiraciones de ningún individuo privado, ni tenemos tampoco la obligación de prestar oídos a ninguna doctrina, más allá de lo que se conforma con las Sagradas Escrituras..."⁵⁴⁵

La palabra aparece con el surgimiento del mundo protestante, ligada al acontecimiento histórico de la Reforma, e implica que los hechos acaecidos como las palabras del discurso lingüístico tienen que estar en perfecta armonía y seguirse unas a otras según una lógica. De manera que cada nueva manifestación de la palabra, o lo que es lo mismo, cada nueva profecía, siempre tiene que estar en armonía y consonancia con las anteriores. Pues Dios no es un hombre que dice y se arrepiente, sus palabras nunca pasan, siempre se cumplen. La palabra de Dios es acción, creación, está continuamente manifestándose y una palabra pronunciada en un futuro no puede contradecir la palabra del pasado, pues ambas deben darse en el presente de una manera inmediata. Ya que para Dios no existe el tiempo y todo es presente, el pasado no puede excluir ni contradecir el futuro y mucho menos el presente. Esta actuación de Dios siempre presente convierte al profetismo en una palabra que está operando siempre en el presente, que incide en éste. Por tanto, un juicio sobre la figura del rey como pronóstico de un Juicio final lo hace culpable en el presente y lo deslegitima en el presente. El poder del profetismo, reside en esto, que incide en los tres tiempos de las personas que lo escuchan, pasado, presente y futuro, y no deja impasible nada. Es una palabra transformadora y revolucionaria y genera un juicio sobre el pasado, altera la memoria y la historia, pronuncia la sentencia del presente y determina el futuro. La maliciosa inventiva de los predicadores ingleses radica –explica Hobbes– en que profetizaban aquello que sus ánimos y ambiciones deseaban decir, para que una vez destronado el rey, cayera el poder sobre ellos.

Por eso escribe Hobbes:

⁵⁴⁵HOBBS, *Leviatán*, p. 319.

“Necesitan los hombres ser sobremanera circunspectos y cautelosos a la hora de obedecer la voz de un hombre que, pretendiendo ser profeta, nos requiere que obedezcamos a Dios, siguiendo un camino que él, en nombre de Dios, nos dice que es el camino de la felicidad. Pues quien pretende enseñar a los hombres el camino de una felicidad tan inmensa, pretende también gobernarlos, es decir, dirigirlos y reinar sobre ellos, lo cual es cosa que todos los hombres desean de un modo natural; y eso hace que sea sospechoso de ambición e impostura.”⁵⁴⁶

Pero, ¿cómo unos letrados tan refinados van a dejar de ser capaces de poner en consonancia con la escritura aquello que ellos consideren, frente al pueblo inculto? En opinión de Hobbes, esto es lo que hicieron. Primero debieron convencer al pueblo de que la palabra de Dios está recogida en las Sagradas Escrituras y luego que ellos sabían interpretarla adecuadamente. El problema está en que cualquier hombre inteligente y letrado, que haya tenido un reconocimiento universitario y una gran capacidad de palabra es capaz de convencer al pueblo de que las Escrituras dicen lo que él dice, y así cuestionar la autoridad del Papa, del rey, y de cualquier hombre que tenga poder. Por eso escribe Hobbes que es necesario que el soberano posea toda la autoridad para interpretar las Escrituras y que ésta autoridad no sea compartida por ninguna otro poder.

Hemos visto como a lo largo de esta tesis que se ha ofrecido un mismo hilo conductor a través de los autores: se trata del problema de la soberanía. Todos los autores que hemos tratado se enfrentan al mismo problema: el peligro de la tiranía. Maimónides cree solucionarlo sentando en el trono al profeta, único que mantiene con lo universal un vínculo tan fuerte que le impide servir a lo particular. Bodino cree que una buena solución contra los abusos del poder consiste en asegurarse de que el soberano tenga todo el poder para que no se vea obligado a pactar con determinadas élites que terminan tiranizando la sociedad. Por otro lado, el límite del soberano absoluto bodiniano estaría en la

⁵⁴⁶HOBBS, *Leviatán*, p.364.

propia naturaleza, pues si éste tiraniza la naturaleza, la propia naturaleza se vengará de él y su poder será destruido por otro soberano o por el propio desorden interno, que le sobrevendrá a su Estado, debido a su gran imprudencia. Hobbes estaría en la misma línea que Bodino en cuanto a la necesidad de la soberanía absoluta. Un soberano elegido por la multitud y que obtiene todo el poder de ésta, sólo rendiría cuentas ante lo universal, ya que no por otra instancia ha adquirido el poder. Tanto Bodino como Hobbes ven el fenómeno profético como el cáncer de lo político, un cáncer del que hay que vacunarse. La política de ambos autores intenta desterrar al profeta de la ciudad. El nuevo profeta, el profeta que nace de las filas heterodoxas del cristianismo, no es como el profeta judío, que era un pastor inculto sin posibilidad de gobernar. Tras su paso por las universidades, se trata de un profeta culto, sabio y que aspira al trono. Un profeta que está dispuesto a armarse y que no tiene miedo a la guerra civil. Se trata de un profeta que persigue sus intereses y que no sólo hace uso de los medios pacíficos que le son propios, la elocuencia de la palabra, sino también de los sanguinarios, a través de las armas. Bodino previno al Estado de los peligros de estos intelectuales, mucho antes que Hobbes. Los incultos, degenerados y depravados –argumenta Bodino- no pueden hacer nada contra el Estado, sino se organizan y se asocian, cosa que de por sí son incapaces de hacer. Mas basta con que algún profetilla de esos los aglutine, para que sean capaces de desmembrar todo el poder político.

Frente a estas propuestas encontramos las de Calvino y Spinoza, que pretenden acabar con los efectos negativos del profetismo, institucionalizándolo. Un camino intermedio entre las propuestas de Bodino y Hobbes o Calvino y Spinoza, sería la que nos ofrece Maquiavelo. El italiano propone la república donde los ciudadanos son políticos y pueden canalizar su ambición por vías legales, como el único sistema político que puede permanecer en el tiempo. Lo importante para evitar el abuso – esta sería la propuesta de Maquiavelo- es que

exista un equilibrio entre las distintas fuerzas sociales, siendo el soberano el árbitro de dichas fuerzas sociales. El profeta –para el italiano- no tiene oportunidad en una ciudad política, sólo tiene sentido en una ciudad tiranizada por el temor de la religión. Crear una república bien formada significa también para él acabar con el poder del profetismo.

Spinoza o Calvino, en cambio, no ven sólo los efectos negativos del profetismo, sino también los efectos positivos, su poder de renovación. El profetismo no es nocivo si se incorpora dentro del Estado como un mecanismo de regeneración de la política. La institucionalización del profetismo implica acabar con su capacidad de romper con el anterior sistema político y crear un nuevo. Tanto Spinoza como Calvino encuentran graves problemas a la hora de institucionalizar e incorporar el profetismo dentro del propio sistema político, porque este profetismo está vinculado siempre a las pulsiones del pueblo, de los receptores. Sólo en un Estado donde el propio pueblo decide su futuro, el profetismo puede ser un acontecimiento político y legal. La institucionalización del profetismo supone la institucionalización del cambio político desde el criterio superior de la opinión del receptor, del pueblo. Por ello Hobbes sólo pudo resolver el problema del profetismo disolviendo al pueblo como tal una vez que ha transferido el poder al soberano. Luego ya no puede ser receptor de discursos públicos interpretados según sus necesidades.

MOISÉS SEGÚN SPINOZA

1. Introducción. La interpretación de Spinoza sobre el Moisés bíblico y sus implicaciones políticas.

En el presente capítulo de la tesis vamos a estudiar no ya la interpretación teológica de las Sagradas Escrituras en las que se apoya Spinoza para fundamentar su política; sino que vamos a ir más allá y vamos a encontrar en el *Tratado teológico político* [en adelante TTP] cumplida la tesis de *Teología política* de Schmitt que se formula en los siguientes términos: *todos los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados*. Si esta tesis es cierta, el padre de la secularización es Spinoza⁵⁴⁷. El *Tratado teológico político* representa ese tránsito en el que los conceptos teológicos pierden su vocación religiosa y

⁵⁴⁷ Esta tesis, en este sentido, se presenta en oposición a la ofrecida por María Emilia Barreyra en *El hombre en Spinoza y sus presupuestos teológicos*, estudio que defiende que los escritos spinozianos son opuestos a la tesis de Schmitt, en cuanto que en Spinoza queda invertida la relación de legitimidad/dependencia de los conceptos de la filosofía política con respecto a la religión: “En este sentido, si en Schmitt el concepto de secularización supone la legitimidad originaria de la propiedad expropiada –los conceptos teológicos- y la ilegitimidad de la usurpación y privación de la misma –la utilización de aquellos por parte de la teoría política moderna-, y consecuentemente su dependencia de aquella, en Spinoza podremos observar lo contrario: habría una defesna explícita de la razón frente a la fe, de la Filosofía frente a la Teología, inclusive el derecho de la Filosofía a interpretar las sagradas escrituras. Probablemente, sea este el motivo central por el que la filosofía de Spinoza repele a Schmitt, y no meramente su condición de judío como ha sido sugerido en algunos ensayos (véase por ej. Fernandez FLOREZ, 2010)” María Emilia BARREYRO, *El “Hombre” en Spinoza y sus presupuestos teológicos*, Revista Electrónica del Institutyo de Investigaciones Ambrosio L. Gioja, Año VII, nº 10, 2013, p. 5

empiezan a utilizarse como conceptos puramente políticos. El Moisés de Spinoza no es simplemente un ejemplo de buen soberano, como para sus predecesores, Maquiavelo, Savonarola y Bodino, y tampoco se trata de una interpretación teológica que tendrá una serie de consecuencias políticas, como lo es para Calvino o Lutero; sino que es un concepto ya secularizado. Cuando empleo esta expresión "*concepto ya secularizado*" me refiero a que Moisés en el *Tratado teológico político* es en sí mismo un concepto que va a marcar los límites de la soberanía democrática moderna. A través de la figura bíblica de Moisés, Spinoza va a definir una nueva forma de concebir la relación entre el soberano, el súbdito y el revolucionario.

2. Moisés en el TTP de Spinoza

Moisés en el TTP de Spinoza es un concepto teológico que va a definir el concepto político moderno de soberanía. Por eso, el TTP es el tratado moderno que mejor refleja la secularización de los conceptos teológicos. Hasta la modernidad, las reflexiones acerca de Moisés pretendían legitimar un sistema político u otro, pero nunca se había empleado el nombre de Moisés como un concepto puramente secular, de manera que dejara de ocupar un lugar sagrado y pasara a ser una metáfora, que pretende explicar una realidad política aún no existente. Hasta la modernidad, el conocimiento teológico se concebía como realidad fundante; a partir de la modernidad se considera mera literatura llena de metáforas capaces de explicar realidades políticas que, por ser novedosas, carecen tanto de jerga como de referentes concretos. Estoy recogiendo la tesis que Blumenberg establece en la primera parte de *Legitimidad de la modernidad*. Hay una inequívoca retórica secularizadora. Los reformadores emprendieron una peligrosa y difícil tarea, la de revisar los textos sagrados y extraer de ellos la fuerza de una *renovatio*. El debate teológico que introdujeron los reformadores, un debate con pretensiones de universalidad (por eso tradujeron la Biblia al

lenguaje vulgar), más allá de realizar una labor pedagógica sobre los conocimientos teológicos, pretendía desestabilizar el universo intelectual. Sólo cuestionando las bases teológicas del viejo imperio se podía fundamentar una nueva política no imperial. La interpretación que realiza Spinoza sobre Moisés destaca por ser completamente inédita, ya que no se va a adecuar a la interpretación de reformadores como Maimónides, Calvino, Lutero, Savonarola o Bodino, y sin embargo va a recoger ideas importantes de todos ellos. El resultado de dicha interpretación no es otro que la fundamentación del estado liberal de derecho.⁵⁴⁸ Spinoza utiliza el significado de Moisés para definir un tipo de soberanía anti-imperial que aún carecía de realidad histórica.

El vocablo Moisés significa en la terminología hebrea *salvado de las aguas*, mientras *agua* significa en el contexto bíblico *muerte*, designando así la expresión *el que ha sido salvado de la muerte*. En el ámbito político *muerte* es igual a caos, desorden, corrupción, etcétera, por lo que Moisés es aquel que ha sido salvado del caos y la destrucción; es decir, aquel que impone orden y que posibilita la vida. En este sentido, Spinoza se permite hacer una analogía entre el vocablo *Moisés* y el concepto de *soberano*. Soberano es el que ha conseguido dominar los corazones de los hombres, y esto implica que la relación entre el soberano y el súbdito es de cercanía, proximidad. El soberano no podría conquistar el corazón de sus súbditos si estos no conocieran de primera mano su carisma. Soberano se

⁵⁴⁸ Spinoza sienta las bases del Estado moderno de derecho, tal y como nos muestra María Luisa De la Cámara en su estudio acerca de la doctrina jurídica de Spinoza, pues establece un poder político que ejerce una coerción sobre el individuo a través de una ley que emana de un contrato y que, por tanto, viene acompañada de una exigencia ética universal: “El derecho de obligaciones procedente del *ius civile justinianeo* facilita a Spinoza el trazado de la frontera entre lo político (cuyo modelo es la obligación nacida del contrato “*ex consensu*” de la sociedad) y el dominio ético o religioso (donde el modelo, en cambio, es la obligación tipo promesa o estipulación verbal). El objeto de la teoría política es la estructura y dinámica del estado –entidad con personalidad jurídica, que se sustenta sobre el poder coercitivo de derecho. Por lo tanto, las obligaciones cívico- políticas de la multitud- a diferencia de los deberes morales conciernen la exterioridad de las acciones (*fórum externum*) y están tuteladas por la ley. Son deberes perfectos.” María Luisa DE LA CÁMARA, *La doctrina jurídica de las obligaciones en el Tratado Político de Spinoza*, Cuadernos del Seminario de Filosofía, nº 20, Universidad de Castilla la Mancha, Ciudad Real, 2004 (pp.1-35), p.34

contrapone a monarca, el monarca ha heredado el poder de Dios; el soberano en cambio ha conquistado los corazones de sus fieles. Existe por tanto un movimiento del soberano al súbdito de conquista y un movimiento del súbdito al soberano de dejarse conquistar. La voluntad externa del soberano es considerada beneficiosa por el súbdito hasta el punto que la hace propia, y esto es así porque el soberano ya había hecho propia la voluntad del súbdito. El monarca reina sobre la acción de los súbditos a través de la fuerza y el peso de la ley, la cual viene respaldada por las amenazas y castigos correspondientes. El soberano debe diferenciarse del monarca en que no sólo debe gobernar sobre las acciones de sus súbditos, sino también sobre sus pensamientos, y no por temor a los castigos, sino por amor a la ley:

“Esto resulta, además, con toda claridad del hecho de que la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna. De ahí que quien está más sometido a otro es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y por lo mismo, quien tiene máxima autoridad es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos”⁵⁴⁹

El carisma⁵⁵⁰ del soberano es definido por Spinoza a través de la figura de Moisés. Cada vez que en el TTP Spinoza describe la relación que mantiene Moisés con el pueblo, está definiendo la relación que *debería* guardar el soberano con sus súbditos. Moisés se convierte en un fenómeno histórico inédito e irrepetible que debe iluminar el presente en la categoría del *deber ser*. Esto presupone que el sistema político que expone Spinoza es una constante

⁵⁴⁹ Baruch SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid, 2008, p.355.

⁵⁵⁰Max Weber define el carisma en “*Sociología de la religión*” del siguiente modo: “El carisma puede ser un don –de ninguna forma conquistable- unido al objeto o a la persona, que lo posee por naturaleza –sólo entonces merece plenamente aquel nombre-. También puede producirse artificialmente en el objeto o en la persona por algún medio extracotidano. Esa intervención presupone que las capacidades carismáticas no pueden desarrollarse en nada ni nadie que no las posea en germen. Sin embargo el germen permanece oculto si no se le desarrolla, si no despierta el carisma –por ejemplo mediante la ascesis-. Todas las doctrinas de la gracia, desde la *gratia infusa* hasta la estricta justificación de las obras, se encuentra ya en el germen en este estadio. Esta concepción estrictamente naturalista (recientemente dominada preanimista) persiste tenazmente en la religiosidad popular”. Cf. Max WEBER, *Sociología de la Religión*, Edición Enrique Tierno Gavilán, ITSMO, Madrid, 1997, p.66

aspiración y una constante búsqueda del estado social más adecuado a la naturaleza humana. Los reformados reconocieron que, en la alianza que se dio entre Moisés, los profetas y el pueblo, hubo un instante democrático, que se materializó en un contrato social bajo el signo de las tablas de la Ley. En ese instante la humanidad experimentó una confraternización perfecta y, sin embargo, no fue mediante la ascesis y la contemplación, no fue en ese mundo de las ideas que opera al margen de la corrupción, sino que ese instante se dio en el gran kairós de la humanidad.

Veamos cuál es el momento político que el Estado debe reproducir si quiere engendrar unas relaciones de poder que sean incompatibles con el imperio, y que impidan que éste se vuelva a dar *de facto* (aunque siempre se dé como posibilidad). Schmitt explica en su obra *Catolicismo romano y forma política* que la fórmula precisa que definía el imperio católico era la del *Kathechon*. La gran estructura imperial, con sus cadenas de mando y obediencia, se erigía como la salvadora, y todo el que estuviera dentro de ella se libraba de inmediato del tormento apocalíptico. En su integridad, el imperio era una gran máquina capaz de ralentizar la venida del anticristo. En este caso, la forma precisa en la que podríamos definir el estado de derecho spinoziano no sería la de posponer el tiempo apocalíptico, sino la de posponer el tiempo imperial, ralentizar las formas en las que una sociedad democrática, bien formada, deviene en un imperio, tirano dentro de sus fronteras y fuera de ellas.⁵⁵¹ Es difícil decir si Spinoza organizó esta estrategia reflexionando sobre la experiencia romana o sobre la experiencia hispana. El caso es que Spinoza debe romper con el profetismo mesiánico en la forma del *kathechon*, que había posibilitado la

⁵⁵¹ Como dice Julian Carvajal en su libro *Spinoza: de la física a la historia*: "Spinoza concentró sus esfuerzos en alumbrar en sintonía una crítica con el racionalismo cartesiano y con la política de la Holanda y de Europa de la época, una verdad vital y una fe racional individual a contracorriente de un poder social religioso (judío y cristiano) en pugna todavía con la autoridad emergente del Estado soberano, en cuyo marco (externo) de la Justicia subsume la ley interna del Amor, deudora a un tiempo de Platón y de Jesús." Julian CARVAJAL, *Spinoza: de la física a la historia*, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 2008, p.463

emergencia y la efervescencia del imperio católico. La empresa de fundar un Estado al margen del profetismo, o cuya estructura estuviera totalmente desvinculada del hecho profético, había fracasado con Maquiavelo. La única manera de acabar con el profetismo era desde dentro, es decir arrancando al fenómeno profético su carácter sacro y desvinculándolo de la trascendencia, y esto es precisamente lo que hizo Spinoza, en cierto modo siguiendo la línea de Hobbes, que hemos visto en el anterior capítulo. En otras palabras, Spinoza secularizó el profetismo y lo vinculó a la inmanencia estatal. Calvino también pretendió acabar con el mesianismo que alimentaba el dominio imperial católico, pero a diferencia de Spinoza lo hizo desvinculando dicho mesianismo de la estructura imperial y vinculándolo a la *caritas* en su forma de comunión urbana, que rehabilitaba la vieja construcción comunitaria de la ciudad medieval. La *caritas* futura aseguraba que ningún estado presente fuera lo suficientemente duradero para que se consideraran lazos con pretensiones de dominio perenne, la base del poder imperial. Sin embargo, Calvino sigue manteniendo la relación propia entre el mesianismo y la trascendencia, su apuesta sigue siendo teológica. Habrá que esperar a Spinoza y a Hobbes para que el mesianismo político deje de estar vinculado a un poder imperial como el católico, o a una fuerza trascendental que rompe todo dominio temporal como es el caso de Calvino, o a una fuerza inmanente a la naturaleza que lleva el destino humano a su fin a través de profetas dotados de una gran perfección intelectual como es el caso de Maimónides, Savonarola, Pomponazzi, etcétera. Spinoza y Hobbes secularizan la figura del Moisés judío, y con él, a su vez, secularizan la figura del profeta y del soberano, que en el caso de Hobbes se identifican y en el caso de Spinoza se oponen. En el Leviatán de Hobbes, como hemos visto en el capítulo anterior, un profeta para ser verdadero debe detentar la soberanía como Moisés, de lo contrario se convierte fácilmente en el rival más directo y temido del soberano, pues ambicionando más poder pone su intelecto al servicio de imágenes que debilitan el Estado. En el caso de Spinoza en cambio

el profeta no debe usurpar la soberanía que sólo le pertenece al pueblo. Mientras que en Hobbes soberano y profeta se identifican, en Spinoza no. Esto es así porque para Hobbes la ley y la potestas sólo debe proceder del Leviatán, el totalmente otro ante el cual todos los súbditos quedan iguales, sin embargo para Spinoza la ley y la potestas pertenece al pueblo. Por tanto tenemos en Hobbes un soberano que debe hacer las veces de profeta, es decir debe dirigir la marcha estatal hacia un futuro deseable a través de leyes que han de considerarse sacras e inviolables. En Spinoza, en cambio, tenemos a un pueblo soberano, y por otro lado, al profeta, que es el representante del soberano y que realiza aquello para lo que el soberano le ha dado la autoridad. Así asistimos a dos tipos diferentes de interpretación acerca de Moisés y los sucesos en el monte Sinaí, aquella que ve en Moisés a un soberano profeta y aquella que ve en Moisés a un profeta enviado por el pueblo hebreo. El pueblo en Hobbes es el cuerpo del Leviatán mientras que el soberano es la cabeza, el pueblo realiza todo lo que la cabeza ordena, y nunca puede revelarse, pues el pueblo se conserva unido y coordinado gracias a la cabeza. En cambio, en Spinoza el pueblo es el verdadero detentador de la sabiduría, soberanía, y potestas necesaria para gobernarse así mismo.

Tanto Spinoza como Hobbes son reformadores pero no al modo como lo es Calvino. Calvino seculariza la figura de Cristo a través del Espíritu Santo en la comunidad política. Dios se encarna en Cristo, siendo Dios y Cristo uno. El Espíritu se encarna en la comunidad política, siendo la comunidad y el Espíritu uno. A partir de esta trasposición de valores Calvino concibe una comunidad política que encarna el mismo espíritu de Dios o lo que es lo mismo que ella misma es profética. Esta comunidad ligada de una forma muy especial al Espíritu es capaz de introducir un nuevo tiempo que opera fuera del tiempo histórico y, por tanto, al margen de la ley de Moisés, susceptible de corrupción, perversión, manipulación y dominación imperial. Si para Spinoza la comunidad

misma es profética como para Calvino, sin embargo, no lo es como para el reformador porque permanezca sujeta a un espíritu vinculado a una *caritas* futura, que es trascendente, y que sólo accedemos a ella mediante la imaginación. Sino que para Spinoza la comunidad misma es profética porque está en condiciones de escuchar a un profeta, y está en condiciones de entender y seguir a un profeta porque está vinculada a un origen histórico que se define mediante un contrato social. El contrato social de Spinoza genera un clima psico-social que se abre a un determinado universo de experiencia y expectativa, que dota al pueblo de talento para el discernimiento entre qué alternativas son mejores para que el estado, esencialmente democrático por su condición de pacto, no genere en formas tiránicas. Mientras que para Calvino lo que define la comunidad política no es que todos están vinculados a un primer pacto político, sino que todos están vinculados a una misma promesa de futuro. El pacto pasado de Spinoza es real, lo vivió el pueblo en comunidad, se conmemora y recuerda a través de ritos, historias, imágenes y genera un tipo de expectativa. El futuro que desea el pueblo de Spinoza, el destino al que se dirige, no es un futuro desconocido e idílico, sino que se trata de lograr volver al original estado de igualdad y equidad. Sin embargo el futuro en Calvino es un futuro desconocido al que sólo podemos acceder con la imaginación, y lo que nos une es un acto de fe de que todos imaginamos el mismo futuro, que expresamos bajo el concepto “*caritas*”. En Hobbes, en cambio, este futuro no puede ser imaginado por el pueblo, el cual sólo está en condiciones de temer el apocalipsis inminente. A Hobbes, que no considera que puedan establecerse lazos fuertes entre los distintos individuos naturalmente enemistados, sino es por la fuerza del Leviatán, no le interesa secularizar la figura de Cristo o de su gracia, con el fin de obtener una comunidad política sacra o en condiciones de ser profética, como si le interesa a Calvino. Y de esta manera, Hobbes muestra que aquellos mecanismos que activan la profecía en la comunidad son un peligro para la integridad de dicha comunidad. Con el fin de vacunar el Estado contra estos

perniciosos mecanismos neutraliza la figura de Cristo y de su gracia, argumentando que el reino de Cristo no es de este mundo y por tanto, no puede operar en el aquí y ahora. De esta manera, para Hobbes la comunidad política en sí misma no puede ser profética, ya que ella por sí misma, por su propia naturaleza yace sin futuro.

En este sentido, la interpretación hobbesiana se distancia de la interpretación calvinista que procesa la universalidad de la imaginación y que podría resumirse del siguiente modo: *todos tenemos, al menos en potencia, el don de anticipar la "caritas" a través de la imaginación, por eso todos juntos debemos ayudar a la consecución de las nuevas leyes*. El resultado de esta discrepancia de interpretaciones consiste en que, finalmente, la construcción estatal hobbesiana no se conforma a través de instituciones democráticas, como la calvinista, sino a través de un poder absolutista. Además la política que se deriva del calvinismo suponía un individuo activo y político, como vimos en el capítulo sobre el Moisés de Calvino; sin embargo, el estado hobbesiano, tal y como se plantea en el *Leviatán*, supone la renuncia de todo súbdito a manifestarse políticamente. No obstante el poder absoluto que conforma Hobbes es anti-imperial en el sentido de que presupone un contrato social en el que todos los individuos entregan voluntariamente su derecho natural al soberano y esta base contractual es contraria al imperio. La fuerza imperial nunca emerge de un contrato horizontal, sino que se basa en la necesaria existencia de jerarquías. El mesianismo de Hobbes está vinculado a una inmanencia, al estado, a semejanza del mesianismo spinoziano, y sólo necesita para activarse la fuerza de un poder tan descomunal como el *Leviatán*, que concentra en sí todos los poderes.

El Moisés de Spinoza, en cambio, no es una metáfora adecuada para la representación de un poder como el del *Leviatán*, sino que el imaginario que gira alrededor del *salvado de las aguas* corresponde a la forma propia del representante o siervo de la voz popular. El mesianismo que seculariza Spinoza

adquiere un nuevo carácter que se diferencia radicalmente del de Hobbes o del de Calvino. El holandés, partiendo del presupuesto de que la voluntad general es la verdadera soberana, y de que ésta se materializa en la forma de una ley, convierte al mesianismo en un instrumento de regeneración estatal vinculado a la inmanencia de una ley natural, que sólo necesita para activarse de un contrato social mediante el cual todos juntos juran no obedecer a ningún hombre sino sólo a la ley. Ya Bodino había vinculado el mesianismo del Estado con las fuerzas inmanentes de la naturaleza, pero para el francés la república, si quiere ser mesiánica y decidir el destino del mundo, debe ser gobernada por un único hombre que sólo comparece ante Dios (de la misma manera que la naturaleza obedece a un solo mandato último). La postura del francés se aproxima mucho más a la de Hobbes que a la de Spinoza.

El carisma propio del Moisés de Spinoza es definido en las siguientes líneas transcritas:

“Dios dice a Moisés: He aquí que te constituyo Dios del faraón y Aarón, tu hermano, será tu profeta. Como si dijera: puesto que Aarón, interpretando para el faraón lo que tú dices, hace el papel de profeta, tú serás como el Dios del faraón o quien hace las veces de Dios.”

En el párrafo citado del TTP spinoziano, observamos que el nombre Moisés se halla situado entre dos conceptos tales como Dios y Profeta. Dios le dice a Moisés -en este texto que Spinoza extrae de las Escrituras- “Tú vas a ocupar mi lugar delante del faraón, le hablarás al faraón en mi nombre”. El faraón, desde la hermenéutica reformada, es una metáfora del imperio católico y a éste imperio parece ser que Moisés debe anunciarle algo. Para Hobbes el significado de esta cita es claro: el soberano, al igual que Moisés le anunció al faraón que ya no tenía dominio sobre sus esclavos, debe anunciarle al imperio católico que ya no tiene potestad civil:

“Por tanto-dice Hobbes en el *Leviatán*- aquél a quien Dios no ha revelado, sobrenaturalmente, que esas leyes son tuyas, ni que aquéllos

que las hicieron públicas eran enviados de Él, no está obligado a obedecerlas por ninguna autoridad, excepto la de aquél cuyos mandatos han adquirido ya fuerza de leyes, es decir, por alguna otra autoridad que la del Estado, la cual reside en el soberano, por ser el único que ostenta el poder legislativo.”⁵⁵²

Para Hobbes, la cita bíblica expuesta por Spinoza no significa otra que cosa que Dios dándole a Moisés el dominio del Estado y poniendo tanto el poder imperial (faraón) como el carisma profético (Aarón) bajo su dominio. No hace otra cosa que enseñarnos, a través de las Escrituras, que todo el poder resta bajo el mando del soberano civil, al que han de someterse todos los profetas. Moisés, para el inglés es aquel que está en medio de Dios y del profeta; es decir, el que tiene *potestas* para decidir si el profeta habla en nombre de Dios, y debe ser escuchado, o, por el contrario, debe ser ignorado y afrentado. La enseñanza que acuña Hobbes a este pasaje en el que Dios le dice a Moisés “tú ocuparás mi lugar, tú serás el Dios del faraón”, es que en el mundo terrenal no hay otro Dios que el que ocupa el lugar de Moisés, es decir, el soberano. El soberano de Hobbes se convierte así en una secularización de la potestad absoluta del Dios reformado, el cual se halla por encima de todo principado, potestad y ley, y cuya sola voluntad tiene fuerza para crear derecho al margen de la tradición, la historia y la naturaleza.

Sin embargo, Spinoza señala, en este párrafo que nos disponemos a analizar, un giro relacional alternativo al mostrado por Hobbes. El holandés no admite la configuración del poder como una respuesta ante el caos y el desorden; es decir, como una necesidad de entregar el derecho natural de todos a la única persona del soberano, para evitar la «guerra de todos contra todos». Spinoza apuesta por una nueva configuración de la *potestas* absoluta, mediante una extraordinaria dialéctica que convoca, sin mediación alguna, tres elementos: Moisés, Dios y Profeta. Si observamos cómo están dispuestos en la cita: “Dios

⁵⁵² HOBBS, *Leviatán*, p.330

dice a Moisés: *He aquí que te constituyo dios del faraón y Aarón, tu hermano, será tu profeta*"; nos damos cuenta de que en realidad Spinoza está utilizando esta *metáfora del poder* para definir los límites de su teoría con respecto a la hobbesiana. Hobbes parece secularizar la política convirtiendo al soberano en la única vía para acercarse a Dios. Por tanto, sólo obedeciendo al soberano y sirviendo a la patria puede uno estar seguro de hallar recta conciencia y favor divino. Spinoza, en cambio, cuando habla de la figura pública de Moisés, a la que Dios le ha dado todo el poder, no habla de la persona del soberano, sino de lo que representa dicho soberano.

En el fondo, no podemos entender este pasaje del TTP si obviamos que el primer concepto que seculariza Spinoza es el de Dios. Como escribe Bayle hablando del TTP de Spinoza:

“No dice abiertamente en este libro la opinión que él tiene de la divinidad, pero no deja de insinuarla y desvelarla en el lugar de sus discursos en el que dice claramente que Dios no es un ser dotado de inteligencia, infinitamente perfecto y feliz, tal como lo imaginamos, sino que no es otra cosa que esa virtud de la naturaleza que está presente en todas las criaturas”⁵⁵³.

Spinoza, en el capítulo III del TTP no menciona a la divinidad sino indirectamente y sin embargo el lector adquiere convicción firme de que Dios es el Todo, la Naturaleza Universal:

“Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales; puesto que ya antes hemos dicho, y hemos probado en otro lugar, que las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son más que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas”⁵⁵⁴

El holandés no hace explícita ninguna valoración cuyo referente sea Dios en ninguno de sus escritos políticos, pero esta cita implica una indiscutible

⁵⁵³Pierre BAYLE, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, ed. Introd. y trad. Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2010, p.57.

⁵⁵⁴SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.119

asociación del gobierno de Dios con las leyes universales. En un segundo momento relaciona más íntimamente el decreto de Dios con las leyes de la naturaleza, por lo que el lector inmediatamente traduce Dios por Naturaleza:

“Es, pues, lo mismo que digamos que todas las cosas se hacen según las leyes de la naturaleza o que son ordenadas por el decreto de Dios y su gobierno.”⁵⁵⁵

Spinoza, entonces, da un paso más en su discurso e identifica el poder de las cosas de la naturaleza con el poder de Dios:

“Y como además, el poder de todas las cosas de la naturaleza no es más que el mismo poder de Dios, único que todo lo hace y determina, se sigue que toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece a la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino, en cuanto que actúa por la naturaleza humana o por las cosas exteriores a ella”⁵⁵⁶

Y por último, para no dejar al hombre como algo exterior a esa divinidad, resalta el hecho de que la humanidad *pertenece* y *es* naturaleza y si la naturaleza es Dios, el hombre forma parte de la divinidad. El resultado es rápidamente asimilado por el lector: ¡Dios es toda la Creación!:

“Con razón, pues, podemos llamar auxilio interno de Dios a cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de su propio ser; y auxilio externo de Dios, a toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las causas externas”⁵⁵⁷

A lo largo de todo el TTP, la traducción de Dios más apropiada (según la terminología spinoziana) va a ser la de *comunidad*. Y esto es así por dos razones: porque en él se manifiesta tanto el auxilio externo de Dios (mediante las instituciones) como el auxilio interno (la fuerza moral). Además encontramos que todo el texto se centra en una comunidad política particular. La secularización que produce Spinoza en la política no se desarrolla de forma

⁵⁵⁵ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, pp.119-120.

⁵⁵⁶ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.120.

⁵⁵⁷ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.120.

descendente sino ascendente; no humaniza a Dios quitándole su supremacía, sino que diviniza las relaciones políticas⁵⁵⁸, ahora todos y cada uno son parte de Dios, restituyendo así la igualdad original entre los humanos. Dios se disuelve en el todo para dejar paso a los lazos fraternales, que son el único resto sagrado de esa divinidad sacrificada. Quizás este es uno de los aspectos que sitúan la teoría del Estado del holandés como un texto moderno: la sociedad se configura a raíz de una lucha a muerte entre semidioses. Se trata de un politeísmo en el que no existe jerarquía, pues todos poseen el mismo *connatus*. El derecho de cada uno a hacer todo lo que ayude a perseverar en su ser, por un lado, es el derecho más natural; y por otro, hay que abrir paso a la posibilidad de un Estado donde la igualdad sea el resultado de una guerra justa. Como vemos, se trata de premisas relativamente semejantes a las de Hobbes.

Sin embargo, toda esta reflexión sobre el TTP dota de un significado totalmente diferente a la figura de Moisés. La *potestas* absoluta del Dios reformado no se seculariza en la figura del soberano, como en el caso de Hobbes, sino que se seculariza en el cuerpo político; de manera que Moisés es Dios para el faraón en la medida en que es parte activa e integrante del cuerpo político. La afirmación “*la boca de Moisés es la boca de Dios*” significa que el pueblo habla a través de Moisés y no a través del faraón. El soberano -según Spinoza-

⁵⁵⁸Muchos pensadores han destacado este aspecto revolucionario de la filosofía spinoziana: secularizar el concepto de Dios, divinizando el concepto de Estado. Taranto entiende que el panteísmo y el ateísmo son sinónimos. Para defender dicha tesis citará a Collins: “la esencia del ateísmo consistirá así en confundir a Dios y el Mundo.”⁵⁵⁸ Sin embargo, según Benítez, a Taranto se le olvida mencionar que Collins no los identifica. Existen para él dos maneras diferentes de ser ateo: negar la divinidad y confundirla con la naturaleza. Dice Benítez refiriéndose a un texto en el que Collins mantiene una discusión con Clarke: “Este texto no dice que todo ateísmo, antiguo o moderno, se reduzca a panteísmo, que el ateísmo identifique a Dios con la materia, o con el mundo. Sólo afirma que todo ateísmo es un materialismo que reduce el ser a la materia. Algunos como Estratón, llaman naturaleza a esa materia, y otros, como Manilio, Spinoza y, verosíblemente, los letrados chinos, divinizan la materia, o el mundo. Según Collins, el panteísmo es un ateísmo -pero no todo ateísmo es panteísta”. Miguel BENÍTEZ, “Anthony Collins revisitado: deísmo, panteísmo y ateísmo en los tiempos modernos”, Daimon, Revista de filosofía, n.º 41, Murcia, 2007, pp.25-40.

sería aquel que se ha ganado los corazones de los hombres, pues éstos confían en que él es el más adecuado para defender sus intereses:

“Tras ser liberados de la intolerable sumisión de los egipcios, al no estar ligados a ningún mortal por pacto alguno, recuperaron su derecho natural a todo cuanto alcanza su poder, por lo que cada uno podía decidir por sí solo si quería retenerlo o renunciar a él y transferirlo a otro. Estando, pues, en este estado natural, decidieron, por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún mortal, sino sólo a Dios”.⁵⁵⁹

El momento fundacional del pueblo de Israel sucedió- señala Spinoza- cuando siendo libres de los egipcios no confiaron su derecho a ningún mortal sino sólo a Dios. Esta afirmación es una provocación en el contexto en el que se produce, justo cuando el gran imperio da los últimos aletazos. Es como si Spinoza dijera: este es nuestro *kairós*, nuestro momento oportuno, ahora volveremos a ser libres, ahora podremos constituirnos como un pueblo libre. Es importante llamar la atención sobre el proceso de constitución del Estado de Israel tal y como lo describe Spinoza, pues detrás de esta descripción se esconde la idea de Estado que nuestro autor defiende. El pueblo decide qué quiere hacer –escribe Spinoza- tras ser aconsejado por Moisés. Resaltamos el verbo “aconsejar”. Moisés no tenía potestad para imponer su ley, sino que tuvo que persuadir a sus conciudadanos de que era la más adecuada para el Estado. Una vez que el pueblo aceptó sus consejos y aplaudió la Ley, se convirtió en soberano. Pero su autoridad era delegada, no total. Mientras los judíos creyeran en él conservaría la potestad, más si incurría contra alguno de los acuerdos del pacto: igualdad y justicia, los súbditos volverían a estar en condiciones de reclamar su soberanía.

La diferencia más radical entre Spinoza y Hobbes estriba en que mientras el inglés fija la instauración del Estado en el traspaso del derecho de

⁵⁵⁹SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p. 359-360.

todos los individuos a un soberano, el holandés lo fija en el momento en que todos los individuos aceptan una ley común:

“Sin apenas discusión, prometieron todos al unísono obedecer totalmente a Dios en todos sus preceptos y no reconocer otro derecho a parte del que él estableciera por revelación profética”.⁵⁶⁰

En definitiva, no es la obediencia al soberano lo que determina la creación de un Estado pacífico, sino la aceptación de una ley común. Por lo tanto, el soberano de Spinoza es un siervo de la ley común. El holandés no olvida la imposibilidad de que el pueblo se reúna y fije una ley, pero no es necesario si el soberano es como un profeta que enseña una ley y persuade al pueblo de su validez social: “Lo cual se confirma además en el *Deuteronomio*, 34:10, donde se dice: ‘nunca existió (propriadamente surgió) en Israel profeta como Moisés, a quien Dios conoció cara a cara.’”⁵⁶¹ En el caso en que reciba la aclamación del pueblo, Moisés mismo, siendo soberano, queda sometido y comprometido con que se cumpla “de facto” dicha ley en el Estado.

El texto sobre Moisés en el TTP adquiere todo su sentido cuando nos preguntamos quién era el Dios de Moisés para Spinoza.⁵⁶² El holandés reduce al

⁵⁶⁰SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid, 2008, p.360

⁵⁶¹SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid, 2008, p.84

⁵⁶² Sobre la cuestión de quién era el Dios de Spinoza se han realizado numerosas y contradictorias interpretaciones, que tratan de defender que detrás del planteamiento de Spinoza descansa un Dios cristiano, o un dios judío, o que simplemente es deísta o ateo. Recordemos por ejemplo las referencias que nos proporciona Victor Sanz en *Filosofía y Religión en Spinoza*. Sanz cita por un lado a Goethe que consideraba que Spinoza era teísta y cristiano (J. W. GOETHE, *Werke*, Christian Wegner Verlag, Hamburg, 1963, vol. X, p.599), a Sheleiermarcher, para quien Spinoza era un hombre lleno de religión (F. SHELEIERMARCHER, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Tecnos, Madrid, 1990, p.37-38, y a Novalis, que afirma que Spinoza “hizo de la teología la sede de toda la inteligencia” y lo escribió como un hombre “ebrio de Dios” (Novalis MORALISCHE ANSICHTEN, en *Schriften*, vol. 2, Berlin, 1894, p. 289 y 305). En el polo opuesto sitúa Victor Sanz a los contemporáneos como Velthuysen, para quien el autor del Tratado Teológico-político introduce el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene porqué suscitar referencia a los hombres, ya que él mismo está sometido a la misma fatalidad. También tenemos a Stoupe que considera que el objetivo del TTP es la destrucción de todas las religiones, especialmente la judía y la cristiana y la introducción del ateísmo, el libertinaje y la libertad de todas las religiones. Leibniz que escribió en 1670 que el TTP es un escrito intolerablemente licencioso. En esta otra orilla, a finales del S.XVIII, cita Victor Sanz también a

Dios de Moisés a una energía inmanente que recorre toda la naturaleza.⁵⁶³Es posible que nuestro autor pensara que Moisés practicaba la antigua religión de la naturaleza o de la razón. Freud, y más tarde, Assman apuntarán a la posibilidad de que Moisés, durante el reinado de Akhenaton, fuera educado en las elites egipcias que profesaban la religión de Atón. Una religión iconoclasta que presentaba un culto a la naturaleza universal estudiando sus leyes.

“La iniciación (en la religión de Atón) –dice Waburton- es desilusión, pues se suponía que al pasar el umbral de los pequeños a los grandes misterios se reconocía la naturaleza ficticia y errónea viendo las cosas como son. La desilusión del iniciado se provoca diciéndole que los dioses son sólo mortales divinizados y que hay un único Dios invisible y anónimo, la causa última y el origen del Ser que originó todo por sí mismo, y al que todas las cosas deben su ser”⁵⁶⁴

Es posible, apunta Freud en su libro *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, que Moisés, tras ser condenada la religión naturalista como herética por el nuevo faraón, decidiese implantarla en el pueblo de Goshem que estaba bajo sus órdenes. Moisés, por tanto, liberaría a su pueblo con el fin de disponer de libre autonomía para establecer un régimen diferente del propuesto por el Imperio. Si esto es así, el judaísmo y el cristianismo provendrían de una antigua adoración a la naturaleza universal como el único Dios.⁵⁶⁵ Fuera la religión de Atón o no la que Spinoza atribuía a

Jacobi, Lessing, Mendelssohn, Herder y otros filósofos que defienden el ateísmo y panteísmo de Spinoza. Victor SANZ, *Filosofía y religión en Spinoza*, Estudios Filosóficos, vol. 132, Valladolid, 1997, p.217-255.

