

Blanco Peña, Alejandro Keith. «Del *Ein-Sof* al *Deus sive Natura*: Spinoza y la mística judía». *Círculo Spinoziano. Revista de Filosofía*, no. 1, abril-agosto 2018, pp. 51-60.

DEL *EIN-SOF* AL *DEUS SIVE NATURA*: SPINOZA Y LA MÍSTICA JUDÍA

Alejandro Keith Blanco Peña

Resumen: Mucho se ha especulado con respecto al tema de cuáles fueron las posibles influencias de Spinoza más allá de la sola Modernidad. Con el paso del tiempo, las críticas hacia la *Ética* por parte de varios eruditos, dieron suficiente para inaugurar una postura que ha resultado por demás problemática, a saber, los aparentes encuentros entre el spinozismo y la mística judía. El presente texto intenta señalar algunas incidencias en ambas corrientes de pensamiento a través de una comparación entre la postura de Spinoza y Abraham Cohen de Herrera con respecto a Dios y la felicidad.

Palabras clave: mística judía, spinozismo, Cohen de Herrera, cábala

Abstract: Much has been speculated on the subject of which are the possible influences of Spinoza beyond the Modernity. With the passage of time, the criticisms towards the *Ethics* from several scholars, gave enough to inaugurate a point that has turned out to be very problematic: the apparent encounters between the Spinozism and the Jewish mysticism. The present text tries to indicate some incidences in both currents of thought through a comparison between the position of Spinoza and Abraham Cohen de Herrera with respect to God and happiness.

Keywords: Jewish mysticism, Spinozism, Cohen de Herrera, Kabbalah

Como bien sabemos, a los ojos de la tradición filosófica más escueta, el pensamiento de Baruch de Spinoza se encuentra influenciado de manera directa por pensadores como Descartes y Hobbes. Sin embargo, visto desde un panorama más amplio sabemos, gracias a los historiadores de la filosofía, que la Modernidad temprana en vistas de superar el modelo aristotélico de pensamiento rescató mucho de lo que el Renacimiento trajo consigo —por ejemplo, el estudio de la naturaleza a partir de la geometría euclidiana—, entendiendo así primeramente que las influencias de Spinoza van más allá de la mera Modernidad.

Dicho lo anterior, y atendiendo aspectos mucho más puntuales, el contexto judío y marrano del filósofo de Ámsterdam permite esbozar lo que en más de una

ocasión se ha señalado¹: preguntarse si existen ciertas afinidades entre la mística heterodoxa judía, en concreto la cábala, con ciertos conceptos fundamentales del sistema spinozista. Dichas preguntas surgen a raíz de varios ejercicios comparativos entre el pensamiento de Baruch de Spinoza, sobretodo de los libros primero y quinto de la *Ética*, con aspectos primordiales de la cábala. Curiosamente, cabría recordar que el origen de estos ejercicios comparativos surge a raíz de la necesidad de desvincular la filosofía spinozista con otros modelos de pensamiento moderno, principalmente el de Descartes, con el fin de salvaguardar ciertas posturas que, al considerarse cercanas a Spinoza, causaban controversia². Así, lo que inició como una especie de exilio filosófico contra el pensador de Ámsterdam terminó por inaugurar una postura que hasta la fecha sigue siendo problemática: la vinculación del spinozismo con la cábala. Por consiguiente, el objetivo del presente trabajo será dar un acercamiento al tema de las posibles influencias de la mística hebrea en Spinoza a partir de dos momentos. El primero de ellos será para esclarecer nociones comunes de la Cábala con la finalidad de enriquecer el ejercicio comparativo, para en un segundo momento desarrollar correlativamente diferentes conceptos que parecen compartir la *Ética* de Spinoza y un libro fundamental para la mística judía del siglo XVII: *Puerta del cielo* de Cohen de Herrera³, autor que se sabe, fue miembro destacado de la misma sinagoga a la cual asistió Spinoza en su juventud. Todo esto con la finalidad de buscar dar relevancia a la relación entre Spinoza con el pensamiento místico judío, de la cual -con algunas excepciones- siempre se habla de manera nimia y poco relevante.