⁵⁶³ En este sentido escribe Juan Pedro García del Campo en su libro *Spinoza o la libertad* que si bien Spinoza utiliza el utillaje cartesiano no es sino para dismantelar su teoría, pues allí donde Descartes coloca un sujeto que necesita del Dios trascendente como garante de verdad referencial, Spinoza tematiza un Dios o Naturaleza inmanete, en el que los seres humanos piensan y viven siendo capaces de reconstruir formas políticas compartidas. Para Galcerán la eliminación de cualquier discurso normativizador trascendente, sea éste el de la Biblia o cualquier otro, abre la puerta a la posibilidad de una comunión ética y política en acto. Juan Pedro GARCÍA DEL CAMPO, *Spinoza o la libertad*, Ediciones de Intervención Cultural, S.L.,Barcelona, 2008, p.108-110.

⁵⁶⁴ Jan ASSMANN, *Moisés el Egipcio*, Anaya, Madrid, 2003, p.116.

⁵⁶⁵En el TTP podemos encontrar posibles huellas de la antigua religión Por ejemplo cuando Spinoza cita aquellos versículos de las Sagradas Escrituras en los que se basa para

Moisés, lo cierto es que el holandés identifica a Dios con la naturaleza universal en sus escritos. Aunque también sería bueno valorar que, para la tradición judía más ortodoxa, Dios se halla disperso en medio de su pueblo. No en el templo ni en el rey ni en los jueces, sino en todo el pueblo. La Torá está llena de metáforas en las que Dios se identifica con su pueblo, por ejemplo cuando dice que Él se vengará de los opresores de Israel y todos sabrán que Yaveh habita en medio de él y que Jerusalén es su santuario. Muchos han sido los que han visto en Spinoza a un panteísta o a un ateo, y sin embargo su planteamiento no es incompatible con cierta tradición judía para la cual Dios habitaba en medio del pueblo sin identificarse con ninguna persona en concreto.

Si Dios habita en medio de la comunidad, entonces –dictamina Spinoza- la misión de los miembros de dicha sociedad consiste en determinar quién habla en nombre de Dios. Si éste Dios ha expresado su voluntad en una ley -que expresa la total fraternidad de todos los integrantes de la comunidad- entonces solo aquel que hable en nombre de dicha ley está capacitado para ser soberano. El mérito de Moisés –según el holandés- no fue dictaminar la ley, sino ganarse la confianza de sus conciudadanos, convencerlos de que él era el más indicado para llevarla a la práctica. Esta es la razón –explica Spinoza- por la que Moisés fue durante todo su reinado sometido a juicio y varias veces amenazado con la muerte. Para el holandés, todo súbdito se reserva su derecho natural aún

fundamentar su política, encontramos una interpretación muy naturalista de dichos textos sagrados. Para el holandés, las enseñanzas de la Biblia se reducen a vivir según la recta conciencia de la razón y a practicar la fraternidad con el resto de seres vivos. De alguna manera da la impresión de que Spinoza encuentra detrás de toda la lírica de las Sagradas Escrituras a la deidad como Naturaleza Universal. Por ejemplo cuando cita a Salomón o a Pablo, en la página 149 y 151 respectivamente (Alianza, Madrid, 2008). Destacamos por ejemplo el comentario sobre Salomón: *“Salomón indica con toda claridad, en primer lugar, que sólo la sabiduría o entendimiento nos enseña a temer sabiamente a Dios... Todo lo cual está plenamente acorde con la ciencia natural, ya que ésta es la que enseña la Ética y la verdadera virtud, una vez que hemos adquirido el conocimiento de las cosas y hemos saboreado la excelencia de la ciencia”*. Y comentando a Pablo concluye: *“Por tanto, la Escritura recomienda la luz y la ley divina natural, sin restricción ninguna”*. De lo cual se deduce que, para Spinoza, si hay algo de verdad en la religión es lo que tiene de más universal: la luz natural y la fraternidad de todos los vivientes.

después de elegir al soberano.⁵⁶⁶ Hobbes, en cambio, considera que el hombre debe renunciar a éste derecho natural una vez que elige a su soberano. Al modo de ver del inglés, la fragilidad del pueblo hebreo radica en aquello que Spinoza considera una virtud política: la de cuestionar el hacer del soberano. Mientras Israel –explica Hobbes- no entendió que la autoridad del soberano es incuestionable, no halló paz alguna:

“A pesar, que el gobierno civil y el religioso estuvieron unidos, como derecho, primero en los sumos sacerdotes, y después en los reyes, parece desprenderse de la misma Historia Sagrada que el pueblo no entendió esto [...]. Mas cuando quienes los gobernaban no fueron de su gusto, aprovecharon la ocasión para rebelarse contra ellos cuando les plugo, ya censurándolos por causa de su política civil, ya por causa de la religión. Y de ahí procedieron periódicamente los disturbios civiles, las divisiones y las calamidades de la nación [...].”⁵⁶⁷

Hobbes define su teología política con una analogía clara: lo mismo que Dios se encarnó en Jesucristo, el Estado se encarna en la persona del Magistrado supremo. Esto significa que el pueblo no puede pensar diferente que el soberano, pues de lo contrario no serían una sola persona. Si el pueblo critica al Magistrado se está criticando sí mismo, lo que es una contradicción. Y si agrede a su cabeza está cometiendo un suicidio:

“[...] el Dios verdadero, absoluto o soberano, es representado por una sola persona independiente de todo poder: primero Moisés, después Jesucristo, y, por último, el Espíritu Santo.”⁵⁶⁸

Lo mismo sucede con el Leviatán, ya que el dios artificial, el creado a partir de un contrato, es personificado por un solo representante soberano. De forma similar a como el Dios verdadero se encarna en Jesucristo, el Estado se

⁵⁶⁶ Cf. el siguiente texto: “Aún más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena” SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid, 2008, prefacio.

⁵⁶⁷ HOBBS, *Leviatán*, p.402.

⁵⁶⁸ HOBBS, *Leviatán*, cap. 16, pp.136-137.

encarna en un magistrado supremo.⁵⁶⁹Spinoza en cambio no participa de dicha analogía. Para el holandés, el Mesías no es la encarnación de Dios, sino que es un profeta más al rango de Moisés:

“No creo, pues, que ningún otro haya llegado a tanta perfección, por encima de los demás, a excepción de Cristo; pues a él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen a los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente; hasta el punto de que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea [...]. En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y Cristo ha sido la salvación”⁵⁷⁰.

Jesucristo y Moisés son -para el holandés- dos figuras con una misma misión: enseñar la ley eterna, nunca imponerla. Sólo cuando el pueblo deposita en Moisés una autoridad mayor a la de maestro o profeta, entonces Moisés se convierte en soberano. Hobbes no comparte dicha interpretación, pues para el inglés la unidad nacional no puede conseguirse mediante la ley, pues dicha ley no es posible si no existe un magistrado supremo con poder para poder decretar e impartir los decretos:

“De los profetas que fueron tales en el Antiguo Testamento por virtud de una vocación perpetua, algunos fueron supremos, y otros subordinados. Supremos fueron en primer lugar, Moisés; y, después de él, los sumos sacerdotes, cada uno durante el tiempo que duró su nombramiento, y mientras el sacerdocio fue regio; y después que el pueblo de los judíos rechazó a Dios para que no reinara ya más sobre ellos, aquellos reyes que se sometieron al gobierno de Dios fueron también sus profetas principales, y el cargo del sumo sacerdote se hizo ministerial”⁵⁷¹

Hobbes –en esta cita que ya analizamos en el capítulo anterior- habla de que hay profetas por virtud de una vocación perpetua, que su profecía no era ocasional, y entre ellos está Moisés y los sumos sacerdotes. Todos ellos tuvieron un tiempo determinado de sacerdocio regio. Todo ello sucedió –leemos en la cita

⁵⁶⁹Antonio RIVERA, *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2008, p.24.

⁵⁷⁰ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.85.

⁵⁷¹ HOBBS, *Leviatán*, p.359.

del *Leviatán*- porque los judíos decidieron que no querían más que Dios reinara sobre ellos. Para Spinoza el momento en el que los israelitas llenos de pavor le dijeron a Moisés que no querían que Dios hablara más con ellos, que preferían que Dios hablara con Moisés y que luego Moisés les comunicara cuanto le había dicho Dios, en ese preciso instante se acabó la libertad del pueblo, pues empezaron a obedecer a Moisés como si fuera Dios. Hobbes reconoce en este momento, en el que todos los israelitas deciden someterse voluntariamente a la autoridad de Moisés, el momento más político del pueblo, y si no hubiera sido por los profetas que producían revueltas contra el poder –según leemos en la cita expuesta- Israel hubiera sido un Estado pacífico y próspero. Spinoza, en cambio, opina que éste fue el momento en que el pueblo, tras experimentar la democracia, por miedo al peso de la libertad y responsabilidad política, cae en la tiranía como el resto de pueblos e inmediatamente bajo las garras del imperio. El instante de la historia del Estado israelita más antipolítico fue aquel en el que todos renunciaron a tener contacto con la ley, para evitar que el peso de la responsabilidad de la ley cayera sobre ellos. Hobbes en cambio considera que fue el momento de mayor cordura del pueblo israelí, y sin embargo sucedió demasiado tarde, pues para entonces el pueblo ya se había acostumbrado a vivir sin gobierno, lo que supuso permanentes revueltas alimentadas por la profecía. Spinoza ve en la profecía sin embargo el signo de que aquel pacto judío en el que todos al unísono proclamaron que sólo servirían a Dios, sigue vivo, aunque sea en el oscuro espacio del subconsciente, y aunque posteriormente renunciaran a tener un gobierno acorde con la libertad experimentada.

Weber en sus *Ensayos de Sociología de la religión* explica muy acertadamente el proceso en el que el carisma se institucionaliza. El carisma deviene como una *renovatio*, como una fuerza anti-institucional que rompe con el sistema vigente e instaura una nueva ley que se considera divina; es decir que libera al hombre de las tradiciones inertes. El carisma necesita de una sociedad

libre que lo acoja y, sin embargo, posteriormente produce una jerarquía de mando y obediencia que sólo se sostiene en el tiempo en medio de una sociedad servil. Tanto Spinoza como Hobbes reconocen este primer momento carismático de Moisés, y ambos leen la misma historia, el carisma de Moisés se institucionaliza y aparece una estructura teocrática muy rígida. La diferencia entre Spinoza y Hobbes es cómo interpretan los hechos, pues para el holandés es posible reconocer en ese estado judío-premonárquico un verdadero orden político mucho más perfecto que la institución en la que degeneró. Weber analiza en *Sociología de la religión* el carácter carismático de Moisés. Según nuestro autor, Moisés debía ser un *aisymnetao* profeta legislador. Un legislador – según la terminología weberiana- es una personalidad a quien en un caso concreto se le confía la tarea de constituir u ordenar sistemáticamente un derecho. Los legisladores son nombrados en su cargo normalmente cuando existen tensiones sociales. El *aisymnetade* debe conseguir el equilibrio estamental y crear un nuevo derecho sagrado definitivamente válido. Es muy verosímil – explica el sociólogo- que Moisés apareciera en un momento de crisis o tensiones sociales derivadas de la economía monetaria. “El remedio de esas contradicciones o el intento de prevenirlas (por ejemplo, la *seisachtheia* del Año de Remisión) y la organización de la confederación israelita con un Dios nacional unitario, son la obra de Moisés” - según el sociólogo.

Moisés, tanto para Maimónides como para Calvino o Bodino, así como para Spinoza o Hobbes, se diferencia radicalmente del resto de profetas. Como vimos, para Maimónides, Moisés se diferenciaba del resto de profetas en la forma en la que adquirió el conocimiento, estando en vigilia y no en sueños como el resto de profetas, así como porque legisló para siempre (el resto de profetas posteriores a Moisés sólo podían defender la Ley que Moisés había legado a la humanidad). Calvino también diferencia a Moisés del resto de profetas pues Moisés trajo la Ley al mundo, aunque Jesucristo sea la superación

de la Ley de Moisés. El resto de profetas respecto a Moisés son lo mismo que los apóstoles respecto a Jesucristo, meros colaboradores de la gran obra legislativa. Bodino también ve en el resto de profetas meros imitadores o continuadores de la obra de Moisés, una obra que guía la historia del progreso de la humanidad a través de la adecuación a las leyes de la naturaleza. Weber también señala la radical diferencia entre Moisés y el resto de profetas, y esta diferencia se debe a que Moisés era un *aisymnetac* como hemos expuesto anteriormente y, sin embargo, el resto de profetas son simplemente profetas. La profecía no tiene nada que ver con la legislación –escribe Weber:

“Los profetas israelitas posteriores (a Moisés) parecen interesados en lo relativo a la política social –expone el sociólogo- Se oye el ¡ay de aquéllos! que oprimen y esclavizan a los pobres, que añaden un campo a otro, que hacen inclinarse a la justicia a cambio de regalos –las típicas formas en la que se manifiesta toda diferenciación de clases de la antigüedad, agudizada, como en todas partes, por la formación de la polis de Jerusalén, surgida por entonces⁵⁷².

Spinoza también diferencia radicalmente a Moisés del resto de profetas, pero la diferencia que encuentra entre éste y aquellos es que mientras Moisés escuchó a Dios, oyó sus palabras, el resto de profetas vieron imágenes, figuras o jeroglíficos. Ahora bien, esta voz verdadera que oyó Moisés no sólo la oyó él, sino que todo el pueblo también la oyó de una vez. Spinoza dice que durante un tiempo creyó lo que algunos judíos opinaban, “que los israelitas sólo escucharon un ruido, que por supuesto no profirió palabra alguna, y que, mientras duró ese ruido, percibieron con la pura mente los preceptos del decálogo.”⁵⁷³ Sin embargo, continúa Spinoza, no debemos forzar la Escritura y si ésta *dice* que todos los judíos escucharon la voz verdadera y que incluso algunos magnates la vieron, debemos ceñirnos a ella, y no inventar circunstancias paralelas. Por supuesto rechaza la interpretación de Maimónides, que defiende que los judíos sólo oyeron un ruido ininteligible y que fue Moisés quien tuvo que traducírselo e

⁵⁷² Max WEBER, *Sociología de la Religión*, p.109-110.

⁵⁷³ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p. 80.

interpretárselo a los demás. Moisés no es superior a ningún israelita –según Spinoza- pues oyó las palabras de Dios como el resto. Lo que lo hace singular es que Dios se comunicó con el pueblo de una vez para siempre, sin embargo a Moisés lo citó en varias ocasiones como muestra la siguiente aseveración de Spinoza: “Moisés hallaba allí, siempre que quería, a Dios preparado para hablarle”⁵⁷⁴ No obstante, la misma Ley revelada a Moisés fue también revelada a los israelitas, y esa Ley fue la que todos los judíos juraron obedecer, y Moisés no podía añadir ni quitar nada, pues constituía el derecho nacional.⁵⁷⁵

Leámoslo en palabras textuales de Spinoza:

“Lo cierto es que la Escritura parece indicar claramente que fue Dios quien habló (con este fin habría bajado del cielo sobre el monte Sinaí) y que no sólo lo oyeron hablar los judíos, sino que los magnates incluso lo vieron (véase Éxodo, 24). La misma ley, revelada a Moisés, a la que no era lícito ni añadir ni quitar nada y que constituía como el derecho nacional....”⁵⁷⁶

Esto significa que la ley emana del pueblo y dicha voluntad es expresada cuando el pueblo se halla reunido, congregado. Avanzando en el pasaje citado, Spinoza aporta una explicación sobre la naturaleza de la ley que los israelitas juraron obedecer. Dicha ley sólo decía una cosa: que no se harían imágenes de Dios; es decir que no adorarían a ningún ser creado como si fuera Dios. Este mensaje es el núcleo de la formación anti-imperial judía. Israel se vacuna contra la enfermedad imperial jurando no obedecer a ningún mortal, y para ello sólo obedecerá a Dios. Spinoza realiza una lectura secular del pasaje

⁵⁷⁴ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.79.

⁵⁷⁵ En este pasaje Spinoza se separa de Maimónides para el cual estaba el sabio capaz de gobernar y luego el resto de mortales ignorantes e incapaces para la política. Spinoza defiende que existe un tipo de hombre que no es ni el sabio ni el ignorante y que es capaz de la política, este es el ciudadano apto para la democracia. Es bastante preciso a la hora de describir la defensa que hace Spinoza de este tipo de hombre que busca aumentar su potencia mediante las relaciones exitosas propias de la democracia y que es muy posible que no acceda nunca, a esa comprensión o conocimiento propio del tercer género («tan difícil como raro»). Victoria CAMPS, *Spinoza. La fuerza de los afectos, El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011, pp. 84-87)

⁵⁷⁶ SPINOZA, *Tratado Teológico Político*, p.82.

bíblico y traduce Dios por el pueblo congregado, de manera que la imagen viva de los israelitas congregados y jurando obedecer sólo a Dios pasa a ser una metáfora del nuevo poder anti-imperial que Spinoza quiere defender: el pueblo que se defiende a sí mismo. El nuevo poder se constituye a través de un pueblo reunido que jura sólo obedecer a la ley que expresa la voluntad que se desprende de él como totalidad, y que de ninguna manera podrá cambiar el soberano (lo mismo que Moisés no podía cambiar ni un ápice del decálogo).

Lo que le interesa a Spinoza no es si Moisés fue el único profeta legislador de Israel o no, o si fue el mayor de los profetas, que sin duda lo es, pues el holandés afirma, como Maimónides antes que él, que a Dios nadie lo ha visto cara a cara excepto Moisés: “No cabe duda, pues de que los demás profetas no oyeron una voz verdadera. Lo cual se confirma además en el Deuteronomio, 34,10, donde se dice: ‘nunca existió (propriadamente surgió) en Israel profeta como Moisés, a quien Dios conoció cara a cara.’”⁵⁷⁷ Lo que realmente le interesa a Spinoza es si la Ley fue producto de la revelación de Moisés o si dicha ley ya existía antes de que Moisés dictara los mandatos. Para Maimónides la Ley vino al mundo gracias a la revelación de Moisés, y dicha Ley perfectísima es insuperable, por lo que Moisés es el legislador de los legisladores. Bodino, en cambio, argumenta que dicha ley natural habitaba en el mundo desde el principio en la naturaleza y en el corazón de cada hombre, y el único mérito de Moisés fue convertirla en el fundamento del derecho de la política israelita. Calvino considera que la Ley de Moisés no vale nada sino la consideramos en relación con el Espíritu que la precedió y que la engendró, y este Espíritu no lo poseía Moisés en exclusividad sino que pertenecía al pueblo. El Espíritu que engendró la ley de Moisés –según el reformador- no sólo es autor de ésta, sino de la superación de la misma. La Ley no es eterna ni perfecta –para el reformador ginebrino- sino que depende del Espíritu, el cual sí que es eterno y

⁵⁷⁷ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.84.

perfecto. Dicho Espíritu anhela la *caritas* –concluye Calvino- y de la caritas no tenemos experiencia por lo que siempre encuentra una forma mejor en la que materializarse.

Tanto el Moisés de Maimónides como el de Bodino accede al conocimiento de la Ley por una revelación que implica estar en plena capacidad de las facultades intelectivas, imaginativas y morales, así como haberse ejercitado en ellas. Sólo el Moisés de Calvino no accede a la Ley por una revelación sólo apta para los agraciados intelectualmente por naturaleza, sino que accede mediante la gracia, una fuerza extrínseca que proviene de Dios y que ilumina el entendimiento corrupto del hombre. Esta gracia no sólo la poseía Moisés, sino que debían poseerla muchos de los israelitas, pues de lo contrario no hubieran tenido el discernimiento de elegirlo como el más adecuado de entre todos para realizar la misión. La estructura que levanta Calvino es democrática en el sentido de que no hay ninguna característica natural que asegure si un hombre posee o no posee la gracia, el hombre puede y debe luchar por ser merecedor de ésta, aunque no pueda demostrar si forma o no parte de los elegidos. La gracia o el *pneuma* impide que las relaciones sociales se organicen de forma compatible con el imperio, ya que nunca se sabe dónde y cuándo va a actuar. La actuación libre de la gracia, no exclusiva sino inclusiva, exige que si queremos que el Estado sea mesiánico, en el sentido en que se conduzca hasta la *parousía* y conduzca a los demás estados hasta la anhelada paz mundial, dicho Estado debe poseer una estructura que permita a todo hombre ocupar el poder en cualquier momento y abandonarlo tan rápido como lo ha ocupado, puesto que la gracia asiste a unos en un periodo de tiempo y luego los abandona. Esta flexibilidad política, y a la misma vez esta continua inestabilidad política, impide que las relaciones sociales se consoliden lo suficiente como para que constituyan un poder tan descomunal como el del imperio. Un poder tal

necesita asociaciones perennes e invariables así como de un status invulnerable o exento de toda crítica.

El Moisés de Spinoza ha sido a veces tildado de reformado porque el holandés defiende como Calvino que Moisés dentro del pueblo hebreo detentaba un cargo de representación. Sin embargo aquí sostenemos que, la visión que aporta Spinoza sobre el Moisés histórico corresponde mucho más a una visión judía ortodoxa⁵⁷⁸, ya que el holandés no contempla a Moisés desde Jesucristo ni considera la ley de Moisés atravesada por la *caritas*. Vemos en el TTP que Cristo no es la superación de Moisés, sino la encarnación de la sabiduría divina. La ley de Moisés se establece en orden a la constitución de un Estado concreto y se adapta a la idiosincrasia de una nación; sin embargo, la ley de Cristo tiene que ver con la verdadera virtud, y por eso Spinoza dice así:

“No creo, pues, que ningún otro haya llegado a tanta perfección, por encima de los demás, a excepción de Cristo; pues a él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen a los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente; hasta el punto de que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea [...]. En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios,

⁵⁷⁸ R.P. KRANAK en *Butlletí de filosofia moderna* (Enrabonar, 18, 1992, pp.73-79) nos proporciona una serie de fuentes donde podemos ahondar en esa relación de Spinoza con la tradición judía. Dice así: “La crítica no ha dejado nunca de relacionar a Spinoza con su contexto y su adscripción judaicos (L. Roth, 1924, L. S. Strauss, 1930). Pero recientemente han aparecido unas obras (aparentemente independientes) que estrechan el cerco y relacionan el pensamiento de Spinoza con el agitado mundo de los marranos de la península ibérica:

Gabriel ALBIOL, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Hiperión, Madrid, 1987. Gabriel en esta obra, al parecer de Kranak, se ocupa más del marranismo que del propio Spinoza.

Yirmyahu YOVEL, *Spinoza and other Harectics*, I: The marrano of reason. II: The adventures of inmanece, princeton University Press, 1989.

Zeer LEVY, *Baruch or Benedict. On some aspects of Spinoza's philosophy*, Peter Lang, Nueva York, 1989. Levy ahonda en la trillada línea de la relación de Spinoza con el pensamiento judío medieval, en particular con Maimónides. Se ocupa también de la crítica bíblica spinoziana y del influjo posterior del filósofo.

Sylvain ZAC, *Spinoza en Allemagne. Mendelsshon, Lessing, Jacobi, Kliencksiek*, Paris, 1989. Definido el pensamiento spinoziano como panteísta, el autor estudia sobre todo la integración de la filosofía judaica en Europa (Alemania) gracias a la difusión de la obra de Spinoza.

es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y Cristo ha sido la salvación”.⁵⁷⁹

¿A qué se refiere Spinoza con esta sabiduría que Cristo encarnó? Lo dice más adelante con las siguientes palabras:

“Pablo concluye, finalmente, diciendo que puesto que Dios es Dios de todas de las naciones, es decir, igualmente propicio a todos, y puesto que todos habían estado por igual bajo la ley y el pecado, Dios envió a Cristo a todas las naciones, para que librara a todos por igual de la esclavitud de la ley, a fin de que obrara bien, no ya por mandato de la ley, sino por una constante decisión interior.”⁵⁸⁰

La sabiduría que encarnó Jesucristo es la que hace cumplir la ley natural por una decisión interior y no porque tenga fuerza de mandato. Ahora bien, Cristo no vino a construir ningún reino temporal⁵⁸¹, sino a posibilitar que todo hombre tuviera acceso libre a la ley. Cristo vino precisamente a mostrar que tanto Adán, Moisés como los profetas no percibieron adecuadamente los decretos de Dios. Prueba de ello –señala el holandés- es que los consideraron leyes cuando en realidad se trataba de verdades eternas.⁵⁸² Cuando Dios prohibió comer del fruto del árbol del bien y del mal a Adam, tan sólo quería indicarle que debía buscar el bien en cuanto bien y no por temor al mal. Más Adán se figuró que estaba ante un Dios legislador.⁵⁸³ Lo mismo le sucedió a Moisés que, percibiendo las verdades eternas como preceptos, se imaginó un Dios rector, un legislador, un rey misericordioso, etcétera. A partir de Moisés –

⁵⁷⁹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.85.

⁵⁸⁰ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.131.

⁵⁸¹Hobbes, también afirma que Cristo no vino a establecer ningún reino temporal, la diferencia con el holandés estribaría en que Hobbes neutraliza toda función de Cristo en el más acá, mientras que Spinoza le ofrece el territorio de la sabiduría moral.

⁵⁸² “Y lo que decimos de los Israelitas y de Adán, hay que decirlo también de todos los profetas que escribieron leyes en nombre de Dios, es decir, que no percibieron adecuadamente los decretos de Dios, esto es, como verdades eternas” SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.145.

⁵⁸³ “Dios prohibió a Adam comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Esto parece significar que Dios mandó a Adam que hiciera el bien y lo buscara en cuanto bien y no en cuanto es contrario al mal; es decir, que buscara el bien por amor del bien y no por temor del mal (...) este simple mandato de Dios a Adam comprende toda la ley divina natural y está totalmente acorde con el dictamen de la luz natural. SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.139

escribe Spinoza- “todos los profetas escribieron leyes en nombre de Dios, es decir, que no percibieron adecuadamente los decretos de Dios, esto es, como verdades eternas”⁵⁸⁴. Todos los Israelitas heredaron de Moisés y los profetas esta visión deformada de Dios, y considerándolo un Dios legislador pensaron que el Decálogo no era una serie de verdades eternas intrínsecas a la naturaleza por la que el cosmos está regido, sino que las veneraron como leyes divinas que Dios imponía a su pueblo en exclusividad y que guardaba bajo pena capital del trasgresor. El resto de pueblos del mundo no tenían porqué observarlas ya que no tenían a Dios como gobernador de su nación. Así escribe Spinoza:

“[...] por defecto de conocimiento, el Decálogo fue una ley solamente para los hebreos; ya que, como no habían conocido la existencia de Dios como una verdad eterna, no podían menos de percibir como ley lo que se les revelaba en el decálogo [...]. Si Dios les hubiera hablado inmediatamente, sin emplear ningún medio corpóreo, lo hubieran percibido no ya como una ley, sino como una verdad eterna”.⁵⁸⁵

Al parecer, Spinoza sólo encuentra una diferencia entre Moisés y Cristo; a saber, que Cristo vino a mostrar que el conocimiento al que accedió Moisés y los profetas de las otras naciones es el mismo, aunque bajo diferentes formas. Y no sólo eso, sino que el conocimiento de la Ley y la obediencia voluntaria a la Ley no es cosa sólo de profetas, sino que está al alcance de todo hombre sea o no hebreo:

“Aunque los profetas predijeron a los judíos una alianza nueva y eterna, de conocimiento, amor y gracia, con Dios, es fácil convencerse de que eso únicamente se promete a los piadosos (...). Ahora bien, como esta elección se refiere a la verdadera virtud, no cabe pensar que sólo haya sido prometida a los judíos piadosos, con exclusión de los demás, sino que hay que creer abiertamente que los auténticos profetas, que, según hemos probado todas las naciones tenían, también prometieron a los fieles de sus naciones esa misma

⁵⁸⁴ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.145.

⁵⁸⁵ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.145.

elección y los consolaron con ella. Por consiguiente, esa alianza eterna de conocimiento y de amor de Dios es universal.”⁵⁸⁶

La ley eterna –según Spinoza- es una verdad necesaria. Esto significa que ella establece para qué actos se siguen efectos beneficiosos y para cuáles se siguen efectos perjudiciales. Todo hombre tiene acceso al conocimiento de dicha verdad eterna por dos vías, el entendimiento y la experiencia. Spinoza se distancia de Maimónides en que no entiende la Ley como una revelación a la que sólo accedió Moisés de forma exclusiva, sino que dicha Ley -para el judío- habita en los corazones de todos los hombres tal y como sostiene Bodino o Calvino:

“Dado, pues, que nuestra alma, por el simple hecho de que contiene objetivamente, en sí misma, la naturaleza de Dios, y participa de ella, tienen poder para formar ciertas nociones, que explican la naturaleza de las cosas, y enseña la práctica de la vida, con razón podemos afirmar que la naturaleza del alma, sí concebida, es la primera causa de la divina revelación”⁵⁸⁷,

Spinoza no necesita utilizar el concepto de *pneuma* paulino o gracia para liberar dicha ley del elitismo racional y democratizar las relaciones sociales y políticas, sino que recurre a otro concepto que, si bien hace referencia al espíritu como *pneuma*, se diferencia de éste en que está plenamente humanizado, es comunitario y actúa a través de la memoria colectiva. El *pneuma* de Calvino actúa desde la Tercera Persona en cada cristiano liberándolo de la corrupción y haciéndolo apto para la acción política redentora. Sin embargo, el espíritu al que se refiere Spinoza actúa en medio de la comunidad a través del fenómeno y del acontecimiento. Es un espíritu que deifica a la comunidad y la dota de capacidad política. Lo que diferencia radicalmente a Spinoza de Calvino es por tanto su radical distancia del Trinitarismo. El espíritu del pueblo o de Dios –según Spinoza- procura que un acto, o un acontecimiento social, sea interpretado de una determinada manera. El espíritu del pueblo interpreta los

⁵⁸⁶ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.133

⁵⁸⁷ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.77

acontecimientos, los dota de sentido, y busca las respuestas adecuadas. El destinatario del espíritu, tal y como lo plantea Spinoza, no es una persona en concreto sino una comunidad determinada. Esta es una de las diferencias fundamentales que mantiene Spinoza respecto a Calvino y es tan determinante que parecería incurrir en un error grave pensar en Spinoza como calvinista. Tampoco podemos explicar su filosofía como heredera de Maimónides, ya que éste mantiene una especie de elitismo intelectual del que Spinoza se desprende por completo. La originalidad de Spinoza frente a sus predecesores responde a ésta otra forma de acceder a las verdades eternas mediante la experiencia comunitaria. Veamos ahora cómo se configuran las relaciones de poder alrededor de la figura carismática de Moisés tal y como las describe Spinoza. En el TTP la figura soberana de Moisés encuentra tres límites: uno es el de los profetas, otro la imaginación colectiva y el último la fortuna.

3. Moisés y los profetas en el TTP de Spinoza

Spinoza nos lega la siguiente definición de profeta:

“Y el profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por simple fe.”⁵⁸⁸

Llamamos la atención sobre el rol adjudicado al profeta en este párrafo. Según el holandés, el profeta es el que interpreta las cosas reveladas por Dios a los que no puede conocerlas. Vemos cómo este papel de intérprete ya aparecía en la descripción de Aarón en la cita bíblica transcrita por Spinoza “Puesto que Aarón, interpretando para el faraón lo que tú dices, hace el papel de profeta, tú serás como el Dios del faraón o quien hace para él las veces de Dios.”⁵⁸⁹ Aarón – señala Spinoza- hace el papel de profeta en las Sagradas Escrituras cuando

⁵⁸⁸ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.75.

⁵⁸⁹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.76.

desempeña la función de intérprete de Moisés. El intérprete – para Calvino- es el que explica las Sagradas Escrituras, sinónimo de revelación; sin embargo, en Spinoza el intérprete no lo es en relación a una palabra escrita, sino a una experiencia vivida. El Dios de Calvino es Logos, el Dios de Spinoza es acontecimiento. Dentro del contexto teológico en el que Calvino escribe su obra, tiene sentido hablar de revelación como interpretación de la Ley escrita, pues el hombre se halla tan corrompido que apenas puede leer en sí mismo, en el interior de su tabla, la Ley escrita, y aunque ésta también se halle escrita fuera de sí mismo, en las Sagradas Escrituras, y éstas sean expuestas donde todos puedan verlas, la corrupción intelectual del hombre le incapacita para su decodificación. Sin embargo, dentro del contexto teológico en el que se halla Spinoza, no es posible hablar de profeta como el que decodifica la ley escrita, sino que el profeta es aquel que interpreta los hechos presentes, los acontecimientos que marcan la vida o la muerte de un Estado. Por tanto, para entender el enunciado del holandés que dice «*el profeta es el que interpreta las cosas por Dios reveladas*», debemos saber en primer lugar quién es el profeta. Según Spinoza, es el intérprete. Luego debemos saber qué interpreta, y eso son las cosas por Dios reveladas –dice nuestro filósofo. Esto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿qué es la revelación según Spinoza? Con el fin de distinguir el papel de la revelación en el TTP del papel que adquiere la revelación en el mundo calvinista, vamos a detenernos en este punto.

El profeta – para Calvino- es aquel que tiene la gracia de comprender la ley y encarnarla. La interpretación de la ley – en el mundo reformado- nunca es literal, sino que es metafórica y responde a una hermenéutica. La diferencia entre la Ley y la revelación- para Calvino- es que la Ley permanece inalterable en el tiempo bajo la misma formulación, y la revelación, en cambio, como interpretación de la Ley, está sujeta a un espacio y a un tiempo, cambia y muda. La revelación – según el ginebrino- está viva y es constante, va creándose a cada

paso iluminada por la *caritas* futura, una experiencia ajena al contexto de lo terrenal, pero que puede ser intuita o degustada imperfecta y precariamente en este mundo. He aquí otra gran diferencia que mantiene Spinoza respecto a Calvino. Si para Calvino la gracia viene a compensar la corrupción que ha sufrido la inteligencia, y por tanto a despertar al intelecto de su sueño, para Spinoza en cambio no es necesario despertar la inteligencia para acceder a los frutos de la revelación. La palabra profética –según el holandés– se diferencia del conocimiento natural en que mientras al conocimiento natural puede acceder todo hombre por la sola razón, sin necesidad de pertenecer a un universo social determinado, al conocimiento profético en cambio, como tiene que ver con lo social, y tiene que ver con la imaginación, sólo puede acceder aquel que forma parte de una determinada comunidad y participa de una específica imaginación colectiva.⁵⁹⁰ La razón –según el holandés– se fundamenta en razones y su producto es la certeza matemática y las ciencias. La revelación en cambio se fundamenta en la comunicación mediante imágenes, palabras y signos, su producto es la certeza moral que se desprende de la profecía. Para Calvino la revelación es un uso pasajero de la razón iluminada por la fe en la *caritas*. En cambio, para Spinoza, la revelación es la otra forma de conocer que no se basa en la razón. La imaginación del profeta, individuo generosamente dotado de un espíritu recto, produce formas trágicas que expresan el más alto grado de pavor:

⁵⁹⁰La palabra de los profetas no se diferencia de la ciencia natural en que sólo ésta es divina, pues ambas participan de la misma deidad: “El conocimiento natural sólo se diferencia de aquel que todos llaman divino, en que éste tiene límites más amplios y no puede ser efecto de las leyes de la naturaleza humana, considerada en sí misma; pues, respecto a la certeza, que el conocimiento natural incluye, y al origen del que procede (es decir, Dios), no merece nada del conocimiento profético.” Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p.77. La diferencia de ambos conocimientos es que mientras uno procede de la fe, el otro proviene de la especulación: “No obstante, aunque la ciencia natural sea divina, no se puede dar el nombre de profetas a los que la propagan, puesto que lo que ellos enseñan, pueden percibirlo y aceptarlo también los demás hombres con igual certeza y dignidad, y no por simple fe”. *Ibidem*. La profecía según Spinoza sólo depende de la imaginación: “La simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio. De ahí que la profecía no puede llevar consigo la certeza, puesto que, como hemos demostrado, sólo dependía de la imaginación.” SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, pp.97-98.

“Los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa. Las escrituras, en sus relatos, dan abundantes pruebas de ello. Salomón, por ejemplo, superó claramente a los demás por su sabiduría, pero no por el don profético”⁵⁹¹

“Quienes destacan por su inteligencia y la cultivan al máximo, tienen el poder de imaginar más moderado y más controlado, como si lo sujetaran con un freno para que no se confunda con el entendimiento. Por consiguiente, quienes se empeñan en descubrir en los libros proféticos la sabiduría y el conocimiento de las cosas naturales y espirituales, se equivocan totalmente de camino.”⁵⁹²

Los profetas –a los ojos del holandés- no son sabios, ni poseen un entendimiento superior al resto de los conciudadanos, por lo que en sus profecías no enseñan ningún tipo de conocimiento especulativo sobre ningún asunto. El fin profético no es adoctrinar, sino tan sólo transmitir un conocimiento práctico social, un saber vivir en comunidad. Lo que explica el fenómeno profético a los ojos de Spinoza no es que los profetas tengan una imaginación muy perfecta y elevada respecto a los demás individuos, tal y como defiende Maimónides entre otros, sino más bien que esta facultad imaginativa se pone al servicio de un bien universal.⁵⁹³ La imaginación del profeta –según el holandés- deja de ser una liberación del subconsciente personal y se convierte en la expresión más cierta del subconsciente social.⁵⁹⁴ La imaginación no produce un

⁵⁹¹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.96.

⁵⁹² SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, pp.96-97.

⁵⁹³ Como afirma Visentin, en la teoría de Spinoza “El profeta actúa como una fuerza cohesiva en el seno de la comunidad por su capacidad de mediación lingüística y simbólica, que expresa, si no una participación en la trascendencia, al menos una potencia ética superior respecto al resto de los hombres, que le permite actuar como catalizador de sentimiento religioso de una colectividad.” Stefano VISENTIN, *El profeta y la multitud. Notas sobre Strauss, lector de Spinoza*” Res Publica, nº8, 2001, p.142

⁵⁹⁴ Bove en su estudio sobre Spinoza, *La estrategia del connatus*, parte del «connatus», «derecho de permanecer en el propio ser», como un deseo, una potencia de afirmación activa desde la cual se perfila la consitución de la realidad y de la individualidad personal y la individualidad colectiva. Donde la subjetividad se configura por los elementos de la razón y otros más propios de lo imaginario. Por lo que establece un recorrido que va desde la identidad personal diferenciada hasta la individualidad colectiva. Una individualidad colectiva que no puede entenderse sino es desde las dinámicas racionales e imaginarias que rigen las diversas formas de cooperación y de constitución de la sociedad. Así tenemos el connatus principio de placer y el connatus memoria que gestan la conciencia colectiva. Del deseo de permanecer en el

miedo terrible en pos de la seguridad del propio profeta, sino que produce un miedo espantoso por el peligro en el que se halla la virtud en el mundo. Con el fenómeno profético aparece en el mundo una imaginación que pone al profeta en el lugar de Dios. Veamos por ejemplo cuando Spinoza interpreta la cita de las Escrituras que dice «*el profeta habla por Dios*» en estos términos:

“El profeta tenía el espíritu de Dios [...]no significa otra cosa, en efecto, sino que los profetas poseían una singular virtud, superior a la corriente, y que practicaban la piedad con una admirable constancia de ánimo. Significa, además, que percibían la mente o juicio de Dios; efectivamente, hemos mostrado cómo el espíritu significa en hebreo tanto la mente como el juicio de la mente, y que, por este motivo, la misma ley se llamaba espíritu o mente de Dios, porque explicaba la mente de Dios”:⁵⁹⁵

El resultado de esta imaginación que se sitúa fuera de la subjetividad personal es algo contradictorio con la propia imaginación, la certeza⁵⁹⁶ Digamos que de alguna manera la revelación para Spinoza es el producto de imágenes proyectadas desde una conciencia universal. El profeta deja de ser él mismo para ser todos a la vez, de manera que es imbuido por los intereses de la comunidad. La conciencia del profeta es despertada por la memoria, la cual iluminada no por la *caritas*, ni por un acontecimiento futuro, sino por sí misma, se explica así misma. La hermenéutica en Spinoza se produce entre un acontecimiento pasado, la memoria, y un acontecimiento presente, las penas de la comunidad. Entre el primer acontecimiento y el segundo existe una hermenéutica sin la cual dichos acontecimientos no sólo quedarían aislados, sino que carecerían de sentido. La hermenéutica, que trae a colación el holandés se efectúa cuando una conciencia recta lee los suplicios a los que está sometida una nación desde un prisma muy

propio ser de cada uno aparece le deseo de la comunión social y de deseo de no repetir aquellas conductas perjudicales aparece un código moral. El *connatus* placer y el *connatus* memoria tipifican los determinados comportamientos sociales. LAURENT, Bove, *La estrategia del connatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Ciempozuelos, Tierradenadie Ediciones, 2009, p.19-65.

⁵⁹⁵ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.93.

⁵⁹⁶Véase José Luis VILLACANAS, *Spinoza, democracia y subjetividad marrana*, Política Común, Michigan, Estados Unidos, Vol 1, 05/2011, p.53-84

específico, el de la memoria (como memoria histórica y específica de ese pueblo). Entendiendo una conciencia recta como una conciencia preparada para que se dé en ella el milagro profético. He aquí otra de las grandes diferencias entre la filosofía de Spinoza y la de Calvino, mientras que para el holandés el fenómeno profético es el producto de la relación que mantiene un pueblo con su Dios y que se materializa en una determinada interpretación histórica. En cambio, para el ginebrino el profetismo es el producto de la relación que mantiene el hombre individual cuando se encuentra sólo ante Dios. El profetismo de Calvino adquiere su dimensión social una vez que el mensaje profético, que se da en un primer momento en la esfera privada, pasa a cobrar relevancia en la esfera pública, a través de la utilidad y la eficacia; sin embargo el profetismo de Spinoza vive en la memoria colectiva, se nutre del imaginario social, y es reactivado por el profeta, único individuo capaz de imaginar desde el espíritu de la comunidad a la que pertenece.

No sólo encontramos una gran diferencia entre la explicación sobre la profecía de Calvino y la de Spinoza, sino que también encontramos diferencias radicales en la concepción que mantienen ambos autores sobre la revelación. La revelación –según Calvino- comprende la Ley escrita leída desde la *caritas*. La tabla ininteligible de la Ley sólo se abre a la posibilidad de significados cuando es iluminada por la *caritas*. La revelación –según el holandés- no es una Escritura trazada por Dios y dirigida a un destinatario individual, sino que la revelación es la memoria del pueblo. Esta memoria ilumina y da sentido a la ley del pueblo. La ley del pueblo es el resultado de la sabiduría de muchos hombres durante mucho tiempo. Entender la ley es conocer la memoria del pueblo gracias a la cual se forjó dicha ley. Como vemos la revelación –tal y como da a entender Spinoza- no existe donde no hay un pueblo o una colectividad que se autocomprende así misma en parámetros de espacio y tiempo. En este sentido la revelación aunque ilumine el presente es siempre pasada. En cambio, la

revelación –al modo como Calvino la comprende- responde a un acontecimiento futuro aún no experimentable, esperamos su venida, y es la propia espera de este acontecimiento futuro lo que modifica el propio presente.

La profecía –según el holandés- tendría una estructura clara y se expresaría bajo la siguiente forma *«aquello que pasó está pasando o pasará sino hacemos nada para impedirlo»*. La profecía calvinista se comunica bajo el siguiente enunciado *«aquello que pasó fue una recepción imperfecta de la caritas que está esperando a completarse o perfeccionarse en nuestra generación»*. Toda esta argumentación nos lleva a considerar una gran diferencia entre la teología calvinista y la teología que sirve de base argumentativa a Spinoza. La teología sobre la que se apoya Spinoza es judía y no reformada, como muchos han afirmado, pues el holandés no le otorga un papel tan relevante a la conciencia individual como si lo hace el protestantismo. Si en algo se caracteriza el judaísmo es precisamente en la conciencia colectiva de la elección. Dios elige a los judíos como comunidad. Esta idea recorre todo el TTP:

“La nación hebrea no fue elegida por Dios antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de la fortuna, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años”⁵⁹⁷

La elección de Dios respecto a la nación judía no es una excepción sino que todas las naciones –escribe el holandés- han sido elegidas para este u otro modo de vida:

“Dado, en efecto, que nadie puede hacer nada, sino en virtud de un orden predeterminado de la naturaleza, es decir, por el gobierno y decreto de Dios, se sigue que nadie elige para sí una forma de vida ni hace nada, si no es por una singular vocación de Dios, que eligió a éste y no a otros, para esta obra o esta forma de vida”⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.122.

⁵⁹⁸ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.120

La conciencia que marca el camino de los pueblos –según el holandés– es la conciencia colectiva y esta conciencia colectiva vive en el subconsciente. De ahí la importancia de las profecías en el TTP, pues son los sueños a través de los cuales el subconsciente colectivo se expresa. Los sueños de las personas comunes expresan el subconsciente particular, los sueños de los profetas expresan el subconsciente social, debido a la estrecha relación que estos mantienen con el universal. Entendemos conciencia colectiva –en el TTP– como aquella forma en la que un pueblo se autoconviene así mismo. Un pueblo se autoconviene así mismo en relación con la divinidad y he aquí la gran importancia de estudiar la forma mítica de los pueblos si se quiere entender cuál es la imagen que el pueblo recibe de sí mismo.⁵⁹⁹ ¡Un Dios qué elige a un pueblo, eso no lo ha visto nadie! -exclamará Freud- designando el caso judío como anómalo. Le parece tan desconcertante a este pensador judío la singularidad de la elección judía que escribe en su libro *Moisés y la religión monoteísta* lo siguiente:

“No se pretenderá que la formación de mitos religiosos tenga gran consideración con el razonamiento lógico. De no ser así, el sentimiento popular podría haberse indignado justificadamente por la conducta de un dios, que habiendo concertado un pacto de mutuo compromiso con los antepasados, no se preocupa luego de sus socios humanos durante siglos enteros, hasta que de pronto se le ocurre revelarse de nuevo a los descendientes. Más extraña aún es la idea de que un dios ‘elija’ de pronto a un pueblo, proclamándolo como ‘su’ pueblo, y así mismo como dios de éste. Creo que se trata del único caso semejante en la historia de las religiones. En general, el dios y su pueblo están indisolublemente unidos, constituyen desde el principio una unidad, y aunque a veces oímos de un pueblo que adopta a otro dios, jamás hallamos un dios que elija a un nuevo pueblo”.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Carta de Freud a Lou Andreas-Salomé del 6.01.1935: “Aquello de lo que se vanagloriaron más tarde los judíos, a saber, que Yahvé, su Dios, los había elegido como su pueblo y liberado de Egipto, se realizó, palabra por palabra para Moisés. Con esta elección y el don de la nueva religión, él había creado al judío”, Sigmund FREUD, *Correspondance Freud-Lou Andreas-Salomé*, NRF, 1992, p. 253.

⁶⁰⁰ Este fragmento del libro *Moisés y la religión monoteísta* de Freud lo comenta FrancoisBALMÈS en su libro *El nombre, la ley, la voz, Freud y Moisés: escrituras del padre*, ediciones Serval, 1999, p. 107, nota a pie de página 177.

Spinoza en cambio nunca sintió esta extrañeza respecto a la elección judía, para el holandés todos los pueblos gozan de una cierta elección divina, pues todos viven de una determinada manera, y ese vivir de una determinada manera implica un autocomprenderse de este y no de otro modo. Freud encuentra dos diferencias del pueblo judío respecto al resto de pueblos. La primera, la pureza racional y ética de su Dios, y la segunda esa especial y desconcertante elección divina. Spinoza en cambio sólo encuentra una diferencia del pueblo hebreo respecto al resto de pueblos, que lograron sobrevivir y superar grandes adversidades. Dice así:

“Los hebreos sólo superaron a las otras naciones en que dirigieron con éxito todo cuanto se refiere a la seguridad de la vida y en que lograron vencer grandes peligros, gracias, sobre todo, al auxilio externo de Dios; en lo demás, fueron iguales a los otros pueblos, y Dios fue igualmente propicio”⁶⁰¹

Bodino explica que los judíos consiguieron sobrevivir entre grandes naciones porque fueron capaces de adaptarse mejor que ellos a las leyes de la naturaleza. En cambio Spinoza considera que no fue esta adecuación a las leyes naturales lo que les permitió sobreponerse a las adversidades, pues considera que el mismo grado de razón y pureza ética puede hallarse en otras naciones, el éxito judío se debió a que contaron con un gran auxilio externo de Dios. Spinoza se refiere al auxilio externo de Dios como la ayuda que recibe una nación en orden a su supervivencia de la organización social de la que se vale, es decir del apoyo institucional, y de los acontecimientos externos o fortuna. No es el conocimiento de la ley natural –como defendía Bodino- lo que caracteriza a la nación hebrea, sino los acontecimientos que hicieron que se forjara de ésta y no de otra manera. Los acontecimientos pasan de generación en generación en la forma de mitos y ceremonias, y estos constituyen la memoria colectiva, sin la cual no existe profecía alguna.

⁶⁰¹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.122.

La autocomprensión que un pueblo hace de sí mismo se materializa en formas míticas que tienen que ver con la imaginación. Son las profecías como sueños que dejan salir los productos reprimidos del inconsciente social. Estas profecías responden a una memoria condenada a olvidarse. Gracias a los profetas, la memoria se actualiza, y la ley encuentra su razón de existir. La verdadera razón de la ley no se encuentra en los argumentos racionales aportados a posteriori que pretenden justificarla, sino en las pulsiones sociales que hicieron de dicha ley un elemento incuestionable, es decir en aquellos humores que elevaron la ley a la categoría de Dios, que es indemostrable e incuestionable.

Spinoza argumenta que Cristo no fue un profeta mayor que Moisés o como considera Calvino la superación de Moisés. La diferencia entre Moisés y Cristo –según Spinoza- es que mientras Moisés fue solo profeta, Cristo fue profeta y doctor. De manera que Cristo no sólo engendró una certeza moral sino también una verdad. A partir de Jesucristo sus apóstoles –afirmará Spinoza- serán también profetas y doctores. Mientras que para Calvino Jesucristo vino a enseñar una ley más perfecta que la de Moisés; para Spinoza, como vemos, Cristo no vino a perfeccionar la ley de Moisés, sino a universalizarla. Cristo no es un profeta –según Spinoza- que intuye la mente de Dios sino que es la boca, el logos de Dios. Cristo –según el holandés- elimina lo que particular tiene la ley de Moisés y deja la verdad divina pura sin fe en las historias y en las ceremonias.

Calvino creyó conveniente deshacerse de los lazos imperialistas que rodeaban la religión y para ello estimó oportuno romper con los lazos de la tradición, mediante la cual los teólogos impedían que la revelación se entendiera en orden a alcanzar la verdadera *caritas*. Spinoza en cambio, no ve en la tradición el origen del Imperio, sino en la anulación del espíritu profético. Como escribe Jose Luis Villacañas en su artículo “Spinoza: democracia y subjetividad

marrana”: “Spinoza no eligió ni la visión imperial ni el providencialismo judío ni católico”. Spinoza –explica Villacañas- supo ver que *latraslatioimperrii* se había consumado de los judíos a los católicos. Cuando los teólogos tanto judíos como cristianos interpretaron a los profetas los sometieron a la dialéctica imperialista. Los profetas tal y como los concibe Spinoza en el TTP, en cuanto están vinculados a una determinada imaginación social ligada a una pertenencia específica, no pueden pactar con el imperio. Sin embargo los teólogos muy astutamente utilizaron las promesas proféticas con fines imperialistas. Los teólogos según Spinoza –explica Villacañas- ante las experiencias psíquicas de la contingencia (miedo, esperanza, confianza, odio, afecto), con el fin de conseguir refuerzos psíquicos, dotaron a las profecías de una visión desde la óptica del pueblo elegido y la protección especial de la providencia, que a través de los milagros altera la naturaleza a favor de los elegidos. Esta forma de razón imperial providencialista tiene que ver con un estado de excepción en el que la divinidad delega su omnipotencia a otro soberano imperial. Señala Villacañas que este hecho lo podemos constatar en el TTP cuando Spinoza cita a Alejandro, el cual sólo tuvo necesidad de teólogos y milagros cuando sintió miedo.

Calvino identifica la razón imperialista con una tradición teológica que arrancando de la ley el espíritu que la fundó y que la vivifica, lograba someterla a sus fines. En cambio Spinoza va más allá- pues según señala Villacañas- identifica la razón imperialista con el surgimiento de la teología, la cual redujo el mensaje profético a un mensaje puramente racional. La teología – procede Villacañas explicando el TTP- convirtió el mensaje profético (que originalmente procede de la imaginación) en cuestiones especulativas sobre la divinidad y su gobierno en el mundo, arrancando de dicho mensaje profético todas las imágenes que se relacionaban directamente con el sentido moral de la comunidad política. Cada comunidad política tiene sus propias profecías y sus propias imágenes que difieren entre sí –explica Spinoza- más todas comparten

una misma verdad. La sabiduría de Cristo según Spinoza –explica nuestro estudioso- dio a conocer al mundo la universalidad de la ley que se esconde detrás de las más variadas formas proféticas. Por eso Spinoza cita a Pablo, pues éste anuncia que desde Cristo se podía ser griego con los griegos y judío con los judíos. Si aceptamos la lectura de Villacañas, debemos ver en Spinoza no sólo a un defensor de la unión de naciones, en orden a que las comunidades políticas pueden asociarse entre sí, pues comparten una misma verdad, sino también a un defensor de la necesaria independencia de las diversas potencias, pues los ciudadanos necesitan pertenecer a una comunidad por experiencia, aunque puedan pertenecer a todas por razón. La ley universal sólo encuentra su fórmula estatal a través de un imaginario colectivo o lo que es lo mismo en su pertenencia a una específica comunidad. La identidad, la pertenencia a una comunidad determinada- señala nuestro estudioso- es para el holandés una forma de vida propia de la imaginación. Toda esta reflexión nos hace situarnos en la absoluta radicalidad del pensamiento de Spinoza y nos obliga a acercarnos a la experiencia existencial extrema que significa el marranismo. Cuando un individuo vive en una comunidad y no puede entrar a formar parte de su imaginario colectivo, entonces no pertenece a esa comunidad aunque viva en ella. La superación del marranismo sólo es posible desde una racionalización del imaginario colectivo mediante el cual éste se desnuda, quedando sólo las verdades universales que hay en él. Esto es algo que comprendió Calvino y por eso acabó con las diferencias identitarias ligadas a la familia y al pueblo y fundó un nuevo pueblo de hombres que habían roto con los lazos familiares y estaban dispuestos a asociarse con otros individuos con los cuales no compartían nada más que el mismo fin. El problema del reformador es que no se dio cuenta de que cuando se priva a la ley universal de una concreción ligada a la imaginación, esta encuentra nuevas formas de concretizarse fuera de la imaginación y dentro de ciencia o el cálculo cuantitativo. De alguna manera la ley calvinista encontrará su legitimización en el campo social a través de la

producción y del enriquecimiento, dando lugar a un capitalismo desmesurado, que necesita autoafirmarse así mismo, a cada instante, presentando continuamente síntomas de crecimiento. Este fenómeno se podría explicar como el resultado de una ley, la calvinista, que según expusimos en el capítulo sobre Calvino, se reconoce principalmente por ser superada en el mismo instante en el que ha sido coronada. Cuando esta fórmula se universaliza, el destino final inevitable es la degeneración en manos de un imperio económico que ya no reconoce la idea que lo engendró. El resultado de desvincular la ley universal y racional de la imaginación concreta del Estado, y vincularla a la ciencia, resulta ser, sorprendentemente, la anulación del sentido ético del mundo. Spinoza se dio cuenta de que la ley universal necesitaba concretarse en formas de la imaginación, porque sólo dichas formas se relacionaban directamente con el fenómeno moral. El Estado para el holandés se configura –como muy bien explica Villacañas en el artículo mencionado- desde la imaginación y la presión de aquello que la imaginación llama fortuna y que genera un determinado tipo de miedo y expectativa. La formación de un cuerpo político es un milagro que produce la adoración de Dios bajo la forma de un modo de ser no común – explica Villacañas comentando el TTP. Y es que para el holandés no hay Estado desde la razón, sino desde la no-razón. Esto es así porque el Estado se configura como respuesta a dos pasiones propias de la contingencia: el miedo y la expectativa, y ambas son producidas por la imaginación.

Calvino intentado destruir los fundamentos del imperio arremetió contra la tradición teológica y vinculó la profecía con un fenómeno acaecido fuera del tiempo histórico, la caritas, sin darse cuenta de que la fuerza del imperio no residía en la tradición, sino en la forma en que ésta anulaba el profetismo. Spinoza si se dio cuenta de esto y por ello reactivó la fuerza profética pero no la desvinculó de la tradición, sino que supo ver en esta tradición las imágenes que aún subsistían aunque fuera de forma

subconsciente en la sociedad de mediados del S.XVII y que los teólogos no habían podido reducir. Imágenes que podían servir no sólo para reactivar la profecía sino también para recrear un nuevo espacio político que hiciera callar a los teólogos. El mayor logro de los teólogos fue oscurecer las imágenes proféticas y recubrirlas de la racionalidad propia del imperio. Una de las mayores proezas de Spinoza consistió en limpiar dichas imágenes del polvo teológico y hacer que volvieran a brillar.

4. La revelación de Moisés y sus imágenes antes de ser manipuladas por la teología.

Maimónides escribió en su *“Guía de perplejos”* que los hombres de Estado o políticos poseían una excelente imaginación, hasta el punto que ella había terminado por mermar la poca razón que en ellos se podía encontrar. Moisés fue el primer hombre de Estado – a los ojos de Maimónides- cuya excelente imaginación no había podido oscurecer su gran capacidad intelectual. Viendo Dios oportuno revelar a Moisés las leyes eternas, introdujo en el caótico mundo humano regido por la imaginación, el fenómeno de la profecía. La profecía surgía –al parecer de Maimónides- como la manifestación más desbordada de la imaginación al servicio de la razón universal. Con la primera profecía, la de Moisés, sucedió en el mundo algo tan improbable como el milagro moral. Era materialmente imposible que el fenómeno moral se diera en un mundo en el que sólo tenían acceso a las verdades los sabios, que carecían de toda imaginación y por tanto de toda capacidad para transmitir esas verdades al vulgo. Y en el que sólo podían gobernar los adivinos y hombres de estado, esencialmente incultos, pues sólo ellos poseían la imaginación necesaria para la política. Que en un mundo así se diera una moral social era algo así como esperar un milagro. Moisés consiguió que los israelitas obrasen bien, no por la obediencia que levantaba en el ánimo de los hombres un tipo de imágenes que

provocaban más o menos temor, como solían acostumbrar los hombres de estado, sino por amor al bien. Moisés consiguió hallar la imagen propia del bien y exponerla delante del pueblo para que obedeciera al bien mismo y no a figura humana ninguna. Moisés – es para Maimónides- como un gran maestro que supo hacer de su pueblo no sólo un estado pacífico sino también sabio. De alguna manera podríamos afirmar que Moisés reconcilió dos fenómenos hasta el momento irreconciliables: el propio de la razón y el propio de la imaginación, el movimiento de los sabios y el del vulgo. Y lo hizo sometiendo la razón a las formas de la imaginación, o lo que es lo mismo modelando las formas de la imaginación según una determinada razón. IbnArabi en cambio, universaliza la capacidad de someter la imaginación a la razón, todos de alguna manera podemos ser Moisés, si queremos. Todo hombre tiene en su interior escritas las tablas de la ley, depende de su voluntad el dejar que sean estas tablas las que inspiren los objetos de la imaginación o por el contrario que multitud de imágenes irreales se poseen sobre tales escrituras oscureciéndolas y ocultándolas. E aquí una de las reservas del pensamiento spinoziano respecto a Maimónides o a IbnArabi. La imaginación profética –según el holandés- no comienza con Moisés, como afirma Maimónides, sino mucho antes, ya en medio del pueblo israelí existían esas imágenes por las cuales el *conatus* de todo hombre alcanzaba su expresión pública y bajo las cuales latían las tablas de la ley escritas en el interior de cada hombre. Y cuando digo que para el holandés en dichas imágenes latían las tablas ocultas no me refiero a que éstas fueran las que inspiraran la imaginación profética como afirma IbnArabi. Muy al contrario la imaginación profética –según el holandés- no nace del interior de cada hombre, de cada individuo aislado, sino que surge en medio de una sociedad, y no puede darse al margen de ésta. Pensamiento que diferencia al TTP de los textos reformados como el de Calvino. El espíritu profético vino precisamente – según el holandés- a romper con esas imágenes que habían construido los hombres de Estado para someter al pueblo y controlarlo. Las imágenes del

profetismo son las imágenes del pueblo. Moisés lo único que hizo es construir las imágenes que estando en el imaginario colectivo sin embargo nunca habían adquirido figura física alguna, pues el poder faraónico, al ejercer una violencia sobre las conciencias del pueblo, las había relegado al subconsciente. El imperio no ejerce sólo una violencia sobre los cuerpos físicos sino también sobre la imaginación, y por eso no pudo surgir ningún profeta hasta que Moisés los liberó de la esclavitud. Sólo alguien que pudiera imaginar al margen del poder faraónico podía liberarlos y ese alguien era Moisés, el único que, por capricho de la fortuna, no había sido subyugado. Como en los escritos de Calvino el poder faraónico se convierte en manos del holandés en una metáfora del imperio cristiano. El imaginario barroco del S. XVI juega a crear figuras artificiosas cuya única función es imprimir en el ánimo del súbdito una certeza, la teatralidad de todo lo que le rodea. En un mundo falso y engañoso, la lucha contra el poder terreno se convierte en una tarea tan superflua como inútil. Los súbditos, confusos y aturridos, permanecían sumisos y obedientes a un poder que parecía inalcanzable. Lo mismo que la imaginería faraónica llena de jeroglíficos y acertijos conseguía suscitar en el ánimo de sus súbditos una real adoración hacia el misterio faraónico. Lo mismo que Moisés liberó a su pueblo destruyendo las imágenes faraónicas e impidiendo que se volvieran a construir en Israel, los reformados prohíben la imprimación u adoración de imagen alguna relacionada con la divinidad. Spinoza no se detiene en reflexionar sobre la prohibición protestante de la adoración de las imágenes, pero si en indagar cuales fueran esas imágenes que en el primer Israel expresaron que el pueblo ya no pertenecía a ningún poder terreno sino tan sólo a Dios. Spinoza, mediante el TTP, a nuestro parecer muestra el camino hacia un nuevo imaginario que permita la emergencia de un nuevo poder que rompa las bases imperialistas. Un poder democrático sólo puede nacer en una sociedad con un determinado imaginario colectivo. Spinoza busca en las Sagradas Escrituras ese primer momento en el que el pueblo, una vez liberado de la esclavitud, decide sobre su destino. Este

primer momento, fue el único momento democrático que vivió el pueblo de Israel, y al parecer del holandés, merece la pena indagar que imágenes acompañaron a ese momento excepcional.

“La imaginación presenta en la filosofía spinoziana – escribe Martínez- por un lado, el conocimiento imaginativo, en tanto que se opone al conocimiento basado en el entendimiento, es criticado por parcial, pasivo, engañoso; pero, por otro lado, la imaginación, ligada al *conatus* y al deseo, es un elemento esencial en el proceso de liberación que puede conducir al individuo a la salvación, la libertad y la beatitud.”⁶⁰²

El imaginario –explica Martínez- tiene por función esencial organizar la colectividad y llevar a cabo esta tarea a través de lo religioso, lo moral y lo político. Las tres figuras del imaginario –explica Martínez- lo religioso, lo moral y lo político no se dan para Spinoza a nivel del conocimiento adecuado sino al nivel de comprensión de aquellos que lo generan (los sacerdotes, los tiranos) y a nivel de aquellos que lo reciben (los individuos en tanto que súbditos ignorantes y temerosos).⁶⁰³ Al parecer hay dos formas de leer el TTP, una en la línea de Maimónides, afirmando que Moisés fue para el holandés el que realizó la tarea ardua de imprimir unas determinadas imágenes en el ánimo del pueblo, imágenes que les condujeron a la obediencia libre de la Ley. Moisés sería el maestro de Israel. La segunda sería aquella que separa a Spinoza de tal tradición y lo acerca a la interpretación calvinista, afirmando que para el holandés dichas imágenes ya se hallaban en el ánimo del pueblo, no de forma tangible pero sí en su subconsciente, y Moisés lo único que hizo fue darles una imagen material para que pudieran ser adoradas. En esta tesis como hemos visto a lo largo de toda la argumentación nos inclinamos claramente por la segunda opción.

⁶⁰² Francisco José MARTÍNEZ, *Autoconstitución y libertad, ontología política en Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 201.

⁶⁰³ MARTINEZ, *Autoconstitución y libertad*, p.205.

¿Pero cuáles fueron las imágenes que imprimió Moisés y que acompañaron a ese primer momento democrático israelí?

Moisés frente a los jeroglíficos egipcios propuso el Arca de la Alianza. Pero ¿qué era el Arca de la Alianza sino un contrato social por el cual el pueblo prometía obedecer sólo las leyes de Dios? El contrato social que cada individuo contrajo con su semejante sólo podía expresarse a través de la letra universal y encerrarse en un arca que representaba el recuerdo del pueblo. Por tanto tenemos dos imágenes políticas: el libro (que representa el contrato social), el arca (que representa la memoria del pueblo). Estas dos imágenes van a dar lugar a dos realidades políticas: el derecho (vinculado al libro) la justicia (vinculada al arca de la alianza) y a dos poderes distintos: el sacerdotal (guarda el libro) y el de los jueces (defiende la memoria y la protege). El libro es la imagen de lo moral, el arca de lo religioso y el que levanta el arca a los ojos de todos (Moisés) es el símbolo de lo político. El arca como veníamos diciendo representa la memoria histórica, y para Spinoza la memoria histórica tiene que ver con lo religioso. El holandés reduce lo religioso a una experiencia de fraternidad, una experiencia histórica que se sitúa en un momento concreto y en un espacio concreto. He aquí otra diferencia de Spinoza respecto a Calvino. El reformador reviste el libro de la *caritas* mientras que el holandés lo reviste de la memoria colectiva. El arca de la alianza con el libro en su interior representa la absoluta despersonalización de Dios. Dios no se halla en ningún sitio y en cambio puede encontrarse tanto en la ley que acepta una comunidad voluntariamente como en la historia de dicha comunidad. Spinoza llama auxilio interno de Dios a la ley y auxilio externo de Dios a los avatares de la fortuna. La respuesta del hombre frente a la fortuna es la imaginación. El hombre para enfrentarse a los avatares propios de la fortuna crea objetos de terror y de deseo. Todos los hombres temen y desean determinados efectos aunque por ignorancia o falta de entendimiento desconozcan su causa. El terreno del deseo y del terror es el terreno de lo

político. Por eso al gobierno humano se le llama divino gobierno porque Dios lo dirige a través de la fortuna y de la ley que se conforma como respuesta a dicha fortuna.⁶⁰⁴Lo que la comunidad desea y de lo que la comunidad huye se materializa en la imaginación colectiva. La imaginación colectiva responde a una determinada memoria. La memoria recoge que actos son deseables y cuales despreciables para la supervivencia de la comunidad. La imaginación dota a la memoria de un rostro específico. Como nos recuerda Bertrand, Spinoza se sitúa a la vez frente al racionalismo y al empirismo, ya que mientras que el primero denuncia el conocimiento imaginativo como conocimiento falso, Spinoza le reconoce una potencia cognoscitiva por parcial que la misma pueda ser, y, contra el empirismo Spinoza recalca la heterogeneidad entre los dos órdenes del conocimiento.⁶⁰⁵Existe una “lógica de lo imaginario” que busca establecer las

⁶⁰⁴ Deleuze en su trabajo “En medio de Spinoza” escribe acerca de la idea (cuando hablo de idea también hablo de imagen, ya que no hay idea sin imagen) que gesta la propia fortuna en el ser humano produciendo una serie de acciones. Así escribe Deleuze que para Spinoza habría tres tipos de ideas, y entre ellas estaría las llamadas ideas-afección que son representaciones de efectos sin sus causas, y estas ideas inadecuadas son deducidas del azar de los encuentros entre cuerpos (occurus) y que producen un incremento o una disminución de la potencia de actuar y un afecto de alegría o de tristeza en función de la composición o descomposición de la relación característica de un cuerpo por el buen o mal encuentro con otro: es el territorio de la pasión. Y el territorio de la pasión no es otro que el de la política. Gilles DELEUZE, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus editorial, 2003, p. 78-99.

⁶⁰⁵ Strauss, sin embargo no ve en Spinoza ese pensador que rompe con la dicotomía entre razón e imaginación platónica, elevando la imaginación al grado de conocimiento útil, tal y como han defendido otros autores, sino que muy al contrario, al parecer de Strauss, un abismo separa la ratio y la imaginatio de Spinoza, y fundamenta al mismo tiempo la postulación de dos vías, dos formas de perseverar en su ser: la del sabio y la de la multitud (p.35). Además niega la posibilidad de cooperación de la inteligencia y la imaginación, cuanto más fuerte es el poder del entendimiento, menor es el poder de la imaginación (p.172). De esta manera cualquier elemento racional es negado en la esfera política, la esfera pasional por excelencia. Leo STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, University of Chicago Press, 1997, p.35, 172.

Agustín Volco en su trabajo, *¿Abismo o armonía entre la razón y la imaginación?*, realiza una crítica a la visión nefasta que nos aporta Strauss sobre la imaginación (p.94-97). Volco defiende que Spinoza comprende la esfera de la política como la esfera de la imaginación, pues la imaginación media las relaciones humanas y permite la convivencia en comunidad. Dice así: “La imaginación, no se configura para Spinoza como un sistema perceptivo mediante el cual el hombre simplemente registra aquello que sucede a su alrededor, sino como modo específico de relación entre individuos, es decir, un modo de afectarse y ser afectados de los individuos, y de representarse esa interacción. El problema del conocimiento está por lo tanto estructuralmente ligado, para Spinoza, a la experiencia afectiva del hombre. La razón, de esta manera, lejos de fundarse en la abstracción cartesiana de la experiencia sensible, se enraiza profundamente en

leyes naturales por medio de las cuales el espíritu humano produce lo imaginario a partir de las afecciones que los cuerpos exteriores producen en el cuerpo.⁶⁰⁶ Dicho conocimiento imaginativo desconoce la concatenación de causas y efectos según el cual los acontecimientos psíquicos se producen. La imaginación permite universalizar las experiencias que no siempre pueden ser racionalizadas o al menos no por todos. Toda política –según Spinoza- implica una determinada imagería del poder y ésta constituye el lenguaje más común que existe entre los conciudadanos. La imaginación puede ser un instrumento de dominación del hombre a través de ilusiones religiosas o el absolutismo político o también puede ayudar a activar el proceso social de liberación.

Lo político, entendido como el fenómeno que constituye los lazos sociales entre los individuos, puede manifestarse como el resultado de una construcción imaginativa o como una construcción social edificada sobre una experiencia de acierto-error. Negri entiende el *Tratado teológico político* como una reflexión acerca de lo político, donde la imaginación es la metafísica de lo político.⁶⁰⁷ La presente tesis no estaría de acuerdo con esta idea, ya que

ella. Esta ligazón, en la teoría spinoziana el conocimiento, es intrascendible: imaginación y razón permanecen siempre inextricablemente relacionadas.” Agustín VOLCO, Guillermo SIBILIA, *¿Abismo o armonía entre la imaginación y la razón? Una aproximación crítica a la Religionskritik Spinozas de Leo Strauss*, Foro Interno Universidad Complutense de Madrid, vol 9, 2009 (p.87-110), p.100

⁶⁰⁶Stefano Visentín en uno de sus artículos defenderá la idea de que es la imaginación en los textos de Spinoza (sobre todo TTP y Ética) la que de alguna manera media las relaciones entre los distintos modos: “El proceso imaginativo expresa un mecanismo articulado de interacciones entre los modos que constituyen al individuo y al mundo, compuesto de innumerables otros individuos, cada uno de los cuales, a su vez, es fruto de un idéntico proceso.” Stefano VISENTIN, *La libertà necessaria*, ETS, Pisa, Alicante, 2001, p.97

Deleuze también comulgará con la misma idea: “Las expresiones comunes (la razón) que hallan en la imaginación las condiciones de su producción no permanecen en una perfección externa de las conveniencias observadas fortuitamente sino que encuentran en la similitud de la composición una razón interna y necesaria de la conveniencia de los cuerpos” Gilles DELEUZE, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1999, p.299

⁶⁰⁷“Lo político es la metafísica de la imaginación, es la metafísica de la constitución humana de lo real, del mundo. La verdad vive en el mundo de la imaginación, es posible tener ideas adecuadas que, lejos de agotar la realidad, sean, por el contrario abiertas y constitutivas de realidad, verdaderas intensamente, el conocimiento es constitutivo, el ser no sólo se halla (no es sólo haber), es también actividad, potencia; no sólo existe en la naturaleza, hay una segunda

encontramos en el TTP numerosas declaraciones que nos permiten comprender la imaginación como el resultado de una experiencia colectiva. Las imágenes se producen socialmente cuando existe una comunidad que es arrollada del mismo modo y en el preciso instante por los avatares históricos. Podríamos afirmar que la experiencia es la verdadera metafísica de lo político. La imaginación no es por inspiración astral como declara Maimónides o Pomponazzi, sino que dicha imaginación es el resultado de una determinada experiencia psico-social. Las experiencias psico-sociales encuentran su expresión o concreción social en imágenes, y dichas imágenes permiten armar al ser humano contra los caprichos de la fortuna. La verdad –afirma Spinoza, distanciándose de IbnArabi- vive en el mundo de la imaginación aun cuando no haya sido racionalizada.

El conjunto de ritos, ceremonias e historias sagradas son imágenes de experiencias históricas solidificadas. Los gestos (ritos), escenificaciones (ceremonias) y palabras escritas (revelación) no son más que las imágenes del poder. El poder se perpetúa en el tiempo porque reproduce el momento de su conquista una y otra vez a través de imágenes. Primero sucede la experiencia del poder, después la imagen de dicho poder, luego la historia política del poder. Israel experimentó la libertad y con ella un temor, volver a caer bajo el yugo imperial, y un deseo, obedecer sólo la ley de Dios ante la cual todos quedaban iguales. La experiencia produjo dos imágenes: una respecto al deseo, las tablas de la ley (imagen que representa la idea del contrato social) otra respecto al temor, la prohibición de hacer imagen de la divinidad. La ausencia de representación terrena del poder divino se convertía en una nueva imagen, la tienda sobria frente al palacio real. Debajo de la austeridad de las telas de la

naturaleza, naturaleza de la causa próxima, ser construido: estas afirmaciones que los intérpretes difícilmente consiguen encuadrar en la imagen estática del spinozismo, en la figura inmóvil de la analogía cósmica, se colocan en su lugar adecuadamente dentro de esta nueva apertura de su filosofía. La actividad imaginativa alcanza su estatus ontológico. No ciertamente para convalidar la verdad de la profecía, sino para consolidar la del mundo y la positividad, la productividad y la sociabilidad humana". Antonio NEGRI, *La Anomalía Salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Antrhopos, Barcelona, 1993, p.174-175.

tienda escondían el Arca de la Alianza, y estas telas simbolizaban que Dios no habitaba en ningún lugar sino en todos a la misma vez, que Dios no era un rostro sino un acontecimiento, un continuo estar de paso. Las ceremonias constituían –según el holandés- una de las imágenes del poder más fuertes. Su objetivo era principalmente conducir a los ciudadanos hacia la obediencia:

“La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro”.⁶⁰⁸

La ley escrita sobre una piedra, aunque constituía una imagen fuerte, sin embargo no tenía el poder de conducir a los ciudadanos a la obediencia sino se apoyaba en la experiencia (recogida en la memoria), por eso Spinoza escribe que si se ha de persuadir a un pueblo de que obre por amor a la ley, ha de presentarle dicha ley aprobada por la experiencia:

“Si alguien quiere persuadir o disuadir a los hombres de algo que no es evidente por sí mismo, sólo conseguirá que lo acepten, si lo deduce de algo que ellos conceden y los convence por la experiencia o por la razón, es decir, o con cosas que ellos han comprobado por los sentidos que suceden realmente o con axiomas intelectuales evidentes por sí mismo”.⁶⁰⁹

Sin embargo,

“Los hombres prefieren informarse por la experiencia, más bien que deducir todas sus perfecciones de unos pocos axiomas y encadenar unos con otros”.⁶¹⁰

“Si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrinas por la sola experiencia y a adaptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar la capacidad de la plebe, que constituye la mayor parte del género humano”.⁶¹¹

⁶⁰⁸ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.164.

⁶⁰⁹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.164.

⁶¹⁰ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.164.

⁶¹¹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.164.

“Dado, pues, que toda la Escritura fue revelada para utilidad de toda la nación, primero, y de todo el género humano, finalmente, fue necesario que las cosas en ella contenidas estuvieran muy bien adaptadas a la capacidad del pueblo y se confirmaran por la simple experiencia”.⁶¹²

De todos estos textos se deduce que Spinoza está convencido de la necesidad de una imagería histórica del poder, que simbolice los acontecimientos que constituyeron la comunidad política, petrificándolos. El tiempo de gestación de un Estado no puede ser producido artificialmente tras un examen racional, sólo surge tras un *kairos*, y, por tanto, depende de la fortuna. Spinoza fija el imaginario del estado democrático en este asirse al momento concreto de la diosa fortuna. Spinoza, expresa, de forma indirecta y sutil, llevando a memoria el *kairos* judío, el imperativo democrático de convertir la excepcionalidad en cotidianidad. La conversión de la excepcionalidad del pacto en una cotidianidad donde se actualice continuamente el bien común, necesita de una imagería histórica que lleve a la presencia aquello que un día excepcionalmente unió a los muchos. El libro de la vida contenido en el arca de la alianza materializaría los distintos momentos históricos que dieron lugar a la formación del pueblo israelita. Siendo el más importante de todos el acontecimiento por el cual todos convinieron en el contrato social. Sin embargo, junto a este gran *kairós* se sitúan tres momentos muy importantes que no sólo son contados de forma histórica en el libro de la vida, sino que son guardados por la memoria colectiva a través de tres ritos principales. El rito de la Pascua, que reproduce la experiencia vivida por los israelitas en el desierto, donde experimentaron la absoluta contingencia, donde se hizo patente la excepcionalidad de la justicia. La reproducción ritual de la Pascua no sólo sirve para recordar este acontecimiento importante en la formación del estado, sino que también sirve para imprimir en el ánimo de los judíos el espanto de la opresión faraónica, afin de que eviten que renazca en su interior las fuerzas

⁶¹²SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.164.

tiránicas, vigilando tanto las propias tendencias como las del otro. La capacidad de autocrítica y reconversión, por parte de los ciudadanos, va a ser determinante en la configuración de un medio social apropiado para la democracia. Otro rito, sería el Paseo del Arca de la Alianza, que representa el momento excepcional en el que una multitud dispersa de distinto origen o procedencia, lengua y nación se convierten en un solo pueblo, a través de un contrato social por el que todos convienen en la necesaria observancia de una misma ley. El tercer rito más importante, sería la Fiesta de las Tiendas, representa los acontecimientos históricos que enseñaron al pueblo a fiarse de la Ley. Los israelitas aprendieron que es mejor confiar en la justicia del estado que tomarse la justicia por su mano, afín de evitar la disensión y división del Estado.

Spinoza propone un cambio de representación que varía entre las descomunales estatuas de los reyes y los santos hasta las expresiones más sublimes que versan sobre las hazañas del pueblo. Unas imágenes que irían acompañas de formas rituales que expresarían el papel activo de la comunidad en medio de la historia del estado. Se trataría de cambiar la solemne misa en latín de espaldas al pueblo por una asamblea que comparte el pan y celebra su fraternidad. La evolución de las imágenes democráticas ha alcanzado niveles insospechables para Spinoza, pues ya no es la comunidad reunida y la comensalía la máxima expresión de la democracia, sino representaciones mucho más narcisistas donde cada ciudadano parece tener bajo su poder la llave del mundo. Representaciones que, como dice Debord, asume la forma mediática de la imagen. Ahora los medios multiplican y diseminan la función de la gloria como centro del sistema político. Así escribe Agamben en *El reino y la Gloria* comentando a Debord:

“Todo lo que durante un tiempo se mantuvo confinado a la esfera de la liturgia y los ceremoniales se concentra ahora en los

media; a través de ellos, se difunde y penetra en cada instante y cada ámbito, tanto público como privado, de la sociedad.”⁶¹³

El grito social del pueblo judío, por el cual juraban obedecer sólo a Dios, mientras contemplaban a un Moisés canoso sosteniendo con solemnidad las tablas de la Ley, en medio del espectáculo estruendoso bajo el Sinaí, adquiere nuevas formas. Este grito de aclamación de un pueblo reunido y congregado se convierte hoy en día en un grito diseminado que sale de los distintos hogares y pasa por los *media*, donde se recoge las distintas voluntades y se expresan tan fragmentadas como son recibidas. Spinoza, cuando pensó en la democracia, no pensó sin duda en una multitud formada por individuos anónimos y ocultos tras los muros de su casa. Más bien estaba pensando en un pueblo capaz de salir a los caminos, con los pies polvorientos, y cuya voz se hace oír en la esfera pública de las plazas físicas.⁶¹⁴ Sin duda pensaba en las grandes plazas adornadas de imágenes figurando ese grito del pueblo, o rodeadas de estatuas representando hombres comunes sosteniendo la ley con solemnidad y cuidándola con devoción. Este sueño democrático de Spinoza implicaba el

⁶¹³Giorgio AGAMBEN, *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Valencia, Pre-Textos, p.276.

⁶¹⁴ En esta tesis sostenemos que el pueblo como multitud para Spinoza es de vital importancia, y juega un papel mucho más importante que las instituciones. Las instituciones sino descansan sobre un pueblo que tiene y conserva su propia memoria histórica, un pueblo que sabe comprenderse así mismo y proyectar un futuro o una expectativa bien fundada, no sirven de nada. En este sentido no estaríamos de acuerdo con las tesis sostenidas por Francisco J. Martínez en su libro *Spinoza en su siglo* en el que defiende que Spinoza fía la estabilidad de la república democrática más a las instituciones que a la virtud cívica, pues ésta sólo podrá desarrollarse en el horizonte de posibilidad creado por ellas. Francisco J. MARTÍNEZ, *Spinoza en su siglo*, Madrid Biblioteca Nueva, 2012, p.5-8.

Lejos de lo que defiende Martínez, en esta tesis sostenemos que las instituciones de un Estado, para Spinoza, son el resultado de la sabiduría de un pueblo, y no son anteriores al pueblo. Si en Maquiavelo, las instituciones ordenan los humores del pueblo para que éstos devengan en el bien general, y las instituciones son anteriores al pueblo, lo moldean y hacen que éste sea lo que es. En Spinoza esto no ocurre así, sino que el pueblo enfrentándose como colectividad ante los avatares históricos crea una identidad comunitaria y aprende una forma de vivir en comunidad exitosa para la supervivencia (adquiere virtud cívica), y a partir de ahí crea unas instituciones propias que guardan la ley y el derecho. Las instituciones del Estado de Spinoza son el reflejo de la forma de ser de un pueblo, nos hablan de su historia y de sus deseos, por lo que podemos afirmar que para el holandés, las instituciones de un pueblo no son extrapolables a otro, ni pueden suscitarse en un pueblo que no las haya dado a luz desde su más absoluta libertad.

kairó excepcional del contrato social, una memoria histórica propia y específica de la comunidad política libre y una imaginación capaz de crear formas o imágenes que petrifican momentos históricos y no eternidades, comunidades y no personas.

El presente capítulo comenzaba con una pregunta: *¿cuáles son las imágenes políticas que antes de que fueran corrompidas por la teología Moisés trasmitió?*⁶¹⁵ Estas imágenes son las propias de lo religioso. La religión –según el holandés– no es lo mismo que la teología. La religión es una práctica de vida, un determinado modo de relacionarse el hombre con sus hermanos y con todo lo que le rodea. La religión estatal implica una práctica de vida estatal que determina la forma en cómo los ciudadanos se relacionan con sus semejantes y la forma en como el estado se relaciona con otros estados. La religión tiene que ver con la experiencia y con la vivencia de una comunidad humana, y por lo tanto es anterior a todo poder y en cuanto es más antigua que todo poder, está por encima del poder. La religión funda todo poder pero no se identifica con el poder, rompiendo con él en todo momento. La experiencia es lo que conforma lo religioso, esa sensibilidad especial de concebir las relaciones con el otro y con el mundo. La dimensión religiosa del mundo conduce a éste mundo a la creación

⁶¹⁵ Mercedes Allende Salaza Olaso escribe en *Spinoza: Filosofía, Pasiones y Política*, sobre la oposición de Spinoza respecto los teólogos, oposición que queda manifiestamente clara en el TTP, pues según nuestra estudiosa, el holandés expresa con radicalidad que aunque toda sociedad necesita de imágenes y representaciones propias para obedecer, ningún partido puede eliminar la práctica del pensamiento, presentando esas imágenes como únicas y verdaderas, y esto es lo que hacen los teólogos. Veamos como lo expresa: “El objetivo del Tratado Teológico político es también rigurosamente filosófico: este libro está escrito contra los teólogos, contra los que pretenden unir la fe con la razón, la imagen de Dios con su idea. Ellos son, le escribe Spinoza a un amigo suyo, los responsables del mayor engaño que impide a los hombres conocer: «Compongo ahora un tratado sobre el modo en que interpreto la escritura y mis motivos son los siguientes: Los prejuicios de los teólogos: pues sé que son un gran obstáculo para que los hombres puedan dedicar su vida a la filosofía; por consiguiente me ocupo activamente de descubrirlos y de eliminarlos de las mentes de los que piensan» Mercedes ALLENDE SALAZAR OLASO, *Spinoza: Filosofía, Pasiones y Política*, Alianza, Madrid, 1988, p.79

del arte y de las imágenes que expresan la forma en cómo este mundo vive.⁶¹⁶La teología, en cambio, funda el poder y se identifica con el poder. La teología hace uso de la dimensión religiosa del hombre para dominar al propio hombre.⁶¹⁷La teología nace de la élite intelectual que quiere imponerse al vulgo. La religión en cambio pertenece al vulgo, es expresión del vulgo y no conoce de especulaciones pero sí de experiencias. La teología se explica a través de conceptos mientras que

⁶¹⁶ Victor Sanz en su trabajo titulado *Filosofía y religión en Spinoza* hace referencia a cómo Spinoza emplea términos como «Dios», «salvación», «religión». Muchos estudiosos han apuntado que este uso de imágenes religiosas en su discurso político obedece a una estrategia premeditada de encubrir el ateísmo en una época en la que está sancionado. Sin embargo Victor Sanz dice simpatizar más con la postura de Yovel el cual defiende que responde más bien al deseo e un marrano heterodoxo de preservar esenciales elementos religiosos dentro de la nueva filosofía de la razón, y hacer así de ella una religión de la razón. Lo que es cierto es que Spinoza no presenta animadversión a las formas religiosas que caracterizan a las distintas sociedades pero sí lo hace abiertamente contra la teología. Victor SANZ, *Filosofía y religión en Spinoza*, Estudios filosóficos, vol. 132, Facultad de Filosofía y letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p.217-255.