1 - Nociones comunes de la Cábala

Primero, históricamente hablando, se sabe que ésta corriente de pensamiento existe desde el siglo VI y surge, en palabras de Scholem, como un *movimiento religioso*⁴ que pretende ir más allá de las enseñanzas rabínicas, las Mishna, mismas que se encuentran

¹ Cfr. León Dujovne, *Spinoza y el pensamiento judío* en *La época de Baruj de Spinoza*, cap. 3.

² *Ibid*, cap. 2.

³ Véase *infra* nota 3, en Marie-Élise Zovko: *Understanding the geometric method: Hypothetical dialectic in Proclus, Abraham Cohen de Herrera and Baruch de Spinoza*. Última consulta el 17 de diciembre de 2017 en: http://www.academia.edu/9366682/Understanding_the_Geometric_Method_Hypothetical_Dialectic_in_Proclus_Abraham_Cohen_Herrera_and_Baruch_D_Spinoza

⁴ Cfr. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2012, p. 38.

concentradas en el Talmud, pues de ellas se terminó derivando en una especie de moral que se funda en la idea de un Dios que no puede ser sujeto de revelación, en la medida en que sólo se puede ser partícipe de él en virtud de lo que su sagrada voluntad ha manifestado, a saber, la Torá. En consecuencia, tal moral sujetó a los hebreos a sólo actuar acorde a las revelaciones que el profeta Moisés había heredado a su pueblo. Así pues, se dice que la meta de los primeros cabalistas fue el de colocar a ese Dios lejos del campo dogmático para pasarlo al plano de la experiencia singular y viva, "pues ninguna criatura puede aspirar a un Dios que es desconocido y está oculto"⁵. No es casual entonces que la palabra *cábala* signifique "recepción" o "tradición", ¿recepción de qué?, de las cosas divinas.

Por otro lado, cabe mencionar que el fenómeno de la *cábala* resulta complejo de estudiar pues desde sus orígenes se encontró en constante desarrollo, por lo que para el siglo de Spinoza ya contaba con una larga pero acotada serie de autores y comentaristas que la fueron enriqueciendo, y con ello empujándola a pensar en otras problemáticas que se emparentan con la meta antes mencionada. Esto anterior, dio paso a la existencia de diferentes tipos de *cábalas*; cada una de ellas intentó responder desde cierto posicionamiento teórico dichas inquietudes. Así pues, algunos de los tópicos que trata son la creación del universo y del hombre, los orígenes del mal, la relación lenguaje-existencia y sobretodo, del cómo es posible el encuentro entre lo finito e infinito, a favor de pensar en última instancia, que tanto lo animado como lo inanimado, es decir todo lo existe, proceden de una sola causa: *Ein-Sof* o Dios. Dicho lo anterior, la *cábala* puede ser comprendida de forma sintética como un método que parte de la contemplación religiosa y que parte de ciertos supuestos metafísicos (que mencionaremos más adelante) con una doble finalidad: primero se trata de obtener una idea verdadera de Dios, su Nombre (que resultaría impronunciable) y su naturaleza, todo esto para poder derivar una ética que permita a los hombres entrar en comunión con Dios -la *devekut*- y con ello alcanzar su felicidad.

⁵ *Ibid.* p. 31.

⁶ *Ein* significa "no-cosa". No indica espacio o movimiento: Dios está más allá de sus creaciones. Cuando se agrega *Sof*, que significa "fin", se obtiene *Ein-Sof*: Infinito o Sin-Número. Con este título ya se nos está indicando que Dios cubre la totalidad de lo que es y lo que puede ser (todo lo que de él podría emanar).

Ahora bien, para poder hablar del método de la cábala habría que mencionar primeramente que está íntimamente ligada a la Torá (o antiguo testamento) pues se cree que en ésta están contenidos todos los nombres de Dios, en tanto que es una manifestación de la esencia divina y por lo cual debe de leerse de cierta manera para formar dichos nombres:

La Torá no está separada de la esencia divina; no fue creada en sentido estricto o literal, sino que representa la vida secreta de Dios. Para otros cabalistas, la Torá no sólo es el nombre de Dios, sino la explicación del nombre de Dios. Se identifica con la sabiduría u *hojmá* (sofía) de Dios, que es una de las emanaciones divinas o *Sefirot*. La posición más extrema es la de los cabalistas que llegaron a afirmar que Dios mismo *es* la Torá: las letras serían el cuerpo místico de Dios, y Dios el alma de las letras.⁷

Así pues, se vislumbra que parte del método para poder llegar a una verdadera idea de Dios es un tipo de interpretación esotérica de la Torá, misma que va de la mano con al menos dos principios metafísicos. El primero de ellos consta en creer que la creación del mundo fue posible a partir de diversas combinaciones de las 22 letras del alfabeto hebreo mismas que, al igual que la Torá, son manifestaciones de la esencia divina. Además de creer también que a partir de las Sefirot o atributos de Dios, el hombre se prepara para comprender desde su singularidad a la divinidad. Por estas razones, para los cabalistas la combinación de estas letras se debe tomar con cuidado pues en caso de combinarlas mal, corren el riesgo de destruir al mundo⁸. Dadas estas nociones sobre el método, principios metafísicos y los contenidos tópicos de la cábala podemos pasar a considerar las posibles vinculaciones entre Cohen de Herrera y Spinoza.

2 - Spinoza y Cohen de Herrera

A partir del contexto histórico de Spinoza y de algunas circunstancias biográficas podemos resaltar algunos datos interesantes que ayudan a pensar en sus plausibles

⁷ A. Muñiz-Huberman, *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala hispanohebraica*, op. cit., p. 16.

⁸ G. Scholem escribe: Ya en el siglo II, rabí Meir, uno de los maestros más importantes de la Misná, nos cuenta: “Cuando estudiaba con Rabí Aquiabá, tenía yo costumbre de echar vitriolo a la tinta, y aquel no decía nada. Pero cuando me fui con Rabí Yismael, me preguntó: Hijo mío, ¿cuál es tu ocupación? Yo le contesté: Soy escriba de la Torá... Me dijo entonces: Hijo mío, ten cuidado con tu trabajo, porque es un trabajo divino; si omites una sola letra o si escribes una más, destruyes al mundo entero. (G. Scholem, *la cábala y su simbolismo*, p. 42).

afinidades con la mística judía: El *Zohar* o libro del Esplendor (pilar de la cábala hispanohebrea) llegaba por primera vez a Ámsterdam, traído de París. Simultáneamente, el *Séfer Yetzirá*, libro que es considerado como de los más antiguos en cuanto a la mística judía se refiere, se reimprime en la ciudad de nuestro filósofo cuando éste contaba con tan sólo 10 años de edad. Por último Menassé Ben Israel, profesor de Spinoza en su adolescencia, estudió la cábala bajo la tutela de Abraham Cohen de Herrera; Menassé también fue pariente político de León Hebreo, autor de los *Diálogos del amor*, libro que sabemos formaba parte del repertorio de Spinoza en su versión al español.

Mencionado lo anterior, sabemos de manera concreta que en el *Tratado Teológico-Político* Spinoza habla con aspereza sobre los cabalistas, pues aunque el método que proponen parece tener algo de certero, a saber, consultar la Torá para explicar la Torá misma, dicho método le parece insuficiente a la luz de las contradicciones que presenta el texto sagrado, sin embargo, dicha queja sirve como una especie de revelación, pues nos dice que nuestro autor no sólo conoce la cábala, su método y sus postulados sino sabe también porque están *equivocados*.