Moreau en su trabajo “¿Por qué fascina Spinoza a los escritores?”, considera que, precisamente, esta dicotomía que presenciamos en el TTP entre «Razón» y «Revelación», «Unidad» y «Diversidad», un cierto «Materialismo» y un cierto «Espiritualismo», una defensa de la “Libertad” y una defensa de la “Seguridad”... etc, es lo que caracteriza a un escritor tan complejo, como lo es Spinoza, que tiene fascinado a la mayoría de los escritores. Pierre.Francois, MOREAU; *¿Por qué fascina Spinoza a los escritores?*, trad. Pedro Lomba, Cuadernos del Seminario Spinoza nº 18, Ciudad Real, 2004, p. 14-16.

⁶¹⁷ Jonathan Taborda en su trabajo *Sobre la Teología de Spinoza*, aborda la cuestión de la teología en Spinoza, la cual dice no podemos comprender sino tenemos cuenta el ambiente cultural del holandés, el cual pertenecía, junto con sus parientes a esa comunidad denominada «marranos- Judíos- Portugueses», quienes por no abarzar el catolicismo romano tuvieron que emigrar a Amnsterdan a principios del S. XVII. Spinoza por tanto fue expulsado de la comunidad política católica portuguesa y después expulsado por la comunidad de marranos a la que pertenecía por sangre. Esa doble expulsión va a condicionar la forma en la que Spinoza concibe la teología. De los datos aportados por Jonathan Taborda me parece interesante recoger los siguientes:

“Spinoza expuso varias partes de su teología en los siguientes escritos: su teología especulativa publicada póstumamente en *Ética* partes I Y II (la primera mitad); su teoría histórico filosófica de la revelación divina y de los límites para la teología revelada en el *Theological-Political Treatis*, así como su teología práctica que se publicó en el TTP y en la *Ética*, partes 4 y 5. En teología natural, Spinoza en la *Ética* Parte I rompe con la ortodoxia Judeo-Cristiana por concebir a Dios, no como el creador de los seres humanos y el mundo que ellos habitan, sino como ser infinito en el que existen como modos infinitos. Jonathan TABORDA, *Sobre la Teología de Spinoza*, Academia. edu,Recurso digital, Enero de 2012, p.4

“(Spinoza) Repudiando las doctrinas trinitarias y cristológicas las cuales encontró como carentes de sentido desarrolló su concepción de Dios como un creador supernatural del universo natural, y desarrolló la teología naturalizada, en la que el universo natural, es concebido en el sentido de la ciencia natural Baconiano-Cartesiana, derivando su existencia de que no hay nada sobre y más allá de éste.” (p.3) TABORDA, *Sobre la Teología de Spinoza*, p.3.

la religión se explica a través de imágenes. Los conceptos intentan sacralizar y eternizar un dominio. La imaginación propia de la religión administra los efectos que los objetos exteriores producen en cada uno de los miembros de la comunidad, independientemente de su inteligencia. La imaginación es universal y proyecta el verdadero deseo social. La teología es fruto del ejercicio de una razón pura que se opone a la histórica. La experiencia propia de un pueblo que se expresa mediante imágenes religiosas se convierte en memoria gracias a un tipo de racionalidad que no es la especulativa sino la histórica. La teología somete este tipo de racionalidad histórica a la atemporalidad de los conceptos teológicos con el fin de desactivar la fuerza del profetismo. Spinoza en su TTP libera la revelación de la teología. Hemos visto que para Spinoza la revelación comprendía la memoria histórica que explica la formación de un estado y el acatamiento de una ley específica. Cuando se da de facto la formación de un estado por la aceptación voluntaria de la ley por parte de todos sus integrantes, se genera un tipo de memoria, que da lugar a un imaginario colectivo. Ambos, la memoria y el imaginario colectivo dan sentido a la ley y la nutren de generación en generación. Sólo sobre esta base democrática puede darse el profetismo como fenómeno político y no como instrumento de dominio. El profetismo es un mensaje que se desprende de una comunidad específica y que explica los hechos pasados y los venideros de acuerdo con la revelación de dicho estado. El profetismo está vinculado a una comunidad, siendo la expresión más libre de dicha comunidad.

5. La imaginación como productora de deseo y profecía en la política de Spinoza

El holandés en su TTP establece una relación implícita entre la experiencia histórica y el imaginario colectivo. El imaginario colectivo representa para el pueblo judío (comunidad política que utiliza como ejemplo) una especie de deseo colectivo, el deseo de la redención o regeneración política. Sólo puede darse un deseo de tal rango en un pueblo cuyo origen político es esencialmente histórico, en el sentido de poseer una memoria histórica capaz de generar expectativa, es decir, deseo de futuro. Este deseo se mueve en el terreno del imaginario colectivo, y por tanto, como deseo exhibido y público, se opone al deseo privado.

El deseo privado sería el resultado de las pulsiones humanas más naturales y corresponde al derecho más innato: perpetuar el propio ser a costa de lo que sea, sin límites. Este acto de voluntad, es decir, deseo consciente, es para Hobbes un deseo infinito, nunca hemos aumentado lo suficiente nuestro poder tal que podamos dejar de desear más poder. Las pasiones humanas se localizan con gran desconcierto, en este sentido, como la potencia caótica generadora de un cosmos que aparece como inesperado, y todavía no creado. La manifestación de estas pulsiones antes de que se transformen en acciones podemos entenderla como un deseo, que aparece como deseo privado, y en cuanto tal es temido. El terror de dicho deseo reside en que irrumpe como ruptura total con la comunidad política, y en este sentido debe permanecer en secreto y esconderse tras el velo de la soledad. Kierkegaard lo ejemplifica muy bien en su libro: *Temor y Temblor*. Abraham desea matar a su hijo, pero este deseo, de hacerse público, generaría en la esfera pública, en primer lugar, incompreensión, y en segundo lugar condenación. Abraham no puede contarle ni siquiera a su esposa cuál es la verdadera intención que esconden sus acciones, también rehúsa descubrir su deseo a su inmediata víctima.

Kierkegaard, en la obra mencionada, termina describiendo a Abraham como el paradigma del hombre que vive la soledad en su estatus más radical, y este hombre no es un héroe, pues sus acciones no redundan en beneficio de la comunidad política, y por tanto, jamás serían alabadas o exaltadas, tampoco es un hombre ético pues sus actos tampoco corresponden con las leyes éticas o cívicas de su comunidad política, es el hombre de la incompreensión, en última instancia, todo hombre. El secreto y la soledad son dos atributos que van muy ligados al hombre que desea en su fuero interno, ya que este deseo corresponde a un impulso descontrolado y totalmente individual. Si dicho deseo se hiciera público en el seno de una comunidad política generaría tal grado de inseguridad y alarma, que todos los individuos desconfiarían de sus semejantes y los lazos sociales inevitablemente acabarían por romperse.

Cuando los ciudadanos que componen una comunidad política atentán contra la ley e incurren en injusticias sociales, entonces los deseos privados quedan al descubierto. El Estado se corrompe y vuelve a activarse el “estado de guerra hobbesiano”. El imaginario colectivo pasa a formar parte de una realidad olvidada que opera en el subconsciente: un sentimiento de traición opera en interior de los ciudadanos. Una vez que el pacto original basado en la fraternidad y la unidad es roto, aparece la culpa y, por consiguiente, la necesidad de una redención.

Aquí es donde entra en juego la imaginación del profeta de Spinoza.⁶¹⁸ Aquel que es capaz de sacar a la luz lo que está latente, de apelar al

⁶¹⁸ Christofolini reflexiona sobre los aspectos positivos de la imaginación en Spinoza. Spinoza considera que la imaginación es la base de la sociabilidad humana. La imaginación juega en la política de Spinoza un papel central, ya que es imaginación activa, por ejemplo la de los profetas, es capaz de potenciar la capacidad humana colectiva. El producto de la imaginación del profeta puede activar las acciones humanas y dirigir las hacia el progreso e incluso el desarrollo de la propia racionalidad. Paolo CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS, Alicante, 2009, cap.9, *Immaginazione, gioia e socialità*, p.109-119.

Elsa Altagracia Saint-Amand en su Tesis Doctoral, dedica todo el capítulo 1 (Imaginación y construcción) a reflexionar sobre el papel central que adquiere la imaginación en

imaginario colectivo que está en el subconsciente de los miembros de la comunidad política, ahora sesgada, es el profeta. El profeta es aquel capaz de sacar a la luz el deseo colectivo oculto bajo la corrupción estatal. El deseo de recuperar la unidad perdida necesita encontrar un representante, éste es el profeta, pues sólo un peculiar carisma, puede mostrar a los ciudadanos aquello que anhelan, un futuro deseable, y mostrarlo como posible al margen de las luchas de poder. El profeta no se implica en el poder, una vez mostrado el camino del futuro deseable, desaparece del mapa político para fundirse con la comunidad política. Sólo así los miembros de la comunidad política pueden volver a ser uno, dejando a un lado las diferencias y buscando la igualdad.

Hobbes aborda esta problemática desde una perspectiva cabalmente diferente. Los deseos particulares o privados, aun no saliendo a la esfera

la Teoría Política de Spinoza así como en su ética y escribe: "Los textos (de Spinoza) justifican la labor constructiva de la imaginación en tanto que es un tipo de conocimiento que no sólo conoce, sino que, como un trabajo, se encarga de modificar la realidad que sondea, a la vez que quedan modificados los instrumentos y el observador" Elsa Altagracia SAINT-AMAND VALLEJO, *Realidad y utopía en el Pensamiento político de Baruch Spinoza*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Departemento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II, Universidad Complutense de Madrid, 2013, p.39

Tanto la idea de Cristofolini respecto a la imaginación en Spinoza como la de Saint-Amand se presentan en opuesta tensión con la que nos ofrece Luis Franco Garrido y que es extraída de la *Reforma del Entendimiento* de Baruch Spinoza. Franco Garrido reflexiona acerca de la imaginación desde el punto de vista ontológico distinguiendo la idea verdadera de la ficticia. Y he aquí, en esta distinción, donde dice que Spinoza se vuelca acerca de la bondad de la verdad considerándola más deseable que la ficción y obviando el papel creativo y constructivo que le había dado Spinoza a la imaginación en el Tratado Teológico Político. Véase Luis FRANGO GARRIDO, *Spinoza y los límites de la imaginación*, Bajo Palabra, Revista de Filosofía II Época, N°7, 2012, p.17-26

El trabajo de Cecilia Abdo Ferez *Investigación, vestigia y repetición en Spinoza*, si que estaría en sintonía con los trabajos de Cristofolini y Saint Amand, pues considera la imaginación como productora de conocimiento y de sentido, como un saber práctico útil para la política. Dice así: "La imaginación, como proceso corporal de producción de conocimiento, tiene dos fuentes: los signos (de lo visto u oído, entre ellos las palabras) y los sentidos. Es un proceso de conocimiento que se da en medio de la intercorporalidad constitutiva que plantea la filosofía spinocista: el padecer, nuestra condición primera, supone el contacto con otros cuerpos en la causalidad natural del mundo. Esa condición de intercorporalidad es constitutiva de nuestra experiencia de vida y conduce a formar un conocimiento imaginativo, un conocimiento de y en la experiencia del mundo." Cecilia ABDO FERREZ, *Investigación, vestigia y repetición en Spinoza*, Revista Connatus, Filosofía de Spinoza, Vol 4, N°8, Dezembro 2010, p.11-18.

pública, y siendo guardados con suma delicadeza bajo la llave del pecho, son igualmente peligrosos por su especial relación con la imaginación. El hombre, en un intento permanentemente de aumentar su poder, ambiciona todo lo que ve. La garantía de supervivencia termina por un acto de fe, el de creer estar en posesión del mayor número de entes reales, por lo que el “poseer” se convierte en objeto de interés de todo hombre. Lo peligroso de esta ambición no es la ambición misma, sino que preso del miedo de que “otros se lo impidan”, imagina que los “otros” desean tanto cuanto él desea. Y cuanto imagina que los otros desean, desea con más fuerza todo aquello que piensa que puede ser deseado. Los términos empleados por Hobbes: “El hombre es un lobo para el hombre”, se entienden en este sentido: el hombre, en el momento, en que imagina que el otro desea aquello que es objeto de su deseo, se constituye en enemigo vital de su semejante.

Según lo expuesto, no nos debe extrañar que Hobbes, no admita el “profetismo” como una alternativa a la corrupción política. La única alternativa posible a la «autodestrucción del ser humano» reside en sacar a la luz los verdaderos deseos. Mientras el deseo sea privado, la imaginación hará a cada cual enemigo de su semejante; por lo tanto, hay que descubrir las verdaderas intenciones. El presupuesto del que debe partir toda política que quiera ser justa e implantar un orden real debe ser algo así como esto: *“nuestros intereses chocan entre sí, por lo tanto, no es posible un pacto real, tan sólo podemos generar mecanismos ideales de unidad que no existen en la praxis, y que, por lo tanto, son generadores de grandes conflictos.”* Si partimos de ese presupuesto, el de “nuestra enemistad vital”, y actuamos consecuentemente, caeremos en la cuenta de que sólo es posible la igualdad entre los individuos frente a lo totalmente diferente, y la justicia interior de la comunidad frente a un agente totalmente exterior. El Leviatán es el único capaz de generar lazos sociales fuertes entre individuos aislados, y de velar por la justicia. Sólo el Leviatán-según Hobbes- está en

condiciones de generar un imaginario colectivo, debido a que, en el fondo, todo imaginario colectivo es un artilugio o artefacto creado artificiosamente y pretensiosamente, con la única finalidad de crear conexión donde jamás podría existir vínculo alguno.

De esta manera, para Hobbes, no existe un deseo comunitario de redención, proveniente de un imaginario colectivo basado en la experiencia, como en Spinoza, pues dicho imaginario colectivo carece de fundamento ontológico o arraigo alguno; ni tampoco existe un deseo privado como pulsión o *conatus*, derecho a perseverar en el propio ser, sino que el «deseo» propiamente dicho es un producto de la imaginación. Que la imaginación crea los «deseos», significa que no se puede distinguir entre un deseo privado o un deseo público, ya que todo deseo es esencialmente comunitario. El individuo en soledad carece de deseo.

Sin embargo, para Spinoza, el único deseo comunitario es el que nace en el seno de un universo ideal, producido no como un artefacto ni como un producto de la imaginación, sino como un conocimiento compartido, como interpretación de los acontecimientos sucedidos a dicha comunidad política. Se trata de una gnosis, pero una gnosis comunitaria. El proceso de purificación y de ascensión al grado de verdad (explicativa del universo) aparece como memoria histórica de un pueblo. El carisma se da gracias a ese universo ideal compartido, que permite, por un lado, una explicación de los sufrimientos del presente derivados de la corrupción, y al mismo tiempo, produce un futuro deseable, una esperanza de redención.

La gnosis comunitaria aparece como la generadora de unos lazos sociales no artificiales o manipulados desde un imaginario producido por el poder, sino creados de forma natural a través de la auto-comprensión del ser

social en relación consigo mismo, con el otro y con el medio social (a través del acontecimiento).

6. De la relación entre la memoria histórica y la experiencia democrática del primer Israel o el Israel de Moisés.

Podríamos diferenciar en el TTP dos tipos de razón, la razón pura y la razón histórica. La primera encuentra su génesis en la conciencia individual y se transmite a través de conceptos mediante las palabras. La segunda opera en la memoria colectiva y se transmite a través de ceremonias, ritos, imágenes e historias. El propio Hobbes introduce este tipo de racionalidad en su *Leviatán* cuando indica que “*nohay cosa que contradiga a la razón, pero sí que esté por encima de la razón*”.⁶¹⁹ Este *estar por encima* se refiere a que hay conductas que se imponen sin pasar por el filtro de la razón, por el simple hecho de ser evidencias históricas a nivel colectivo o experiencias vividas a nivel personal. Spinoza habla también de este otro tipo de racionalidad que se conforma en medio de una comunidad política sometida a los avatares de la fortuna. Maquiavelo se anticipó de alguna manera a esta concepción de la “fortuna” ya que la presentaba como una fuerza dinámica capaz de crear el cambio social. Esta fuerza constituye, de alguna manera, el *leitmotiv* del quehacer humano, y una pretensión pedagógica de educar al hombre para alcanzar la felicidad. Spinoza aborda en su TTP la fortuna tanto a nivel metafísico como a nivel político. Para

⁶¹⁹“Lo que anula la reputación de la sabiduría en el fundador de una religión, o contribuye a rechazar una religión ya formada, es la prescripción de un credo que contenga contradicciones. Pues los términos de una contradicción no pueden ser ambos verdaderos; y por lo tanto, creer en ellos es prueba de ignorancia, y esa misma ignorancia le será achacada al fundador. Y, como consecuencia, a éste no se le prestará ya crédito en ninguna otra cosa que se le ocurra presentar como resultado de una revelación sobrenatural. Pues aunque un hombre puede, ciertamente, tener revelaciones sobre naturales de muchas cosas, nunca podrá tener ninguna que vaya contra la razón natural.” Hobbes, *Leviatán*, p.109-110.

abordar el nivel metafísico, el holandés desciende a la estructura más básica: los modos. Cada modo aprenderá qué relaciones entre los distintos modos aumenta o perjudica su potencia. Aquí debemos recordar este texto de Deleuze:

“Un modo existente se define por un determinado poder de afección (III, post 1 y 2). Cuando se encuentra con otro modo, puede suceder que éste le sea «bueno», es decir, que se componga con él, o por el contrario le descomponga y le sea «malo»; en el primer caso, el modo existente pasa a una perfección más grande; en el segundo caso, a una menos grande. Según el caso, se dice que su potencia de acción o fuerza de existir aumenta o disminuye, puesto que la potencia de otro modo se añade a la suya, por el contrario se le sustrae, la inmoviliza y fija (IV, 18, ídem.)”.⁶²⁰

Los modos adquieren un conocimiento a partir de la experiencia, pues este conocimiento se forja a base de aciertos y errores. Con el tiempo, cada modo aprende qué relaciones aumentan su potencia y qué relaciones la debilitan. De esta experiencia sacará una serie de leyes por las que regirá su vida. Cuando un modo se enfrenta junto a otros modos a la fortuna, comparten la misma experiencia, conformando un tipo de memoria histórica compartida que dará lugar a una serie de decretos sociales. Los decretos sociales recogen la sabiduría popular. Israel –según Spinoza- no tenían grandes sabios pero la fortuna los bendijo con situaciones límites de las que extrajeron decretos muy valiosos por los que se rigieron. Los israelitas gozaron de la felicidad de su estado gracias al socorro externo de Dios o fortuna, pues carecían tanto de inteligencia como de fortaleza de espíritu:

“En cuanto al entendimiento, consta que tuvieron pensamientos sumamente vulgares sobre Dios y la naturaleza; en este sentido, no fueron, pues, elegidos por Dios más que los otros. Ni tampoco en cuanto a la virtud y a la vida verdadera; puesto que en esto también fueron iguales a los demás pueblos, y poquísimos fueron elegidos. Su

⁶²⁰ Gilles DELEUZE, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets Editores, Barcelona, 1984, p.68.

elección y vocación consistió, pues, exclusivamente en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades.”⁶²¹

La lectura naturalista de las Sagradas Escrituras que realiza Spinoza explicaría esta visión o interpretación sobre cómo se conforma el mundo social. Para el holandés el *bien* y el *mal* sólo tienen sentido según las categorías de *bueno* y *malo*. Dichas categorías son más adecuadas para expresar o diferenciar aquello que aumenta la propia potencia de aquello que la disminuye o desintegra. Spinoza relata de nuevo el *Génesis*: por culpa de que Adán entendió los decretos como mandatos de un Dios Soberano, desobedeció y perdió la tierra prometida, es decir, sometió la propia naturaleza a una relación exterior que destruyó su composición inicial debilitándole:

“Si Dios dijo a Adán que él no quería que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, sería contradictorio que Adán pudiera comer de dicho árbol y sería, por tanto, imposible que Adán comiera de él; puesto que aquel decreto debería llevar consigo una necesidad y una verdad eterna. [...] Dios tan sólo reveló a Adam el mal que necesariamente habría de sobrevenirle, si comía de aquel árbol [...]. Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna sino como una ley, es decir como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio [...]. Por tanto, sólo respecto a Adán y por su defecto de conocimiento, resistió aquella revelación el carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe.”⁶²²

Spinoza, en este párrafo, muestra cómo las propias escrituras nos conducen a una moral de la positividad. El holandés explica que la ley no es una prohibición ni siquiera en las Escrituras. La lectura que nos hace ver en la Escrituras a un Dios castigador es una lectura interesada y por tanto errónea. Una mala interpretación que comenzó con Moisés y ha seguido en nuestros días, pues muchos son los que se benefician del temor que infunde un Dios cabreado. Los gobiernos totalitarios –a los ojos del holandés– necesitan de un Dios totalitario y por tanto de la teología. Spinoza no comprende que Dios pudiera

⁶²¹SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.122.

⁶²² SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.139.

imponer una ley por la fuerza, pues una ley de tal categoría sería perversa, ya que todo hombre desearía transgredirla. Sin embargo, una ley acorde con la luz natural del hombre y que responde a la sabiduría adquirida por el hombre como perteneciente a una comunidad política es susceptible de ser obedecida con fervor:

“Dios prohibió a Adam comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Esto parece significar que Dios mandó a Adam que hiciera el bien y lo buscara en cuanto bien y no en cuanto es contrario al mal; es decir, que buscara el bien por amor del bien y no por temor del mal [...] este simple mandato de Dios a Adam comprende toda la ley divina natural y está totalmente acorde con el dictamen de la luz natural”.⁶²³

Deleuze sostiene que Spinoza, en el párrafo citado, esboza por primera vez su elaborada distinción entre la ética y la moral. La ética es –según el holandés– una tipología de modos inmanentes de existencia, razón por la cual desplaza a la moral, cuyos valores son trascendentales. La moral representa el juicio de Dios derrocado por la ética como juicio humano. Esta “ilusión” de valores trascendentales es un fenómeno humano muy fácil de explicar, pues tiene que ver con la ilusión de la conciencia. La conciencia se conforma por un proceso de reconocimiento de los efectos sufridos –explica Deleuze– de manera que las causas se presentan ante la conciencia como superfluas, siendo ajeno a la conciencia el reconocer la naturaleza de las cosas. Para “desmoralizar” dice Deleuze, basta con comprender:

“Si Adán no comprende la regla de la relación de su cuerpo con el fruto, escuchará en la palabra de Dios una prohibición. Más aún, la forma confusa de la ley moral ha comprendido hasta tal punto la ley de la naturaleza que el filósofo ya no debe hablar de leyes de la naturaleza, sino solamente de verdades eternas”⁶²⁴

⁶²³ *Ibíd.* 139.

⁶²⁴ DELEUZE, *Spinoza: filosofía práctica*, p.68.

En realidad, este hacer el bien por “amor al bien”, Spinoza, en su TTP, lo relaciona con el primer precepto judío: amor a Dios y amor al prójimo. Dicho precepto se resume en la esencia de Dios, siendo ésta la unidad. Si Dios es uno, nosotros somos uno, y si permanecemos en esta unidad, alcanzaremos la verdadera beatitud. La felicidad resulta ser temporal y remite a un Estado, cuyos miembros inclusive el soberano, son uno. Este mandamiento demuestra – según el holandés- hasta qué punto la Escritura de los judíos es una teoría sobre el estado. Dicha teoría de estado apunta a la posibilidad de la existencia de un estado eternamente consistente, gracias a que las relaciones sociales que lo integran son tan coercitivas que conforman una única voluntad como la del Leviatán. Para que tal unidad sea tan fuerte como la creada por el Leviatán de Hobbes y, a la misma vez, esencialmente democrática, es necesario que se genere en medio de una memoria colectiva muy precisa. Spinoza recurre, otra vez, a las Sagradas Escrituras remitiéndose de nuevo al primer Israel. Ilustra la unión democrática mediante los pasajes bíblicos, así como muestra que hay una condición indispensable para que una comunidad política se dirija hacia la verdadera democracia: los poderosos tienen que haber experimentado que son tan sólo un miembro más de la naturaleza. Moisés fue consciente de esta verdad –ya había aseverado Calvino antes que Spinoza- por eso no le dejó el poder a ninguno de sus parientes una vez muerto.

El elemento fundacional de Israel sugiere un proceso de autoconciencia: la experiencia de parte del poderoso que frente a Dios (comunidad política u estado) es débil y que sin él no puede sobrevivir. Ejemplificada en la historia de Jacob que lucha con Dios (Estado) y al final decide aliarse con él para no morir. En términos spinozianos, esta historia, muestra como el poderoso necesita pactar con los demás para sobrevivir y prolongar su existencia más allá de su carne corruptible. Más tarde Dios le cambia el nombre y le llama Israel, que significa “fuerte con Dios”. Una vez, que el poderoso ha conocido su debilidad,

se apoya en Dios (en la comunidad política o Estado) y se hace fuerte gracias a esta alianza. Se trata de un proceso de autoconciencia en que aquel que tiene el poder de establecer su “estatus quo” en medio de la sociedad, renuncia al intento de subyugación del otro, porque comprende que una comunidad política resistente requiere del establecimiento de la igualdad original. La clase dirigente de Israel necesita del periodo de desierto o depuración para renunciar a la monopolización del poder. La posibilidad de que la comunidad israelita sobreviva se juega en la capacidad de sus miembros a mantenerse unidos. El primer mandamiento social de Israel es actualizar permanentemente la memoria para que nadie olvide donde reside la fuerza del estado de Israelí, con el fin de evitar caer en las manos de la sedición o en las manos de los enemigos. El Dios de Moisés y de Israel, en realidad, dirá Spinoza, es su comunidad política.⁶²⁵

Una comunidad política democrática se constituye (a diferencia de la monárquica o la oligárquica) –expone Spinoza- gracias a la conciencia de cada uno de los miembros de que necesitan al otro para sobrevivir, y esta necesidad genera igualdad.⁶²⁶ En el instante en que esta memoria colectiva se olvida, se abre

⁶²⁵ El propio Bayle, hablando de Spinoza, se digna citar un pasaje de Benier el cual nos enseña que el spinozismo no es sino un método particular de explicar un dogma de gran circulación en la India. Así cita a Benier en *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*: “No es que no conozcáis la doctrina de muchos filósofos antiguos acerca de esta gran alma del mundo, de la cual pretenden que nuestras almas, y las de los animales, son porciones. Si penetrásemos bien en Platón y Aristóteles, tal vez, encontraríamos que han dado en este pensamiento. Es ésta la doctrina universal de los *pendetes*, gentiles de la India (...) Ahora bien, estos cabalistas, o *pendetes* hindúes de los que quiero hablar, llevan su impertinencia más lejos que todos aquellos filósofos, y pretenden que Dios, o aquel ser soberano al que llaman “Achar”, inmóvil, inmutable, no sólo ha producido o sacado a las almas de su propia sustancia, sino incluso, en general, todo lo que hay de material y de corpóreo en el universo; y que esta producción no ha sido hecha simplemente a la manera de causas eficientes, sino a la manera de una araña que produce una tela que saca de su ombligo, y que recoge cuando quiere. Por tanto, la creación, dicen estos doctores imaginarios, no es otra cosa que una extracción y extensión que Dios hace de su propia sustancia, de esa redes, en sí mismo, de suerte que el último día del mundo, que ellos llaman *Marpelé* o *Prælea*, en el que creen que todo debe ser destruido, no será otra cosa que una recogida general de todas esas redes que Dios había sacado así de sí mismo.” Pierre BAYLE, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid, 2010, p.49

⁶²⁶ En este sentido Valero escribe en *Sobre los dos conceptos de la democracia en Spinoza* que para profundizar en el origen constitucional del Estado en Spinoza debemos comprender que en última instancia se trata de hombres individuales que buscando aumentar su poder se

una brecha de corrupción política que acaba por consumir el sistema, degenerando primero en una oligarquía, y por último, en una tiranía. Con el fin de que esto no suceda Spinoza introduce otro elemento más dentro de la democracia, los profetas, que reviven la memoria colectiva y llaman al orden moral a los ciudadanos. Los profetas no obligan por coacción como el Estado, pues no tienen ningún poder, sino por la autoridad que desprenden sus propias personas y por la veracidad del mensaje que transmiten. Los profetas sólo pueden actuar en un medio social en el que exista un imaginario colectivo y una memoria colectiva que haya emanado directamente del pueblo, es decir sólo pueden surgir en medio de una comunidad libre. Una comunidad libre o democrática no puede conformarse gracias a la actuación de un sabio o un grupo de sabios sino que necesita de un pueblo que se auto-comprende así mismo en relación a la fortuna.

7. De cómo la fortuna de Israel inspiró la política democrática de Moisés.

Spinoza en su TTP señala el papel de la fortuna a la hora de determinar la vida privada y pública de los ciudadanos. Los avatares históricos modelan el carácter de los pueblos. La especial elección divina de los pueblos se manifiesta en cómo Dios comunica a través de la fortuna sus designios a los diversos pueblos, sacudiéndolos y imprimiendo en ellos un determinado ánimo. Las diversas instituciones políticas de los pueblos remiten en última instancia a esta especial elección divina. Dios manifiesta su preferencia plural eligiendo a cada

asocian entre sí y forman un poder mayor que es el Estado y que no puede entenderse sino es desde los propios humores y deseos de la colectividad. Así afirma Valero que cualquier otro régimen que no sea el democrático (monarquía, aristocracia) es débil porque se origina desde el deseo de la multitud e inmediatamente después ahoga tal deseo, mientras que en la democracia “el poder conjunto está absolutamente referido en su ejercicio a la totalidad del poder constituyente” (p.90) José Ángel VALERO, *Sobre los conceptos de la democracia en Spinoza*, Laguna, Revista de Filosofía, 35, 2014, pp.73-90.

pueblo para una específica y diferente forma de vida. Spinoza, define la elección divina de los pueblos con las siguientes letras:

“Dado, en efecto, que nadie puede hacer nada, sino en virtud de un orden predeterminado de la naturaleza, es decir, por el gobierno y decreto de Dios, se sigue que nadie elige para sí una forma de vida ni hace nada, si no es por una singular vocación de Dios, que eligió a éste y no a otros, para esta obra o esta forma de vida”.⁶²⁷

Dios o la naturaleza universal se manifiesta a través de los acontecimientos inesperados como el gran modelador de los distintos regímenes políticos. La especial elección del pueblo hebreo no consiste –a los ojos de Spinoza- en que Dios tuviera una preferencia especial por ellos, sino en que el estado del que gozaron es digno de imitar en muchos aspectos. Escribe Spinoza: “No obstante, aunque el Estado (judío) no sea imitable en todo, tuvo muchos elementos dignos de señalar que quizá fuera muy aconsejable imitar”⁶²⁸. El Estado hebreo como el resto de pueblos se debe, por un lado, al auxilio externo de Dios⁶²⁹ o poder de las causas externas (llamémosle *fortuna*) y el auxilio interno (cuanto la naturaleza humana puede aportar). Hablemos en primer lugar del auxilio externo de Dios o fortuna y cómo ésta ayudó de una forma singular al pueblo hebreo.

Spinoza indica que para conservar un gobierno sólo hay dos medios: la razón y la experiencia. Conservar un gobierno a base de buena razón implica tener un rey sabio e imponer sus decretos por la fuerza de las armas. Un gobierno democrático no puede conservarse mediante la razón, ya que carece de un gobernador sabio, pues es el pueblo inculto el que dirige la marcha estatal. Spinoza establece un paralelismo entre la formación política del primer Israel y la necesaria formación política de la democracia popular. El gobierno del pueblo

⁶²⁷SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.120.

⁶²⁸SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.385.

⁶²⁹Spinoza define el auxilio interno de la siguiente manera: “Con razón, pues, podemos llamar auxilio interno de Dios a cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de sus propio ser; y auxilio eterno de Dios, a toda utilidad sin que pueda provenirle, además, del poder de las causas eternas”. SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.120.

hebreo presentaba los mismos problemas que un gobierno popular, ambos tienen por soberanos a una multitud que si en algo se excede es en la ignorancia y en el desenfreno. Ambos se enfrentan con el problema de unificar a una multitud de distinto origen, raza y nación. Si un gobierno, que vive por y a merced de los impulsos y pasiones de un pueblo, quiere conservarse durante mucho tiempo necesita de lo inesperado, algo así como un milagro, un acontecimiento único e irrepetible.

La buena fortuna se representa con una diosa que exhibe un único mechón de pelo en medio de la inmensidad de su calva. La diosa va pasando por los distintos lugares muy deprisa sin detenerse y sólo aquel que está preparado para arrebatarse el pelo, consigue apresarla. Esta historia ilustra la compleja relación que mantiene un Estado con la fortuna. La suerte de un país se juega en dos movimientos que deben coincidir de forma totalmente precisa. Por un lado que los acontecimientos externos ocultos favorezcan al estado y, por otro lado, que los gobernantes (en el caso de la democracia los ciudadanos) sepan aprovechar la oportunidad y arrebatarse el pelo justo a tiempo, antes que se vaya y no vuelva. La fortuna es, por tanto, un momento propicio u oportuno en el que coinciden todos los elementos físicos, psíquicos, sociales, históricos, etcétera, en un instante, formando como un compuesto explosivo que es capaz de levantar pueblos hundidos en la miseria y convertirlos en grandes potencias.

La relación entre la "fortuna" y la "política" se comprende en cuanto la democracia es un fenómeno esencialmente histórico. Spinoza hace uso de este carácter histórico de la política cuando señala que hay dos medios por los que los hombres deciden vivir en sociedad, siendo el primero la razón, a través de un cálculo de intereses en relación a la propia supervivencia y calidad de vida, y la experiencia, dicha experiencia se da en un tiempo y en un espacio determinado y comprende ese tipo de sabiduría histórica que circula en medio de una comunidad y que llamamos memoria colectiva. Las sociedades se

constituyen porque tanto la razón como la experiencia muestran su necesidad. Una comunidad se constituye de una determinada manera y no de otra según su memoria:

“A cuyo fin, la *razón* y la *experiencia* no nos ha enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad”.⁶³⁰

Una sociedad puede constituirse sin poseer ningún tipo de memoria colectiva en el caso en que la agrupación de individuos se produzca alrededor de un sabio. Más en una democracia donde el gobierno no puede estar constituido por doctos se necesita algo más que ingenio para hacerla perdurar, se necesita un especial auxilio eterno de Dios, o por decirlo de alguna manera una especial actuación del fortuna y una específica recepción de dicha fortuna por parte de los miembros de la comunidad política:

“Ahora bien, para formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y una vigilancia no mediocre; y por tanto la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes; Y a la inversa, aquella que está formada por hombres torpes, depende en su mayor parte, de la fortuna y es menos estable. Y si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección ajena y no a la propia; aún más, si llega a superar grandes peligros y las cosas le resultan favorables, no podrá menos de admirar el gobierno de Dios y de adorarle (en cuanto que Dios actúa a través de causas externas ocultas, no en cuanto que actúa por la naturaleza y la mente humana) puesto que le ha sucedido algo realmente esperado, que incluso puede ser tenido por un milagro.”⁶³¹

La democracia –según Spinoza- como fenómeno social es un milagro, pues requiere de un *kairos* o un momento fundacional, el contrato social, el cual requiere una comunidad que se haya conformado y entendido así misma de una determinada manera en relación a los azotes de la fortuna. Esto significa que para que se dé el fenómeno democrático, la fortuna ha debido incidir en el

⁶³⁰SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, pp.120-121.

⁶³¹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.121.

ánimo de una multitud de incultos y violentos hombres, convirtiéndolos en hombres capaces de interpretar los signos de los tiempos, y responder a éstos signos según una determinada sabiduría popular o memoria colectiva. Los avatares de la fortuna en ocasiones unen a los hombres y los preparan para la defensa común, haciendo de enemigos vitales una comunidad muy cohesionada:

“La nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de *la fortuna*, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tanto años”⁶³²

“Los hebreos sólo superaron a las otras naciones en que dirigieron con éxito todo cuanto se refiere a la seguridad de la vida, y en que lograron vencer grandes peligros, gracias, sobre todo, al *auxilio externo de Dios*; en lo demás, fueron iguales a los otros pueblos, y Dios fue igualmente propicio”⁶³³

Spinoza, abre así en su TTP un nuevo espacio de reflexión política: la “fortuna”, como fenómeno esencialmente histórico que influye directamente en la prosperidad material y espiritual de un Estado. Esta fortuna escapa fuera de los parámetros racionales, y no tiene nada que ver con la virtud y con la felicidad individual, sino que es un fenómeno que influye única y exclusivamente en la colectividad:

“La elección de los judíos no se refería más que a la felicidad temporal del cuerpo y a la libertad o al Estado, y al modo y a los medios con que lo formaron; y por consiguiente, también a las leyes, en cuanto que eran necesarias para establecer aquel Estado particular y, finalmente, al modo en como ellas fueron reveladas; pero que, en todo lo demás, en lo que reside la verdadera felicidad del hombre, los judíos eran iguales a todos los otros pueblos”⁶³⁴

A estas alturas de la reflexión sobre el TTP vemos como el hecho mismo de la fortuna pasa a ocupar un primer plano en el pensamiento político de

⁶³²SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.122

⁶³³ Ibidem

⁶³⁴SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.123

Spinoza. Como señala el holandés: “La voz con que Dios reveló a Moisés las leyes que quería prescribir a los hebreos, fue verdadera, como consta por Éxodo 25, 22 donde dice: ‘yo estaré allí esperándote y hablaré contigo desde la parte de la cubierta que se halla entre los querubines’ ”⁶³⁵. La veracidad del gobierno de Moisés se decide en el terreno del acontecimiento: “Yo estaré allí”. La fortuna se dirige y espera al pueblo que está preparado para recibirlo, a los individuos que reconocen en la fortuna la verdadera causa de su unión.

Un Estado democrático implica que las vidas de una multitud de hombres no sólo deben coincidir espacial y temporalmente, sino que entre ellos debe darse una “comunicación excepcional”, de manera que de las múltiples impresiones e intereses, salga una sola voz. Por lo que toda constitución de un Estado depende de un *kairos* para fundarse, pero no toda organización política para conservarse necesita de la fortuna. Sólo una estructura democrática necesita gestionar y dominar a la diosa del mechón. Si bien es cierto que el Leviatán hobbesiano presupone un *kairos*, también lo es que su estructura es una vacuna contra los avatares de la fortuna, ya que impide cualquier flexibilidad en las decisiones de los miembros implicados en el pacto. El Leviatán es una estructura cerrada que pretende crear dentro de sí un Estado excepcional, donde los acontecimientos externos no tengan apenas eco en la dinámica interior del Estado. En cambio, una estructura democrática, debido a su singular apertura, está inexorablemente sujeta a los avatares históricos. En este sentido, la democracia sólo puede darse dentro de una multitud cuyos individuos se han enfrentado juntos a la fortuna y se han comprendido en relación a ella, conformando su identidad, y recogiendo esta experiencia comunitaria en una específica memoria histórica. Expresado en otras palabras, según Spinoza, sólo en medio de un pueblo libre puede darse un sistema político democrático.

⁶³⁵SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.81.

8. El profeta mide el grado de libertad que hay dentro de un Estado

Spinoza relaciona el grado de libertad del Estado de Israel con la presencia o ausencia de profetas. Si bien en la primera etapa⁶³⁶ del pueblo hebreo –según Spinoza- los profetas gozaron de excesiva libertad, provocando grandes disturbios, en una segunda etapa, el pueblo degeneró. Los pontífices empezaron a legislar usurpando el derecho del principado, los profetas fueron invalidados (ya que los pontífices tenían la suma autoridad en cuestiones de religión) y el Estado empezó a cambiar la ley de Moisés a su capricho, privando así a la profecía de su posible discurso. Esta época Spinoza la declara decadente. Así escribe:

“Pero, una vez que adquirieron, junto con el principado, la potestad de gestionar los asuntos del Estado y el derecho del principado, comenzó cada uno a buscar, tanto en la religión como en lo demás, su propia gloria, regulándolo todo con su autoridad pontifical, y decretando diariamente cosas nuevas, sobre las ceremonias, sobre la fe y sobre todo orden de cosas, pretendiendo que todo ello fuera tan sagrado y de tanta autoridad como las leyes de Moisés. De donde resultó que la religión degenerara en una superstición fatal y que corrompiera el verdadero sentido y la interpretación de las leyes.”⁶³⁷

Vemos como en este pasaje Spinoza muestra el procedimiento por el cual la teología de Israel termina corrompiendo la religión. Los sacerdotes – escribe Spinoza- pretenden que sus leyes teológicas sean tan sagradas como las de Moisés, cuando los dictámenes establecidos por la casta sacerdotal son el

⁶³⁶Spinoza, en su TTP describe cómo en un primer momento el poder regio estaba separado de los sacerdotes y de los profetas, y los sacerdotes guardaban las leyes por miedo a que los profetas denunciaran su infidelidad a la Ley de Moisés, y ambos ejercían una presión sobre el poder, estando lejos de poder aliarse con él o coaccionarlo. Así escribe: “Durante el primer Estado, ningún decreto podía llevar el nombre del pontífice, puesto que los pontífices no tenían derecho alguno de legislar sino tan sólo de dar las respuestas de Dios, a petición de los príncipes o de los concilios. No podían tener, pues, deseo alguno de decretar cosas nuevas, sino tan sólo de administrar y defender lo aceptado por el uso. Porque la única forma en que podían conservar segura su libertad, en contra de la voluntad de los príncipes, era manteniendo incorruptas las leyes.” SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.386.