Ahora bien, el pensamiento de Cohen de Herrera recoge en su mayoría temas sobre filosofía neoplatónica, gran parte de su pensamiento se enraizó en la cábala y en el Zohar a través de las enseñanzas de Isaac Luria. Parte de su motivación como judío converso fue la de intentar llevar a un lenguaje más comprensible las revelaciones que la mística judía había logrado⁹. De esta manera, Herrera inicia su libro *Puerta del Cielo* con un rigor matemático parecido al de Spinoza, planteando una primera proposición:

Proposición 1: Afirma que hay un incausado y necesario ser primero y que es eterno y sumamente perfecto. *Ab eterno* y antes de todas las cosas, es necesario que haya y, por consiguiente, es cierto que hubo, como también hay y habrá siempre, un eterno e incausado Causador de todo, que siendo por sí y no por otro, en sí y para sí, y no en otro ni para otro, es necesario ser [...] con ilimitada perfección y suficiente, existe y consiste; y como tal, excediendo a las demás cosas sin tener proporción con ninguna de ellas, ni con todas juntas, las contiene en sí con suma eminencia y sencillez.¹⁰

⁹ Cfr. A. Cohen de Herrera, *Puerta del Cielo*. Edición, introducción y notas de Miquel Beltrán. Madrid, Trotta, Libro 7, cap. 8, pp. 286-289.

¹⁰ C. Herrera, *Puerta...*, Libro 1, pp. 44-45.

Ahora bien, de manera un tanto similar, Spinoza presenta en el primer libro de la *Ética* una serie de tesis a manera también de proposiciones, acompañadas de definiciones y axiomas, las cuales buscan dar cuenta de la naturaleza de Dios y de las propiedades que tiene, a saber: que existe y obra en virtud de su sola naturaleza, que es causa libre e inmanente de todas las cosas y al mismo tiempo que todas ellas están determinadas en Él no por voluntad o capricho sino por su sola naturaleza.

De esta manera se comienza a hacer evidente que en ambos pensadores no sólo hay una aparente incidencia en el uso del método geométrico, si no también, se sostiene en ambos una idea similar sobre Dios y su naturaleza. Sin embargo para Cohen de Herrera, y he aquí una de las primeras distinciones con Spinoza, Dios tiene una especie de doble naturaleza, una que es trascendente en tanto que es el Existir Absoluto, del cual no es posible predicado alguno¹¹ pues es una especie de “Nada divina”, dice Herrera: *que siendo así, inaccesible e inalcanzable a todos los producidos entendimientos, es solamente conocible y conocida y por consiguiente celebrada y gloriosa por ellos y en ellos*¹², y una que es inmanente (y he aquí otra posible afinidad entre los pensadores), pues gracias a sus atributos o emanaciones, las *Sefirot*, sabemos por un lado, que Dios es causa libre y por otro, que estas emanaciones se despliegan en lo que no puede concebirse por sí mismo, es decir en sus modificaciones. Hacia el capítulo sexto del libro sexto de *Puerta del Cielo*, Herrera menciona que Ein-Sof “consistiendo en sí y fuera de todos, sale de sí, penetrando intrínsecamente a todos, no se excluye de ninguno, como también estando en todos, no se incluye en todos ni en alguno, que siendo conocido de todos, no es de nadie alcanzado, que es manifestísimo en sus efectos, y sumamente oculto en sí mismo”.¹³

De forma similar y con un lenguaje mucho menos atiborrado de misticismo, Spinoza en algunas de sus proposiciones nos dice cómo Dios es causa de las cosas, *natura naturans*, y ya por ese sólo hecho difiere de aquellas tanto por esencia como por existencia, pues lo causado difiere de la causa justamente en aquello que tiene de la causa¹⁴, *natura naturata*, insistiendo que las cosas singulares no pueden concebirse ni

¹¹ Véase *infra* nota 17 de Miquel Beltrán en *Abraham Cohen de Herrera: Puerta al Cielo*.