⁶³⁷SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.387

producto de intereses particulares y las leyes de Moisés responden al interés general del pueblo. Más el pueblo judío –añade Spinoza- no protestó ni se sublevó con tales arrogancias sacerdotales, puesto que cansado de llevar una vida recta y queriendo darse a los placeres, bastaba con que los sacerdotes aprobaran sus ilícitas acciones, para que el pueblo como un rebaño impío permitiera a la casta sacerdotal hacer y deshacer a su antojo:

“Mientras los pontífices, al comienzo de la restauración del Estado, se abrían camino hacia el principado, hacían todo tipo de concesiones para atraerse a la plebe, por lo que aprobaban sus acciones, aunque fueran impías, y adaptaban la Escritura a sus pésimas costumbres”⁶³⁸

Los teólogos dejaron de interpretar la Ley según la memoria histórica del pueblo y empezaron a interpretarla en función de su gloria, unas veces otorgándose a sí mismos el poder de escribir leyes, otras veces aprobando conductas inicuas condenadas por la ley, con el fin de ganarse a los príncipes y poderosos y que nadie se atreviera a cuestionar el mayor poder que poco a poco iban adquiriendo:

“De ahí que éstos (los pontífices) llegaron en su audacia, a sostener que no debían estar sujetos a otras leyes que las escritas, mientras que los decretos que, por error, los fariseos (que, como dice Josefo en sus Antigüedades, eran la mayor parte de origen plebeyo) llamaban tradiciones de los padres, no había por qué observarlos.”⁶³⁹.

Spinoza explica que la corrupción de la ley de Israel comienza cuando los teólogos anulan la tradición plebeya, la cual dotaba a la ley de sentido moral y evitaba que esta degenerara en formas de dominación. El sentido moral del mundo habíamos visto anteriormente que tenía que ver con la experiencia de una comunidad que se enfrenta como totalidad a los avatares de la fortuna, la experiencia resultante da lugar a unas imágenes sobre la justicia y la equidad, y pone en marcha la autocomprensión de dicha comunidad en medio de la

⁶³⁸SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.387.

⁶³⁹SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, p.388

historia, gracias a la cual se gesta una específica memoria. La Ley al margen de esta memoria o tradición plebeya no es más que un pretexto para dominar y subyugar al pueblo. El resultado más inmediato es la división del pueblo en sectas, caldo de cultivo de la guerra civil:

“Fuere lo que fuere, no cabe duda que la adulación de los pontífices, la corrupción de la religión y de las leyes, y el aumento increíble de éstas dieron sobradas y frecuentes ocasiones para discusiones y altercados, que nunca se logró superar. Porque, cuando los hombres, atizados por la superstición, comienzan a disputar, y ambos bandos cuentan con el apoyo de los magistrados, es imposible que se apacigüen, sino que es inevitable que se dividan en sectas.”⁶⁴⁰

En cambio, indica Spinoza, mientras que el pueblo tuvo en sus manos el gobierno, éste se mantuvo unido y cohesionado como nunca estuvo después de la primera monarquía: ⁶⁴¹Spinoza relaciona la imposición de la teología con el gobierno monárquico. La teología no sólo separó la ley de la voluntad del pueblo, sino también el poder regio. Los teólogos se ocuparon de que la Ley no fuera del pueblo sino Ley de unos cuantos intelectuales o sacerdotes, e inmediatamente después, con el fin de que no volviera a manos del pueblo y pudieran seguir ellos, los teólogos, detentando la máxima autoridad en cuestión de leyes, les cedieron todo el poder a los reyes. El pueblo se desentendió de la Ley y empezó a vivirla como algo ajeno a ellos, luego se corrompió a la par que la ley, cediendo a toda clase de injusticias. Entonces, teniendo en nada la libertad perdida, decidieron entregar todo su poder al rey, cayendo de nuevo en la esclavitud, pareciendo marionetas en función de la gloria del rey, gloria que les trajo en suerte multitud de guerras:

⁶⁴⁰SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p. 388.

⁶⁴¹ “Mientras el pueblo tuvo en sus manos el gobierno, sólo hubo una guerra civil; e incluso no dejó huella alguna, sino que los vencedores se compadecieron de los vencidos, hasta el punto de procurar por todos los medios que recuperaran su antigua dignidad y poder. Mas, cuando el pueblo, que no estaba habituado a los reyes, cambió la primera forma del Estado en una monarquía, casi no pusieron fin a las guerras civiles y libraron batallas tan atroces que su fama superó a todos”. SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.389.

“Antes de los reyes, en efecto pasaron muchas veces cuarenta años y una vez (nadie podría imaginarlo) ochenta años sin ninguna guerra externa ni interna. En cambio, una vez que los reyes consiguieron el poder, como ya no había que luchar, como antes, por la paz y la libertad, sino por la gloria, leemos que, con la única excepción de Salomón (cuya virtud, la sabiduría, podía revelarse mejor en la paz que en la guerra), todos hicieron la guerra. Se añadía a ello el ansia mortífera de reinar, que abrió a más de uno el camino hacia un reinado tan cruento.”⁶⁴²

En definitiva la monarquía trajo a Israel muchos desastres sociales, pero el mayor de ellos fue no ya la corrupción del sistema político (que como hemos visto degeneró en tiranía) sino la depravación de los propios miembros de la comunidad.⁶⁴³ A los ojos de Spinoza es más difícil que un rey cambie su mala conducta que lo haga todo un pueblo. Cuando el gobierno estuvo en manos del pueblo de Israel, muchas veces, tras ser amonestados por los profetas, rectificaron su conducta. Más cuando se entregó el poder a los reyes, los profetas andaban desolados por el país, pues no sólo eran ignorados, sino que encima surgieron muchos falsos profetas que acariciaban el oído del rey, con el fin de conseguir sus favores. El pueblo solía escuchar a estos falsos profetas e ignorar la corrección de aquellos que miraban por el bien moral, por lo que ni el rey ni los súbditos corregían su reprochable actitud, extendiéndose la corrupción por doquier:⁶⁴⁴

Surge, entonces, la necesidad de que el pueblo posea gran destreza a la hora de discernir los falsos de los verdaderos profetas. Spinoza señala que para

⁶⁴²SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.390.

⁶⁴³“Durante el reinado del pueblo, las leyes se mantuvieron incólumes y fueron observadas con más tesón. Efectivamente, antes de los reyes, había poquísimos que amonestaban al pueblo; en cambio, después de la elección de la monarquía, había muchísimos a la vez” SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p. 390.

⁶⁴⁴SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p. 390: “No hay constancia de que el pueblo fuera engañado por falsos profetas, sino después de que entregó el poder a los reyes, a los que muchos de ellos intentan halagar. Y hay que añadir que (cuando el pueblo gobernaba), que suele ser por naturaleza valeroso o cobarde, se corregía fácilmente en las desgracias y se convertía a Dios, restablecía las leyes y se libraba así de todo peligro. Los reyes, en cambio, por ser siempre igualmente activos y no dejarse doblegar sin que se sientan ofendidos, se aferraron con pertinencia a sus vicios hasta la total destrucción de la ciudad”.

discernir sobre una profecía sólo es necesario comprobar si el profeta cumple con los siguientes requisitos: *carisma* y *piedad*, y si su profecía está en consonancia con el espíritu con el que se forjó la ley, siendo, dicho espíritu, el ánimo con el cual todos contrajeron el pacto social. El tercer elemento que añade es histórico, si la racionalidad de los acontecimientos, pasados y presentes, presupone la posibilidad de un futuro tan alarmante como lo presenta el profeta. El holandés señala tres reglas para discernir entre los falsos y los verdaderos profetas que Hobbes considera erradas. Hobbes señala que el discernimiento sobre la autenticidad del profeta es mucho más sencillo: cualquier profeta que atente contra el Estado es un impostor. Entendiéndose atentar contra dicho Estado cualquier calumnia o desprecio hacia el rey. Desde el punto de vista del inglés, un hombre que incite a la rebelión contra el Soberano no ama al Estado ni al prójimo, siendo por tanto enemigo de Dios. La propia razón nos lleva a la convicción de que defender el bien del Estado es defender nuestro propio bien; en cuanto la encarnación del Estado es el soberano, no es posible ser buen ciudadano y desleal contra el rey. Por esta razón, con el surgimiento del Estado moderno, el gran Leviatán, el espacio profético ha desaparecido: Dice Hobbes:

“Ahora han cesado los milagros (que es lo mismo que decir “los profetas”), no tenemos ninguna señal por la que podamos reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de ningún individuo privado, ni tenemos tampoco la obligación de prestar oídos a ninguna doctrina, más allá de lo que se conforma con las Sagradas Escrituras, las cuales, desde tiempos de nuestro salvador, han tomado el lugar, y han compensado suficientemente la falta de cualquier otra profecía; partiendo de ellas, y mediante prudente y sabia interpretación y cuidadoso razonamiento, pueden deducirse fácilmente todas las reglas y preceptos necesarios para que cumplamos nuestros deberes para con Dios y para con el hombre, sin necesidad de fanáticas visiones o inspiraciones sobrenaturales⁶⁴⁵.

⁶⁴⁵HOBBS, *Leviatán*, p.319.

Según Hobbes, los profetas desaparecieron tras la escritura de los decretos divinos (las Sagradas Escrituras), pues el pueblo ya no necesitaba de su presencia para recordar la urgencia del cumplimiento de la ley. Ahora resulta innecesaria la existencia de predicadores que al margen de la corporeidad del Estado enderecen la conducta de los ciudadanos y los hagan caminar según los preceptos de Dios. Los mandatos han sido puestos en la mano de cada ciudadano, inscritos en papel para que no se olviden. Sólo hay que leerlos con entendimiento recto, sin intención de tergiversar, para reconocer una única ley, la del amor a Dios y al prójimo. Y este amor a Dios se refleja en las obras, siendo las buenas acciones las que manifiestan obediencia al soberano. Por eso dice Jesucristo, *“el que hace la voluntad de mi padre es mi padre, mi madre, y mis hermanos”*. Porque la obediencia a Dios, y por lo tanto al Estado encarnado en el soberano, es la máxima expresión del amor. De la misma manera, en el Estado moderno donde se ha prescrito la ley por la autoridad del soberano, no se necesitan figuras proféticas, pues hay gran claridad sobre la ley y el orden.

El inglés nos invita a preguntarnos sobre la cuestión de porqué debemos fiarnos de que ésta o tal ley es la más adecuada y justa para los súbditos y no otra. Según Hobbes esta pregunta es similar a la pregunta del porqué debemos fiarnos de que las Sagradas Escrituras son la palabra de Dios. El inglés contesta que el correcto modo de formular esta cuestión es éste: *“En virtud de qué autoridad las escrituras se convierten en ley.”* Y responde: *“En la medida en que no difieren de las leyes de la naturaleza, no hay duda de que son la ley de Dios y llevan consigo su autoridad; una autoridad que todo hombre que tenga uso de razón puede apreciar”*.⁶⁴⁶ Ahora bien, si estas leyes son positivas, es decir, que tienen más que ver con la organización de un Estado que con la moral, entonces dichas leyes a no ser que sean anunciadas por el mismo Dios, hecho poco probable, sólo tienen fuerza de ley por la autoridad del soberano:

⁶⁴⁶ HOBBS, *Leviatán*, p. 330.

“Por tanto, aquél a quien Dios no ha revelado sobrenaturalmente que esas leyes son suyas, ni que aquéllos que las hicieron públicas eran enviados de Él, no está obligado a obedecerlas por ninguna autoridad, excepto la de aquél cuyos mandatos han adquirido ya fuerza de leyes, es decir, por alguna otra autoridad que la del Estado, la cual reside en el Soberano, por ser el único que ostenta el poder legislativo”.⁶⁴⁷

Hobbes lo tiene claro: hay dos cosas que demuestran que una ley proviene de Dios. 1) si proviene de la propia naturaleza y no contradice la razón. 2) puesto que ningún hombre ha podido comprobar que las leyes de las Sagradas Escrituras son de Dios, la única autoridad que las aprueba es la del soberano. Cuando Hobbes dice que han cesado los profetas, quiere señalar entre otras cosas, que con la creación del Leviatán se ha acabado con las críticas al Estado, que provocaban tantas sediciones y guerras civiles. Sin embargo, Spinoza apunta que siempre y cuando exista una unión fraternal, previa al contrato social que le dé sentido, no se habrá acabado con los profetas, porque el contrato social y la ley no agotan toda la realidad del Estado. Existe una realidad previa y que abarca al contrato social. Esta realidad es una experiencia viva de fraternidad que le da sentido a dicho contrato y que lo nutre y posibilita. El pueblo de Israel disfrutó de un tiempo de democracia porque tal experiencia fraternal precedió a su fundación. Tras ser instaurada la monarquía no cesó la profecía porque el origen constitucional del pueblo hebreo aún vivía en el imaginario colectivo y los medios de subyugación estatal no eran lo suficiente poderosos para desactivar el fenómeno profético. Mientras los reyes no consiguieran romper dicho imaginario y condenar la memoria colectiva al olvido, seguirían habiendo profetas. Según indica Jose Luis Villacañas en su artículo “Marx Weber sobre Judaísmo”, el propio Weber señala como esta alianza fraternal de los judíos se debió a que campesinos libres y pastores se

⁶⁴⁷ HOBBS, *Leviatán*, p. 330.

unieron y formaron una confraternización de hermanos⁶⁴⁸. Es importante resaltar este texto:

“Al parecer incluso la misma denominación hebrea tendría que ver con esta alianza de hermandad. Hebreo sería sencillamente el que forma parte de la alianza de hermandad o sencillamente el hermano”⁶⁴⁹

A juicio de Weber, “todo esto cambió con el establecimiento definitivo de la monarquía –carismático-hereditaria urbana y la consiguiente transformación de la estructura militar. Se estabilizó el capital, se creó un ejército propio de guerreros, se construyó un templo, se estableció el tribunal, etcétera. Con ello se ingresó en la política internacional, apareció la administración de escribas reales y los títulos honoríficos de amigos del rey, se establecieron doce distritos que tenía que pagar impuestos y se convirtieron en tribus, se desmilitarizó los campesinos... de manera que al pueblo sólo le quedó la profecía para recoger la tradición del yahvista. *“Estos profetas libres constituyen la piedra angular de la racionalización de Israel- escribe Weber-⁶⁵⁰”*

Spinoza considera digna de imitar aquella etapa premonárquica de Israel, aquellos primeros años de juventud libres de teólogos y malversaciones de la ley. Época gloriosa –a los ojos del holandés- en la que Moisés debía someterse a la ley comúnmente aceptada, no podía cambiarla, y debía cumplir con la voluntad general si no quería ser denunciado por los profetas ante el

⁶⁴⁸“Estos acontecimientos tienen que ver con la estructura confederal en una unidad política superior de los grupos humanos étnicos, que se dirigieron contra las ciudades dominadas por patriciados. Los grupos que se unieron eran campesinos libres, pero en todo semejantes a los periecos griegos, sin derechos políticos ni acceso a cargos judiciales monopolizados por los estamentos urbanos. A ellos se unieron grupos de pastores de rebaños –igualmente metecos-, pero de cierta amplitud clientelar. Unidos a ciertos jefes carismáticos guerreros, desde Jefe a David, desde Saúl a Judas Macabeo, estos campesinos libres y empobrecidos por sentencias injustas, se dirigieron contra los grandes linajes urbanos con sus soldados profesionales sobre carros.” “Max Weber sobre judaísmo” en *JUDAISMO FINITO, JUDAISMO INFINITO, Debates sobre pensamiento judío contemporáneo*, editado por José Antonio Fernández López. Tres Fronteras, Murcia, 2006, p.58.

⁶⁴⁹ *Ibíd*em, p. 58.

⁶⁵⁰ *Ibíd*em, p.62

pueblo. La ley era enseñada y guardada por un grupo sacerdotal que tenía prohibido hacer fortuna o cobrar más que el sueldo estipulado para su mantenimiento. Se trataba, para mayor gloria del pueblo, de un colectivo sacerdotal que tan sólo podía enseñar lo ya escrito y que carecía de autoridad para dictar leyes a su capricho:

“Durante el primer Estado, ningún decreto podía llevar el nombre del pontífice, puesto que los pontífices no tenían derecho alguno de legislar, sino tan sólo de dar las respuestas de Dios, a petición de los príncipes o de los concilios”⁶⁵¹

A juicio de Spinoza la experiencia de Israel nos enseña cual pernicioso es para un Estado las siguientes actitudes. En primer lugar nos enseña cuantos desastres se deriva de confundir el poder de legislar, juzgar y ejecutar. La división de poderes es necesaria si se quiere conservar la libertad del Estado. En segundo lugar nos muestra cual pernicioso es tanto para el Estado como para la religión otorgar a los sagrados ministros algún derecho de legislar o administrar los asuntos del Estado. Todo va bien –señala Spinoza- cuando estos ministros se dedican a enseñar lo habitualmente practicado y no se pronuncian en asunto alguno sin ser preguntados.⁶⁵² En tercer lugar, es muy peligroso –señala Spinoza- relacionar con el derecho divino las cosas puramente especulativas (el proceder de los teólogos), y dictar leyes sobre las opiniones humanas. “*Porque el reinado más violento se da allí donde se tiene por un crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar.*”⁶⁵³ Los teólogos cristianos – advierte Spinoza- hacen lo mismo que los fariseos en tiempos de Jesús. Los fariseos acostumbraban a suscitar disputas religiosas para acusar a los saduceos de impiedad, y así deponer a los más ricos de sus dignidades. Poseían estos fariseos gran destreza a la hora de levantar la ira de la plebe contra hombres virtuosos y honrados, recriminando públicamente sus opiniones. Así

⁶⁵¹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, 386-389.

⁶⁵² SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p. 390

⁶⁵³ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.391.

acometieron a Cristo, arrojando sobre él la ira de la multitud, y Pilatos cediendo a la cólera de los susodichos, lo crucificó, aun conociendo su inocencia. Los teólogos cristianos son – para el holandés- los nuevos fariseos, que con el fin de deponer a los más ricos y controlar el hacer de los príncipes, levantan sobre ellos una acusación, el no enseñar la recta doctrina, y así arrojan sobre ellos la ira de la inculta cristiandad. Los teólogos cristianos encuentran esta facilidad porque los príncipes han acatado una religión de la que ellos mismos no son los autores –explica Spinoza- y teniendo los súbditos a los teólogos como maestros y doctores, les otorgan más autoridad y credibilidad en cuestiones de religión que a los príncipes. Spinoza no considera viable la solución que da Hobbes para evitar el nocivo efecto que produce el mayor poder de las potestades religiosas. El inglés expone en su *Leviatán* que la única solución viable es que sea el propio soberano el magistrado supremo en asuntos de religión. Spinoza, sin embargo, desde su experiencia como marrano o excluido, debía sentir gran rechazo por esta medida, ya que suponía la persecución de aquellos que tomasen por buenas otras prácticas religiosas u opiniones, independientemente de que éstos practicasen la virtud y la piedad. Tanto Spinoza como Bodino no ven incompatibles la convivencia pacífica de varias religiones en un mismo Estado, siempre y cuando no se confunda la religión con la teología. La religión tiene que ver con la práctica de la caridad y la justicia, y no con cuestiones especulativas que dependen del libre juicio de cada uno. La democracia de Spinoza presupone la pluralidad del pueblo democrático, pluralidad de opiniones y pluralidad de prácticas religiosas, sobre una base común, la fraternidad, origen de la virtud y de la piedad. La obediencia al Estado no es incompatible con la religión siempre y cuando ésta se mantenga libre de la teología. La teología es el uso ilegítimo de la religión, y consiste en utilizar la religión para levantar estatus quo, a base de generar odios infundados entre unos y otros, en relación a opiniones que tienen que ver con el libre juicio de cada uno. La religión en cambio, es religión del pueblo.

Spinoza le da un valor diferente a la figura del profeta del que había mantenido la tradición clásica que hereda Maimónides, o la reformada de la que es heredero Calvino. Que en el seno de un Estado se dé de facto el fenómeno profético, que existan profetas, no es síntoma de un Estado mal formado como defiende Hobbes, sino de un Estado en el que existe o por lo menos existía una religión libre de teología, es decir unas prácticas religiosas que pertenecía al pueblo y solo al pueblo, y que de alguna manera materializaban, a través de ritos, el sentido fraternal y libre de aquella antigua y original congregación. El comienzo de un Estado bien formado es el comienzo de una comunidad política capaz de entenderse como comunidad y dotarse de sus propias leyes.

9. El profeta está ligado al origen constitucional del Estado

Assmann en su libro *Moisés el Egipcio* sostiene una tesis muy particular sobre los profetas de Israel. Según este autor en realidad eran descendientes de los funcionarios egipcios que Moisés llevó consigo cuando desligó a su pueblo (Goshem) del Imperio Egipcio. Estos funcionarios habían vivido la experiencia fraternal de las sectas religiosas del dios Atón, y conocían la sabiduría adquirida a través del conocimiento natural que desvelaba todos los poderes terrenales como meramente humanos, y creían, por tanto, en la unión universal de la humanidad con la naturaleza⁶⁵⁴

Esta sabiduría fue pasando por las castas más intelectuales de Israel, concentrándose todos ellos en una tribu llamada "Tribu de los Levitas". Sabios de tal índole velaban por el cumplimiento de la ley en medio del pueblo. Entre

⁶⁵⁴ Este monoteísmo judío, escribe Assmann "se daba (antes de la salida del pueblo hebreo de Egipto descrita en el éxodo) entre los sacerdotes egipcios y tenía unas características panteístas pues se creía que había un solo Dios que era la naturaleza universal y su representación era iconoclasta, esta élite, era por tanto la élite de los iguales, y desencantaba la creencia de que había figuras humanas divinizadas como los sacerdotes." ASSMANN, *Moisés el Egipcio*, p. 18.

dichos funcionarios encargados de preservar el orden, había algunos que sentían y actualizaban de una manera especial la fraternidad que se había dado previa al pacto, y que permitió que todos los integrantes del pueblo, sin excepción, quedarán como iguales sin jerarquías, éstos eran los profetas. Los profetas sentían esa fraternidad entre los comunitarios y el dolor de su ruptura de una manera especial.

La tesis que defiende Assmann se apoya en los estudios realizados por Freud sobre los dos Moisés. En realidad, sostiene Freud, hubo un primer Moisés, el Moisés egipcio que transmitió a Israel el Dios de la naturaleza universal, y otro, que lo sucedió ilegítimamente, tras ser asesinado el primero por el pueblo iracundo. Este segundo unió dos tradiciones: la de Atón y la de un Dios volcánico a quien adoraban unas tribus transeúntes que se unieron a ellos. En realidad, el Dios trascendental fue producto de éste último, y el pueblo lo siguió.⁶⁵⁵ Al segundo Moisés se le debe la intromisión del mal de las jerarquías y los reyes, acabando con el Estado fraternal democrático. No obstante siempre quedó un resto, los profetas, que recordaba la Antigua Alianza, y llamaba tanto al pueblo como a los usurpadores del poder a la conversión, a formar otra vez un solo cuerpo sin divisiones ni desigualdades.

⁶⁵⁵ Freud escribe en su libro: *Moisés y la religión monoteísta*, que si estudiamos la tradición de la Toráh acerca de la figura de Moisés, podemos diferenciar dos Moisés, que corresponden a periodos de tiempo diferentes entre sí, y que abarcan una época histórica tan amplia que hace imposible admitir que se trate de una sola persona. Según Freud tenemos dos Moisés, el egipcio, de él viene el nombre de Adonai, jamás estuvo en Qadesh y jamás oyó el nombre de Javeh (este es el Moisés conocedor de la religión panteísta e iconoclasta), y el Moisés madianita que nunca pisó el suelo Egipcio y no sabía nada de Atón. Estas dos tradiciones, según nuestro filósofo, se fundieron: "No podemos eludir la impresión de que este Moisés de Qadesh y Madián, al que la propia tradición pudo atribuir la erección de una serpiente de bronce que oficiara como divinidad curativa, es un personaje muy distinto del magnífico egipcio inferido por nosotros, que dio al pueblo una religión en la cual condenaba con la mayor severidad toda magia y hechicería. Nuestro Moisés egipcio quizá no discrepara del Moisés madianita en menor medida que el dios universal Aton del demonio Jahve, habitante del monte sagrado." Sigmund FREUD, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Alianza editorial, S. A, Madrid, 1981, p.18

Las discrepancias entre la tesis que sostiene Spinoza acerca del origen de Israel y esta tesis que sostiene Freud y que retoma Assman, tienen que ver con la manera en que ambos caracterizan a los profetas. El holandés señala en múltiples ocasiones que dichos hombres carismáticos no eran intelectuales ni doctores. Los descendientes de estas castas egipcias – señaladas por Assmann – puesto que portaban una sabiduría adquirida a través del esfuerzo racional, debían ser, sin lugar a dudas, intelectuales. Además el holandés hace hincapié en que la unión que mantenían con la Antigua Alianza estaba mediada por los sentidos y la experiencia, y ésta era la razón por la que sus profecías eran producidas por la imaginación. Con lo cual, Spinoza se distanciaría bastante de este estudio sobre el paradigmático fenómeno profético de los judíos. Spinoza parece estar muy interesado en mantener la igualdad inicial que requiere un contrato social democrático, pero sabe que esta tarea es difícil: las fuerzas sociales siempre tienden al establecimiento del “status quo”. En una democracia, la usurpación del poder, más natural, se produce por parte de los intelectuales, pues son los más capaces de seducir al pueblo y engañarlo para que consientan determinados privilegios o capas sociales. Por eso, Spinoza apuesta por una experiencia fraternal previa al pacto, al que denomina con el nombre de “espíritu”; y así habla del espíritu de la ley, del espíritu de los profetas, etcétera, ..., cuando provienen de la mente de Dios, es decir de la totalidad.

“El profeta tenía el espíritu de Dios [...]. No significan otra cosa, en efecto, sino que los profetas poseían una singular virtud, superior a la corriente, y que practicaban la piedad con una admirable constancia de ánimo. Significa, además, que percibían la mente o juicio de Dios; efectivamente, hemos mostrado cómo el espíritu significa en hebreo tanto la mente como el juicio de la mente, y que, por este motivo, la misma ley se llamaba espíritu o mente de Dios, porque explicaba la mente de Dios”:⁶⁵⁶

A lo largo del TTP el espíritu se convierte en lo más parecido a una experiencia fraternal, en la que todos son partícipes de un mismo fenómeno: el

⁶⁵⁶ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.93.

de la libertad.⁶⁵⁷Sólo con esta previa experiencia anterior al pacto es posible que surjan profetas del pueblo llano sin necesidad de ser intelectuales o filósofos. Spinoza cayó en la necesidad vital de dotar al pueblo de cierto discernimiento social para que supiera cuando sus derechos son usurpados. Más la defensa de este derecho no puede provenir de la clase docta, y en este sentido hace despertar la reflexión sobre la figura profética:

“De ahí que también la imaginación de los profetas, en cuanto por ella se revelaban los decretos de Dios, se podía llamar, y con el mismo derecho, mente de Dios, y se podía decir que los profetas habían tenido la mente de Dios. Y, aunque la mente de Dios y sus eternos juicios también están inscritos en nuestra mente y, por consiguiente, también nosotros percibimos (para hablar como la Escritura) la mente de Dios; no obstante como el conocimiento natural es común a todos, no es tan estimado, como ya hemos dicho, por los hombres, y particularmente por los hebreos, que se jactaban de ser superiores a los demás y solían despreciar a todos y, en consecuencia la ciencia común a todos los hombres”.⁶⁵⁸

Como vemos, en este párrafo, Spinoza relaciona el espíritu de Dios con el conocimiento natural. El espíritu de Dios no se adquiere mediante la especulación y sólo se da donde hay comunidad. El pueblo conoce la Ley, no porque racionalmente haya sido formado en ella sino porque conoce el espíritu con que dicha Ley se creó, y puede denunciar los abusos del poder, y estar en condiciones de juzgar al soberano. Por eso insiste Spinoza en que Moisés, como

⁶⁵⁷ Chai en su libro “Política en Spinoza” defiende que la política el holandés no puede ser separada su ontología, si realmente queremos entenderla (p.238) El surgir de las cosas en su producción inmanente y no trascendente se ve acompañada por un motivo que recorre todo el TTP, el deso del ser humano de gobernar y no ser gobernado (p.190) Marilena CHAUL, *Política en Spinoza* (Traducción de Florencia Gómez, Prólogo Diego Tatián), Buenos Aries, Editorial Gorla, 2004, pp.190-238.

De la Cámara en su trabajo sobre la doctrina jurídica de las obligaciones defiende que la específica relación que establece Spinoza entre gobernados y gobernadores encuentra sus antecedentes en *Del copus iuris civiles de Justiniano*, del cual se pueden extraer tres nociones básicas que defiende Spinoza: el contrato consensual, el contrato de la sociedad y la idea de mandato. En este corpus la ley articula todos los poderes de la multitud a partir de un acuerdo fundacional y vertebrada el Estado con la fuerza imperativa que los obliga. M^o Luisa DE LA CÁMARA, *La doctrina jurídica de las obligaciones en el Tratado político de Spinoza*, Cuadernos del Seminario de Spinoza, n^o20, Ciudad Real, 2004, pp.10-20

⁶⁵⁸ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.93.

soberano, no pretendía desvelar al pueblo el conocimiento natural sino enseñarle una práctica de vida. Spinoza escribe que Moisés enseña a su pueblo, como vemos en la siguiente cita del TTP, "...no, por supuesto, como filósofo, para que vivieran, por fin, guiados por la libertad interior, sino como legislador, para que se sintieran coaccionados por el imperio de la Ley a vivir bien".⁶⁵⁹ No le interesa a Moisés –según Spinoza– que su pueblo sea un pueblo de sabios como defiende Maimónides, o un pueblo de gnósticos como define IbnArabi, o un pueblo de elegidos al modo como los concibe Calvino, sino un pueblo de virtuosos. Virtud política para Spinoza no significa lo mismo que virtud política para Maquiavelo. La virtud según el holandés es una práctica de vida que conduce al miembro de la comunidad hacia la obediencia del imperio de la ley. EL sometimiento al imperio de la ley no se produce tras un esfuerzo racional sino tras una práctica de vida derivada de una experiencia vital e histórica.

Spinoza presenta a lo largo de todo el TTP una postura muy realista sobre la sociedad, todo hombre no puede, mediante la razón, conocer la ley divina natural y obedecerla libremente, hay muchos hombres cuyo único acceso a vivir en sociedad es mediante una transmisión de tal ley a través de la experiencia. Esta experiencia, previa al pacto, crea un espacio de igualdad entre los hombres y rompe las élites. El holandés la llama espíritu (en hebreo "ruach") y la presenta como la estrategia que tuvo Israel para escapar de un destino fatal: el de reproducir la imagen del Imperio que los había maltratado.

Si sólo los sabios estuvieran en condiciones de formar una comunidad libre de iguales, como en el Antiguo Egipto, donde esa experiencia estaba reservada para ciertas castas, entonces la teoría democrática de Spinoza no sería posible. El único sistema político viable sería una aristocracia como la de Platón, donde los sabios son los únicos aptos para la gobernación. La distinción entre los salvados y los condenados, al modo como señalan los teólogos de la

⁶⁵⁹ SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.111-112.

Reforma, y los contra-reformadores, encontraría su eco en el medio social inevitablemente. Weber resalta que es precisamente el espíritu de romper contra la forma aristocratizante de la religión intelectual y sacerdotal lo que caracteriza al judaísmo y que de alguna forma repercute en el cristianismo con su misión universal. Así escribe Villacañas, comentando la reflexión weberiana sobre el fenómeno social semita:

«Weber señala que la lucha entre el catolicismo y gnosticismo no fue otra cosa sino la lucha contra la aristocracia de los intelectuales, tal y como la conocen todas las religiones asiáticas, para impedir que se apoderasen de la dirección de la Iglesia. De esta manera, los efectos racionalizadores y antimágicos de la profecía tenían efectos sobre las masas. Ni el judaísmo ni el cristianismo se resignaron ante una radical separación, parecida a las castas hindúes, entre los virtuosos o los radicales seguidores de la predicación, y el resto de hombres, relajados en su seguimiento de los nuevos preceptos».⁶⁶⁰

En otras palabras, lo que hereda el cristianismo del judaísmo es esa lucha contra la aristocracia intelectual, y esto vive en las palabras del apóstol: “la sabiduría del mundo es necesidad para Dios”. Enunciado que intenta acabar con el elitismo intelectual generando un tipo de igualdad. Weber parece señalar en *Sociología de la religión* ese momento originario de la Iglesia naciente en la cual los directores espirituales necesitaban vacunar a sus discípulos contra los filósofos e intelectuales griegos con el fin de no perder el directorio de la iglesia. Para desautorizar a tales intelectuales necesitaron recurrir a esa figura histórica que representaban los profetas. El profeta no poseía conocimientos intelectuales y sin embargo era inspirado por Dios. Esto convertía a cada uno de los miembros de la comunidad en posibles directores espirituales y por lo tanto cualquiera podía llegar a ocupar la cátedra de Pedro. Con el fin de controlar el

⁶⁶⁰ VILLACAÑAS, “Max Weber sobre judaísmo”, pag. 90.

profetismo y evitar que se extendiera a la clase más vulgar, convirtieron el rito de la elección en un acto sacramental por el cual el elegido era dotado de una mayor gracia y un mayor discernimiento que el que no había sido ungido. De alguna manera cambiaron la distinción entre las asociaciones intelectuales–gobernantes e ignorantes-pueblo por elegidos-sacerdotes y no elegidos del-pueblo. Calvino intentó romper con dicha distinción negando que el ministerio sacerdotal fuera un sacramento que imprime carácter o que lleva consigo una especial elección divina. El reformador ginebrino, con el fin de hacer inoperante tal distinción política, indica que no podemos saber quién son los elegidos y cuales los condenados en esta vida, todos estamos condenados y salvados a la misma vez.

Hobbes, también está preocupado por limitar los poderes de la clase intelectual emergente del Estado, ya que estos constituyen el cuerpo de aspirantes a consejeros de la corona, eternos e incansables aspirantes a dirigir el Estado con el consentimiento del rey o sin él. Con el fin de controlar a esta clase intelectual potencialmente política y por tanto potencialmente perniciosa arremete contra el profetismo. Hobbes no distingue, como Spinoza, el verdadero profetismo, el del pueblo, y el falso profetismo, el de los teólogos o intelectuales. Al parecer de Hobbes todo profetismo es igualmente pernicioso para la correcta consecución del orden estatal: Basta recordar aquella tesis de Hobbes en la que hace de las Universidades, como vimos, el alma de toda rebelión, por lo que hay necesidad de disciplinarlas mejor y someterla de forma incondicional a la ley promulgada por el soberano.

El profetismo, según Spinoza, en cambio, no corresponde a esta cosmovisión cristiana propia de ciertas interpretaciones reformadas, como la de Lutero o Calvino, que Hobbes quiere desactivar, en la que, como venimos diciendo, el profeta está ligado a una instancia trascendental desde el cual puede juzgar todo dominio terrenal, sino que responde a una específica cosmovisión

judía donde la inmanencia de Dios juega un papel muy importante. El profeta de Spinoza no recibe su autoridad de una instancia superior trascendente sino de la propia historia y de su específica racionalidad. En dicha cosmovisión propiamente judía no existe distinción entre palabra y acto, es decir responde a un universo psicosocial propiamente judío. Se trata de un universo conceptual donde la palabra de Dios se materializa en los actos propios de la historia, por lo que una nueva manifestación de esta palabra debe estar en armonía y consonancia con las anteriores, lo mismo que las palabras de un discurso se sitúan de tal manera que el discurso final tenga un sentido global. Dios –dice la Torá- no es un hombre que dice y se arrepiente, sus palabras tienen el sello de su eternidad. La palabra de Dios es acción, es creación, está continuamente manifestándose y por tanto una palabra pronunciada en un futuro no puede contradecir la del pasado. Blumenberg explica este universo conceptual semita a través de una metáfora judía que describe el universo como un gran rollo que Dios va leyendo y abriendo poco a poco hasta que se despliega en su totalidad. Entonces cuando la divinidad concluye la lectura, vuelve a replegar todo el rollo y deviene el final de los tiempos.⁶⁶¹ Esto quiere decir que la palabra o acto del profeta siempre tiene que estar en consonancia y hallarse ligada a la memoria del pueblo. No así para Calvino que debe estar vinculada a una promesa o destino común, o para Hobbes que debe respaldar siempre la autoridad del soberano. En Spinoza, la profecía es un recuerdo de lo que pasó y una proyección de lo que debe pasar en relación a la comprensión o racionalidad histórica propia del pueblo al que se anuncia la profecía.

El poder del profetismo judío, que rescata Spinoza como instrumento de regeneración estatal, reside en esto, que incide en los tres tiempos de las personas que lo escuchan, pasado, presente y futuro; no deja impasible nada. Es una palabra transformadora y revolucionaria.

⁶⁶¹Hans BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000, p.26-28

El profetismo que seculariza Spinoza no es el mismo profetismo al que se refiere Hobbes cuando habla de esos peligrosos predicadores que quieren desintegrar el poder, pues dichos predicadores asumen el profetismo entendido por los reformadores como Calvino para poder llegar a usurpar el poder, mientras que Spinoza está secularizando otro tipo de profetismo que sólo se puede comprender desde un estado mesiánico cuyo Dios es su propia historia de realización. Por ello, mientras que los peligrosos profetas a los que se refiere Hobbes y que intenta neutralizar sometiendo toda autoridad eclesial al poder, son intelectuales, y los profetas a los que se refiere Calvino son letrados, hombres capaces de leer e interpretar las escrituras por sí mismos, sin embargo los profetas a los que se refiere Spinoza son pueblo, pueblo ignorante, sometido a sus pasiones, sometido a los reveses de la fortuna, pero, al fin y al cabo, pueblo. Pueblo viviente, que lleva consigo una historia, una memoria vivida y compartida, un saber popular que no es de nadie, y que habita en los corazones, en el subconsciente, y que no necesita de la palabra para vivir, pues encuentra en cualquier imagen, cualquier canto un medio para expresarse.

La solución que propone Hobbes frente a posibles guerras civiles como la de Inglaterra es someter el poder eclesial al poder estatal y convertir la iglesia en una institución más al servicio del estado. El soberano para Hobbes hace las veces del vicario de Cristo, su autoridad es incuestionable. La solución que propone Spinoza, en cambio, tiene que ver con una buena secularización del fenómeno profético judío. Los profetas no son intelectuales sino ciudadanos normales que, excepcionalmente, abandonan su oficio para predicar una conversión moral, cuando la corrupción atenta contra la propia estructura de la democracia. Y esto es posible porque todos los miembros de la comunidad política son conscientes del pacto que contrajeron sus padres y de la ley que mediaba entre ellos.

Ambos, tanto Hobbes como Spinoza secularizan la figura de Dios en el Estado, convirtiendo un trascendental en algo inmanente al ser humano y a la propia lógica de la historia. La diferencia entre Hobbes y Spinoza estriba en que mientras Hobbes seculariza a un Dios encarnado, y por consiguiente el Estado debe encarnarse inevitablemente en la figura del soberano si quiere actuar en la historia y dominar los avatares de la fortuna, Spinoza en cambio seculariza la figura de un Dios que no puede encarnarse ni contenerse bajo figura ninguna y que opera en la historia a través de personas y acontecimientos sin identificarse con ninguno. Y por consiguiente el Estado no puede identificarse con ninguna persona en particular ni ser representado por la misma persona pública durante un largo tiempo, sino con la totalidad de la historia de un pueblo.

El Dios que seculariza Hobbes realiza un único y gran milagro, el sacar al hombre de la inevitable corrupción e introducirlo dentro de un nuevo tiempo, el de la eternidad, a través de la fuerza redentora de Cristo. Por lo que el estado de Hobbes debe salir de la corrupción a través de la fuerza redentora del soberano y en esto reside el milagro político. Sin embargo el Dios de Spinoza realiza múltiples milagros haciendo confluir a las personas en los lugares propicios y frente a situaciones límites con el fin de que lleguen a acuerdos y constituyan comunidades políticas, cuyo carácter y crecimiento dependerá continuamente de nuevos milagros. El Dios que seculariza Spinoza visita a un hombre por un tiempo dotándole de profecía y luego lo abandona. Por eso el estado del holandés, que hace las veces de Dios, debe poder transmitirle su poder a un hombre durante un tiempo determinado y retirárselo al tiempo oportuno. El Dios que seculariza Hobbes es un Dios cristiano, un Dios encarnado. El Dios que seculariza Spinoza es un Dios acontecimiento, un Dios judío. La trasposición del concepto teológico al concepto político de la teología política de ambos autores se produce desde dos universos conceptuales totalmente diferentes, el judío y el cristiano. Y aunque muchos han aseverado que el Dios

que seculariza Spinoza es el Dios calvinista, nosotros no secundamos esta apuesta teórica por las razones anteriormente expuestas. Siendo la mayor de estas razones que aunque la estructura política de varios autores (Calvino y Spinoza) comprenden la institución y destitución del mismo gobernante en un corto periodo de tiempo debido al caprichoso actuar de la gracia, sin embargo para Calvino las leyes del pueblo se remiten en última instancia a una experiencia de donación (la gracia), mientras que las leyes del pueblo democrático que propone Spinoza se remiten siempre a una experiencia histórica concreta (el contrato social). Tampoco sostenemos que la secularización de los conceptos teológicos que realiza Hobbes se produzca desde el universo conceptual calvinista ni luterano. Hobbes es sin duda un reformado, pero no un calvinista o un luterano. La estructura conceptual teológica del calvinismo a nuestro modo de ver sólo permite una secularización, la del republicanismo parlamentario, pero en ningún caso podría concretarse en un gobierno totalitario, como el que propone Hobbes.

10. La relación entre la revelación de Moisés en el TTP y los decretos estatales.

El concepto político “decreto estatal” spinoziano es un concepto teológico secularizado o, lo que es lo mismo, responde a la trasposición del concepto teológico “revelación” al ámbito político. La revelación en el TTP se refiere a la fe en las historias y en las ceremonias, ambas ligadas a la constitución del Estado y a su conservación, pues promueven tanto la devoción al origen constitucional del Estado como la obediencia a las leyes que lo conservan. Observamos en el TTP cómo “decreto estatal” se opone a ley natural, y que la revelación es histórica mientras que la ley natural es eterna. Esto nos conduce a asociar, en ambos autores, “decreto estatal” con “revelación” y ley universal con ley natural o eterna. A la ley natural llegamos mediante la razón y a la

revelación mediante la imaginación. Ambas son divinas. La diferencia es que una responde a la pertenencia del ser humano a lo universal o a la raza humana y la otra responde a la pertenencia del ser humano a una comunidad específica.

Con el fin de defender que dicha asociación entre revelación y decretos estatales se da *de facto* en el TTP, podemos mencionar por ejemplo el hecho de que tanto los decretos tienen un carácter indefinido y temporal, y constan fundamentalmente de tres elementos: El “algo al que hace referencia”, el “agente”, y el “receptor”; como la revelación, puesto que, al contrario que la ley divina, depende del destinatario al que ha sido dirigida y, por tanto, es circunstancial y temporal. Mientras que en la ley eterna, Dios mismo se revela así mismo (y en cuanto todos formamos parte de la misma deidad todos poseemos la mente de Dios en potencia), por lo que estamos ante una ley de carácter universal. En la revelación, en cambio, la palabra divina se determina en relación a un receptor concreto. La revelación necesita de un pueblo al que dirigirse que haya compartido una misma experiencia constitutiva, y por tanto, solo puede ser significativa dentro de la comunidad política. Fuera de ésta comunidad no significa nada, por lo que se caracteriza como esencialmente exclusiva respecto a otras naciones. La necesaria especificidad de dicha ley obliga a que su consecución o concreción secular sea la de decreto estatal, más no ley universal. Ahora bien, el decreto estatal en Hobbes, si bien es circunstancial y temporal, si bien se refiere a un receptor en concreto, sin embargo no es promulgado por la totalidad sino por la encarnación de la totalidad, el soberano. Quiere decir que los decretos estatales en Hobbes no corresponden a la secularización de la revelación, sino que responden a una trasposición al soberano del carácter absoluto de la ley divina del Dios nominalista de Ockham, cuyos decretos responden tan sólo a su arbitraria voluntad y no a una racionalidad. En este sentido el decreto estatal de Hobbes es una ley que el soberano promulga para imponer su voluntad. La revelación en el

TTP, en cambio, es esencialmente histórica y responde a un específico *kairós*, y por lo tanto está sujeta a la voluntad de un pueblo concreto y surge de su experiencia. La concreción del carácter de la Ley en la teoría democrática de Spinoza presenta varios problemas. El primero de ellos se derivaría de la dependencia de dicha ley respecto al origen fundacional. Este *kairós* implica que el Estado subsistirá mientras exista un lazo de consanguineidad entre los que estuvieron presentes en el momento de la revelación y entre los que aquí y ahora se hacen partícipes de aquella. Por tanto, está íntimamente ligada a un pueblo, cuyos integrantes mantienen entre sí una unión histórica con ese Estado. Esta es la razón por la que Spinoza explica que la ley o decreto estatal cesa en el momento en que la comunidad originaria muere. Este fenómeno es inevitable, en cuanto el decreto está ligado a un momento fundacional, que queda puesto en suspenso cuando aquellos que comparecieron ante él han perecido o perdido su libertad, disolviéndose la comunidad política. Así que Spinoza habla de la ley estatal judía en términos de contingencia y temporalidad:

“No cabe duda, en efecto, que tan pronto los hebreos entregaron su derecho al rey de Babilonia, cesó al instante el reino de Dios y el derecho divino. Pues automáticamente quedó suprimido el pacto por el que habían prometido obedecer a todo cuanto Dios les comunicara y que constituía el fundamento del reino de Dios; ya no podían seguir manteniéndolo, puesto que, desde ese momento, ya no eran autónomos (como cuando estaban en el desierto o en la patria) sino que eran súbditos del rey de Babilonia, al que tenían que obedecer en todo.”⁶⁶²

Dicha problemática no tiene lugar en una *teoría del Estado* como la de Hobbes, donde dicha ley es tan sólo el resultado de secularizar los decretos divinos. Para el inglés, igual que la ley divina no necesita más justificación que ser el “mandato de Dios”, la ley estatal no necesita otra legitimación que la de ser la “voluntad del soberano”. El universo conceptual en el que se mueve Spinoza es bien diferente. Para que una ley sea válida políticamente necesita

⁶⁶²SPINOZA, *Tratado Teológico-político*, p.400.

responder a una memoria colectiva y a un imaginario concreto. En otras palabras la ley –según el holandés- o responde a un contrato social histórico precedido por una especial experiencia de fraternidad entre los contrayentes, o carece de validez social, pues es producto de los teólogos que utilizan la religión para infundir temor y someter al pueblo bajo su yugo o por el contrario es producto del libre capricho de un soberano absoluto. La ley sólo libera al miembro de una comunidad y merece ser obedecida por amor y no por temor cuando se origina y responde al verdadero espíritu del pueblo.

11. Moisés y la soberanía moderna. Una nueva forma de contener la violencia.

En el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna contemplamos el surgimiento de una nueva forma de contener la violencia. A lo largo de la Edad Media podemos apreciar dos modalidades o aplicaciones de la violencia, la violencia ejercida entre dos iguales o entre súbditos y la ejercida entre los súbditos y los monarcas o delegados. La primera modalidad, la violencia ejercida entre dos iguales es horizontal y se mueve en las dos direcciones, de uno al otro y del otro al uno. Sin embargo la violencia ejercida entre dos individuos de distinto rango es diferente, pues requiere un movimiento ascendente o descendente y, por tanto, la capacidad de ejercer violencia del uno sobre el otro no es similar, la violencia que ejerce el monarca sobre el súbdito tiene un carácter de totalidad, de la que carece la violencia del súbdito al soberano.

Nos centraremos en esta violencia ascendente y descendente que se ejerce entre súbdito y soberano. Estudiaremos algunas de sus líneas maestras y cómo el Estado moderno intenta neutralizar la protesta ciudadana para perpetuarse y salir indemne de su empuje. Recordaré que en las formulaciones

iniciales del Estado moderno está presente la problemática de las guerras religiosas y el intento de neutralizarlas a través de la construcción de Estados fuertes que operan al margen de la legitimación divina. Veremos las soluciones propuestas por Hobbes y Spinoza.

El Estado moderno nace con el propósito de generar mecanismos de control y limitación de la voluntad ciudadana para ejercer la violencia. La imposibilidad de las monarquías cristianas para contener la violencia de los súbditos genera una nueva forma de organización, que se concretizará en los estados modernos, y se refinará en lo que Foucault llama la Sociedad Disciplinaria.

El Estado moderno se enfrenta a la necesidad de contener dos tipos de violencia ciudadana: El primer tipo se refiere a la violencia ejercida mediante la transgresión de la ley en aras de provocar caos social. Esta forma de ejercer la violencia es muy limitada, pues pronto aquel que posee poder absoluto, como es el caso de los monarcas, aplaca rápidamente la ofensiva y la neutraliza con una violencia mayor, ejercida, en términos foucaultianos, desde el poder de decidir sobre la vida y la muerte. El segundo tipo, se refiere a la violencia ejercida sobre el monarca a través de la profecía. La profecía se caracteriza porque está fuera del ámbito del poder, su discurso se aglutina en torno a un universal: *la justicia*, y tiene una estructura mesiánica, en cuanto que apela a una felicidad-redención final.

Esta fórmula va a ser utilizada a lo largo de la historia bajo distintas apariencias (reformadores, revolución francesa, revolución bolchevique...etc.), como un recurso contra el poder absoluto. Walter Benjamin, en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*, vincula este poder mesiánico a una memoria, la de los restos perdidos y violentados de la humanidad. Son esos restos perdidos los que siempre empujan a la redención. Los excluidos están condenados a vivir fuera

de la fortaleza regia, y por tanto, sólo ejerciendo una violencia sobre sus límites pueden resucitar o volver a aparecer en el ámbito social.

Jean Bodin, en este sentido, situará a los vagabundos y al monarca en la misma situación ontológica, pues ambos quedan fuera de la estructura comunitaria. De esta manera, hará surgir un nuevo concepto, el de la *soberanía*. En este sentido, Jean Bodin, lanza una pregunta: ¿están realmente los vagabundos sometidos a esta cadena de mando y obediencia? Su respuesta es que no lo están, precisamente porque son los olvidados. Y esta situación de olvidados, según indica Antonio Rivera en su artículo sobre Bodino⁶⁶³, los convierte en los grandes enemigos del Estado moderno. Sin embargo, para ser efectivos necesitan adherirse a algo que les procure la unidad de la que carecen, y este algo es la estructura mesiánica capaz de generar una estructura de poder en virtud de una promesa mesiánica, la redención.

La redención, en este sentido puede entenderse como un volver a aparecer en la esfera pública lo que estaba excluido de ella, porque como dice Benjamin, a la injusticia física o social le sobreviene una mayor y es la hermenéutica;⁶⁶⁴ la reparación de esta injusticia hermenéutica sólo puede surgir y darse en el entorno social. Hannah Arendt señalará que ya en el mundo griego *no aparecer* en la esfera pública significaba no formar parte de la comunidad política. Sin embargo, habrá que esperar a Maquiavelo, para que esta pertenencia a la comunidad política no dependa de la capacidad de *aparecer* en la plaza pública, sino de *aparentar* ser digno de ella. En este sentido por primera vez la representación adquiere cierta autonomía como generadora de poder. Es precisamente la imposibilidad de representarse, debido al control y monopolio de la representación por parte del poder, la que convierte al olvidado en una fuerza o poder que empuja a hacerse realidad.

⁶⁶³ RIVERA, *La amenaza latente*, p.127-142.

⁶⁶⁴ BENJAMIN, *Tesis sobre la filosofía de la historia*, p.2-11

Jean Bodin va a prefigurar ese nuevo concepto de *soberanía* que desarrollará Hobbes, consistente en que el soberano (ya no se le llamará monarca), detenta un poder que ya no está vinculado a una cadena de mando y obediencia que desciende de los cielos y se extiende al último de los hombres, como en las monarquías católicas, sino que se halla desligado de toda cadena humana y esto le procura el verdadero poder absoluto. *La soberanía* –escribirá Bodino- *no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad ni en tiempo*⁶⁶⁵. El soberano no puede ni debe obedecer a nadie nada más que a sí mismo. El verdadero poder soberano reside en esa desvinculación de la estructura social, por eso el único enemigo capaz de arrebatarse su poder es aquel que queda fuera de esa estructura, es decir los vagabundos. Bodin solo encuentra una solución, la de incorporar a estos enemigos a la cadena de mando y obediencia estatal, mediante la esclavitud. Lo cierto es que esta solución no fue muy bien recibida, por lo que la fuerza del mesianismo profético siguió siendo un mecanismo activo y útil, para reconstruir los lazos de aquellos olvidados que fueron desprovistos de su poder no mediante el sometimiento sino mediante la exclusión.

La eficacia de la exclusión consiste en que los excluidos quedan totalmente aislados entre sí, de manera que, a la incapacidad de pertenecer al poder por el cual han sido excluidos, se le suma la imposibilidad de pertenecer a ninguno otro poder emergido de entre ellos. Esta situación de aislamiento y soledad del excluido es tan radical que ningún olvidado puede portar poder profético alguno, sino que es menester que alguien que forme parte de la estructura de poder utilice la fuerza del profetismo mesiánico para rescatar lo olvidado y destrozarse o romper los límites del Estado.

⁶⁶⁵BODIN, *Los seis libros de la república*, p. 49

De esta estructura profética se sirvieron los reformadores para destrozar o acabar con las monarquías. Calvino o Lutero formaban parte del sistema, y sin embargo rescataron o aglutinaron a aquellos que sobrepasaban los límites de dicho Estado, confundiéndolos con aquellos que eran parte integrante de los muros estatales. Podríamos decir que las Guerras Religiosas participan de este fenómeno profético.

Los nuevos reformadores políticos, preocupados por cimentar un nuevo Estado sin horizontes religiosos que pudieran ser conflictivos y excluyentes, se enfrentarán a la necesidad de reconstruir las bases del orden estatal sobre un suelo firme, es decir sobre una estructura unitaria y fuerte que hiciera frente a las amenazas del profetismo. Este es el caso de Hobbes, el cual retomando el nuevo concepto de soberanía de Bodin, lo lleva hasta límites insospechables. La estrategia consistía en acabar con el profetismo convirtiendo al propio Estado en profético.

Hobbes, convierte la propia estructura estatal en profética, situando el origen del Estado en el apocalipsis de la guerra civil, es decir en la posibilidad de la destrucción total. Hobbes aboga por un Estado que responda ante la autodestrucción y diseñe un poder absoluto capaz de poner orden en medio del caos. Más un poder así tan descomunal, sólo puede surgir de la unión y traspaso de la potencia o poder de todos los individuos a uno solo.⁶⁶⁶ Es necesario que todos se desarmen a la vez, pero este desarmarse implica un acto de fe en la persona carismática. Dicha personalidad es la única capaz de sacar a los distintos individuos del estado de naturaleza regido por el tiempo histórico, donde la inexorabilidad de la autodestrucción es inevitable, e introducirlos en

⁶⁶⁶HOBBS, *Leviathán*, p.159.

un nuevo Estado creado *ex-nihilo*, totalmente artificial, capaz de operar fuera del tiempo histórico.

La promesa profética emitida por el soberano consigue crear unidad y generar igualdad entre personas de distinto estatus, los cuales no comparten nada en común, en orden a una idea: un futuro deseable. La necesidad del apocalipsis hace imposible imaginar un futuro deseable al margen de la obediencia total a la propia persona del soberano. Sólo obedeciendo de forma incondicional al Leviatán podemos llegar a participar de un futuro, el cual sólo puede ser pensado y producido por un poder descomunal. La total imposibilidad de acceder a este futuro sin mediación del poder soberano, protege a tal potestad de toda crítica y rebelión, ya que éstas, sólo retrasarían la consecución del paraíso, atrayendo hacia sí el apocalipsis.

La soberanía hobbesiana, por tanto, se constituye en y a través de un acto de fe, mediante el cual todos deciden entregar sus armas a uno solo. De esta manera Hobbes controla la violencia ciudadana, pues desprovee de sentido a toda crítica. Cuando Moisés conducía a su pueblo hacia la tierra prometida, nadie estaba en disposición de verificar cuál era el camino correcto a seguir; de la misma manera en cuanto el Leviatán produce un *orden nuevo*, no hay quien pueda enjuiciarlo, hasta que no se vislumbre el final del camino trazado por él.

Frente al concepto moderno de soberanía prefigurado por Hobbes, Spinoza negará que tal concepto pueda referirse a la persona de un solo hombre. Spinoza dirá que sólo aquel capaz de la omnipotencia y omnipresencia, características de Dios, puede detentar la soberanía, configurando así lo que podemos llamar *soberanía diluida*. Spinoza, al contrario que Hobbes, anula la violencia del profetismo, introduciéndolo dentro de la marcha natural estatal, es decir, institucionalizándolo y por tanto convirtiéndolo en un mecanismo más al servicio del Estado. Para ello sitúa el origen del Estado en las antípodas del

apocalipsis, y así lo localiza en una experiencia positiva, que podría traducirse por: “juntos aumentamos nuestra propia potencia.”⁶⁶⁷ La comunidad política resultante no se constituye en virtud de la persona soberana, que salva del caos, sino de una ley que recoge la memoria o experiencia compartida del pueblo. La experiencia resultante de la convivencia a través de aciertos y errores, va a desencadenar unas leyes o expresiones de las conductas beneficiosas o perjudiciales para la vida en común.

Esta ley va ser la expresión más sublime de la justicia y de la equidad. Spinoza, que estudia el hecho profético dentro del pueblo hebreo, vincula el mensaje profético con el origen del Estado y con el tiempo histórico. El mensaje profético se limita a invitar a los ciudadanos a retornar o actualizar ese momento primero o *kairós* donde la ley brillaba más que el sol, porque todos al unísono juraban amarla y observarla, tal y como ocurrió en el pueblo hebreo, en el proceso de constitución, a la salida de Egipto. Es labor profética frenar la fuerza de la corrupción siempre presente en todo proceso. No se trata de instaurar un paraíso como el de Hobbes que rompa el tiempo y viva al margen de éste, deteniéndolo a través de la incidencia de un poder soberano. Sino más bien se trata de impedir que el tiempo corrompa el paraíso logrado. El paraíso terrenal lo sitúa Spinoza en el origen de un pacto social justo, y por tanto se trata de un universo explorado por todos. No así como el paraíso hobbessiano, el cual sólo vive en la imaginación del soberano, y en los anhelos de una obediencia ciudadana. El paraíso de Spinoza es un paraíso compartido, producto de una ley vinculada a una memoria colectiva. En este sentido todos los ciudadanos saben comprender su presente desde su historia, y saben cuál es el futuro más deseable. Cumplirlo es tarea no de una voluntad soberana sino de todos y cada

⁶⁶⁷SPINOZA, *Tratado Teológico Político*, p.158

uno de ellos. La soberanía para Spinoza no reside en una única persona porque implica omnipotencia y omnipresencia. Ninguna persona humana puede controlar las acciones más recónditas del ser humano, o saber las injusticias cometidas bajo la oscuridad de la noche. Ningún ser humano puede estar en todos sitios a la misma vez y evitar los suburbios oscuros de la delincuencia callada. Ninguno, por sí solo. Sin embargo, la humanidad entera sí que está presente en todos y cada uno de los lugares. El ojo del ciudadano debe ser como el ojo divino, sensible a cualquier injusticia. Todo ciudadano aunque sea el más ínfimo de los seres posee la soberanía, una soberanía compartida. Spinoza dispersa la soberanía por todos los miembros de la comunidad política. Todos deben ser jueces de sí mismos y de los demás a la vez. Spinoza hace una transposición de la potestad divina a la potestad humana. Igual que el espíritu de Dios vivía esparcido por el pueblo de Israel, y el fenómeno profético no era más que una manifestación de ese espíritu libre. Así la soberanía se halla esparcida en cada corazón, y la profecía es el resultado del espíritu humano movido por la memoria del pueblo. No siendo esta memoria sino la experiencia más sublime de la libertad.

Spinoza acaba con la peligrosidad del fenómeno profético convirtiendo a todos los ciudadanos en profetas, y sometiendo este fenómeno a la racionalidad del Estado. Lo esencial del profetismo, en Spinoza, es que no puede romper ni dividir al Estado, sino que ha de contribuir a su regeneración interna, deteniendo la venida del apocalipsis. El Estado debe hacer de *kathechon*, según indica Koselleck, en su interpretación de los conceptos políticos. El profeta spinoziano nunca puede alzarse contra un gobernador o contra un sistema, sino solo y exclusivamente contra la ausencia de la ley. De esta manera Spinoza consigue someter un fenómeno tradicionalmente rupturista a la propia dialéctica del Estado.

Ambos, Hobbes y Spinoza, contienen la violencia producida por el fenómeno profético. Hobbes, estableciendo un Estado proyectado hacia el futuro y por tanto exento de crítica. Spinoza dispersando la soberanía. Este dispersar la soberanía implica que el propio Estado va a ejercer una violencia y control sobre los súbditos, pero no mediante la fuerza impositiva de la persona soberana, sino a través de los distintos ciudadanos. Esto quiere decir que va a despersonalizar el agente ejecutor de la violencia y lo va a dispersar por entre los ciudadanos. Para concretizar y llevar a la práctica esta violencia diluida, habrá que esperar a Hegel, el cual marca el camino a través de las instituciones.⁶⁶⁸ Este, a mi modo de ver, va a ser el primer paso hacia la sociedad disciplinaria que define Foucault.⁶⁶⁹

Foucault dirá que el control sobre las personas se efectúa a través de las instituciones estatales, las cuales tienen la misión de ejercer la violencia sobre el individuo mucho antes de que trasgreda la ley, con el fin de evitar la criminalidad. En conclusión, la estructura del Estado moderno, tal y como lo hemos visto en Hobbes y Spinoza, se configura en un intento de disminuir la violencia ciudadana y aumentar el poder estatal. A este respecto, dice Hannah Arendt, criticando estas raíces, que el estado totalitarismo hubiera sido posible sin el previo intento de la política moderna de aumentar el poder del Estado a base de atomizar y controlar al individuo.⁶⁷⁰

Según el estudio expuesto, podríamos defender que, el Estado moderno no se dedica a evitar la sublevación de los súbditos con la represión, como en la Edad Media; sino a través de un espejismo, produciendo él mismo dichas

⁶⁶⁸ Martínez José en "Identidad nacional y republicanismo en Spinoza" establece una distinción entre la legitimación mítica de un Estado (Grocio, el calvinismo) y la procedimental, mostrando que el Estado spinoziano pertenece a la segunda legitimación, pues según el estudioso el holandés prima las instituciones sólidas frente a las utopías de cualquier signo e individuos providenciales. Francisco José, MARTINEZ; Identidad nacional y republicanismo en Spinoza, Cuadernos del Seminario de Spinoza, nº19, Ciudad Real, 2004, pp.313-410

⁶⁶⁹ Michel FOUCAULT, *El nacimiento de la biopolítica*, Annuaire du Colege de France, Paris, 1979, pp. 367-372

⁶⁷⁰ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, 2002, pp.369-382

sublevaciones. El individuo piensa que es libre y puede revelarse contra la injusticia, pero dichas expresiones de libertad son producciones ilusorias del poder. En realidad el Estado produce las manifestaciones de protesta y las aplaca, según considera. Después de esto ya no existe más violencia que la emitida desde la suprema potestad. Por fin el Estado consiguió su sueño, el de ser como Dios, que juega con los hombres como si fueran marionetas. La producción ilusoria de libertad no hubiera sido posible sin la adquisición por parte del poder del mensaje profético, gracias a Hobbes, y sin la vinculación y sometimiento de ese mensaje a la propia dialéctica del Estado, gracias a Spinoza. Por fin el *"como si no"* de Pablo interpretado por Agamben⁶⁷¹, adquiere todo su sentido. La redención consiste en anticipar la liberación humana, aunque ésta sólo pueda moverse en el mundo del pensamiento y no de facto.

⁶⁷¹ Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos*, Trotta, 2006, p. 60

CONCLUSIÓN

**De cómo la tradición del mesianismo judío recogida por Spinoza
concluye en la república confederal kantiana.**

“La constitución republicana, además de la pureza de su origen,
que brota de la clara fuente del concepto de derecho,
tiene la ventaja de ser la más propia
para llegar al anhelado fin: la paz perpetua.”⁶⁷²

En esta conclusión no repetiré ni resumiré los planteamientos que he desplegado a lo largo de la tesis. Tampoco insistiré en la imagen de Moisés a través de la historia. Se podrían aducir muchos más ejemplos de la imagen del gran legislador en los grandes autores de la filosofía. Así, se podría hablar tanto del papel de Moisés en Rousseau como en Schiller, en Hegel o en Marx. Sin embargo, no vamos a ir por ese camino en esta investigación que ya es demasiado largo. Nos referiremos ahora exclusivamente a caracterizar la matriz

⁶⁷² Este fragmento de Kant está ubicado en la Sección segunda de *La paz perpetua* (Artículos definitivos de la paz perpetua entre Estados), en el 1º artículo definitivo de la paz perpetua: “*La constitución política debe ser en todo Estado republicana.*”, segundo párrafo. Immanuel KANT, *La paz perpetua*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, p.7

más formal del pensamiento del Estado fundado por Moisés y sus grandes líneas en los autores modernos. Ese será el objetivo del primer punto de esta conclusión. En el segundo punto mostraremos cómo el prestigio de Moisés se proyectó hacia el prestigio del Estado –esa fue de hecho la gran obra de Spinoza– y cómo el mismo Kant recogió esa herencia en sus tratados *Hacia la paz perpetua* y en *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita*, que permiten hablar de un mesianismo expansivo universalista del Estado republicano.

1. La política del mesianismo judío.

El mesianismo judío es un fenómeno histórico fundamental, pues a diferencia de otros mesianismos, como el cristiano, no está vinculado a la fuerza o capacidad de “*renovatio*” de un mesías que atrae hacia sí el paraíso perdido, neutralizando la fuerza del apocalipsis; sino que está vinculado a la fuerza intrínseca de un Estado, el hebreo, capaz no sólo de conducirse él mismo hacia la paz anhelada, sino de ser el impulso o primer movimiento para que todos los Estados alcancen dicha paz. Es decir, es el Estado mismo el que actúa como mesías en medio de la historia.

Como explica Peterson en *Monoteísmo como problema político*, la apologética judía desde Filón, convertía al Estado judío en el único gobierno sujeto al monarca cósmico, por lo que la actividad creadora del Dios Supremo conspiraba a su favor. El resto de Gobiernosdebían, por tanto, considerar al Estado hebreo como el profeta de todo el género humano. Entendiendo aquí profeta como el que explica el transcurso natural de los pueblos.

Encontramos en esta autocomprensión del pueblo hebreo, como elemento de salvación universal, el elemento teórico que Kant rescata en su texto

la *Hacia la paz perpetua*, con el fin de explicar la inexorabilidad de una pronta unión confederal cosmopolita. Para exponer a fondo esta imagen política creada a través de la metáfora teológica hebrea, podemos estudiar cómo dicha metáfora se materializa en las distintas teologías políticas, que van de la edad media hasta Kant; para finalmente exponer como éstas adquieren todo su sentido en la *Paz perpetua e Historia universal en sentido cosmopolita*, de nuestro autor.

Antes de proceder a dicha exposición, debo aclarar que las teologías políticas medievales, premodernas y modernas, que vamos a exponer a continuación, van a configurarse como reacción y alternativa a la teología política católica imperante. Conjugar los elementos judíos con los clásicos va a ser una estrategia de los heterodoxos para presentar nuevas alternativas de poder. Lo sorprendente es que la herencia judía constante en estos reaccionarios va a ser precisamente este mesianismo político, apoyado en dos pilares fundamentales, la providencia judía (como opuesta a la cristiana) y la universalidad de dicha providencia.

La providencia estatal hebrea corresponde a un Dios absoluto que juega tanto con las potencias del mal como con las potencias del bien, para al final conseguir un bien superior, la virtud de los fieles. Cuando los hebreos le dijeron a Dios que aceptaban el contrato por medio del cual todos quedaban bajo su obediencia, en condición de pueblo, Dios les dijo que, si aceptaban, debían saber que él era un Dios celoso y que castigaría su infidelidad. En los pasajes de la Torá aparece como Dios endurece al faraón egipcio, incita a los ananitas a agraviar y asaltar a los judíos, etcétera. Es decir, Dios pacta con las potencias del mal para corregir a su pueblo. Esto es muy importante porque va a generar una estructura de pensamiento dialéctico, en la que la potencia del mal y del bien luchan en igualdad de fuerzas, pero el desenlace final lo decide una tercera fuerza. Esta potencia va ligada a la memoria histórica: el pacto de Yahveh heredado de generación en generación, asegura que el final será la paz perpetua.

No sólo para los integrantes del pueblo judío, sino que éstos como pueblo tendrán la misión de generar la paz perpetua en todo el cosmos.

Podemos extraer dos principios de esta imagen providencial. El primero la inexorabilidad y necesidad histórica de la obtención del bien terrenal. Segundo la caracterización de un mesianismo inmanente a la dinámica estatal y que opera en el interior de la historia.

La apologética judía desde Filón se materializó en filosofías inmanentes gracias a la conjugación de un cierto mesianismo judío con los elementos clásicos. Podemos encontrar claros ejemplos de la estructura del pensamiento cósmico judío tanto en Averroes y Maimónides. Dichos autores revisten esta comprensión de la dinámica de las fuerzas sociales con elementos clásicos, tanto de Aristóteles como de Platón. La providencia, al igual que en el pensamiento judío, juega con las potencias del bien y del mal, pero en vez de decidirse la lucha por la fuerza de la memoria; dicha lucha se decide por la fortuna, un concepto griego al que se le reviste de connotaciones judías. Ya que la fortuna no va a estar ligada a la arbitrariedad (como en el conocido mito griego o romano), sino a la capacidad de dominar aquello que parece gratuito, por lo que esconde leyes inmutables. Ambos autores tomaron de Aristóteles el orden de la producción de las leyes, que va a ser un orden intrínseco a la propia naturaleza. Aquí se darán las primeras asociaciones entre providencia y naturaleza. Aunque dichos autores siguen manteniendo la noción de un Dios trascendente, lo determinante es que éste Dios depositó su providencia en el interior de naturaleza. Por contrapartida, tomarán de Platón la capacidad activa de cooperar con dicha providencia gracias al desarrollo de las capacidades intelectivas y morales, mediante las cuales un hombre puede llegar a vislumbrar los acontecimientos futuros y colaborar con su consecución. Dicho hombre excepcional estará llamado a ocupar el lugar del gobierno. Platonizan así al profeta judío.

Esta forma de pensamiento constituyó la primera ofensiva contra las monarquías hereditarias católicas. Sin embargo, Avicena va a ser más fiel a la estructura judía del cosmos, pues va a dejar la providencia intacta, en el sentido de que todo va a depender en última instancia de ella. Según Avicena, el gran entendimiento de la naturaleza produce todas las manifestaciones intelectivas hasta llegar al hombre, siendo dichas manifestaciones las encargadas de producir el orden armónico del universo. La consecución del bien final del Universo va a ser necesario e inexorable porque es la producción de un solo acto creador. Los profetas, por tanto, son los instrumentos o encargados por esta substancia para realizar la consecución de dicho orden en el ámbito humano.

Pomponazzi es un claro ejemplo de esta tradición judaico-helenística. Pomponazzi, al igual que Avicena, termina por identificar la naturaleza con la providencia; de manera que el mundo humano resulta ser la causa final del universo. Esto convierte al grupo humano en la consagración del esfuerzo cósmico, la más excelsa belleza producida por él. La misión del universo es procurar la armonía del cosmos humano. Para ello, cuando el entorno social del hombre se corrompe, los astros envían profetas. Esta es la razón por la que siempre todo gran cambio político va precedido de profecía y *mirabilia*. Lo que convierte a los *mirabilia* y a la profecía en un signo apocalíptico, que anuncia la crisis del viejo orden y el próximo advenimiento de un nuevo orden humano favorecido por los cielos. Una vez más la naturaleza adquiere los rasgos de la providencia judía que juega con las potencias del mal (enviando pestes, hambrunas o sediciones) para acabar con un régimen insostenible, y con las potencias del bien (los profetas y los *mirabilia*) para consolidar un nuevo régimen político más adecuado o conforme para la obtención del bien: la paz perpetua.

Quizás el ejemplo más interesante en esta época moderna lo encontramos en Bodino, pues es el primero en traducir estas potencias del mal y

del bien a términos políticos. Moisés en la literatura de nuestro autor representa no ya aquel caudillo judío héroe del primer mesianismo judío, o del segundo en el caso de aquella secta árabe que considera que volverá resucitado y traerá la paz, sino que representa aquella soberanía que, por regirse según los dictados de la razón universal, jamás perecerá. Las potencias del mal no harán más que fortalecerla y depurarla y las del bien enriquecerla. El Leviatán y el Behemoth representan, por contrapartida, aquella soberanía necia que, obrando en contra de los dictados de la razón, es rápidamente tambaleada por las potencias del mal y no encuentra aliados en las potencias del bien. Moisés se enfrenta al Leviatán y al Behemoth, y la fuerza que decide la victoria entre éstas naciones es la razón universal. De alguna manera, la razón universal de la naturaleza termina vengándose de los tiranos.

Bodino también es pionero en traducir el mesianismo judío a términos políticos no sólo en el planteamiento de las fuerzas estatales que entran en el juego, sino también en términos cosmopolitas. Bodino aplicará la misma lógica a las relaciones entre Estados. Cuando dos Estados entablen batalla, prevalecerá el que haya tenido en cuenta las leyes de la naturaleza, expuestas sabiamente por la razón. Bodino de esta manera abre el campo de la reflexión al problema que abordará Kant en *Paz perpetua*: ¿Qué pasaría si todos actuaran conforme a esa razón? Inevitablemente sobrevendría la paz perpetua. Mas Bodino no aborda esta cuestión. Quizás se trataba de un supuesto impensable para él, o simplemente ocupaba menor relevancia, teniendo en cuenta que su preocupación principal era conseguir la paz en medio de las fronteras francesas, asoladas por las guerras de religión.

La traducción del mesianismo judío a términos políticos, o lo que es lo mismo su secularización, le permite a Bodino universalizar la labor mesiánica semita. El Estado eterno e imperecedero no se identifica con ningún pueblo específico, como en el judaísmo vinculado al linaje de David, sino que son todos

y ninguno a la misma vez, según se rijan por los dictados de la razón o rehúsen de ellos. En efecto, en el *Coloquium* aparece el Dios Universal como aquel que juega con los pueblos de la tierra, no a favor de unos u otros, sino según la razón universal.⁶⁷³

Bodino hace con la elección divina del Estado Hebreo, lo que hace Calvino con la gracia que Jesucristo había depositado en Pedro, liberarla y dispersarla, ahora, con el calvinismo, cualquier fiel podía poseerla y, por tanto, cualquiera estaba en disposición de iluminar el camino hacia la salvación. Ambas liberaciones, la de la elección estatal judía y la de la elección personal calvinista, generaron por un lado, una igualdad entre las personas en relación al poder (en el caso calvinista) y, por otro, una igualdad entre Estados (en el caso de Bodino). Por tanto las relaciones entre los individuos de la comunidad política debían establecerse del mismo modo, que las relaciones inter-estatales. Y este modo no podía ser otro que el de la horizontalidad, partiendo de una igualdad originaria.

Bodino, si bien es pionero en plantear el problema inter-estatal, no obstante, en el sentido de la horizontalidad que se da entre los individuos, es más pre-moderno que Calvino, pues el sólo hecho de que un soberano detente el poder es garantía suficiente para afirmar su legitimidad. Si la naturaleza le ha dado tal poder es porque está en disposición de generar orden, pues de lo contrario la providencia se lo arrebataría. Calvino, en cambio, va a ser el primero en incluir dentro de la providencia la voluntad de todos los integrantes

⁶⁷³“¿En qué sentido pues se dirige Dios al Faraón: para que sepas que toda tierra es del Señor”, también: “y el Leviatán que modelaste para jugar con él”, sino para convencernos de que el dominio del mundo elemental y de los cuerpos celestes, ángeles y demonios es del Dios eterno?” BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.92

de la comunidad política, siendo dicho sentir general la garantía de la autenticidad del profeta.

En la época moderna podemos apreciar esta naturalización de la estructura mesiánica judía en Spinoza, con una variante. Hemos visto cómo la victoria en la batalla entre Behemoth y Leviatán se decidía según la fortuna, en el caso de los medievales, o según la razón en el caso de Bodino y de Calvino. Pero habrá que esperar a Spinoza para que la fuerza que decida el final desenlace entre los antagonismos se identifique con la memoria histórica. Con Spinoza vamos a ver cómo los dos elementos que conformaban la imagen mesiánica del Estado hebreo se traducen al ámbito político; primero, la estructura mesiánica judía, tal y como hemos mostrado anteriormente, y segundo la necesidad de una identidad total y singular de dicha estructura con una memoria histórica. En cuanto al primer elemento, vemos que la estructura del poder democrático que plantea Spinoza es una traducción de este mesianismo judío. La totalidad de los individuos integrantes de la comunidad política ostenta el poder, pues existe entre ellos una fraternidad material y espiritual que los une a todos con la naturaleza universal. Dentro de esta totalidad, cuyo poder es trascendente a las particularidades, se diferencian tres elementos. El primero, la potencia del bien. Esta potencia es producto de la capacidad racional del ser humano, la cual hace surgir Leviatanes que frenan el caos con normas impositivas. Es, por tanto, la razón humana la que posibilita el orden y la construcción de las sociedades humanas, pues permite discernir la verdad y la justicia en medio de las confusiones del cosmos. El segundo, la potencia del mal, nace de la matriz de la misma substancia. Este intruso maléfico separa a los distintos modos que componen la totalidad y los enfrenta unos con otros; es lo que Spinoza llama la tendencia de hacer todo aquello que te perpetúe en tu ser, derecho por el cual quedan enfrentados los distintos modos. Este elemento también contagia al propio Leviatán, que en lugar de generar unidad

crea división. Una vez más, los dos elementos antagónicos, producidos por la misma substancia o necesidad, entablarían una infinita lucha si no fuera por un tercer elemento, la memoria histórica. Spinoza entiende la memoria como la interpretación que un pueblo entero se da así mismo de los acontecimientos históricos. Dicha interpretación no sólo está basada en una experiencia pasada, sino que supone para las generaciones futuras una experiencia no sufrida, pero si aprendida a través de los ritos. Gracias a esta memoria, la historia de los pueblos no tiene porqué repetirse constantemente y degenerar en tiranía y corrupción, pasando por fases de democracia y aristocracia, según postula Maquiavelo; sino que podrían alcanzar un Estado pacífico permanente gracias a la capacidad de regeneración estatal de la memoria. El propio Spinoza sigue siendo fiel a la tradición filosófica a la que se debía, y por eso dijo que esta memoria tan sólo podía ser producto de la “fortuna”, y la definió como el *socorro externo de Dios*, pues se trataba del modo como la naturaleza utilizaba los malos y buenos acontecimientos, para que un pueblo no virtuoso pudiera llegar a tener estructuras políticas que lo hicieran perdurar en el tiempo en admirable paz.

La memoria de Spinoza implica la traducción política del segundo supuesto del mesianismo judío que no hemos visto en autores anteriores, a saber, la necesidad de que el Estado se dé a sí mismo una identidad real y propia, y la imposibilidad de que esta identidad le sobrevenga de fuera de manera impositiva, como es en el caso de las colonizaciones. Para que un Estado alcance la paz perpetua, mediante un proceso histórico de perfeccionamiento, es necesario que haya generado y conservado su propia identidad.

Esta vinculación entre la propia identidad como pueblo y la memoria, encuentra una respuesta clara en el núcleo del pensamiento spinoziano, en relación a cómo los modos aprenden aquello que les aporta garantías para la preservación de su ser. Una memoria se conserva porque el receptor sabe que el que le está transmitiendo dicha sabiduría tiene tanto interés como él de

perseverar en su ser, y esto sólo puede darse si el que instruye es el progenitor del instruido. Sólo desde dentro puede gestarse, desarrollarse y crecer una cultura capaz de perfeccionar el Estado y conducirlo hacia la paz perpetua.

2. La política del mesianismo en la república confederal kantiana.

Kant, una vez superadas las guerras religiosas, continua con el propósito de Bodino de comprender cuáles son las leyes que subyacen a las guerras entre los Estados Soberanos. Kant, en su *Paz Perpetua*, utiliza el mismo mesianismo judío helenizado: el *desenlace final de las Guerras interestatales y la venida de la paz anhelada*, se presenta como una necesidad histórica debido ala providencial actuación de la naturaleza (herencia clásica) y *porque ésta naturaleza tiene los rasgos* del mesianismo. Se trata de una naturaleza que se sirve de los antagonismos, a los cuales Kant define como la insociable sociabilidad humana, por un lado, y por otro, la necesidad vital de comunidad. La naturaleza usa tanto la potencia del bien como la del mal para la consecución de su fin último, la paz perpetua.⁶⁷⁴ Al igual que en sus antecesores, el resultado benéfico de la lucha de estos antagonismo se produce porque del encuentro de ambos surge un tercer elemento, al que Kant llama “cultura”, gracias a la cual los Estados se introducen en un proceso de perfeccionamiento.

⁶⁷⁴Dice así Kant: “El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad.” Este fragmento está recogido en el cuarto principio de “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita.” Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, Traducción de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994, p.6.

Para que surja la cultura en un Estado, es necesario que dicha comunidad política haya tenido una experiencia previa del horror que le sobreviene al incumplimiento de las leyes, y que esta experiencia haya generado memoria. Escribe Kant: “El espectáculo de los grandes males que un pueblo se ocasiona a sí mismo por vivir en el desprecio de la ley es más bien útil como advertencia ejemplar; además, en general, el mal ejemplo que una persona libre da a otra- *scandalum acceptum*- no implica lesión alguna de esta última.”⁶⁷⁵ Esta idea es muy spinoziana. Del escándalo que vivió el pueblo judío en el imperio egipcio surgió el infinito bien de una democracia primogénita.

Como vemos, el Estado mismo, gracias al papel providencial de la naturaleza, a través de su marcha histórica, adquiere la misión salvífica de conducir a sus ciudadanos hacia la anhelada paz perpetua, a través de la memoria y de la cultura. De la misma manera que el Estado hebreo conducía a su pueblo hacia la virtud moral a través de la incidencia histórica del único Dios, que a veces los azotaba y los dispersaba, y otros los reunía y los consolidaba, el Estado kantiano, en últimos términos, convierte a un *pueblo de demonios* en una comunidad política de ciudadanos.

Kant hace también uso de la metáfora mesiánica cosmopolita, pues ningún pueblo puede llegar a tan anhelada paz si no cuenta con una situación pacífica fuera de sus fronteras. Pues bien, si un pueblo tan siquiera, gracias a la fortuna, fuera capaz de conducirse hacia una república bien formada (que es la única forma de gobierno apta para la obtención de tan anhelada paz), entonces dicho pueblo sería el Estado mesiánico llamado a invitar al resto de pueblos a unirse confederalmente. Así escribe Kant:

⁶⁷⁵ Este párrafo corresponde a la sección primera de *La paz perpetua*: “Artículos preliminares de una paz perpetua entre Estados”, 5º artículo preliminar: “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno de otro Estado.” KANT, *La paz perpetua*, p.4

“Si la fortuna consiente que un pueblo poderoso e ilustrado se constituya en una república, que por natural tendencia ha de inclinarse hacia la idea de paz perpetua, será ese pueblo un centro de posible unión federativa de otros Estados, que se juntarán con él para afirmar la paz entre ellos, conforme a la idea del derecho de gentes, y la federación irá poco a poco extendiéndose mediante adhesiones semejantes hasta comprender en sí a todos los pueblos.”⁶⁷⁶

Esta idea de una unión confederal cosmopolita, según Kant, no sólo es posible sino necesaria porque la naturaleza se sirve de dos medios para atraerla hacia sí. Por un lado, la guerra, que según nuestro autor. “ha de forzar a los Estados a tomar (por muy cuesta arriba que ello se les antoje) esa misma resolución a la que se vio forzado tan a pesar suyo el hombre salvaje, esto es: renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco legal de una constitución.”⁶⁷⁷ Y por otro lado, la naturaleza también se servirá de la potencia del bien, es decir, de la experiencia positiva de tal unión confederal, como es el enriquecimiento producido por unas relaciones seguras de mercado. Dice así Kant:

“Por último, la propia guerra se convertirá poco a poco, no sólo en algo muy artificioso y de dudoso desenlace para ambas partes, sino también (debido a las funestas consecuencias que el Estado experimenta con una deuda pública —¡esa nueva invención!— siempre en aumento, deuda cuya amortización es sencillamente incalculable) en una empresa arriesgada, dada la repercusión que toda quiebra estatal tiene sobre los otros Estados, al estar tan entrelazadas sus actividades comerciales en esta parte del mundo; esta interdependencia es algo tan notable que los Estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así, indirectamente, para integrar

⁶⁷⁶ KANT, *La paz perpetua*, Sección segunda, 2º artículo, 5º párrafo, p.10

⁶⁷⁷ KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Séptimo principio, primer párrafo, p. 8

un macrocuerpo político, algo de lo que los tiempos pasados no han ofrecido ejemplo alguno” .⁶⁷⁸

La naturaleza se servirá de los intereses económicos, ahora compartidos por todos los Estados soberanos, para empujarlos a una unión confederal, acabando así con toda guerra. No andaba muy desacertado Schmitt cuando advirtió que, si bien las guerras religiosas se acabaron con el establecimiento de los Estados Absolutos, las guerras de dichos Estados se acabaron gracias a un valor, el económico.