¹² C. Herrera. *Puerta...*, Libro I, p. 46.

¹³ *Ibid.* Libro 6, cap. 6, p. 231.

¹⁴ 1/17e [c].

ser sin Dios y sin embargo él no pertenece a la esencia de ellas¹⁵ pues la esencia de lo singular no implica su existencia¹⁶. Curiosamente nos dice G. Scholem, un siglo antes de Spinoza y de Herrera, ya Moshé Cordovero había dicho en sus escritos de cábala que *Dios es toda la realidad pero no toda la realidad es Dios*¹⁷.

Por consiguiente, vemos como ambos pensadores ponen sobre la mesa el tema de cómo es que el *Ein-Sof*, Dios o Primera Causa se relaciona con sus modificaciones, existiendo en ambas corrientes una suerte de plenitud ontológica pues todo ente goza de ser. Después, ambos pasan a hablar de cómo estas modificaciones se llegan a relacionar con ese Principio Divino, ya sea para lograr la *devekut* según Herrera y los cabalistas, o bien la beatitud según Spinoza.

Si lo miramos desde la perspectiva de Herrera, se dirá que la felicidad y la bienaventuranza de los intelectos existentes (los hombres) no se puede dar de otra forma que no sea a través de las operaciones del entendimiento¹⁸, pero no las de un entendimiento puramente ideal (en el sentido más estricto de la palabra), sino las de un entendimiento que parte del conocimiento de su propia carnalidad¹⁹ para en ella contemplar a Dios. Recordemos que para Herrera, *Ein-Sof* es más causa de sus modificaciones que las modificaciones mismas, razón por la cual éstas deben de ir afinando las operaciones de su entendimiento, es decir, ir ascendiendo a través del conocimiento de las *Sefirot*, en aras de encontrar una comunión con Dios que haga de ellos no sólo efectos y productos sino también causas y productores²⁰.

Paralelamente, Spinoza en la *Ética* propone tres diferentes géneros de conocimiento, cada uno de ellos con diferente alcance. El primero de ellos tiene que ver con ideas cuyo origen no es sino la pura imaginación y como tal es un conocimiento inadecuado y confuso, el cual puede crear una serie de ficciones que llevan al hombre a su padecimiento. El segundo género tiene que ver con nociones

¹⁵ 2/10e2 [c].

¹⁶ 1/24.

¹⁷ G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, p. 278.

¹⁸ Véase *infra* nota 59, en Marie-Élise Zovko: *Understanding...*, p. 16.

¹⁹ El *Kelim* o envase es el término para designar lo corporal en la cábala, es manifestación de la luz divina sobre la materia. Por lo tanto cada envase, en medida de lo posible, no hace sino expresar algo de la divinidad.

²⁰ Cf. C. Herrera, Libro I, cap. 6&7 en *Puerta del Cielo*.

comunes de las cosas que les ayudan a distinguir lo verdadero de lo falso, llegando a comprender la esencia eterna de dichas cosas. Por último, el tercer género de conocimiento, como bien señala Bernardino Orio de Miguel²¹, es el que más resonancia tiene con la cábala, pues dicho género se da cuando el intelecto entra en contacto con una existencia singular, que puede ser la propia en tanto cuerpo y alma, pero ya no desde un lugar confuso o desde sus nociones generales sino desde la perspectiva de lo eterno (*sub specie aeternitatis*) y es que para nuestro pensador, los modos expresan de cierta y determinada manera los atributos de Dios²² por un lado y por otro, nos dice que cuando el alma es capaz de contemplarse a sí misma y a su potencia de actuar, se alegra.²³ y entre más logre entenderse a sí misma y al cuerpo bajo esta perspectiva llegará a entender que mayor será su disposición para ser afectada de alegría, al punto de lograr entender que ella está y se concibe en Dios²⁴, poniéndolo así como causa de su máxima alegría (*amor Dei intellectualis*), momento en el cual, ya no se perciben a los modos desde la ficción de la temporalidad o de sus nociones comunes sino desde su existencia singular en tanto que participan de una naturaleza divina, de esta manera las almas llegan a ser más actividad que pasión, recordando que esta última no puede ser suprimida sino tan sólo constituir una parte mínima del alma.²⁵

3 - Conclusiones

Si bien sabemos que los ejercicios comparativos entre la *Ética* de Spinoza con la Cábala se debieron en principio a un asunto de efectos políticos, dicha actividad no hizo sino enriquecer y problematizar aún más los orígenes de las ideas que dieron paso al complejo pensamiento de Spinoza. Cabría mencionarse de paso que, como bien sabemos, fue el primer libro de la *Ética*, *De Dios*, el que más genero crítica con el paso del tiempo. Curiosamente, y como intenté señalar en el texto, es el libro que posiblemente esté mucho más influenciado por la tradición mística judía, tal vez por

²¹ B. Orio de Miguel, *Las resonancias Kabbalísticas del tercer género de conocimiento*, de Job19,26 a Ep30, en *El gobierno de los afectos en Baruj de Spinoza*, Madrid, Trotta pp. 323-342.

²² 3/6d.

²³ 3/53.

²⁴ 5/30.

²⁵ 5/20e [d].

esa razón fue tan fácil para los detractores de Spinoza vincular de primera mano la propuesta de nuestro pensador con la de sus antecesores judíos.

Por otro lado, podemos ver como desde dos posturas en apariencia distintas, una mística y otra esencialmente racional, no sólo hay una especie de búsqueda de un principio de acción en los sujetos, también hay una incidencia en un método de escritura que presupone un orden en las cosas y una terminología común. Por último, vemos en ambos pensadores una serie de inquietudes similares, que muy seguramente fueron heredadas por parte de cultura: Por un lado, comprender a Dios y a su naturaleza, ya bajo la perspectiva de un ser que, aún escondido detrás del velo, permite a través de sus atributos comprender el milagro de la vida o bien como un ser que, sin estar atado de primera mano a ningún enigma, resulta condición necesaria para el conocimiento. Por otro lado, parecería que tanto para Spinoza como para Cohen de Herrera la felicidad y la comunidad con Dios resultan necesarias para que podamos comprender nuestra existencia a partir de nuestra propia singularidad.

Dicho esto último, parecería ser que, en efecto, hubo en Spinoza una especie de acercamiento hacia ciertos principios ontológicos y éticos de la cábala, sin embargo estas influencias no se dieron de manera aislada; el proyecto de la modernidad ya había echado sus raíces, mismas que exigían una depuración de todo misterio y simbolismo en el conocimiento de las cosas. Así pues, el acercamiento a diversas corrientes de pensamiento resultó valioso para nuestro pensador en tanto que, desde mi parecer, le ayudó a expresar de manera secular un principio de individuación que parte de una idea clara y distinta de Dios y desemboca en felicidad. También se abre paso a poder especular que muy seguramente fue la influencia de la cábala la que ayudó a Spinoza a trazar una diferencia radical con respecto al cartesianismo, pues tanto en la *Ética* como en la mística judía, la extensión es un atributo que expresa la esencia de Dios (aprendemos a través de nuestro cuerpo) y no un atributo que se encuentra fuera de ésta. Por último, habría que recordar que Spinoza alguna vez escribió a Oldenburg²⁶: *Con Pablo, digo que las cosas son en Dios y en Dios se mueven, y en ello quizá coincida también con todos los filósofos antiguos aunque expresándome de un modo distinto, y*

²⁶ Correspondencia núm. 73 en *Baruch de Spinoza, Correspondencia completa*. Trad., introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Hiperión, Madrid.

me atrevería a decir que con todos los antiguos hebreos, como se puede conjeturar a partir de ciertas tradiciones a pesar de las tergiversaciones que éstas han sufrido²⁷.

²⁷ B. Spinoza, *Ibid op. cit.* p. 182.