Para terminar, vamos a estudiar qué características debe tener una república, según Kant, para convertirse en Estado mesiánico, y vamos a resumirlas en cuatro: Primero, que posea una identidad propia; segundo, que su origen sea contractual; tercero, que su derecho esté fundado en la común posesión de la tierra; cuarto, que el profeta o filósofo no tenga acceso directo al poder. A este respecto, y respecto del primer punto, escribe Kant:

“Un Estado no es –como lo es, por ejemplo, el “suelo” que ocupa- un haber, un patrimonio. Es una sociedad de hombres sobre la cual nadie, sino ella misma, puede mandar y disponer. Es un tronco con raíces propias; por consiguiente, incorporarlo a otro Estado, injertándolo, por decirlo así, en él, vale tanto como anular su existencia de persona moral y hacer de esta persona una cosa.”⁶⁷⁹

Como vemos, la concepción que tiene Kant del Estado es muy similar a la expuesta por Spinoza, pues está ligada a la necesaria vinculación de los individuos integrantes de la comunidad política mediante un contrato establecido horizontalmente que hunde sus raíces en una igualdad originaria. La diferencia es que mientras que, para Spinoza, esta identidad estatal, basada en una memoria generacional, implica una hostilidad o enemistad hacia otros Estados carentes de ella, para Kant, sin embargo, dicha memoria no es exclusiva

⁶⁷⁸ KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Octavo principio, p. 10

⁶⁷⁹ KANT, *La paz perpetua*, sección primera, 2º artículo preliminar, p.3

de un Estado, sino que está llamada a generalizarse, de tal modo que todos la compartan, ya que tal memoria no es más que la experiencia de libertad y dicha experiencia es universal. La república ha de ser un espíritu que vaya contagiándose y extendiéndose de Estado en Estado, hasta que todos sean aptos para pertenecer a la gran confederación.

El origen contractual del Estado de Kant recuerda mucho al de Spinoza, pues señala nuestro autor que para que se constituya una república, propia de un Estado mesiánico, no sólo es necesario que se dé un contrato, sino que todos y cada uno de los integrantes deseen ese Estado y esa ley. Dice así Kant:

“No basta para ello, en efecto, que la voluntad individual de todos los hombres sea favorable a una constitución legal, según principios de libertad; no basta la unidad «distributiva» de la voluntad de todos. Hace falta, además, para resolver tan difícil problema, la unidad «colectiva» de la voluntad general; hace falta que todos juntos quieran ese Estado, para que se instituya una unidad total de la sociedad civil.”⁶⁸⁰

Además, para la realización de tal contrato-señala nuestro autor al igual que Spinoza- debe existir una causa común que una a todas las voluntades integrantes de la comunidad política, y esa causa no puede arrancar más que de una experiencia previa de violencia. Según Kant, la diferencia entre una república y una democracia reside en que mientras la democracia adolece de estos principios, la república los guarda. Dice así:

“El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo –gobierno-y del poder legislativo; el despotismo es el principio del gobierno del Estado por leyes que el propio gobernante ha dado; es, pues, la voluntad pública manejada y aplicada por el regente como voluntad privada. De las tres formas posibles del Estado, es la democracia –en el estricto sentido de la palabra –necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno – si no da su consentimiento-; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es

⁶⁸⁰ KANT, *La paz perpetua*, Apéndices, I: “Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política respecto a la paz perpetua,” p.18

una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.”⁶⁸¹

Siguiendo Kant en *Paz Perpetua*, la buena constitución y, mediante ésta la buena moral, se produce gracias a la actuación providencial de la naturaleza, la cual empuja a unos y a otros al establecimiento del derecho. Podemos encontrar una deuda en Spinoza, el cual basándose en la revelación judía, vincula el derecho a unas leyes históricas y contingentes, separándolo o diferenciándolo de la ley natural o divina.

Por último, podemos apreciar la deuda judeo-helenística de nuestro autor en el carácter de dicho derecho, pues Kant lo define, por un lado, como el derecho a presentarse en sociedad, y dice que éste derecho se funda en la común posesión de la tierra (clara influencia greco-romana) y además dice que debe interpretarse en una hospitalidad internacional; sobre la que puede rastrearse una clara influencia judía, si tenemos en cuenta de que uno de los preceptos clave con los que cuenta la revelación que se fundó el Estado Judío, fue el de la hospitalidad a los extranjeros (precepto fundado y justificado desde el horror egipcio).⁶⁸²

Por lo demás, podemos encontrar algunos ecos en Kant de aquella máxima de que la garantía de que un Estado mesiánico conserve la libertad es

⁶⁸¹ KANT, *La paz perpetua*, sección segunda, 1º artículo, p.7

⁶⁸²“Significa hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped -que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o convidado-, sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra.” KANT, *La paz perpetua*, Sección segunda, 3º artículo “El derecho de la ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”, p. 11

“Pero el derecho de hospitalidad, es decir, la facultad del recién llegado, se aplica sólo a las condiciones necesarias para «intentar» un tráfico con los habitantes. De esa manera pueden muy bien comarcas lejanas entrar en pacíficas relaciones, las cuales, si se convierten al fin en públicas y legales, llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita.” *Ibidem*.

que el profeta se mantenga al margen del poder. Así podemos encontrar en *Paz perpetua* la asociación entre el profeta, sabio o filósofo, producida por la unión entre la tradición judía y la griega. Kant mantiene la posición tanto de Bodino como de Spinoza, frente a la de Hobbes, de que un profeta, un sabio que aspira a manejar el poder inmediatamente se convierte en un Behemoth o potencia estatal del mal, productora de caos y destrucción. El profeta o filósofo debe aconsejar al gobierno, pero nunca dirigirlo directamente. Dice así Kant:

“No hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón. Pero si los reyes o los pueblos príncipes -pueblos que se rigen por leyes de igualdad- no permiten que la clase de los filósofos desaparezca o enmudezca; si les dejan hablar públicamente, obtendrán en el estudio de sus asuntos unas aclaraciones y precisiones de las que no se puede prescindir.”⁶⁸³

Así podemos percibir la influencia que recibe la teoría kantiana del mesianismo judío, el cual revistiéndose de tintes clásicos presentó nuevas alternativas de poder más democráticas. Este trabajo presentaría una vía alternativa o intermedia entre los autores que hacen depender la teoría kantiana referente al progreso político de tradiciones como la cristiana, en el caso de Lowith, u otros que la hacen depender de autores clásicos como Hesíodo, Tucídides o Aristóteles. Según el trabajo expuesto la teoría de que la humanidad está inmersa en un progreso moral y político inevitable, se debe en parte a un tipo mesianismo judío recubierto de tintes clásicos que ha sufrido un lento proceso de secularización. *Historia Universal en clave cosmopolita* y *La paz perpetua* son el resultado del esfuerzo de siglos por naturalizar y secularizar aquellos supuestos que mientras estuvieron unidos a la trascendencia no pudieron engendrar formas políticas de organización más justas y adecuadas.

⁶⁸³KANT, *La paz perpetua*, Suplemento segundo: “Un artículo secreto de la paz perpetua”, p. 17

CONCLUSION

About how the tradition of Jewish messianism gathered by Spinoza ends in Kant's confederal republic.

“The republican constitution, besides the purity of its origin
(having sprung from the pure source of the concept of law),
also gives a favourable prospect
for the desired consequence, i.e., perpetual peace.”⁶⁸⁴

In this conclusion, we will not repeat or summarize the approaches I have displayed through this thesis. We will not insist either on the image of Moses throughout history. Many other examples of the great legislator image could be provided in the great authors of philosophy. Thus, we could talk about the role of Moses in Rousseau, Schiller, Hegel or Marx. However, we will not go down this road in this research, as it is too long. Now we will exclusively refer to characterize the most formal mould of the thought of the State founded by Moses and his broad lines in the modern authors. That will be the aim of the first point of this conclusion. In the second point, we will show how Moses' prestige

⁶⁸⁴Inmanuel KANT, *La paz perpetua*, Biblioteca Virtual Universal, 2003, p.7

is projected into the State's prestige –in fact, that was the great work of Spinoza- and how Kant himself gathered this heritage in his treatises *Perpetual Peace* and *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Propose*, that allow talking about a universalist expansive messianism of the republican State.

1. Politics of Jewish messianism.

Jewish messianism is a fundamental historical phenomenon, since unlike other messianisms, such as Christian messianism, it is not connected to the strength or ability of “*renovatio*” of a messiah who draws the paradise lost to himself, neutralizing the apocalypse force; but it is connected to the intrinsic strength of a State, the Hebrew State, capable not only of leading itself to the desired peace, but also of being the impulse or first movement so that every State reaches this peace. That is, it is the State itself the one that acts as a messiah through history.

As Peterson explains in *Monotheism as a Political Problem*, Jewish apologetics since Philo turned the Jewish State into the only government subject to the cosmic monarch, so the creative activity of the Supreme God conspired in his favour. Therefore, the rest of Governments had to consider the Hebrew State as the prophet of the entire human race. We understand prophet here as the one who explains the natural course of peoples.

We find in this auto-understanding of the Hebrew people, as element of universal salvation, the theoretical element that Kant recovers in his text *Perpetual Peace*, to explain the inexorability of a quick cosmopolitan confederal union. In order to expound in depth this political image created through the Hebrew theological metaphor, we can study how this metaphor is materialized in the different political theologies from the Middle Ages to Kant; and finally we

can expound how they attain their true significance in our author's *Perpetual Peace and Universal History from a Cosmopolitan Propose*.

Before proceeding to this explanation, we must clarify that the medieval, premodern and modern political theologies that we are going to expound now are configured as reaction and alternative to the prevailing Catholic political theology. The conjunction of Jewish and classical elements is a strategy of the heterodox people in order to present new alternatives of power. Surprisingly, the Jewish heritage, constant in these reactionaries, is precisely this political messianism, based on two fundamental pillars: Jewish providence (as opposed to Christian providence) and the universality of this providence.

The Hebrew state providence belongs to an absolute God who plays with the powers of evil and the powers of good, in order to finally achieve a greater good: the virtue of the faithful. When the Hebrew people said to God that they accepted the contract by which all of them remained under his obedience, as a people, God said that, if they accepted, they would have to know that he was a suspicious God and he would punish their unfaithfulness. In the passages of the Torah, we can read how God hardens the Egyptian pharaoh, incites the Amalekites to offend and assault the Jewish, etc. Therefore, God makes a pact with the powers of evil to correct his people. This is very important because it will generate a structure of dialectical thought in which the powers of evil and good fight on equal strength, but the final outcome is decided by a third strength. This power is connected to the historical memory: Yahweh's pact, inherited from generation to generation, ensures that the end will be the perpetual peace, not only for the members of the Jewish people, because they, as a people, will have the mission to guarantee the perpetual peace in the whole cosmos.

We can draw two principles from this providential image. The first one is the inexorability and historical need to obtain the worldly good. The second one is the characterization of a messianism inherent to the state dynamics and that operates within history.

Jewish apologetics since Philo was materialized in inherent philosophies because of the conjunction of a certain Jewish messianism with classical elements. We can find clear examples of the Jewish cosmic thought structure both in Averroes and Maimonides. These authors cover this understanding of the dynamics of social forces with classical elements, both of Aristotle and Plato. Providence, just as in the Jewish thought, plays with the powers of good and evil, but the fight is not decided by the force of memory, but by fortune, a Greek concept that is covered with Jewish connotations. Since fortune is not connected to arbitrariness (as in the famous Greek or Roman myth), but to the ability to domain what seems gratuitous, it conceals immutable laws. Both authors took from Aristotle the order of production of laws, which is an order inherent to nature itself. In this moment, the first associations between providence and nature appear. Although these authors keep the notion of a transcendental God, the determining thing is that this God placed his providence inside nature. On the other hand, they took from Plato the active ability to cooperate with this providence thanks to the development of intellectual and moral abilities, with which a man can surmise the future developments and collaborate with their achievement. This exceptional man is called to hold the government. Thus, they Platonize the Jewish prophet.

This way of thinking constituted the first offensive against the Catholic hereditary monarchies. However, Avicenna is the most faithful to the Jewish structure of the cosmos, since he leaves providence intact, in the sense that everything depends ultimately on it. According to Avicenna, the great understanding of nature produces all intellectual expressions until they reach

man, being these expressions responsible for producing the harmonious order of the universe. The achievement of the Universe final good is necessary and inexorable because it is the production of an only creative act. Therefore, prophets are the tools this substance puts in charge of the achievement of this order at the human level.

Pomponazzi is a clear example of this Judaic-Hellenistic tradition. Pomponazzi, just as Avicenna, ends up identifying nature with providence; so the human world turns out to be the final cause of the universe. This turns the human group into the consolation of the cosmic effort, the most exalted beauty produced by them. The mission of the universe is to obtain the harmony of the human cosmos. For this purpose, when human social environment is corrupted, the stars send prophets. This is the reason why every big political change is always preceded by prophecy and *mirabilia*: what turns *mirabilia* and prophecy into an apocalyptic sign, which presages the crisis of the old order and the next advent of a new human order favoured by heaven. Once again, nature acquires the characteristics of Jewish providence that plays with the powers of evil (sending plagues, famines or seditions) in order to finish with an unsustainable regime, and with the powers of good (prophets and *mirabilia*) in order to consolidate a new political regime, more suitable or consistent for the achievement of good: the perpetual peace.

Maybe the most interesting example in this modern age is Bodin, since he is the first to translate these powers of evil and good into political terms. In his literature, Moses does not represent that Jewish hero leader of the first Jewish messianism, or of the second one in the case of that Arabic sect that considers that he will rise and bring peace, but he represents the sovereignty that, as it is governed according to the dictates of universal reason, will never perish. The powers of evil will only strengthen and refine it and the powers of good, enrich it. On the other hand, the Leviathan and Behemoth represents that

foolish sovereignty that, acting against the dictates of reason, is quickly tottered by the powers of evil and does not find allies in the powers of good. Moses faces the Leviathan and Behemoth, and the strength that decides victory between these nations is the universal reason. Somehow, the universal reason of nature ends up taking revenge on tyrants.

Bodin is also a pioneer in translating the Jewish messianism into political terms, not only in the approach of the state forces that come into play, but also in cosmopolitan terms. Bodin applies the same logic to the relations among States. When two States engage in battle, the one that has taken into account the laws of nature, wisely exposed by reason, will prevail. Thus, Bodin opens the field of reflection to the problem that Kant deals with in *Perpetual Peace*: What if everyone acted in accordance with that reason? Inevitably, the perpetual peace would ensue. But Bodin does not deal with this issue. Maybe it was an unthinkable assumption for him, or simply it was less relevant, given that his main concern was to achieve peace in the borders of France, devastated by wars of religion.

The translation of Jewish messianism into political terms, that is, its secularization, allows Bodin to universalize the Semitic messianic task. The eternal and enduring State is not identified with any specific people, just as in Judaism connected to the lineage of David, but they are all and none at the same time, depending on whether they are governed by the dictates of reason or they refuse them. Indeed, in the *Colloquium* the Universal God appears as the one who plays with the peoples on earth, not in favour of one or the other, but according to the universal reason.⁶⁸⁵

⁶⁸⁵“¿En qué sentido pues se dirige Dios al Faraón: para que sepas que toda tierra es del Señor”, también: “y el Leviatán que modelaste para jugar con él”, sino para convencernos de que el dominio del mundo elemental y de los cuerpos celestes, ángeles y demonios es del Dios eterno?” BODINO, *Coloquio de los siete sabios*, p.92

Bodin does with the divine election of the Hebrew State the same thing that Calvin does with the grace that Jesus Christ had placed in Pedro: to release and disperse it; now, with Calvinism, any faithful person could possess it and, therefore, anyone was ready to illuminate the path to salvation. Both releases, that of the Jewish state election and that of the Calvinist personal choice, generated, on the one hand, equality between people in relation to power (in the case of Calvinism) and, on the other hand, equality among States (in the case of Bodin). Therefore, relations among the individuals in the political community had to be established in the same way that interstate relations were. And this way could not be other than the horizontality one, starting from an original equality.

Bodin, although he is a pioneer in raising the interstate problem, regarding the horizontality existent among individuals, is more premodern than Calvin, since the mere fact that a sovereign holds power is sufficient guarantee to assert his legitimacy. If nature has given him such power, it is because he is in a position to generate order; otherwise, providence would snatch it from him. In contrast, Calvin is the first one to include the will of all members of the political community within providence; this general feeling is the guarantee of the prophet's authenticity.

In the modern age, we can see this naturalization of the Jewish messianic structure in Spinoza, with a variant. We have seen how victory in the battle between Behemoth and Leviathan was decided by fortune, in the case of the medieval ones, or by reason in the case of Bodin and Calvin. But it was not until Spinoza when the force that decides the final outcome between the antagonisms is identified with the historical memory. With Spinoza we see how the two elements that composed the messianic image of the Hebrew State are translated into political terms; firstly, the Jewish messianic structure, as we have shown before, and secondly, the need for a complete and unique identity of this

structure with a historical memory. Regarding the first element, we see that the structure of the democratic power that Spinoza suggests is a translation of this Jewish messianism. The entirety of the members of the political community hold power, as there is among them a material and spiritual brotherhood that unites them all with the universal nature. Within this entirety, whose power is transcendental to particularities, there are three elements. The first one is the power of good. This power is the product of the human rational ability, which raises Leviathans that restrain chaos with imposing rules. Therefore, human reason is the one that enables order and the construction of human societies, as it allows discerning truth and justice amidst the confusion of the cosmos. The second one, the power of evil, is born from the mould of the same substance. This evil intruder separates the different modes that compose the entirety, and sets them against each other; it is what Spinoza calls the tendency to do everything that perpetuates in yourself, right by which the different modes become confronted. This element is also transmitted to the Leviathan itself, who instead of generating union creates division. Once again, the two antagonistic elements, produced by the same substance or need, would enter into an endless struggle if not for a third element: the historical memory. Spinoza considers memory as the interpretation of the historical events that an entire people gives to itself. This interpretation is not only based on a past experience, but it represents for future generations a non-suffered experience, but learned through the rites. With this memory, history of peoples does not have to constantly recur and degenerate into tyranny and corruption, going through phases of democracy and aristocracy, as Machiavelli postulated; but they could achieve a permanent peaceful State thanks to the state regeneration capacity of memory. Spinoza himself remains faithful to the philosophical tradition he was due to, and for this reason he said that this memory could only be the product of "fortune", and he defined it as the *external aid of God*, as this was about how nature

used the evil and good events, so that a non-virtuous people could get to have political structures that made it last over time with admirable peace.

The memory of Spinoza involves the political translation of the second assumption of Jewish messianism that is not seen in previous authors, namely, the need for the State to give itself a real and own identity, and the impossibility that this identity befall it from outside imposingly, as in the case of colonization. It is necessary for a State to generate and preserve its own identity in order to achieve the perpetual peace, through a historical process of perfection.

This connection between the own identity as a people and memory is met at the core of Spinoza's thought, regarding how the modes learn what gives them guarantees for the preservation of themselves. A memory is preserved because the receiver knows that what is transmitting this wisdom has as much interest as him in persevering in himself, and this can only happen if the one that instructs is the parent of the instructed. Only from within a culture can be created, be developed and grow, capable of perfecting the State and leading it to the perpetual peace.

1. Politics of messianism in Kant's confederal republic.

Kant, after the religious wars, continues with the purpose of Bodin to understand what laws underlie the wars among the Sovereign States. Kant, in his *Perpetual Peace*, uses the same Hellenized Jewish messianism: the *final outcome of the interstate Wars and the arrival of the desired peace* are presented as a historical need due to the providential action of nature (classical heritage) and *because this nature has the features* of messianism. This is a nature that uses the antagonisms, which Kant defines, on the one hand, as human unsocial sociability, and on the other hand, the vital need for community. Nature uses

both the power of good and evil to achieve their ultimate goal: the perpetual peace.⁶⁸⁶ Just as in his predecessors, the beneficial result of the struggle of these antagonisms occurs because a third element arises from their meeting, which Kant calls "culture", thanks to which the States are immersed in a process of perfection.

For the arising of culture in a State, this political community needs to have a previous experience of the horror that befalls the violation of laws, and this experience needs to generate memory. Kant writes: "The scandal of the great evils which a people has brought upon itself by its lawlessness should rather serve as a warning to others; besides, in general, the bad example that one free person gives another (as *scandalum acceptum*) is not the same as an injury to the latter."⁶⁸⁷ This idea is very typical of Spinoza. The infinite good of a first-born democracy arose from the scandal the Jewish people lived during the Egyptian empire.

As we see, the State itself, thanks to the providential role of nature, through its historical progress, acquires the salvific mission to lead its citizens towards the desired perpetual peace, through memory and culture. In the same way as the Hebrew State led its people towards moral virtue through the historical incidence of the one God, who sometimes whipped and dispersed them, and sometimes gathered and consolidated them, Kant's State, ultimately, turns a *people of devils* into a political community of citizens.

⁶⁸⁶ "El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad." Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, Traducción de Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994, p.6.

⁶⁸⁷ KANT, *La paz perpetua*, p.4

Kant also uses the cosmopolitan messianic metaphor, since no people can achieve such desired peace unless the situation outside its borders is peaceful. Well, if thanks to fortune, a village was not even capable of leading itself to a well-formed republic (which is the only form of government suitable for obtaining the desired peace), then this people would be the messianic State called to invite the rest of peoples to join together federally. Thus, Kant writes:

“For if fortune directs that a powerful and enlightened people can make itself a republic, which by its nature must be inclined to perpetual peace, this gives a fulcrum to the federation with other states so that they may adhere to it and thus secure freedom under the idea of the law of nations. By more and more such associations, the federation may be gradually extended.”⁶⁸⁸

This idea of a cosmopolitan confederal union, according to Kant, is not only possible but necessary because nature uses two means to draw it to itself. On the one hand, war, which according to our author: "is this that must compel states to the resolution to seek quiet and security through a lawful constitution (however hard it may be for them) and to do what the wild man is so very reluctantly forced to do, namely, to give up his brutal freedom."⁶⁸⁹ And on the other hand, nature also uses the power of good, that is, the positive experience of such confederal union, like the enrichment produced by secure market relations. Kant says:

“Eventually, even war will become a very dubious enterprise, not only because its result on both sides is so uncertain and artificial, but because in its aftermath the state consequently finds itself saddled with a growing debt the repayment of which becomes undeterminable. At the same time the effect of each impact of a government upon other governments in our continent, where the states have become so very much linked through commerce, will become so noticeable

⁶⁸⁸ KANT, *La paz perpetua*, Sección segunda, 2º artículo, 5º párrafo, p.10

⁶⁸⁹ KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Séptimo principio, primer párrafo, p. 8

that the other states, compelled by their own danger, even when lacking a legal basis, will offer themselves as arbiters and thus start a future great government of which there is no previous example in history.”⁶⁹⁰

Nature uses the economic interests, now shared by all sovereign States, to drive them towards a confederal union, ending all wars. Schmitt was not mistaken when he warned that, while religious wars ended due of the establishment of Absolute States, the wars of these States ended thanks to a value: the economic one.

Finally, we will study what features a republic must have, according to Kant, to become a messianic State, and we will summarize them in four: firstly, it must possess its own identity; secondly, its origin must be contractual; thirdly, its law must be based on the common ownership of land; fourthly, the prophet or philosopher must not have direct access to power. In this respect, and regarding the first point, Kant writes:

“A state is not, like the ground which it occupies, a piece of property (*patrimonium*). It is a society of men whom no one else has any right to command or to dispose except the state itself. It is a trunk with its own roots. But to incorporate it into another state, like a graft, is to destroy its existence as a moral person, reducing it to a thing.”⁶⁹¹

As we see, Kant's conception about State is very similar to that described by Spinoza, since it is linked to the necessary connection of the members of the political community by means of a contract horizontally established that roots in an original equality. For Spinoza, this state identity, based on a generational memory, involves hostility or enmity towards other States that have no identity. For Kant, however, that memory is not unique to one State, but it is conducive to

⁶⁹⁰ KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Octavo principio, p. 10

⁶⁹¹ KANT, *La paz perpetua*, sección primera, 2º artículo preliminar, p.3

be widespread, in such a way that everyone shares it, since that memory is nothing but the experience of freedom and that experience is universal. The republic must be a spirit that is transmitted and spread from State to State, until all of them are suitable for belonging to the great confederation.

The contractual origin of Kant's State resembles Spinoza's, since our author says that, for the establishment of a republic, typical of a messianic State, it is not only necessary the existence of a contract, but also the wish of each and every member to have that State and that law. Kant says:

"Certainly the will of each individual to live under a juridical constitution according to principles of freedom (i.e., the distributive unity of the will of all) is not sufficient to this end. That all together should will this condition (i.e., the collective unity of the united will)-the solution to this troublous problem- is also required. Thus a whole of civil society is formed."⁶⁹²

In addition, in order to establish this contract, as our author says like Spinoza, there must be a common cause that unites all the integral wills of the political community, and that cause cannot start from anything but from a previous experience of violence. According to Kant, the difference between republic and democracy is that while democracy suffers from these principles, republic keeps them. He says:

"Republicanism is the political principle of the separation of the executive power (the administration) from the legislative; despotism is that of the autonomous execution by the state of laws which it has itself decreed. Thus in a despotism the public will is administered by the ruler as his own will. Of the three forms of the state, that of democracy is, properly speaking, necessarily a despotism, because it establishes an executive power in which "all" decide for or even against one who does not agree; that is, "all", who are not quite all, decide, and this is a

⁶⁹² KANT, *La paz perpetua*, Apéndices, I: "Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política respecto a la paz perpetua," p.18

contradiction of the general will with itself and with freedom."⁶⁹³

According to Kant in *Perpetual Peace*, good constitution and, through it, good morality, occur thanks to the providential action of nature, which drives everyone to the establishment of law. We can find a debt in Spinoza, who, on the basis of the Jewish revelation, links law to historical and contingent regulations, separating or differentiating it from the natural or divine law.

Finally, we can see the Judeo-Hellenistic debt of our author in the character of this law, since Kant defines it, on the one hand, as the right to come out in society, and he says that this law is based on the common ownership of land (clear Greco-Roman influence) and he also says it must be interpreted in an international hospitality. This has a clear Jewish influence, considering that one of the key precepts that, according to revelation, founded the Jewish State was hospitality to strangers (precept founded and justified from the Egyptian horror).⁶⁹⁴

Apart from that, we can find some echoes in Kant regarding that maxim that considers that the prophet must stay out of power in order to guarantee that

⁶⁹³ KANT, *La paz perpetua*, sección segunda, 1º artículo, p.7

⁶⁹⁴ "Significa hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped -que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o convidado-, sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra." KANT, *La paz perpetua*, Sección segunda, 3º artículo "El derecho de la ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad", p. 11

"Pero el derecho de hospitalidad, es decir, la facultad del recién llegado, se aplica sólo a las condiciones necesarias para «intentar» un tráfico con los habitantes. De esa manera pueden muy bien comarcas lejanas entrar en pacíficas relaciones, las cuales, si se convierten al fin en públicas y legales, llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita." *Ibidem*.

a messianic State preserves its freedom. Thus, we can find in *Perpetual Peace* the association between the prophet, sage or philosopher, caused by the union between Jewish and Greek traditions. Kant maintains the opinion of both Bodin and Spinoza, against Hobbes', that a prophet, a sage who aspires to wield power, immediately becomes a Behemoth or state power of evil, causing chaos and destruction. The prophet or philosopher must advise the government, but never exercise it directly. Kant says:

“That kings will philosophize or philosophers become kings is not to be expected. Nor indeed is it to be desired, because the possession of power inevitably corrupts the free judgment of reason. But kings or king-like nations, who govern themselves according to laws of equality, should not allow the philosophers as a class to disappear, or to be silenced; rather should they be allowed to speak forth their maxims publicly. This is even indispensable to both for the mutual enlightenment of their functions.”⁶⁹⁵

Thus, we can see the influence that Kant's theory of Jewish messianism receives, which, with classical touches, presented new options for more democratic power. This work presents an alternative or intermediate channel between the authors that make Kant's theory concerning political progress depend on traditions like the Christian one, in the case of Löwith, and others that make it dependent on classical authors as Hesiod, Thucydides and Aristotle. According to the work exposed, the theory that mankind is immersed in an inevitable moral and political progress is due in part to a type of Jewish messianism with classic touches that has undergone a slow process of secularization. *Universal History from a Cosmopolitan Propose and Perpetual Peace* are the result of efforts made for centuries to naturalize and secularize those

⁶⁹⁵KANT, *La paz perpetua*, Suplemento segundo: “Un artículo secreto de la paz perpetua”, p. 17

assumptions that, while they were united to transcendence, could not generate fairer and more suitable political forms of organization.

ABSTRACT: MOSES IN MODERN POLITICS.

With this thesis we embark on a path of recognition about the interpretations of the emblematic figure of Moses, as well as its political implications, on the basis of the great authors: Maimonides, Ibn 'Arabi, Savonarola, Machiavelli, Calvin, Luther, Bodin, Spinoza, Hobbes and Kant. To do that, we divide the study into four main sections we deal with below: Moses in the Middle Ages, Moses in the Premodern Age, Moses in the Modern Age, Moses in the Postmodern Age.

Moses in the writings of medieval period responds to the ideal of Plato's philosopher king but with a variant: a special divine election and a promise of universal redemption rest on him. We could say that Moses is a Hellenized Jewish figure considering it as a figure that is understood from the redoubt of cultures under which it has been understood and which are gathered in the Middle Ages. This means that he is a man who achieves the truth through asceticism and intellectual development in the style of Plato, and has a duty to humanity. But this duty is not imposed by his daemon, but it is send by God himself, the Jewish God, the One who shows himself. However, the divine election is preceded by the favour of natural forces. Precisely because he has been blessed by nature and its causes, God prefers him from the others. Moses is not just a philosopher any more with power to lead the subjects towards political virtue, but a prophet, a messenger. Only this prophet, due to the

physical complexion the stars have given him (Aristotelian influence), his moral and intellectual education (Platonic influence) and the divine election (Jewish influence), was capable of implementing a fair and happy regime. Maybe we could add a new key feature, but this time of Arab influence: the rejection shown by Moses to bodily pleasures as a sign of the union of his particular intellect with the universal agent intellect, without any mediation. Thus, Moses found himself watching the whole as if he was the One, and forgetting his individuality, he only cared for the common good. This last characteristic developed in the philosophical and political works of Al-farabi, in his book about politics, chapter one. The medieval hermeneutics that revolves around the figure of Moses is a hermeneutics where the four great traditions join: Jewish, Greek, Christian and Muslim traditions. Maimonides, as he was Jewish and lived in Christian lands one day and Muslim lands the next day, and as he was a scholar and student of classical philosophy, has no choice but to participate in a cosmopolitan view. This view leads him to formulate a political messianism in the hands of the awaited messiah, where all peoples will serve the same God and will have the same universal laws, with no dissensions and wars among them. Meanwhile, while this long-awaited time comes, as it is not known when it will come or how much time it is necessary to wait, the different peoples must organize in the best possible way. The general political system of all kingdoms and empires in the 11th and 12th centuries was the hereditary monarchy and the feudal system. The political demands of the intellectuals above mentioned, by means of the hermeneutics on Moses, were a demand asking for breaking with that hereditary monarchy. In order to get not only political justice but also the right direction of the subjects' souls, it was necessary to impose a government whose authority met Moses' characteristics. As Weber points out in *Sociology of Religion*, the appearance of the prophet is always preceded by a political crisis. Specifically, in the period of our thinkers Maimonides, Averroes and Avempace, society was suffering strong political compulsions, for example, the economic

differentiation within warriors, with new monetary wealth for some and servility due to debts for others, or, on the other hand, the disproportionate political aspirations of the strata enriched with the economic activity against the old family nobility... etc. Prophetic dreams, visionary writings began to show the desire of a prophet, of a new king to put order in the midst of so much barbarity and social chaos. All this was complemented with the instability of the peoples of southern Spain, including Cordoba, where Maimonides lived. Peoples that were under the orders from the Muslim Caliph one day and under the Christian kingdom the next day. Peoples that began to yearn for a king who would be above the interests of the different groups of power. In this way, a philosophical universe begins to outline, that turns the Jewish political messianism into the demand of an association of peoples, united under the same universal laws, and whose union is above the religious differences.

Now we go into the first Renaissance. In this first Renaissance, we find hereditary monarchies that were going through a serious political and hegemonic crisis. Therefore, the medieval literature that revolved around the prophetic figure was revived and took new forms during this period. Thus, among the intellectual social classes, the Platonic passages that seemed to prove the existence of prophets were dusted, and the prophetic texts of Averroes, Avicenna and Maimonides were carefully read. In the new Renaissance project, we find three great figures: Ficino, Pomponazzi and Machiavelli. What is the *renovatio* that Ficino promulgates? It is clearly a *renovatio* that sympathises with Plato's republic. The human cosmos can only be ordered through a man capable of reproducing the cosmic harmony in the sublunary world. Criticism against hereditary monarchy cannot be more persistent. Ficino calls himself a Christian, and believes in the excellence of Christianity; according to his opinion of religion, there is only a problem: power has misinterpreted it. If interpreted correctly, it would be considered as the natural and rational religion which

underlies all religions and all philosophies. Although Ficino criticizes Machiavelli and Pomponazzi for considering religion as an instrument of the kingdom, he recognizes that if we want the *renovatio* to come to us, we must free Christianity from the deceptions caused by the prevailing power.

Machiavelli takes a step further and recreates in *The Prince* how this new society must organize, a society that no longer must rely on Christian premises because they are harmful for law and order. Machiavelli proposed the Roman Republic as an ideal political system, since this social organization is best suited to the cosmic structure. The republican system, as any new system, requires a first legislator, but unlike other political systems, as the one that prevailed, the Republican legislator does not have to create a system of control and censorship of human actions to generate order, but he only has to create a political structure allowing the conception and development of a wholesome polity, that is, to reorder or reconstruct the parts of this polity so that they enjoy great harmony, without violently intervening on them. Just as the universe naturally tends towards beauty without any absolute sovereign that exercises any kind of violence on it, the polity is composed of humours, those of the powerful and those of the many, that if wisely ordered, produce by themselves the expected beauty. For this purpose, the Republican legislator must institutionally channel these humours through political order and religion. The *many* had to be provided with mechanisms to defend their integrity and to release their ambition and thirst for justice; the *powerful* had to be provided with social mechanisms so they can gain the admiration of the people, and apply its laws.

As we see, the universe reformers underpin that it is necessary that the place of Christianity is occupied by a rational religion and the place of the Christian hereditary monarch is occupied by a charismatic legislator. Machiavelli takes a step further and distances himself from his predecessors.

According to the Italian writer, when this new state is achieved, prophecy will no longer be necessary because the state will have its own mechanisms of regeneration. Furthermore, a society actually needs prophecy only when it is sick, wounded by the cancer of Christian guilt, and when it needs the divine fear to self-organize. The medieval political community is composed of individuals who have been forced to repress their true impulses and send them to the subconscious, and therefore they demand fantasy, imagination of dreams as a way of redemption. The prophetic message, messianic and apocalyptic, is a product created by imagination to release these repressed impulses. Against this, Machiavelli proposes a secular religion that recognizes what is good and bad dependant on the social interests, where citizens can always find a way out for their humours and ambitions through institutions, and where a charismatic legislator is established by legal and institutional means, someone who has to regenerate the state when corrupted.

The Renaissance political regeneration laid down by Ficino, Pomponazzi and Machiavelli demanded a shift of the Christian religion by reason, a replacement of the monarch by the charismatic legislator and a change of social structures where there was a balance between the wealthy social class and the marginalized or punished class. *A turning point in the representation of Moses appears in the Renaissance.* The image of Moses as a prophet is replaced by the representation of Moses as a charismatic legislator. Moses is no longer a prophet but a legislator, a politician who has to get the decadent kingdoms out of their crisis. This legislator does no longer refer the law to some of the known religions, but to the dictates of reason and the laws of nature.

In the first modernity, we see the creation of new representations of Moses, much more sophisticated, by the hand of Calvin and Bodin. While in the

Middle Ages and the Renaissance we see a representation of a very Hellenized Moses, in the first modernity we see a representation of a deeply reformed Moses. As reformers saw that the medieval and Renaissance representations of Moses did not end up replacing Moses' image of catholicity, they go back to the Jewish roots to reinterpret the events at Mount Sinai. At this age, the reformed people start studying Hebrew to search in the original words new translations, more suitable to the need for *renovatio*. In this context the Calvinist interpretation of Moses, which revolutionizes the entire conceptual political universe, appears. This is an interpretation that starts from an Orthodox Judaism to which the Christian universal idea is applied, as exposed below.

Calvin, like Chouraqui (Orthodox scholar of Judaism), rejects both the image of Moses as an intercessor between God and his people (Orthodox Christian image, pillar of the Catholic monarchies) and the notion that Moses was a being closer to the angels than to men (Arab image). He does not accept either the sage Moses of Maimonides (Judeo-Hellenistic image). And he relies on an interpretation of a very Orthodox Judaism to create a new political image. Calvin says that, according to the data provided in the Holy Scriptures, there must be in the Jewish people a theological tradition and religious practices prior to the exodus. The fact that there was a direct relation between divinity and people prior to the arrival of Moses makes unfeasible its role as an intermediary. Moses was just holding a public office that demanded the fulfilment of a public duty for which he could be tried.

Thus, Calvin foreshadows a new concept of sovereignty. This concept of sovereignty is connected to another concept, the concept of post. The concept of post implies that sovereignty is not just one post among others, but it is incompatible with other posts or functions. The reformer does not only consider that the trade of shepherd and prince are incompatible, but also any of them and the power to judge. Jesus Christ himself refused the post of judge as he

considered it incompatible with the post he already held. Moses, according to Calvin, could wield a charge because he lived in the middle of an assembly, which had discipline and was in a position to choose their elders. The initial structure of the Jewish people was based on twelve families or assemblies making up the twelve tribes of Israel; each tribe had its old man who met with the other elders in assembly. There were two things that kept them together: they shared the same law and that law was protected by a discipline or social control of customs. Therefore, the election of Moses and the transfer of sovereignty are possible, because there is a formed political structure, existent and surviving prior to sovereignty.

Calvin's *Institutes of the Christian Religion* presents a Moses surpassed by Christ, asserting the necessary political change. From its origin, all sovereignty is doomed to be replaced by another that surpasses it. This causes a transformation of historical time, where expectation takes the place of experience. The announcement of the Promised Land issued by Moses was already referred to the announcement of the heavenly kingdom by Christ. Law is no longer the result of a supreme rational speculation, or the result of an astral inspiration, and is not the mandates supported by a revelation. The present law is known to be surpassed at the time it is proclaimed and depends on the day when it will be replaced by another. Somehow the present law is crossed by the *caritas*, a future event of which we have no experience. Law is not only potentially changeable over time but also, if true, must be surpassed, as this is its true condition. Moses' sovereignty surpassed by Christ changes the historical time, transforms or drives it to a progressive perfection, whose ultimate goal is to achieve the *caritas*. How can a future event of which we have no experience illuminate the present law? Through imagination. We cannot understand the size and scope of the *caritas* with reason but we can imagine it. Through this imagination, all the desires of perfection and completeness of man and mankind

are projected, and mankind finally contemplates itself in perfect communion and harmony. It is the most perfect reconciliation of man with himself, with others and with the entire universe. This is the time when the entire creation, divided by sin, is led to its total unity and identity.

Calvin subjects the law to a transformation or transmutation, so the law itself becomes the best antidote against the empire. The character of Calvin's law is essentially incompatible with illegitimate forms of power. The law understood in this way, as a surpassed law, cannot come from a single absolute will, but it must be displayed from the will of a travelling community that leads to the *caritas*. The *caritas* becomes the light that illuminates the road towards the total overcoming of humanity. It also means the necessary antidote to combat the political messianism typical of false prophets, or servers of imperial power, such as Savonarola. The new messianism does not imply the total submission of the subjects towards the enlightened prophet, but involves the free action of the subjects and the release of all their potentials. Calvin ends with the danger of the prophetic exercise as masses manipulator, turning each and every one of the individuals into prophets. While according to Plato only the philosopher could rule due to his perfect physical, intellectual and moral complexion, according to Maimonides only the prophet could rule as he has the features of Plato's philosopher plus the divine election. And according to Ficino only the debunker of religions and true connoisseur of the cosmic structure is suitable to govern. Calvin entails a revolution in the metaphysical and political field. The spirit of Christ displayed in the community of faithful ensures perfect equality and capacity among them to govern and be governed. Perfect equality is ensured by a community that shares the same spirit. The spirit irons out all inequalities and displays all political potentials necessary for the proper functioning of the community. It is a community of the chosen ones walking towards the perfection of humanity.

Against Calvin's Moses we can set up Savonarola's Moses. The Florentine writer recognizes a democratic principle in the sovereignty of Moses. Moses had to be elected by the people, since he could not inherit his post (as he was not a descendant of Abraham) and, on the other hand, his prophetic spirit leads us to assume that initially, before being sovereign, he had to be a prophet. Therefore, Moses, according to Savonarola, is a prophet who announces to his people that if they give him their support and obey him, he will establish the republic with which God has entrusted him by revelation, a republic that will bring peace to Israel. This prophetic message involves the creation of a social and political structure we can call theocratic. If Jews believe that the republic advocated by Moses has been conceived by God, they must believe that only God is responsible for its establishment and govern. Therefore, if the republic is corrupted, the institutional structure in which it is based or the allocation of posts cannot be criticized, since both are sacred. The only possible cause of the decay and degradation of so sacred order must be the degree of moral perversion of the society members. The government of Moses, according to Savonarola, although it retains a democratic moment in the first election of the ruler, Moses in this case, is not a government contrary to the institutional structure that already prevailed in Florence, in the sense that in both cases social judgment is limited to moral judgment and the political structures are sacralised to be immovable. Calvin's Moses is a revolutionary who does not intend to create a state for ever, but is aware that it must be surpassed. However, Savonarola's Moses aims to create a sacramental republic that claims its eternity. Basically, Savonarola aims to create a theocracy like the Jewish one. Savonarola's messianic discourse preserves the structure of the genuinely Jewish prophetic discourse: "If you do not do what I command, in the name of God this or that wrong will befall you." Savonarola illustrates his ideal of republicanism with Jewish theocracy although with Christian content.

Calvin solves the problem of political messianism or its connection with the imperial structure and domain by vassalage by turning every vassal into a prophet and, therefore, into generator of meaning and expectation. However, Savonarola is not concerned about political messianism or its relation with the despotic domain, but he cares about using this messianism to achieve his goals: initially a democratic republic won on the basis of supporters, and afterwards a tyrant republic, governed on the basis of divine fear. Against these two proposals, totally antagonistic, another alternative appears, that exposed by Bodin.

Bodin does not consider Moses as sublime example of a republican sovereign. Moses, according to our scholar, is just one sovereign among others, whose success arose, not because of his exceptional talent or wisdom, but because he was careful enough to respect the laws of nature. According to Bodin, his fear of natural law protected by the universal reason allowed Moses to successfully adapt to the events of history and endure over time. Bodin, both in his *Colloquium* and in *Six books of the Commonwealth*, replaces the divine providence by an earthly providence. For the first time, the sovereign acquires a salvific role without the need to have any special contact with the divinity, as the Jewish Moses, and without mediation of a militant structure to keep him in touch with the transcendental world, as in the case of Christian monarchs, who need the papal blessing. In short, for the first time a political theorist entrusts the sovereign with the providential role and this role is assumed from its belonging to a world of natural and physical laws. Bodin also studies the Judeo-Kabbalistic sources to propose their political vision and uses the Semitic structure of the cosmos. Despite of how much power a sovereign has, if he does not respect the laws of God, he would be plunged into the abyss. "*You have broken the head of Leviathan, you have given him as a bait to the beasts of the sea, to the people of Ethiopia*": Bodin's quote, which refers to an earthly world where the laws that are

imposed by force of need are not the laws of the strongest but the laws of nature that always take revenge on tyrants. This is a very Jewish idea, the power of God is above the power of evil, and evil can do nothing against the reconciling power of God. Bodin, in his attempt to naturalize and rationalize the Christian faith, reduces Christ to the very specific universal idea of good, which governs all of nature. Somehow, Bodin understands the Jewish cosmology from this universal idea. Just as Calvin understands Moses (particular sovereign) from Christ (Universal government), Bodin understands the Jewish cosmological order, in which all world events revolved around the enlargement and government of the Hebrew state, according to the universal cosmological order, where everything tends to the good of all and by reason of all.

Now we go into the *modern representations of Moses*. We highlight two fundamental representations: Spinoza's Moses and Hobbes's Moses.

Spinoza's Moses is similar to Calvin's Moses, as they both study the same Jewish sources. It is a Moses who serves the masses. The Jewish community, as Calvin had already expressed, has a relation with God prior to the arrival of Moses. The Hebrew community, according to Spinoza, had a relation with the divinity outside of power, and therefore it has true knowledge, not empirical but rational, of good and evil. This is a community that can distinguish between the laws that are beneficial for cohabitation and those that are harmful. People acquired this wisdom about law through verbal communication, transmitting experience of good and wrong decisions from parent to son and gathering it in what we call the people's memory. The difference between Calvin's Moses and Spinoza's Moses is that while Calvin's Moses is crossed by Christ, Spinoza's Moses remains flawless. The events of Mount Sinai are not understood in Spinoza in terms of the new covenant of Christ, but they are always understood in relation to this unique covenant, which is the true meaning and character of the Hebrew community.

The people decides what to do, Spinoza writes, after being advised by Moses. We emphasize the word “advised”. Moses had no power to impose his law, but he had to persuade his fellow citizens that the law he promulgated as divine is the best for the state. Once the people accepted his advice and approved the law, he became sovereign. But his authority was delegated, not total. As long as the Jews believed in him, he would be in power, but if he incurred against any of the terms of the agreement (equality and justice), the subjects would again be able to reclaim his sovereignty. The most radical difference between Spinoza and Hobbes is that, while the English writer sets the establishment of the State in the transfer of all individuals’ right to a sovereign, the Dutch writer sets it when all individuals accept a common law.

One could say that the democratic political community that Spinoza proposes in its TTP is the product of secularizing the categories that define the organization of the old Jewish community. Hence, Spinoza’s democracy is configured and built from five key parameters (social contract, historical memory, state decrees, imagery of power and image of the revolutionary), which find their origin in four Jewish theological concepts: covenant, revelation, precepts of revelation, rites, and prophets:

Social Contract: The political community of democracy is constituted thanks to a social contract. The social contract is the secularization of the *covenant* at the foothills of Mount Sinai, where all the Jews swore in unison that they would serve only God. Just as the social contract of the Jews only comprised a duty (obedience to law, but not to any other being), the social contract of democracy implies obedience to the laws but not regarding any person. This is the origin of the rule of law. Schmitt said that the rule of law arises when people get tired of obeying men (their equals) and see more advantage in obeying the laws (which are above of the particular and subjective

will of every man). For Schmitt, this is not so positive, since the laws are impersonal and they cannot be asked for responsibility.

Historical memory: The democratic political community is constituted thanks to a history that forces a *multitudo* to form a social order to avoid chaos, sedition and civil war. This history will have its own *kairos* in the social contract. A democratic society learns to be a community through the historical memory, in the same way that the Jewish community understands itself through revelation. The historical memory is a secularization of the *Jewish revelation*.

State decrees: The state decrees or sovereign's commands are not the result of secularizing the divine will as in the case of Hobbes. They are not a secularization of the divine law either, because this is eternal, absolute and necessary. But they are the result of secularizing *the precepts of revelation*; therefore, they are contingent to space and place. Besides, as the Jewish precepts are explained according to the covenant, the state decrees are explained according to the social pact. If the social pact ceases or an election of another sovereign occurs, updating the contract agreed but according to other forms, then that law ceases. On the contrary, the universal laws, which are the laws of nature, are eternal and discovered through reason. The state decrees, however, are contingent and discovered through experience. The universal laws are expressed through abstract concepts of understanding, which have no direct correlation with reality, while the state decrees are expressed through images, and are connected to concrete experiences.

The historical imagery of democracy: The democratic power is praised with representations of the exploits of the people and with sculptures of great national landmarks. This form of power representation also roots in the Jewish community. The *Jewish rites* represent the historical exploits that constitute the identity of Israel. The *celebrations or rituals* have nothing to do with gods but

with specific historical moments. Here we find the sources of the national sentiment typical of romanticism, which is inspired in Spinoza and other pantheistic authors.

The figure of the revolutionary: In this work, we argue that the figure of the revolutionary, who plays an important role in democracy, is not the product of secularization of the ecclesiastical charismatic figure, which, emerging within its rigid structure, overtakes or surpasses it and at the same time does not destroy it. Rather it is the secularization of a Jewish social figure, which plays a very important and distinctive role within the organization of the political community. As we have seen before, in this study we defend that, when Spinoza analyses the role of the prophet in the Jewish community, he is actually finding the social parameters in which the revolutionary will move. The revolutionary, just as the prophet, speaks in the language of the people, and moves in the parameters of collective imagination. The revolutionary is not an intellectual or a politician, he is a man who maintains a connection with collective imagination and, therefore, with the social contract, and this connection allows him to question the *multitudo* and move citizens' hearts, driving them to a social revolution.

Against Spinoza's Moses we find Hobbes' Moses. According to Hobbes, Moses is a prophet who, once all Israelites give up power to him, wields absolute power on them. Thanks to this power, he leads them to the Promised Land and establishes a state capable of producing order, justice and equity. According to the English writer, there is no community before the unifying effect of a sovereign's external force. Hobbes studies Moses' power outside of Christ. However, despite all this, he does not get rid of the Christian idea of obedience (secularized by Bodin), or the idea of communion to achieve good (secularization of Calvin).

Hobbes applies Calvin's structure of law, referring it, just as Calvin, to an image of an unexperienced experience, but disconnecting it from the community and connecting it to a power capable of producing desire. The political image, which Hobbes reclaims and would take the place of the Calvinist *caritas*, can only be created by an absolute and unlimited power, because only this power has the ability to create something that has not been experienced yet. The difference with Calvin is that, according to Hobbes, the only divine temporary kingdom that has ever existed is Moses', and this kingdom ended when the Jews asked for a king like other nations did. Christ did not come to establish a temporary kingdom, Hobbes said, so Moses' sovereignty cannot be considered as crossed by Christ, and his law cannot be considered as a law called to be surpassed. The Moses' sovereignty according to Hobbes is characterized by a huge power capable of establishing a new time outside of natural time and, therefore, not susceptible to corruption and degeneration. Moses' sovereignty creates an order in the midst of chaos and this order, as long as it is held by a strong power, must not be corrupted but must provide with a long period of peace and prosperity that allows men to progress and increase their power.

Kant gathers all the philosophical tradition related to political messianism in *Perpetual Peace*. Kant's political messianism is connected to a state (as Jewish messianism), not to a charismatic person (as Catholic Christian messianism). It is a political people or a community of prophets in the style of Calvin. This messianic people, which must lead all the peoples to the desired peace, must share a memory and have a specific identity, as Spinoza poses. For this, this political community must emerge from a specific social contract that requires a necessary equality between the parties, as posed by the Dutch writer in his TTP. The messianic state is a state of law, mainly governed by contingent and historical laws. These contingent laws are connected to a memory as Spinoza

proposes in his commitment to a democratic rule of law, but at the same time they respond to the desired perpetual peace, which, like the *caritas* of Calvin, connects these laws to an unexperienced future. Somehow, these laws experiment a constant tension between the repetition of the social contract, which is nothing but bringing the past to the present, and the necessary commitment to a desirable but uncertain future. This is about combining repetition with innovation. Somehow Kant moves, in this regard, between Spinoza and Calvin. On the other hand, the guarantee that a messianic state preserves freedom and does not decline in a tyrannical or despotic state depends in some way on the prophet staying or not out of power. As Bodin and Spinoza defend, the prophet can never be confused with the sovereign; the guarantee of the prophet's altruistic and universal mission is that he cannot get any reward for his work but moral virtue. This messianic state proposed by Kant is a vocational state in the Calvinist sense, i.e., it is somehow called to dazzle the other states due to its effectiveness, to the extent that the states, led by admiration, wish to organize in that way. Once all the states assume the political messianism to which are called, they will agree on an alliance of nations to end wars and abuses of some states over others. This will happen due to the law of markets; the work or the task, as it is proposed by Calvin, will lead to an increase of resources and the market will be a global market, relations among states will be work relations of support and cooperation, as the relations among the citizens of the messianic states. These economic relations, connected to each other to achieve a greater wellbeing, will be the guarantor of peace on earth.

In this research work, we can see four transformations or mutations of the image of Moses, from the Middle Ages to the Modern Age. The research on the imagery of Moses typical of postmodernism is relegated for a subsequent research. In the period between the Middle Ages and the Renaissance, we leave behind the image of Moses as an intermediary between God and man (Catholic

empire's imaginary) to replace it by a prophet Moses (Judeo-Hellenized heterodox imaginary). The first image responds to the prevailing political system at that time, and the second one to the desire for political renewal or regeneration demanded by society and projected or drawn by intellectuals such as Maimonides and Ibn Arabi. In the period between the Renaissance and the first Modernity, the image of Moses as a prophet turns into the image of Moses as a legislator (we see the first approaches of a secular politics with Ficino, Pomponazzi and Machiavelli, mainly). In the period between the first Modernity and what we consider the Modern Age, the legislator Moses gives way to a new Moses, much more democratic like the Moses who serves the community of prophets (Calvin), or much more powerful like Moses as an absolute sovereign (Bodin). In Modernity, we see the image of a Moses who serves the masses (Spinoza) or a Moses as an absolute sovereign (Hobbes).

The interpretation of the first Moses, the intermediary Moses, rests on Christian Orthodox sources. The second Moses, the prophet Moses (Middle Ages), is based on Judeo-Hellenistic sources. The third Moses, the legislator Moses (Renaissance), is based on Pythagorean-Orphic-Platonic-Kabbalistic sources. The fourth Moses (premodern age), the Moses servant of prophets, is based on reformed sources (a Christianity that is reduced to a faithful study of the Hebrew origins that is applied to Christ as an event; it is a Jewish Moses surpassed by Christ, particularity surpassed by universality). The fifth Moses (premodern age), the absolute sovereign Moses, is also based on reformed sources, as the Jewish messianic cosmic structure is reduced to the Christian universal idea. The world does not revolve around the Jewish election but the election of that people who willingly submits to universal mandates. Therefore, the fourth and fifth Moses have also influence of reformed sources. The seventh and eighth Moses in Modern Age are mainly based on Jewish sources (Spinoza and Hobbes).

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria.

ANONIMO, *Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo, Mahoma)*, Tierradenadie Ediciones, S. L, Ciempozuelos, Madrid, 2006.

ANONIMO, *Tratado de los tres impostores*, Tierrateniente ediciones, Madrid, 2006.

AVERROES, *Compendio de Metafísica*, Trad. Carlos Quirós, Rodriguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Madrid, 1919.

AVERROES, *Exposición de la república de Platón*, Trad. Miguel GruzHernandez, Tecnos, Madrid, 1986.

BODIN, J; *Los seis libros de la república*, Trad. Pedro Bravo, Gala, Tecnos, 2010.

BODINO, J; *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (coloquiumheptaplomeres)*, trad. Primitivo Mariño, introd. Jaime salas, Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1998.

CALVIN, J; *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, 5 vols. (1846-1849; reprintGrand Rapids: Eermans, 1948)

CALVINO, J; *“Institución de la religión cristiana”*, Trad. de Cipriano de Valera (1597), Reeditada por Luis de Usoz y Río (1858), Traducción textualmente actualizada Rijswijk, Holanda(1967) ,Visor libros, Madrid.

CALVINO, *Sermones sobre Job*, introd. Harold Dekker, TH.M, Sermon 1: «El carácter de Job»; De Calviní Opera, Corpus Reformatorum. V. 33.

DESCARTES, *Discurso del Método*, traducción de Fernando Alonso, Akal, Madrid.

DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Juan Manuel Cordón, Alianza, Madrid, 1995.

FREUD, S; *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Alianza editorial, S. A, Madrid, 1981

HOBBS, T; *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992

HOBBS, T; *De cive*, Alianza, Madrid, 2000.

HOBBS, T; *Elementos de derecho natural y político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

HOBBS, T; *Elementos del derecho natural y político*, Alianza, Madrid, 2005

HOBBS, T; *Leviatán*, Alianza, Madrid, 2009

HOBBS, T; *Libertad y necesidad y otros escritos*, Nexos, Barcelona, 1991.

HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, Enrique Ujaldón, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

IBN AL'ARABI "Guía espiritual: Plegaria de Salvación, Lo Imprescindible, IBN AL'ARABI Terminología Sufí", Regramur, S.A, Murcia, 1990.

IBN AL'ARABI "La joya del viaje a la presencia de los santos," *Ibn'Arabī*, Regramur, Murcia, 1990.

IBN AL'ARABI "Los engarces de la Sabiduría," Muhyil'DinIbn al-'Arabī, Hiperión, Madrid, 1994.

IBN AL'ARABI *El esplendor de los frutos del viaje*, *Ibn'Arabī*, edición y traducción del árabe de Carlos Varona Narvión, Siruela, Madrid, 2008,

IBN AL'ARABI *La maravillosa vida de Dū-L-Nuñ, el egipcio*, Al-Kawkab al-durri fi manauib Di-l-Num al Misri, *MuhyiddinIbn'Arabī*, Regramur S.A, Murcia, 1992

IBN AL'ARABI, *El divino gobierno del reino humano, Lo que necesita el buscador, Tratado sobre el uno y único*, *MuhyiddinIbn'Arabī*, Interpretados por Sheij TosunBayrak al-jerrahi al- Halveti, Azagra Multimedia y Editorial Almuzara, 2004.

LA METTRIE, *El hombre máquina, el arte de gozar*, Valdemar, Madrid, 2000

LUTERO, M; *“Comentario sobre la Epístola a los Gálatas”*, basada en 1º trad del latín al Inglés (1575), redactada y concluida por Philp S. Watson (1953), Traducción del inglés al español (cotejada con el latín): Haroldo S. Camacho, Ph. D. (2010).

MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, León Dujovne, Cien del Mundo, Méjico, 2001.

MAIMÓNIDES, Tratado de los artículos de la ley dicvina, Trad. David Cohen de LARA, Introd. Jacobo Israel Garzón, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1991

MAMÓNIDES, *Guía de perplejos*, David Gonzalo Maeso, Editora Nacional, Madrid, 1984.

MAQUIAVELO, N; *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2009.

MAQUIAVELO, N; *El príncipe*, Comentado por napoleón Bonaparte, seguido del Antimaquiavelo, de Federico II, corregido por Voltarie, Traducción, Estudios preliminares y notas de Juan Bergua, Biblioteca de Bolsillo, Ediciones Ibericas, Madrid.

MAQUIAVELO, N; *Historia de Florencia*, Trad. FelixFernandez Murga, Tecnos, Madrid, 2009.

SAVONAROLA, *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos políticos*, Edición de Francisco Fernández Buey, colección clásicos El Pensamiento, Trad. y notas: Juan Manuel Fuerte, Catarata, 2000L.

SPINOZA, B; *Etica*, Alianza, Madrid, 2004

SPINOZA, B; *Tratado breve*, Alianza, Madrid, 1990

SPINOZA, B; *Tratado teológico político*, Alianza, Madrid, 2008

SPINOZA, B; *Tratado teológico político, Tratado político*, trad. Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, 2007.

TIRSO DE MOLINA, *El condenado por desconfiado*, Alba, Madrid, 1999

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ABDO FERREZ, C., *Investigación, vestigia y repetición en Spinoza*, Revista Connatus, Filosofía de Spinoza, Vol 4, Nº8, Dezembro 2010

ABY WARBURG, *“El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del renacimiento europeo”*. Traducción de Felipe Pereda y Elena Sánchez Vigil. Alianza. Madrid, 2005. Cap. 28: “Profecía pagana en palabras e imágenes en la época de Lutero.” P. 473

AGAMBEN, G; *“El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos”*, Trotta, Madrid, 2006, p.34

AGAMBEN, G; *El reino y la gloria*, Pre-textos, Valencia, 2009.

AGAMBEN, G; *Ninfas*, Pretextos, Valencia 2010

ALBIAC, G; *La sinagoga vacía*, un estudio de las fuentes marranas del Spinozismo, Hiperion, Madrid, 1987

ALBIOL, G., *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*. Hiperión, Madrid, 1987.

ALEJANDRO LLANO, *El humanismo y sus raíces aristotélicas*, Anuario filosófico, 1999, 443-468

ALFONSO GALINDO, *Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes*, Dianoia, Volumen LVII, número 68 (mayo 2012): pp.81.82

ALLENDE SALAZAR OLASO, M., *Spinoza: Filosofía, Pasiones y Política*, Alianza, Madrid, 1988, p.79

Antonio Hermosa Andújar, *La teoría del estado de Spinoza*. Universidad de Sevilla, 1989.

ASSMANN, J; *Moisés el egipcio*, trad. Javier Alonso López, ANAYA, Madrid, 2003

ASTORGA, O; *La institución imaginaria del Leviathan: Hobbes como intérprete de la política moderna*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, 2000, pp. 185-195.

ÁVALOS TENORIO, G; *Figuras de la idea de Estado, Leviatán y Behemoth*, Ed. César Enrique Fuentes Hernández, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

BARREYRO, M.E., *El "Hombre" en Spinoza y sus presupuestos teológicos*, Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja, Año VII, nº 10, 2013.

BAYLE, P., *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid, 2010.

BEBIR, M; *¿Hay problemas perennes en la teoría política?*, Res publica, 11-12, 2003, pp. 7-26

BENITEZ, M., *"Anthony Collins revisitado: deísmo, panteísmo y ateísmo en los tiempos modernos"*, Daimon, Revista de filosofía, n º41, 2007.

BENITEZ, M; *Anthony Collins revisitado: deísmo, panteísmo y ateísmo en los tiempos modernos*, Daimon, Revista de filosofía, n º41, 2007, pp.25-40.

BENITEZ, M; *La cara oculta de las luces (investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII)*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2003.

BENITEZ, M; *La cara oculta de las luces (Investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII Y XVIII)*, Biblioteca Valencia, Valencia, 2003

BERANDO ARES, J. M., *Los poderes intermedios en la República de Jean Bodin*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca) Número 42, Noviembre-Diciembre 1984,

BERANDO ARES, J.M; *Los poderes intermedios en la <<República>> de Jean Bodin*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca) Número 42, Noviembre-Diciembre 1984.

BERTELLONI, F; *Filosofía y teoría política en la Edad Media (Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano)*, In *Anales de estudios clásicos y medievales*, Buenos Aires, 2004, pp. 61/90.

BLUMENBEG, *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona, 2003, p.244

BLUMENBERG, H; *"La legibilidad del mundo"*, Paidos, Barcelona, 2000.

BLUMENBERG, H; *Las realidades en que vivimos*, cap.III: Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica, introducción de Valeriano Bozal, Paidos, Barcelona, 1999.

BOBBIO, N; Thomás Hobbes, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

BRAVO GALA, P., (director) y Luís DIEZ DEL CORRAL, *La teoría política de J. Bodino: religión, historia y derecho como supuestos de la idea de soberanía*, Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca de Derecho, 1975.

BRILLENBURG, W. B. G., *Calvino y el reino de Dios*, en "Juan Calvino profeta Contemporáneo", Compilado por Jacob T. Hoogstra, Trad. Por David Vila y F. Cazorla, Grand Rapids, Michigan, 1990.

CAIRNS, E. E., *Christianity Throught the Centuries: A History of the Christian Church*, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, USA, 1981,

CAMPS, V., *Spinoza. La fuerza de los afectos, El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2011.

CARVAJAL, J., *Spinoza: de la física a la historia*, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 2008

CARVAJAL, P; *El derecho de resistencia en la teología política de Juan Calvino*, Revista de estudios Histórico-Jurídicos, Sección Historia del Pensamiento Jurídico y Político, XXII (Valpariso, Chile, 2000)

CASTEL DE LUCAS, G; *El leviatán indomado*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, dirigida por Agapito Maestre Sánchez, 2013.

CASTELAR, E; *La revolución religiosa: obra filosófico-histórica dividida en cuatro partes: Savonarola, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola*, Ed. profusamente il, Barcelona: Montaner y Simón, 1880-1883

CHABOD, F., *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p.80

CHARLES ZARKA, Y; *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

CHARLES ZARKA, Y; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997.

CHAUI, M., *Política en Spinoza* (Traducción de Florencia Gómez, Prólogo Diego Tatián), Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004.

CHOURAQUI, A; *"Moisés: viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía realizable"*, Barcelona, Herder, 1997

CLAUDE ADDAS, *“La experiencia y la doctrina del amor en Ibn ‘Arabi”*, traducido y extractado del inglés, a partir del artículo publicado en la página de Ibn‘ArabiSociety., Texto presentado para el simposio del *WorcersterCollege*, Oxford, del 4 al 6 de mayo de 2002. El texto original está escrito en francés y traducido al inglés por CeciliaTwinch

CLAUDE LEFORT, *Maquiavelo: lecturas de lo político*, Editorial Trota, Madrid, 2010.

CLAVERO, B; *Razón de estado, Razón de Individuo, Razón de historia*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1991

COOK, T.,*History of Political Philosophy from Plato to Buke*, Prentice Hall, New York, 1936.

CORRADO VIVANTI, *Maquiavelo. Los tiempos de la política*, Paidos, Barcelona, 2013.

CRISTOFOLINI, P., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS, Alicante, 2009,

CRUZ PRADOS, A; *La sociedad como artificio: el pensamiento político de Hobbes*, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Navarra, Colección filosófica, Volumen 49, 1986, p.401.

DALMACIO NEGRO, *La imaginación política de Hobbes*, Revista de Estudios Políticos, Número 215, 09/1977, pp. 37 - 88

DE LA CÁMARA, M. L; *La doctrina jurídica de las obligaciones en el Tratado político de Spinoza*, Cuadernos del Seminario de Spinoza, nº20, Ciudad Real, 2004.

DE LA CÁMARA, M. L; *La doctrina jurídica de las obligaciones en el Tratado Político de Spinoza*, Cuadernos del Seminario de Filosofía, nº 20, Universidad de Castilla la Mancha, Ciudad Real, 2004 (pp.1-35)

DE LA CÁMARA, M.L., *La doctrina jurídica de las obligaciones en el Tratado Político de Spinoza*, Cuadernos del Seminario de Filosofía, nº 20, Universidad de Castilla la Mancha, Ciudad Real, 2004.

DELEUZE, G., *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus editorial, 2003.

DELEUZE, G.,*Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1999, p.299

DELEUZE, G.,*Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets Editores, Barcelona, 1984.

DELEUZE, G; *Spinoza, filosofía práctica*, Thusquets Editores, Barcelona, 1984

FERNÁNDEZ CACHO, J., *Castellio contra Calvino. La lucha por la libertad de conciencia*, Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela, nº14, Tudela, 2006, pp. 136-146.

FERNANDEZ PEYCHAUX, D. A; El leviatán como autómatas: miedo y política en Thomas Hobbes/The Leviathan as automaton: method and politics in Thomas Hobbes, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol 30, nº2, 07/2013, pp.413-430

FERNANDEZ PEYCHAUX, D. A; *Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política*, Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas, nº7, pp.149-170.

FLORES OLEA, V., *Ensayo sobre la soberanía del Estado*, UNAM/FCPS, México, 1969.

FLORISTÁN, A., *La ruptura de la cristiandad occidental: Las reformas religiosas en Historia Moderna Universal*, Floristán Alfredo (coord.), Historia Moderna Universal, Barcelona, Ariel, 2008.

FOUCAULT, M; *Defender la sociedad. Curso en el Collage de France (1975-1976)*, Bs. As; FCE, 2001, pp.217-238.

FOUCAULT, M; *Nacimiento de la biopolítica*, Archipiélago, núm 30, pp. 119-124.

FRANGO GARRIDO, L., *Spinoza y los límites de la imaginación*, Bajo Palabra, Revista de Filosofía II Época, Nº7, 2012.

FREUD, S; *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Alianza, Madrid, 1981.

FUCHS, E., *Calvin's Ethics* en Martin Ernest Hirzel y Martin Sallmann, John Calvin's Impact of Church and Society 1509-2009, Grand Rapids, Mi. EerdmansUSA, Michigan, 2009.

GALINDO, A., *Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes*, Diánoia, vol. LVII, nº 68 (mayo 2012).

GARCÍA ALONSO, M, *La contrarrevolución jurídica de Calvino. La potestad de jurisdicción eclesial reformada*, Instituto Martín de Azpilcueta, IUS CANONICUM, 2007, XLVII, N. 93, págs. 99-118

GARCÍA DEL CAMPO, P., *Spinoza o la libertad*, Ediciones de Intervención Cultural, S.L., Barcelona, 2008.

GARCÍA GESTOSO, N., "Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a los seis libros de la república de J. Bodino." *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, nº120, Madrid, Abril-Junio, 2003.

GARCÍA GESTOSO, N., *Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a los seis libros de la república de J. Bodino*, *Revista de Estudios políticos, Nueva Epoca*, nº120, Abril-Junio, 2003.

GARCÍA, M., *La teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos, 2008, p.18

GOGNASSO, F., *Savonarola: Prediche Italiane ai Fiorentine I*, Noviembre-Diciembre del 1494, La Nuova Italia Editrice, Perugia y Venecia, 1930.

GÓNZALEZ CASANOVA, J.A; *Con el paso del tiempo. Del sentimiento al sentido*, Anthropos, Barcelona, 1990, p.35

GORSKI, P., *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.

GRAHAM, F., *The Constructive Revolutionary Jon Calvin. His Socio-Economic Impact*, Jonn Knox Press, Ridmond, Virginia, 1971.

GRANADA, M.A; *Cosmología, religión y política*, anthropos, editorial del hombre, 1988

GRANADA, M.A; *Maquiavelo*, Barcelona, Barcanova, 1984

GRUZ PRADOS, A; *El estado final y la Redención histórica de Thomas Hobbes*, Anuario filosófico, Vol 18, nº1, 01/1985, p.137

GUTIERREZ, G., *A Theology of Liberati3n: History, Politic and Salvati3n*, trad. Caridad Inda y John Eagleson, Ny, Orbis Booka, New York, Maryknoll, 1973.

Hans BLUMENBERG, *La legibilidad del mundo*, Paid3s, Barcelona, 2000.

HERMOSA ANDUJAR, A., *Del absolutismo a la democracia: g3nesis y desarrollo de la teor3a moderna del Estado*, *Revista de Estudios pol3ticos (Nueva Epoca)* N368, Abril-Junio 1990,

HERMOSA, A; *La teoria del Estado*, Universidad de Sevilla, Filosof3a y Letras, n3118, 1989

HERNÁNDEZ, J. M; *El retrato de un Dios mortal*, Anthopos, Barcelona, 2002.

HOLE FRITTMAN, S., *Men of Liberty*, Port Wassington, NY: Kennikat Press, Reissued, 1968.

HUESBE LLANO, M., CARVAJAL ARAVENA, P., *Marín Lutero y Juan Calvino: los fundamentos políticos de la modernidad*, Valparaíso, Instituto de Historia de la Universidd Católica de Valparaíso, 2003.

INNES, W. C., *Social Concern in Calvin's Geneva*, Allison Park, PA, Pickwick Publicatións, Pennsylvania, 1983.

JESUS BLANCO ECHAURI, *Ética e Política*, Encontro Hispano-Portugués, Universidad Santiago de Compostela, 1999

JESUS DE GARAY Y SUAREZ LLANOS, *Hans blumenberg: la antropología como retórica*, Debate sobre las antropologías, Thémata, Universidad de Sevilla, nº 35, 2005, p.443-250.

Jesús DE GARAY, J., Y LLANOS, S., *Hans blumenberg: la antropología como retórica*, Debate sobre las antropologías, Thémata, Universidad de Sevilla, nº 35, 2005.

JOSEPH, G., *La teoría política de Juan Calvino*, Docslide, Trascrición de Diego-Rodriguez, Julio 31, 2015.

KCKEE, E. A., *The Character and Significance of Jonh Calvin's Teaching on Social and Economic Issues* en Edward Dommen y James D. Bratt, editors, "John Calvin Rediscovered. The impact of His Social and Economic Thought", Jonh Knox Prex, Lousville, Westminster, 2007,

KORSTANJE, M; *El temor en Thomas Hobbes como organizador político. Notas preliminares sobre la paradoja profesional*, Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, Vol. XV, 2010 (pp. 167-186), p.170

KOSELLECK, R; *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia, 2003.

KRAYNAK, R, P., *Butlletí de filosofia moderna*, Raco, Enrahonar 18, 1992.

KUYPER, A; "Exposiciones sobre el calvinismo" Seis exposiciones dadas en la universidad de Princeton, 1898, bajo los auspicios de la fundación L.P.Stone. Tercera exposición: El calvinismo y la política.

LAURENT, B., *La estrategia del connatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, Ciempozuelos, Tierradenadie Ediciones, 2009, p.19-65.

LAVIÉ, C., *Filón de Alejandría en el Colloquium Heptaplomeres de Jean Bodin*, INGENIUM, N°8, Madrid, 2014.

LEÓN DUJOVNE; *Introducción a la historia de la filosofía judía*, Buenos Aires, Israel, 1949.

LOMBA, P; <<Nación y pasión en Spinoza>>, *el caso hebreo, Spinoza de la física a la historia*, cord. Por Julián Carvajal, María Luisa de la Cámara García, 2008, pp.381-384

LUKAC DE STIER, M. L; *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Límite, Vol 8, n° 28, 01/2013, pp.15-22.

LUKAC DE STIER, M. L; *Imaginación y ficciones en el proyecto político hobbesiano*, Límite, Vol 8, n° 28, 01/ 2013, pp. 15-22.

MARAVALL, J. A., *Introducción a la obra de Pierre Mesnard, Jean Bodin, Teórico de la república*, Revista de Estudios políticos, 09/1960, vol 70, n°113, Madrid, p.30

MARTÍNEZ SERRANO, A., *La actualidad del pensamiento de Jean Bodin*, Scribd, Julio 2003 p.18-19.

MARTÍNEZ, F, J., *Autoconstitución y libertad, ontología política en Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 2007.

MARTINEZ, F. J; *Identidad nacional y republicanismo en Spinoza*, Cuadernos del Seminario de Spinoza, n°19, Ciudad Real, 2004, pp.313-410.

MARTÍNEZ, M; *Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza*, Ideas y Valores, Vol 57, n°136, pp. 5-26

MAURERIA PACHECHO, M; *Disolución política de la teología, comentarios al libro de Job*, Quaderns de filosofia i ciència, 35, 2005, pp. 119-132.

MEINECKE, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, España, 1959.

MEINECKE, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, España, 1959

MESNARD, P., *Jean Bodin, Teórico de la república*, Revista de Estudios políticos, Madrid, 09/1960, vol 70, n°113.

- MORALISCHE ANSICHTEN, N., en *Schriften*, Berlin, 1894, vol. 2,
- N. ROTHBARD, M., *Historia del pensamiento económico*, Unión Editorial, Madrid, 1999.
- NEGRI, A; *La anomalía salvaje*, ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza, Antrhopos, Barcelona, 1993
- NEGRI, A; *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000
- NIGG, W., *The heretics*, Alfred A. Knopf, Inc., Hardcover, USA, 1962.
- OBARRIO MORENO, J, A., *Límites históricos al principio de soberanía*, AFDUC 16, Universidad da Coruña, 2012.
- OBERMAN, H. A., *Lutero: un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza, 1992,
- OZMEN, S., *The Age of Reform, 1250-1550, An intelectual and religious history of late medieval and reformation europe*, Yale University, United States of America, 1980.
- PALOMINIO LÓPEZ, S., *Introducción a la vida y la teología de Juan Calvino*, Abingdon Press, Nashville, Estados Unidos, 2008.
- PANEA MÁRQUEZ, J; *El hombre es, ¿un lobo para el hombre? (Racionalidad Práctica y alteridad en el pensamiento de Thomas Hobbes)*, en *Contrastes*, Revista Interdisciplinar de Filosofía, Vol. IV, 2009, pp. 99-111.
- PARDOS, J. A., *Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional*, en “Fernando VALLESPIN (Comp) *Historia de la Teoría Política*, T.2, Alianza, Madrid, 2002.
- PARRA, A. F; *Hobbes y la paradoja del derecho*, Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Vol 9, nº17, p.189-215.
- PENDER LANDAU, *Lutero y la tradición de la democracia* en “Martín Lutero (1483-1586). Jornadas Hispano –Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento”, 9-12 de Noviembre 1983, Edición coordinada y preparada por Dieter Koniechy y Juan Mnauel Almarza-Meñica, Salamanca, Instituto Superior de Filosofía, Fundación Friedrich Ebert, Valladolid, 1984.
- Pierre-Francois, M., *¿Por qué fascina Spinoza a los escritores?*, trad. Pedro Lomba, Cuadernos del Seminario Spinoza nº 18, Ciudad Real, 2004, p. 14-16.

POCOCK, J. G. *A El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002

POLMAN, A.D.R., *Calvino y la inspiración de la Escritura*, en "Juan Calvino profeta Contemporáneo", Compilado por Jacob T. Hoogstra, Trad. Por David Vila y F. Cazorla, Grand Rapids, Michigan, 1990.

RAMÍREZ ECHEVERRI, J. D; *Tomas Hobbes y el Estado absoluto: del Estado de razón al estado de terror*, Universidad de Antioquía, Colombia, 2010.

RIBERA, A; *La política del cielo, clericalismo jesuita y estado moderno*, Copyright by GerogOlms A.G, Hildeshein, 1999

RIBERA, A; *Leo-Strauss, lector de los tratados teológico-políticos del S.XVII*, Economía e sociología, nº 87, Évora 2009, Murcia, pp.121-148

RIVERA, A; Cap. V: " *El pensamiento jurídico-político de Calvino y el moderno estado de derecho*", Reforma protestante y libertades de Europa, Edit. Juan Carlos Suárez Villegas, Dykinson, Madrid, 2010

RIVERA, A; *El dios de los tiranos*, Almuzara, 2007

RIVERA, A; *Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política*, Ingenium, Revista de historia del pensamiento moderno, nº4, 2010, p.153.

RIVERA, A; *Juan Pablo Mártir rizo, o el maquiavelismo español del S.XVII*, Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico.

RIVERA, A; *La amenaza latente del vagabundo en la literatura política del siglo XVI*, Daimon, nº 10, 1994, p.127-142.

RIVERA, A; *La pintura de la crisis: Albrecht Dürer y la reforma*, Artificium. Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual (ISSN 1853-0451) [Año 1-Vol. 1]

RIVERA, A; *La religión de la conquista del mundo: una aproximación al imperium mundi jesusuítico*, Eikasia, Revista de Filosofía, año V, 37 (Marzo 2011).

RIVERA, A; *La secularización después de Blumenberg*, Res publica, 11-12, 1003, pp.95-142.

RIVERA, A; *Libertad, democracia y religión en el debate neorrepublicano*, Res publica, 9-10, 2002, pp. 205-237

RIVERA, A; *Relativismo e historia de los conceptos políticos*, Daimón, nº 24, 2001, p.93-110.

RIVERA, A; *Relativismo e historia de los conceptos políticos*, Daimon, nº24, 2001, pp.91-108

ROLDÁN, A.F; *La ética social y política en Juan Calvino. Algunos desafíos para América Latina*, Teología y cultura, año 6, vol.11 (2009) ISSN 1668-6233.

ROMERO, R. A; *En torno al leviatán de Thomas Hobbes*, Obras clásicas del Pensamiento político, Grupo Praxis, Facultad de Humanidades de Universidad del Valle, Colombia, 2002, p.126-127

ROTHBARD, M.Y; *Jean Bodin: Cumbre del pensamiento absolutista en Francia*, Historia del pensamiento económico, vol. 1, El pensamiento económico hasta Adam Smith, 2010

RUIZ GUTIERREZ, A. M; *El sueño de la razón produce monstruos, placer, dolor y razón en la teoría política de Tomas Hobbes*, Estudios de derecho, 06/2008, p.81-105.

SABINE, G., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995.

SAINT-AMAND VALLEJO, E, A., *Realidad y utopía en el Pensamiento político de Baruch Spinoza*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Departemento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II, Universidad Complutense de Madrid, 2013,

SALAS, M; *“Hobbes: el estado por adquisición y los límites del poder soberano”*, *Revista de Filosofía*, Vol. XLII, Número doble 109/110, 2005, pp. 49-57.

SANTAELLA LOPÉZ, M; *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Alianza, 1990.

SANZ, V., *Filosofía y religión en Spinoza*, Estudios Filosóficos, Valladolid, nº 132, 1997.

SARAVIA, G; *Tomas Hobbes y la filosofía política contemporánea*. Carl Schmit, Leo Strasuss, Dickinson, Madrid, 2011

SCHAFF, P., *History of the Christian Church*, Grand Rapids, MI: WM. B Eedermans Publishing Company, USA, 1995, Vol. VIII.

SCHMITT, C; *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomás Hobbes*, Crítica del derecho, Jose Luis MonereoPerez, ed. Comares, 2003.

SCHMITT, C; *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2005

SERRANO, A; *Como lobo entre ovejas, centro de estudios constitucionales*, Madrid, 1992, p.130.

SHELDON, H. C., *History of The Christian Church*, Hendrickson Publisher, Massachusetts, 1994, Vol 3.

SHELEIERMARCHER, F., *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*, Tecnos, Madrid, 1990.

SINGER, G., *Calvino y el orden social o calvino como hombre económico y en lo social*, en Juan Calvino profeta Contemporáneo, Compilado por Jacob T. Hoogstra, Trad. Por David Vila y F. Cazorla, Grand Rapids, Michigan, 1990.

STANFORD, R. W., *Calvino y el orden político*, en Juan Calvino profeta Contemporáneo, Compilado por Jacob T. Hoogstra, Trad. Por David Vila y F. Cazorla, Grand Rapids, Michigan, 1990.

STRAUSS, L., *Spinoza's Critique of Religion*, University of Chicago Press, 1997.

STRAUSS, L; *Spinoza's critique of religion*, The University of Chicago Press, UnitesStates of America, 1997

TAUBES, J; *"La teología política de Pablo"*, trad. Miguel García-Baró, Trotta, Madrid, 2007, p. 76

TAUBES, J; *Escatología occidental*, Trad. Carolla Prieta, Minño y Dáviva, Buenos Aires, Argentina, 2001.

TEMPLIN, J. A., *"The individual and Society in the Thought of Calvin"*, *Calvin Theological Journal*, vol 23, N° 2, Noviembre de 1988.

TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1990, p.229.

VALERO, J. A., *Sobre los conceptos de la democracia en Spinoza*, Laguna, Revista de Filosofía, vol. 35, 2014.

VATTIMO, G., *Después de la cristiandad*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

VELÁZQUEZ DELGADO, J., *Girolamo Savonarola: Ensayos sobre profecía y filosofía en el Renacimiento Italiano*, Ediciones del Lirio, México, 2013.

Victor SANZ, *Filosofía y religión en Spinoza*, Estudios filosóficos, Facultad de Filosofía y letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, vol. 132, p.217-255.

VIDAL .I. PEÑA GARCÍA; *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, S.A, Ediciones Castilla, Madrid, 1974.

VILLACAÑAS DE CASTRO, L.S; *Virtualidad y actualidad*, Una introducción al ontología política contemporánea, Verbum, Madrid, 2008

VILLACAÑAS, J; *Capítulo VI, “¿Tenía razón Weber? El problema del capitalismo occidental”*, Reforma protestante y libertades en Europa, Edit. Juan Carlos Suárez Villegas, Dykinson. S.L, Madrid, 2010

VILLACAÑAS, J; *La herencia de Maquiavelo: Modernidad y voluntad de Poder*, Fondo de cultura de España, 1999.

VILLACAÑAS, J; «*Max Weber sobre judaísmo*», *Judaísmo finito, Judaísmo infinito*, *Debates sobre pensamiento judío contemporáneo*, Jose Antonio Fernandez López, Edit Tres Fronteras, 2008

VILLACAÑAS, J; *Acerca del uso apocalíptico en la Edad Media*, Revista de Filosofía Moral y Política, N° 37, julio-diciembre, 2007, 81-96F, ISSN: 1130-2097

VILLACAÑAS, J; *Democracia y subjetividad humana*, Instituto de Estudios Críticos, Michigan, Volume 1, 2012.

VILLACAÑAS, J; *El programa científico de Weber y su sentido hoy*, INGENIUM, Revista de historia del pensamiento moderno, N°4(METODOLOGÍA), julio-diciembre, 2010, 167-193, ISSN:1989-3663

VILLACAÑAS, J; *Los latidos de la ciudad*, Ariel, Barcelona 2004

VILLACAÑAS, J; *Oltre la democraziaio cómo abandonar la teología política*, Revista de Filosofía, nº 39, 2006, 61-68

VILLACAÑAS, J; *Trajedia, comedia y poder. Sobre la forma artística de la democracia*, Estudios de Filosofía, Universidad de Antioquía, No. 11, Febrero 1995

VILLACAÑAS, J; *Poder y conflicto*, ensayos sobre Carl Schmitt, biblioteca nueva, Madrid, 2008

VISENTIN, S., *El profeta y la multitud. Notas sobre Strauss, lector de Spinoza*” Res Publica, nº8, 2001.

VISENTIN, S., *La libertà necessaria*, ETS, Pisa, Alicante, 2001, p.97

VOLCO, A., SIBILIA, G., *¿Abismo o armonía entre la imaginación y la razón? Una aproximación crítica a la Religionskritik Spinozas de Leo Strauss*, Foro Interno Universidad Complutense de Madrid, vol 9, 2009

WALZER, M; *“La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical”*, Traducido por Silvia Villegas, Katz Editores, Madrid, 2008, cap.8: *“Política y guerra”*, p.313.

WEBER, M; *Sociología de la religión*, Ed. Enrique Gavián, ISTMO, S.A, 1997, Madrid, p.332.

WEBER, M; *Sociología de la religión. Los tipos de Dominación*, Ed. Joaquín Abellán, Alianza, Madrid 2007.

WEINSTEIN, D., *Savonarola and Florence: Profecy and Patriotism in the renaissance*, Princenton, University Press, 1970.

YVES CHARLES ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herdet, S.A, Barcelona, 1997

Zeer LEVY, *Baruch or Benedict. On some aspects of Spinoza's philosophy*, Peter Lang, Nueva York, 1989.

ZULOAGA, D., *Maquiavelo y la ciencia del poder*, Ediciones Universidad de Granada, Granada, 2013.